

**ENTRE MUSULMANES, RENEGADOS E INDIOS:
NARRATIVAS ESPAÑOLAS DE CONVIVENCIA EN TIERRAS EXTRANJERAS**

Natalio Ohanna
Department of Hispanic Studies
McGill University, Montreal
January, 2009

A thesis submitted to McGill University in partial fulfillment of the requirements of the degree of Ph.D. Tesis entregada en cumplimiento parcial de los requisitos para el Doctorado.

© Natalio Ohanna, 2009

Si, por otros delitos y ante otros tribunales, la regla es nunca torturar a ciertas categorías de personas (por ejemplo, doctores, soldados, oficiales e hijos suyos, niños y ancianos), por el crimen horrible de herejía no hay privilegio eximente, no hay excepción: todos pueden ser torturados (omnes torqueri possunt). ¿Cuál es la razón? En interés de la fe: hay que desterrar la herejía de los pueblos, hay que erradicarla.

Francisco Peña

¿Cómo se atreven a juzgar de una cosa que no vieron jamás ni aun en sueños? ¿Es que se tomaron a sí mismos como regla, de modo que lo que no se ajusta a esa norma personal tenga que ser reprobado, hasta el punto que los vicios sean los reguladores de la vida?

Juan Luis Vives

TABLA DE MATERIAS

ABSTRACT / RESUMEN / RÉSUMÉ.....	4
AGRADECIMIENTOS.....	8
INTRODUCCIÓN: Culturas imaginadas, acostumbrados estereotipos.....	10
PRIMERA PARTE	
El <i>Viaje de Turquía</i> y su propuesta de apertura social.....	30
1. Manuscritos y autoría: circunstancias de producción.....	33
2. Religión, poder, vida y costumbres: una crítica comparada.....	41
3. El viaje alegórico.....	59
4. La vida de galera, del Dios a quien la quiera.....	71
SEGUNDA PARTE	
Cervantes, los renegados y las estrategias de reinserción social.....	84
5. De las gentes y habitantes de Argel, ciudad cosmopolita.....	88
6. La particular historia de una vida cuatro veces perdonada.....	100
7. De la liberalidad de los renegados con un caballero que tenían cautivo.....	113
8. <i>El trato de Argel</i>	134
9. El capitán cautivo, el musulmán nuevo y la tolerancia.....	159
TERCERA PARTE	
Álvar Núñez Cabeza de Vaca, la verdad moral y la salvación de las culturas de América.....	174
10. Origen y circunstancias de la <i>Relación</i>	177
11. La verdad moral de la historia.....	185
12. El <i>ars regendi</i> : virtudes cardinales y teologales.....	196
13. Instrucciones para un acercamiento constructivo a las culturas americanas.....	210
14. Ruptura de estereotipos y comentario social.....	221
CONCLUSIONES.....	240
BIBLIOGRAFÍA.....	246

ABSTRACT

This thesis explores Spanish narratives of coexistence in Muslim and Native American lands, collected around the issue of captivity, through a corpus that covers the period of the intellectual history of Spain marked by the struggle against Islam, the Counterreformation and the conquest of America (1492-1609). The first of the works studied is the *Viaje de Turquía*, a satirical dialogue from the mid-sixteenth century. This text controverts the idea of a rigid separation between Christendom and Islam, West and East, through a comparative critique that argues for a more pluralistic, open and tolerant Spanish society. The second part focuses on two texts representative of the work and thought of Miguel de Cervantes: *El trato de Argel*, his first theatrical piece, written in 1580 on his return from captivity in North Africa; and the *Historia del cautivo*, one of the so called episodes included in the first *Quijote* (1605). Both works question the concept of religious uniformity as a criterion of identity, showing the public that, to achieve harmony and social integration, tolerance and inclusion lead to more favorable results than the repression of differences, which is counterproductive. The final section is focused on the *Relación* of 1542 by Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, in which the author relates his shipwreck, captivity and long journey across North America between 1528 and 1536. This work is framed by the controversies surrounding the legality of the conquest and the manner in which the faith should be propagated, seeking to undermine generalizations that were used to legitimize coercion, such as human sacrifice, cannibalism and the Aristotelian concept of natural slavery. Like the other texts analyzed herein, the *Relación* transcends self-reference to function as a critical

instrument, in this case, of forced conversion, unnecessary violence and the abuses of the conquest. All the works studied exemplify the conception of a conscious pluralism that grants to writing a transformative effect on the perceptions, attitudes and practices with which society treated the problem of differences between human groups.

RESUMEN

Esta tesis explora narrativas españolas de convivencia en tierras islámicas y amerindias reunidas en torno al motivo del cautiverio, mediante un corpus que propone cubrir el período de la historia intelectual española marcado por la coyuntura de la lucha contra el Islam, la Contrarreforma y la conquista de América (1492-1609). La primera de las obras estudiadas es el *Viaje de Turquía*, un diálogo satírico de mediados del siglo XVI. Este texto controvierte la idea de una separación rígida entre la Cristiandad y el Islam a lo largo de una crítica comparada que argumenta a favor de una sociedad española más plural, abierta y tolerante. En segundo lugar, dos textos representativos de la obra y el pensamiento de Miguel de Cervantes: *El trato de Argel*, su primera pieza de carácter teatral, compuesta en 1580 al regresar de su cautiverio en el norte de África; y la *Historia del cautivo*, uno de los denominados episodios intercalados del primer *Quijote* (1605). Ambos textos problematizan el concepto de uniformidad religiosa como criterio identitario, mostrando al público receptor que, para la armonía e integración de la sociedad, la tolerancia y la inclusión resultan más favorables que la represión de las diferencias, de efectos contraproducentes. Por último, la *Relación* de 1542 de Álvaro Núñez

Cabeza de Vaca, en la que el autor describe los detalles de su naufragio, cautiverio y llegada a Nueva España tras cruzar a pie el norte del continente americano entre 1528 y 1536. Esta obra se inserta en el marco de las controversias sobre la licitud de la conquista y el modo en que debía propagarse la fe, procurando socavar ideas generalizadoras con que se legitimaba la coerción, tales como la servidumbre natural de base aristotélica, los sacrificios humanos y la antropofagia. Al igual que los otros textos analizados, trasciende la auto-referencialidad para funcionar como instrumento crítico de la conversión forzada, la violencia innecesaria y los abusos de la conquista. Todas las obras estudiadas ejemplifican la concepción de un pluralismo consciente que otorga a la escritura un efecto transformador de las percepciones, actitudes y prácticas que la sociedad reservaba para el problema de las diferencias entre grupos humanos.

RÉSUMÉ

Cette thèse explore des narrations espagnoles de coexistence en terres islamiques et amérindiennes, c'est-à-dire un corpus couvrant une période intellectuelle marquée par la lutte contre l'Islam, la Contre-Réforme et la conquête de l'Amérique (1492-1609). La première des œuvres étudiées est *Viaje de Turquía*, dialogue satirique du milieu du XVI^{ème} siècle qui vient contredire l'idée d'une séparation rigide entre Chrétienté et Islam, argumentant, par le moyen d'une critique comparative, en faveur d'une société espagnole davantage plurielle, ouverte et tolérante. En deuxième lieu, sont analysés deux textes représentatifs de l'œuvre et de la pensée de Miguel de Cervantes: *El trato de Argel*, sa première pièce à caractère

théâtral, composée en 1580, soit au retour de sa captivité dans le nord de l'Afrique; et *Historia del cautivo*, l'un des épisodes dits intercalés du premier *Quijote* (1605). Les deux textes problématisent le concept d'uniformité religieuse en tant que critère identitaire, démontrant au public que la tolérance et l'inclusion s'avèrent plus favorables à l'harmonie et à l'intégration de la société que la répression de la différence, dont les effets sont contre-productifs. La dernière œuvre à l'étude est la *Relación* de 1542 de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, dans laquelle l'auteur donne les détails de son naufrage et sa captivité, ainsi que de son arrivée en Nouvelle-Espagne après un périple qui dura de 1528 à 1536. Cherchant à déloger les idées généralisantes, des idées telles que la servitude naturelle de base aristotélique, les sacrifices humains et l'anthropophagie, ce texte s'insère dans le cadre des débats sur la légitimité de la conquête et la manière dont devrait se propager la foi. Comme dans le cas des autres textes analysés, l'autoréférence est ici transcendée et sert d'instrument pour la critique de la conversion forcée, de la violence superflue et des abus de la conquête. Toutes les œuvres étudiées exemplifient la conception d'un pluralisme conscient prêtant à l'écriture la capacité de transformer les perceptions, les attitudes et les pratiques entretenues par la société quant au problème des différences entre groupes humains.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación no hubiera sido posible sin la cooperación de muchas personas e instituciones. Deseo expresar mi profundo agradecimiento a la J.W. McConnell Family Foundation, a la Facultad de Estudios Graduados y a la Facultad de Artes de la Universidad McGill por todas las becas que a lo largo de estos años constituyeron la base material de este trabajo. Agradezco también al Departamento de Estudios Hispánicos de McGill por las ayudantías y los muchos contratos de enseñanza. Gracias al personal académico y administrativo de esta universidad, y concretamente a Lynda Bastien, Brigitte Weiss-Dittmann, David Roseman, Dimitris Karantanis y Annie Lisi, por su eficiencia, su generosidad y disponibilidad constantes. Agradezco al personal de la Biblioteca de Estudios Islámicos, del Servicio de Préstamo Interbibliotecario y de la Biblioteca McLennan, sobre todo a Juanita Jara de Sumar por su invariable ayuda. Gracias también al personal de la sala Jefferson de la Biblioteca del Congreso, en Washington DC, y muy especialmente a Dr. Margri Ragmow, Curadora de Wilson Library en la Universidad de Minnesota, por haberme abierto su preciada colección de libros raros en la mañana de un sábado gélido, por puro amor a su trabajo. Le estoy infinitamente agradecido a mi supervisor, Dr. David A. Boruchoff, por su apoyo, su permanente guía y su tremendo rigor profesional a la hora de leer las distintas versiones de esta tesis. Les agradezco además a todos aquellos que han tenido la generosidad de leer este trabajo parcialmente o en su totalidad, para ofrecerme luego valiosísimos comentarios, sugerencias o correcciones: Dr. Juan Diego Vila, de la Universidad de Buenos Aires, a quien debo además mi primera fascinación por los textos del Siglo de Oro Español;

Dr. Javier Irigoyen-García, de la Universidad de Illinois Urbana-Champaign, que me brindó además muchísimas referencias bibliográficas; Dr. Ruth Fine, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, mujer sabia en lo intelectual y lo emocional, de quien me considero un apasionado discípulo, al margen de todo protocolo académico; y Dr. Daniel F. Blaustein, a quien esta tesis debe mucho en lo que concierne a la concepción pluralista que propone. Quiero aprovechar la oportunidad para agradecerles también a Dr. Fernanda Macchi y Dr. José Jouve-Martín, profesores brillantes que siguieron muy de cerca toda mi carrera en McGill, confiaron en mi trabajo y han sabido asesorarme con su experiencia y sus valiosos consejos. Esta investigación le debe mucho, además, a las largas conversaciones informales que he mantenido con el Profesor Jim Torczyner, Director del McGill Middle East Program in Civil Society and Peace Building. Su intenso trabajo por la paz es una fuente de inspiración inagotable. Gracias, siempre, a Jodi Hope Michaels, con quien tengo la felicidad de compartir la vida, y las ideas.

INTRODUCCIÓN

Culturas imaginadas, acostumbrados estereotipos.

La salud de nuestras relaciones con los otros se ve condicionada por la forma en que los imaginamos. Siempre. Cuando en *Historia general de las Indias* (1552) Francisco López de Gómara introdujo el reconocimiento del continente americano por parte de Europa dentro del marco de la tradición bíblica, nada menos que como un nuevo giro de la historia universal, imaginó a sus pobladores como entes ahistóricos, descubribles, embargables: “La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias” (7). Al encuadrarse en dicha jerarquía, su narración de la conquista y colonización de América se presenta a la manera de un tercer testamento, conteniendo el mito de origen que ofrece sentido y dirección a un poder imperial. Su necesidad o razón de ser se expresa acompañada de una descripción de los amerindios fundada en un saber de segunda mano:

También se puede llamar nuevo por ser todas sus cosas diferentísimas del nuestro. [...] Empero los hombres son como nosotros, fuera del color, que de otra manera bestias y monstruos serían y no vendrían, como vienen de Adán. Mas no tienen letras, ni moneda, ni bestias de carga; cosas principalísimas para la policía y vivienda del hombre; que ir desnudos, siendo la tierra caliente y falta de lana y lino, no es novedad. Y como no conocen al verdadero Dios y Señor, están en grandísimos pecados de idolatría, sacrificios de hombres vivos,

comida de carne humana, habla con el diablo, sodomía, muchedumbre de mujeres y otros así. [...] Quiso Dios descubrir las Indias en vuestro tiempo y a vuestros vasallos, para que las convirtiédeses a su santa ley, como dicen muchos hombres sabios y cristianos. Comenzaron las conquistas de indios acabada la de moros, por que siempre guerreasen españoles contra infieles. (7-8)

Como ha observado Walter D. Mignolo, la popularidad del texto de López de Gómara en España y Europa en general, a través de traducciones a muchas lenguas, permite pensar que la creencia expresada en este párrafo, la de la continuidad en la lucha española contra los infieles, era a la sazón un lugar común (*The Darker Side* 448), como lo era también la representación totalizadora de los amerindios que ponía el acento en la idolatría, los sacrificios humanos y la antropofagia. López de Gómara participa así en la construcción de un estereotipo. Los estereotipos condensan en palabras e imágenes la difusión de ideas, sospechas, temores, creencias o saberes de un grupo humano respecto de otro, solidificados en certezas, no por demostración empírica ni por experiencia, sino por contagio. Su formación se debe principalmente a un proceso político a través del cual los grupos representan y afirman sus diferencias (Haslam et al 184-85). No son meramente nuestra captación cognitiva de lo que la Cultura predica, sino intentos activos de proveer explicaciones para divisiones hondamente arraigadas, por lo que funcionan como armas en guerras culturales (Schneider 370). Pueden estimularse desde los textos a fin de generar consensos o actitudes aquiescentes, para conservar, reforzar, encubrir o legitimar situaciones y prácticas sociales, incluso a la escala de estados y potencias

mundiales.¹ En este caso se trata de una clara solución de continuidad entre las conquistas de tierras islámicas dentro de la península Ibérica y las de tierras amerindias, ambas legitimadas mediante la idea de una misión espiritual. Desde tal perspectiva, la empresa americana se entronca en una política expansionista que llevaba tiempo afianzándose sobre la base de temores y todo tipo de prejuicios acerca de los musulmanes en general, destinados a circunscribir una noción de frontera fundada en el rechazo de las diferencias, pronunciándolas, deformándolas y a menudo aun construyéndolas. Dicha actitud, señaló Norman Daniel al estudiar sus orígenes medievales, no era suficiente para borrar el objeto rechazado: el Islam permanecía allí. Por esta razón debió ser admitido abiertamente como enemigo y presentado en términos que no hicieran necesario modificar ni adaptar la más mínima faceta de la cultura cristiana europea. Es por este motivo que la información de una polémica heredada se prefería por sobre los frutos de las observaciones personales, y es por ello que la Europa cristiana formó un canon de creencias sobre el Islam más o menos invariable, decidiendo por sí misma qué era, configurando una visión materialmente disímil de todo lo que los musulmanes habrían de reconocer

¹ En opinión de David J. Schneider, los estereotipos no son meramente —ni aun generalmente— impresiones pasivas de la cultura a la que pertenecemos en la mente individual: “Each individual creates his or her own stereotypes in concert with and guided by the larger culture, and these may be negotiated in individual interactions. Thus stereotypes reflect justifications for existing social, political, and economic arrangements” (370-71). Siguiendo a Homi K. Bhabha, para quien el estereotipo constituye una ambivalente vía de conocimiento y poder (95), Michael Pickering aborda el acto de estereotipar como un proceso colectivo para la conservación y reproducción de normas y convenciones de conducta, identidad y valor, el cual se nutre de mitos sociales, a la vez que los refuerza: “The stereotypical act of descriptive compression and assessment as it is serially reiterated serves to externalize, distance and exclude those so designated. It does so through constructing their ‘difference’ in terms which diverge from what is taken to be central, safe, normal and conventional. Stereotyping is in this sense a way of warding off any threat of disruption to ‘us’ as the ‘same together’ through the generation of an essentialised Otherness that can then be dealt with from the point of view of this ‘same together.’ It is a collective process of judgement which feeds upon and reinforces powerful social myths” (48). Para un estudio psicológico de la formación de los estereotipos véase también Craig McGarty y Russell Spears.

(Daniel 269-70), y elaborando, además de una distinción geográfica, los parámetros desde los cuales crear y conservar, controlar, manipular e incluso incorporar lo que se manifestaba como un mundo diferente (Said, *Orientalism* 12). En el caso particular de España, pese a la prolongada presencia islámica en la península —lo cual supondría un conocimiento cultural más directo— o a raíz de ella, la visión de los musulmanes no se desarrolló en modo alguno más favorablemente ni gozó de mayor realismo que en el resto de Europa. Por el contrario, la conquista del reino de Granada y las ulteriores campañas de expansión en el norte de África se vieron alentadas por un marco ideológico propio del ideario de las cruzadas, el cual solapaba la cuestión geopolítica al esgrimir la noción de una guerra santa de la cristiandad contra los infieles.² Del mismo modo, la permanencia de los moriscos como el sector más desfavorecido de la sociedad española, a la vez constante objeto de represión cultural, constituiría por más de un siglo un referente del mundo islámico que por extensión constataba la idea de su inferioridad. Para completar el marco más amplio, esto se suma a los intereses sectoriales de consolidar la identidad española en torno a las nociones de limpieza de sangre y cristiandad vieja, a las políticas de coerción religiosa e ideológica que se recrudecen con la Contrarreforma, a las sublevaciones de los moriscos en las Alpujarras, a la creciente actividad de los corsarios berberiscos en el Mediterráneo y en las poblaciones costeras de España,

² Con estas ideas Don Alonso de Cárdenas, Maestre de Santiago, animó al rey Fernando a proseguir la guerra de Granada, pese a su rendición, con el fin de mantener ejercitada a la caballería: “[U]na de las cosas que los buenos Reyes christianos vos han embidia, es tener en vuestros confines gente pagana con quien no solo podeis tener guerra justa, mas guerra santa, en que entendais é fagais exercitar vuestra caballería; el qual exercicio no piense Vuestra Alteza ser poco necesario para las guerras que nascen en los reynos. Léese en las historias romanas, que Tulio Ostilio el tercero Rey de Roma, movió guerra sin causa con los Albanos sus amigos é parientes, no por otro respecto, salvo por no dexar en ocio su caballería. Pues ¿quanto mejor lo debe facer quien tiene tan justa, tan santa, é tan necesaria guerra como vos tenéis? en la qual se puede ganar honra en esta vida é gloria en la otra” (Pulgar 390).

pero asimismo, desde otro extremo que se percibía estrechamente vinculado con lo anterior, a la intimidación militar del Imperio Turco, cuyos dominios se expanden sobre tres continentes, controlando el Magreb y Egipto, el Cáucaso entre el Mar Negro y el Mar Caspio, la península de Crimea y sus aledaños, todo el Medio Oriente hasta la frontera con Persia, y los Balcanes, incluyendo Grecia, Serbia, Croacia, Bulgaria, Rumania y parte de Hungría. En ese complejo contexto fueron frecuentes las exhortaciones de la cruzada contra el Islam, entre ellas la de Juan Ginés de Sepúlveda, quien, dirigiéndose a Carlos V, concluye en estos términos:

[L]ibrarás a la miserable Grecia y a las regiones confines habitadas por cristianos, con Bizancio, corte en otro tiempo de Emperadores romanos; y una vez que te hayas apoderado de la riquísima región de Asia Menor y de los pueblos confines hasta Mesopotamia y Egipto, podrás adorar vencedor a Dios en la santa ciudad de Jerusalén, testigo ocular de nuestra redención y primero y principal sagrario de la Religión cristiana; le venerarás con suma piedad, con los debidos sacrificios por tan gran victoria, y al mismo tiempo con justas preces le pedirás que, ya que favoreció tus comienzos, Él mismo sea guía y autor de que, bajo tu imperio y dirección de la guerra, el resto del mundo se una al dominio de los cristianos y a su santísima Religión. (*Exhortación 27*).

Un notable recurso para las manipulaciones era el terror acerca del cautiverio en tierras de musulmanes, a quienes se les atribuía unos niveles de crueldad infrahumanos. En España, como en la mayor parte de Europa, se tenían las

expectativas de un tratamiento mucho más desalmado que el que se reservaba para los cautivos en cualquier otra sociedad. Se creía además que las mujeres y los niños eran constante objeto de abusos sexuales y que todos los cautivos sufrían tormentos físicos para ser convertidos al islamismo. Esta visión estaba fuertemente influida por una literatura propagandista que se extendió incluso durante todo el siglo XVII y hasta entrado el XVIII con obras tales como *Topographia e historia general de Argel* (1612), de Antonio de Sosa, *Histoire de Barbarie et de ses corsaires* (1637 y 1649), de Pierre Dan, *Escuela de trabajos* (1670), de Gabriel Gómez de Losada, y *Misión historial de Marruecos* (1708), de Francisco de San Juan del Puerto.³ Sin embargo los cautivos cristianos eran apreciados como los más valiosos botines de los corsarios berberiscos, ya sea en tanto fuerza de trabajo o como valor de cambio. Por ello había un esfuerzo consciente por mantenerlos sanos y salvos y en general su tratamiento correspondía con los estándares de la época (Friedman 55-56). Por otra parte, si bien la ley islámica no prohibía la tenencia de esclavos convertidos al islamismo con posterioridad a su captura (Lewis B. 57), reconocía la igualdad espiritual entre amo y esclavo (Gordon 35), otorgaba ciertos derechos civiles, como el del trabajo remunerado, el matrimonio e incluso el divorcio (Marmon 5-6), y

³ Esta última obra, por ejemplo, atribuye los tormentos que describe a una condición natural: “Nunca se pudiera dexar correr la pluma en mas dilatado campo, sin rezelo de ser nimio en las ponderaciones, que en las atrocidades crueles, que son ya naturaleza en los Moros. No parece, que tienen estos Barbaros quella natural compassion, que nos inclina à sentir el desmorono de nuestra racional especie; cosa, que aun en los mismos Brutos tiene su natural instinto: pero ellos desnudandose de la parte racional, solo se visten las condiciones indomitas de la fiera mas cruel” (61). Nótese la gradación ascendente de un grafismo que hace uso de la morbosidad con fines persuasivos: “Son muchos los que [el rey] ha puesto vivos en las sepulturas, enterrandoles todo el cuerpo, y dexandoles precissamente insepulta la cabeza. Puestos assi, manda à sus Negrillos, que con valas en los arcabuzes se enseñen à tirar á el blâco. Otras vezes manda a sus mismos pajecillos, que les tiren piedras, y ellos lo hazen con destreza tan habituada, que à poco espacio les saltan los cascos en piezas menudas. Otras vezez se le pone en la cabeza, poner vna piedra grande en la de el paciente, dexandola caer con violencia estraña, solo por vèr los sesos, como blanquean entre la sangre, y cascos molidos; y à los que no se le reventaron mucho, dize: Que eran simples, porque tenían poco seso, y que assi estaban demás en el mundo, ocupando la plaza de entendidos” (63).

recomendaba, además del buen tratamiento, la manumisión como vía para expiar pecados —por ejemplo el de la ruptura voluntaria del ayuno en Ramadán— o como un acto de simple benevolencia y muestra de virtud (Lewis B. 6, Gordon 39). Tal liberalidad, sin embargo, estaba mejor reservada para los esclavos musulmanes, y de ahí que la conversión resultara conveniente para los mismos cautivos, muchos de los cuales veían en ésta un modo de integración en una sociedad de prosperidad ascendente, donde un origen cristiano no condicionaba el acceso a sus estratos más altos. Pero la construcción de un concepto de frontera absoluta con el Islam implicaba la necesidad de alimentar un sistema de creencias distorsionador de quienes se hallaran del otro lado de dicha frontera, el cual permitiese consolidar, en su yuxtaposición, la conciencia de una identidad nacional para una población cuya complejidad de fuentes étnicas y religiosas había de simplificarse. La diversidad, ya sea dentro o fuera del territorio peninsular, constituía así una amenaza, en tanto principio desestabilizador de la unidad deseada.

Cuando López de Gómara escribe que la conquista de indios comenzó acabada la de moros, el poder de su comparación, como observa Barbara Fuchs, depende de la suposición de que la lucha española contra el Islam concluyó con la conquista de Granada en 1492, lo cual es erróneo (7).⁴ Sin embargo hay que añadir que el historiador no alude más que al territorio peninsular y a una fecha simbólica

⁴ El testamento del rey Fernando había dejado instrucciones para administrar los fondos de la conquista de tierras islámicas: “Y por quanto de la administración de la indulgencia de la Santa Cruzada que en estos días pasados se ha predicado, se hallan algunos dineros que se deben, y otros que están ya recibidos, los quales es cosa muy justa que sean convertidos para el efecto que la dicha santa Indulgencia se ha concedido, queremos por ende, ordenamos y mandamos, que todas las pecunias de la dicha administración que al tiempo de nuestro fin se hallaren así recibidas, y que están en nuestra cámara o en poder de otros administradores, como debidas, se conviertan por los dichos nuestros testamentarios para en las cosas necesarias de la conquista de los moros enemigos de nuestra Fe católica, y defensión de las tierras ya conquistadas de aquellos, y no a otros usos” (Santa Cruz 2: 371).

para su definición política. En un tiempo en que se procura demarcar la identidad española, de sus confines hacia afuera, en contienda con el Islam, y de éstos hacia adentro, en torno a las nociones de cristiandad sempiterna y pureza de sangre, no sorprende que algunas de las primeras crónicas, relaciones e historias de Indias hayan presentado una imagen de los pueblos de América en correspondencia con la que se tenía de las comunidades musulmana y judía, proponiendo así una solución de continuidad no sólo en la lucha española contra los infieles, conforme sugería López de Gómara, sino a la vez una suerte de prolongación espacial reflejada en una misma campaña contra la impureza. Por ejemplo, Juan Díaz, capellán de la expedición de Yucatán al mando de Juan de Grijalva en 1518, vinculó a los pobladores de Cozumel con los moros y los judíos: “Y es de saber que todos los indios de la dicha isla están circuncisos, por donde se sospecha que cerca de allí se encuentren moros y judíos, [por]que afirman los susodichos indios que allí cerca había gente que usaban naves, vestidos y armas como los españoles” (57). Tal creencia siguió en pie por muchos años después, según observó Motolinía: “Algunos españoles, considerados ciertos ritos, costumbres y ceremonias de estos naturales, los juzgan ser de generación de moros; otros, por algunas causas y condiciones que en ellos ven, dicen que son de generación de judíos; mas la más común opinión es, que todos ellos son gentiles” (113). En opinión de Anouar Majid, no hay duda que los pobladores de América fueron casi instantáneamente transformados en musulmanes, dado que la noción española de diferencia por antonomasia se había plasmado siempre en el Islam: “Indians were imagined as an extension of either defeated Moors or the still-troublesome Moriscos” (49). Por exagerada que resulte

esta observación, hay en ella fundamento histórico. El mismo Hernán Cortés procuró asociar rasgos culturales de los pueblos indígenas con sus correspondientes de los moros, llamando almaizares a sus vestidos (141) y mezquitas a sus templos (142). Asimismo recomendó que fuese pedido el permiso del Papa para la amonestación y castigo de los indios que rechazasen el cristianismo:

Podrán Vuestras Majestades, si fueren servidos, hacer por cosa verdadera relación [a] nuestro muy Santo Padre para que en la conversión desta gente se ponga diligencia y buena orden pues que dello se espera sacar tan gran fruto, y también para que su Santidad haya por bien y premita que los malos y rebeldes, siendo primero amonestados, puedan ser punidos y castigados como enemigos de nuestra sancta fee católica. Y será ocasión de castigo y espanto a los que fueren rebeldes en venir en conoscimiento de la verdad, y evitarse han tan grandes males y daños como son los que en servicio del demonio hacen. (145)

La solicitud de Cortés debe considerarse en el marco de una larga serie de asociaciones que establece entre el Nuevo Mundo y España, entre ellas la comparación entre la ciudad de Tizatlán y Granada (184-85) y especialmente el bautismo de los territorios por él conquistados referido al final de su segunda carta: “Por lo que yo he visto y comprehendido cerca de la similitud que toda esta tierra tiene a España [...] me pareció que el más conveniente nombre para esta dicha tierra era llamarse la Nueva España del Mar Océano, y así en nombre de Vuestra Majestad se le puso aqueste nombre” (308). Estos pasajes ejemplifican el concepto

de Occidentalismo propuesto por Mignolo: la rearticulación planetaria que se inicia en el siglo XVI al incorporarse el continente americano como una extensión de Europa —o de la España que se prolonga sobre tierras infieles—, configurándose así el imaginario del sistema mundial moderno y colonial que a la vez resulta condición necesaria para la emergencia del Orientalismo (*Local Histories* 51). América no será el lejano Oriente, como había esperado Colón, sino las Indias Occidentales; y sus pobladores, como los pobladores de al-Ándalus, neófitos, sobre quienes habrá menester una vigilancia constante en materia de fe. Así las tensiones en la percepción del bien y el mal y de lo verdadero y lo falso que dominaban la cultura y la política españolas se trasladaron fácilmente a América: no hubo necesidad de concebir un vocabulario distintivo con el cual representar fenómenos religiosos y experiencias que cayeran fuera de lo conocido en España, donde hacía tiempo que el islamismo y el judaísmo eran blancos de hostilidad (MacCormack 107-08). Esa misma tendencia a semitizar a los pobladores de América se repite en las crónicas del sur, como por ejemplo en la *Verdadera relación de la conquista del Perú* (1534), de Francisco de Xerez. Así se expresa el cronista acerca de los templos de Cajamarca: “Esta casa dicen que es del sol, porque en cada pueblo hacen sus mezquitas al sol. Otras muchas mezquitas hay en el pueblo, y en toda esta tierra las tienen en veneración; cuando entran en ellas se quitan los zapatos a la puerta” (104). Otro ejemplo aun más evidente es la ilustración del capítulo décimo de *Historia del descubrimiento y conquista del Perú, con las cosas naturales que señaladamente allí se hallan y lo sucesos que ha auido* (1555), de Agustín de Zárate. Dicha ilustración corresponde a uno de los mitos de origen de los Incas, el del dios Pachacamac,

presentado por el cronista como una entidad demoníaca que huye ante el advenimiento del cristianismo: “duró Pachacama muchas edades, hasta que los christianos llegaron al Perú, que entonces nunca más pareció, por donde se cree que deua de ser algún demonio que les hazia entender todas estas vanidades” (50). La ilustración deforma a los indígenas, representados con barbas, turbantes y holgados atuendos, y hasta transforma el paisaje de fondo en las dunas de un desierto donde a lo lejos asoma un edificio acabado en cúpula.⁵



⁵ Se reproduce aquí la ilustración de la edición inglesa de 1581, muy similar a la de la edición príncipe de Amberes, de 1555. Véase esta última en MacCormack.

La imaginación del otro como enemigo, o como hereje, como bárbaro o inferior, al servicio de la consolidación de una identidad homogénea desde la cual conservar, legitimar, encubrir o reproducir situaciones de dominio o expoliación, esa construcción se pone de manifiesto como tal y se desequilibra desde los textos que constituyen el corpus de la presente investigación. Esta tesis explora narrativas españolas de convivencia en tierras islámicas y amerindias reunidas en torno al motivo del cautiverio, mediante un corpus de obras de diversos géneros que propone cubrir el periodo de la historia intelectual española marcado por la coyuntura de la lucha contra el Islam, la Contrarreforma y la conquista de América. La primera de las obras estudiadas es el *Viaje de Turquía*, un diálogo satírico de mediados del siglo XVI de autor desconocido, el cual circuló en forma de manuscritos en los ámbitos humanistas. En segundo lugar, dos textos representativos de la obra y el pensamiento de Miguel de Cervantes: *El trato de Argel*, su primera pieza de carácter teatral, compuesta en 1580 al regresar de su cautiverio en el norte de África; y la *Historia del cautivo*, uno de los denominados episodios intercalados del primer *Quijote* (1605). Por último, la *Relación* de 1542 de Álvar Núñez Cabeza de Vaca, en la que el autor describe los detalles de su naufragio, cautiverio y llegada a Nueva España tras cruzar a pie el norte del continente americano entre 1528 y 1536. El peso de la investigación no recae sobre el acto violento del cautiverio, recientemente muy estudiado, sino sobre la situación de convivencia a que en ocasiones da lugar, así como sobre las tensiones identitarias a que se someten los actores. A lo largo de este trabajo sostengo la posición de que las obras examinadas ilustran cómo la experiencia de una inmersión abrupta en una cultura extranjera puede estimular un

proceso cognoscitivo que conduce al reconocimiento de valores comunes, a una mayor comprensión y tolerancia de las diferencias, y a una mirada crítica de la propia sociedad. Del mismo modo sostengo que, mediante la perspectiva de la convivencia desde la que enuncian, estos textos tienden a desestabilizar nociones estereotipadas de frontera (en los órdenes político, militar, religioso, étnico, cultural), al destacar zonas de permeabilidad, solidaridad e intercambio y una diversidad humana con que subvierten las visiones homogéneas o totalizadoras del otro (el musulmán, el renegado, el indio) y, en consecuencia, la visión de la propia sociedad como un mundo opuesto. Las tesis subsidiarias respecto de las obras y los autores analizados (que en yuxtaposición confirman la tesis general) son las siguientes:

1) El *Viaje de Turquía* controvierte la idea de una separación rígida entre la Cristiandad y el Islam, Occidente y Oriente, a lo largo de una crítica comparada que argumenta a favor de una sociedad española más plural, abierta y tolerante, procurando ejercer un efecto sobre las actitudes de los lectores. A través de ejemplos vivos de convivencia, el texto expone cómo la tolerancia de credos puede ser más provechosa para la sociedad que la persecución institucionalizada de las diferencias espirituales e ideológicas, en un tiempo en que en España, la represión de los conversos, los moriscos y los protestantes alcanzó su punto de mayor rigor. La forma dialogada del texto y el uso de alegorías propician esta función didáctica al abrir un espacio en que la verdad no se impone de modo directo, permitiendo que sea el lector quien, tras interpretar y evaluar los distintos puntos de vista, extraiga sus propias conclusiones.

2) En el caso de Miguel de Cervantes, mi estudio de la documentación de sus años en Argel y de dos momentos claves de su producción literaria ilumina una relación entre su experiencia de cautiverio y el mensaje de tolerancia que su obra transmite. *El trato de Argel* y la *Historia del cautivo* ejemplifican, mediante el deleite del teatro y la ficción, cómo las blandas medicinas espirituales y la reintegración tolerante de los expatriados son de mayor provecho —para el Estado y la sociedad— que el rigor de los procesos inquisitoriales y las humillaciones a que se sometían quienes regresaban de una estadía en tierras islámicas, donde, muy frecuentemente, renegaban del cristianismo. Ambos textos problematizan la uniformidad religiosa como criterio identitario, mostrando al público receptor que, para la armonía e integración de la sociedad, la tolerancia y la inclusión resultan más favorables que la represión de las diferencias, de efectos contraproducentes.

3) En cuanto a la *Relación* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, señalo la presencia de dos dimensiones complementarias. En primer lugar, la caracterización que el autor realiza de sí mismo funciona al servicio de un interés personal, para el cual fueron consideradas las controversias sobre la licitud de la conquista y las libertades narrativas que bajo el concepto de verdad moral eran aceptadas. En segundo lugar, la *Relación* participa activamente en dichas controversias, pues poniendo de relieve una inmensa diversidad cultural, tiende a socavar ideas generalizadoras con que se legitimaba la coerción, tales como la servidumbre natural de base aristotélica, los sacrificios humanos y la antropofagia. De esta manera, al igual que los otros textos analizados, trasciende la auto-referencialidad para funcionar como instrumento crítico, procurando ejercer un efecto sobre actitudes y

prácticas sociales, en este caso mediante un comentario sobre la conversión forzada, la violencia innecesaria y los abusos de la conquista.

La cuestión de la convivencia es lo suficientemente amplia como para requerir una definición. Aunque en general refiere a un estado de relaciones entre grupos humanos en el que ninguna de las partes procura destruir a otra (Kriesberg 183), en dicho estado pueden variar los niveles de reconocimiento, igualdad o desigualdad, aceptación o rechazo, tolerancia o intolerancia. Mucho se ha discutido acerca de la llamada convivencia de las tres culturas en la España medieval, cuando en realidad las relaciones entre los distintos grupos estaban rígidamente reguladas y prevenidas mediante leyes discriminatorias (Glick 194-96), los enfrentamientos entre moros y cristianos se mantuvieron con una cierta constancia —aunque agravados desde el siglo XI— y las minorías religiosas fueron foco de violencia a ambos lados de la fluctuante frontera.⁶ En la experiencia del cautiverio durante los siglos XVI y XVII, donde la desigualdad es al parecer evidente, nos encontramos no obstante con situaciones complejas como la representada en el *Viaje de Turquía*,

⁶ Aún llama la atención que una de las tesis más exitosas al respecto sea una historia novelada: *The Ornament of the World*, de María Rosa Menocal, que a lo largo de una serie de viñetas pone énfasis en el intercambio cultural, sin discutir con la historiografía ni presentar soporte bibliográfico. La misma autora reconoce sus limitaciones: “It would be foolish to try to replace all the older clichés with another equally simplistic new one—to suggest that this was a world devoid of all manner of intolerance and darkness” (13). Al-Ándalus de las tres culturas lo fue en cierta medida durante sus cuatro primeros siglos, por el mero hecho de que la conversión al islamismo constituyó un proceso gradual. Después quedó apenas una minoría no musulmana y al final —incrementada la emigración de los mozárabes hacia el norte— ya sólo de judíos, quienes, aun forzados a adoptar el Islam bajo la dominación Almohade, permanecieron como un grupo diferenciado al que se le obligó a llevar signos distintivos (Viguera Molins 52-63). En cuanto a los territorios cristianos, si bien al principio hubo un mayor acercamiento hacia la minoría judía —imprescindible para el desarrollo de una serie de funciones en la administración, traducción, diplomacia, comercio, medicina e incluso artesanía de lujo—, ya las medidas adoptadas en el IV Concilio de Letrán (1215-1216) indican una intolerancia fervorosa que continuó escalando hasta culminar en las masacres de 1391 (Blasco Martínez 75-81; Valdeón Baroque 127-43). Como observa H. Salvador Martínez, al cerrar el entusiasmado libro de Menocal a uno le asalta el pensamiento: “¡qué hermoso mito! Todos quisiéramos que hubiese sido así” (24).

donde el cautivo llega a la posición privilegiada de quien ejerce la medicina en la corte de Sinán Bajá, aprende otras lenguas y desarrolla un pensamiento crítico; como la experiencia de Cervantes, quien durante ciertos períodos de su cautiverio en Argel gozó de una libertad de movimiento que le permitió establecer vínculos provechosos en la comunidad de musulmanes nuevos de la que posiblemente fue la ciudad más cosmopolita del mundo; o como los casos de cautiverio de españoles en el continente americano, donde la relación entre dominadores y dominados se invierte y el conquistador termina conviviendo con quienes iban a ser sus víctimas. El caso más extremo, en cuanto al nivel de integración, quizá sea el de Gonzalo Guerrero, referido por Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (73-75) y por otro soldado de Cortés, Andrés de Tapia, en su *Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor don Hernando Cortés, Marqués del Valle, desde que se determinó ir a descubrir tierra en la Tierra Firme del Mar Océano* (70-71). Pero su grado de identificación con la cultura que lo adopta imposibilita la instancia del retorno, lo cual constituye un elemento inherente de la convivencia. La misma noción de convivencia supone la estabilidad de las diferencias: vivir con, cohabitar un mismo espacio, reconocer que el otro existe y tiene el derecho de existir. No significa asimilación. Tampoco es mezcla ni mestizaje ni hibridez ni lengua nueva. Su efecto desestabilizador no resulta de un espacio intermedio, sino del intercambio entre dos culturas, el cual, si bien puede originarse voluntariamente (el viaje), en circunstancias violentas (el cautiverio) o accidentales (el naufragio), no amenaza la integridad de ninguna de ellas. Por otra parte, en el encuentro cara a cara que propicia la convivencia, donde la realidad supedita a la

imaginación, el conocimiento directo a la suposición, los lugares comunes y estereotipos revelan su naturaleza constructiva, perdiendo así la apariencia de certeza desde la que operan, lo cual conduce a su ajustamiento, a su renovación, o en el mejor de los casos al impulso activo de revocarlos. Considerando las variantes, la convivencia es el mínimo estado de interacción constructiva entre grupos humanos enfrentados en relaciones antagónicas, o entre representantes de éstos, durante el cual, por sobre las diferencias políticas, culturales, étnicas o religiosas en tensión, se hace viable el reconocimiento de una humanidad común y la adquisición de beneficios mutuos. La perspectiva de la convivencia es más realista que idealista, ya que se funda, más que en la igualdad de derechos, en el derecho a la diferencia. No se trata necesariamente de una feliz integración ni de una aglutinación de culturas, lo cual contradice en principio la convivencia, sino de una instancia parentética cognoscitiva, una práctica negociación, a la manera del estado de tregua durante el cual las partes se contemplan, dialogan, pueden llegar a enriquecerse para volver luego a sus lugares de origen con una actitud menos combativa o aun crítica de sus propias sociedades, o permanecer, sin más, en la condición previa a la de la convivencia, sin que ésta haya ejercido transformación alguna.⁷

Partiendo de la premisa de que los autores no son inmunes ni a los tiempos ni a las circunstancias desde las que se expresan —por lo cual el estudio de sus obras

⁷ Para llegar al concepto he revisado, entre otras definiciones (Kriesberg 182-83, *Odysseos* 153-54, Sadri 86-88), la que ofrece The Abraham Fund Initiatives: “Coexistence is the minimal, least demanding way for people to relate to one another positively. It is not the same thing as love. It may not even be the same thing as friendship. To the contrary, it is an expression of distance, and an acknowledgment that boundaries will remain, that the possibilities of misunderstanding will never completely disappear. It is informed by an attitude of ‘live and let live’ and that is precisely its message. Coexistence is an ideal without illusions. Its objective is not the seamless union of opposites, but a practical relationship of mutual respect among opposites. [...] In a pluralistic society, ethnic and cultural differences are not abolished. They are legitimated, and society strives to guarantee that the law will be blind to them” (Bard 468).

puede arrojar luz sobre el conjunto de prácticas, conductas, saberes, ideas, prejuicios, conceptos y relaciones de sistemas sociales (Bunge 40-42) aun distantes en el pasado, así como sobre los efectos de significación de dicho conjunto sobre las mismas obras—, he optado por un enfoque principalmente historiográfico, combinando dos direcciones de trabajo. Por un lado, la que va del macro-texto (el panorama general de factores sociales, políticos y económicos a nivel local, regional o internacional en un determinado momento histórico) al texto (obras de diversos géneros, incluyendo ficticios y factuales, como el relato de viajes, las cartas, los diálogos, las crónicas y relaciones, documentos jurídicos e inquisitoriales, el teatro y la novela). Pero igualmente la opuesta: la que desde el estudio de una obra o un momento de una obra en particular propone resolver un problema del marco más amplio dentro del cual fue intencionada. De este modo, en cuanto al nivel metodológico, este trabajo reconoce la necesidad de algunas premisas del New Historicism y sus efectos en los estudios literarios, en especial su reacción contra la tendencia que se limitaba al examen del nivel formal de los textos en calidad de entes aislados, proclamando la separación infranqueable entre escritura y mundo.⁸ El enfoque historicista no supone un abandono del análisis minucioso de los textos (*close reading*); antes bien, incrementa su rigor al no abandonar la producción de significados al juego de interpretaciones libres o, lo que es peor, a deformaciones y anacronismos resultantes de la sustracción de las obras de sus respectivas

⁸ Entre los cambios introducidos en la crítica literaria, Catherine Gallagher y Stephen Greenblatt enumeran los siguientes: “1) the recasting of discussions about ‘art’ into discussions of ‘representations;’ 2) the shift from materialist explanations of historical phenomena to investigations of the history of human body and the human subject; 3) the discovery of unexpected discursive contexts for literary works by pursuing their ‘supplements’ rather than their overt thematic; and 4) the gradual replacement of ‘ideology critique’ with discourse analysis” (17).

circunstancias de producción. Por último, a nivel crítico, esta tesis construye sobre la base de los aportes ya clásicos y recientes de numerosos investigadores del Siglo de Oro español (Bataillon, Bennassar y Bennassar, Boruchoff, Delgado-Gómez, García Arenal, Ortola, Redondo y otros), en particular de la crítica cervantista (Avalle-Arce, Canavaggio, Casaldueiro, El Saffar, Fine, Garcés), de los estudios sobre el período colonial latinoamericano (Adorno, Hulme, Mignolo, Pagden, Rabasa, Zamora), de los aportes sobre la visión europea del Islam y las relaciones entre Occidente y Oriente (Daniel, Majid, Said, Schwoebel), así como de las investigaciones dedicadas al problema del cautiverio (Camamis, Davis, Friedman, Operé), el cual prósperamente ya forma un campo de estudio.

Trabajos recientes han brindado particular atención al fenómeno de las migraciones como un rasgo de la condición poscolonial (Bhabha, Chambers, García Canclini, Hannerz, Todorov, de Toro). Entre los efectos de los desplazamientos de nuestro tiempo se advierten dos signos contrarios: una tendencia constructiva, que eleva con optimismo las expectativas de un destino favorable en la convivencia, en el diálogo y el aprendizaje mutuo; otra retrógrada, indicadora de que el aspecto más mórbido de las relaciones humanas está aún lejos de ser erradicado. Por una parte se muestra el sentido de cohesión que Edward Said identificó como la consolidación de la mezcla de culturas e identidades a escala global, el hecho fundamental de que hoy en día nadie es puramente una cosa (*Culture and Imperialism* 336). Por otra, en reacción ante dicha realidad, se ensaña la promoción de divisiones étnico-culturales reluctantes a la diversidad por parte de actores que perciben en el intercambio una amenaza. La noción de Eurabia divulgada entre los países miembros de la Unión

Europea es un claro síntoma, como lo es sin duda el aumento de crímenes raciales contra los hispanos en los EE.UU. La gravedad de esta última tendencia compromete a las humanidades y ciencias sociales en su vigilancia y la reunión de recursos intelectuales con que neutralizarla. Abrigo la esperanza de que sea esta investigación un mínimo aporte, siquiera, en ese rumbo.

PRIMERA PARTE

El *Viaje de Turquía* y su propuesta de apertura social.

While he told us of many things which are amiss among those new-found nations, he also reckoned up not a few things from which patterns might be taken for correcting the errors of our own cities and kingdoms.

Thomas More, *Utopia*

Mientras en el siglo XVI se vieron multiplicadas las causas por las que habían de emprenderse largos viajes, hubo un auge de una literatura de exploraciones en tierras extranjeras y exóticas. Las continuas ediciones y traducciones del viaje ficticio de Juan de Mandevilla, del *Milione*, de la *Historia Etiópica* y la *Historia de Gentibus Septentrionalibus* son prueba de un corpus de cuya invitación a espacios lejanos e imaginarios gozaba un público ávido en toda Europa. El caso particular de la proliferación de obras sobre Turquía y el Islam representó una categoría aparte, pues respondía, por un lado, a la necesidad de información sobre el poder militar que controlaba la navegación del Mediterráneo y se percibía amenazador, y por otro, a la urgencia de fomentar un concepto de frontera que definiese a un enemigo común en tiempos en que en la Europa cristiana las desavenencias aumentaban.⁹ Esta última función tuvo efectos inadvertidos

⁹ Juan Luis Vives expresa tal preocupación en *De la insolidaridad de Europa y de la Guerra contra el Turco* (1526): “Si los príncipes de Europa, ciegos de odio mutuo, enloquecidos de discordia, quisieran volver contra el Turco las armas cristianas, conseguirían de sobra lo que apetecen; y no se ejercitarían menos sino más a gusto, luchando contra hombres muy otros, muy distanciados geográficamente, enemigos enconados de su religión y de su nombre; y se harían la ilusión de irles a los alcances, como en una partida de caza a una fiera montés” (55). Nótese cómo refuerza la noción de frontera al destacar las distancias culturales (muy otros) y espaciales (muy distanciados geográficamente), y aun animalizando a los turcos en la comparación final. Tres años más tarde, sin embargo, en *Concordia y discordia en el linaje humano* (1529), Vives reconoce a los turcos como prójimo, aunque con objetivos proselitistas: “Hase de amar a los turcos, que no por ser turcos dejan de ser hombres. Hanlos de amar aquellos que quieren obedecer a la voz de mando: Amad a vuestros enemigos. Por ende, les desearemos bien, cosa que es propiedad del verdadero amor y les desearemos el bien único y más codiciable, el conocimiento de la verdad, que jamás conseguirán con nuestros insultos y nuestras maldiciones, sino por el mismo camino por donde nosotros la alcanzamos, por la palabra y la obra de los Apóstoles, con razones congruentes a la naturaleza y al ingenio humano [...], no sea que nuestra fe tenga el mentís y la desautorización de nuestra vida” (2: 243). En esos años,

debido a la influencia de autores de los círculos humanistas, para quienes la experiencia del mundo significaba una importante vía del saber. El *Viaje de Turquía* es un coloquio erasmista de mediados del siglo XVI cuyo objetivo más explícito, según se enuncia en la dedicatoria, es dar cuenta sobre la organización militar, civil y religiosa del Imperio Otomano, así como de las vidas de quienes en sus dominios permanecen en cautiverio. Dicho fin de hecho se cumple, pero en calidad de instrumento para un comentario crítico sobre la sociedad española. En las páginas que siguen se explora cómo el *Viaje de Turquía* controvierte la idea de una separación rígida entre la Cristiandad y el Islam, Occidente y Oriente, estableciendo desde diversos ángulos una crítica comparada entre España y Turquía que sirve de argumentación en defensa del intercambio, la permeabilidad cultural y la tolerancia.

cuando se encontraba al servicio de Clemente VII (1526-1530), Sepúlveda escribía: “Ea, pues, felicísimo Emperador, rompe con toda clase de demora para la lucha, acaba con estas guerras, que, si buscamos la verdad, poco tienen de provecho y dignidad, y devuelta a los cristianos la paz tan deseada, apresúrate a esta empresa, pon en ella toda tu alma y todas tus fuerzas, pues a ella te llama tu deber de Emperador y te exhorta a emprenderla tu piedad para con la patria y para con Dios y la Religión, la cual se encuentra en un difícil trance, a una con la libertad y salvación de la República cristiana (pues todas estas cosas están entremezcladas y unidas entre sí)” (*Exhortación* 26).

1. Manuscritos y autoría: circunstancias de producción.

El *Viaje de Turquía* se divide en tres partes que corresponden a dos jornadas y un apéndice. En la primera jornada, uno de los interlocutores se encuentra con dos viejos amigos en cierto punto del camino francés y refiere la aventura de su largo cautiverio y fuga desde Constantinopla hasta tierra española. En la segunda jornada se discurre en torno a las instituciones militares, civiles, jurídicas y religiosas de Turquía, se describen ciertas comidas, ocupaciones, indumentaria, etc. Si bien la voz informante es la del viajero, a lo largo de las dos jornadas los otros interlocutores participan con preguntas, acotaciones, refranes o comentarios que a veces guían el sentido de la narración. Como en otras obras del período, la forma dialogada responde a los fines didácticos de una concepción literaria que ve en el lector al individuo con quien se procura entablar una relación personal por medio de la ficción. Palabra más directa y viable, y de mayor provecho (Ferrerías 60). Esto no es tan frecuente en el apéndice —*Turcarum origo*— donde con estilo menos cuidado la historia de Constantinopla y la genealogía de sus emperadores apenas se interrumpe.

De esta obra que no fue impresa hasta comienzos del siglo XX se conocen cinco manuscritos. El 3.871 de la Biblioteca Nacional de Madrid (M1) es el más antiguo y más cercano a lo que debió ser el original. En éste se basan directa o indirectamente los cuatro restantes: el 6.395, de la misma biblioteca (M2); el que se conserva en la actual Biblioteca de D^a. María Brey de Rodríguez Moñino (MB); el J-II-23 de la Biblioteca de El Escorial (E), y por último el 259 de la Biblioteca Pública de Toledo (T). Respecto de M1, Serrano y Sanz lo dio por autógrafo y aseguró que

era “indudablemente un borrador” (CXXII). Lo mismo opinó Markrich por considerar, entre otros elementos, las numerosas tachaduras y enmiendas del texto. Más tarde Marcel Bataillon corrigió dicha inferencia al ofrecer un análisis de los cinco documentos, describiendo adiciones, amputaciones y modificaciones. Entre las últimas, consideró la sustitución inicial de los nombres de los protagonistas en los primeros folios de M1 (Juan de Voto a Dios, Mátalascallando y Pedro de Udemalas, por Apatilo, Panurgo y Politropo) para atribuírsela al amanuense, quien “au bout de trois pages [...] a renoncé à cet exercice absurde” (“Les manuscrits” 39). En su reciente edición del *Viaje*, Fernando García Salinero coincide con el hispanista francés en que M1 no es un borrador y afirma que se trata de “un escrito corregido y listo para la imprenta, llevado a cabo por algún poseedor del mismo, quien lo conseguiría como un legado del autor” (20). Ana Vian Herrero realiza varios aportes al estudio de los manuscritos, entre ellos, un análisis de la foliación y un examen del papel de M1. Concluye que la *Turcarum origo*, omitida tanto por Serrano y Sanz como por García Salinero en sus respectivas ediciones, tiene el mismo papel que el de la segunda jornada del *Viaje* y que el de las páginas iniciales (468-69). Esto probaría la necesidad de su inclusión en una edición crítica. Finalmente, tras un examen de filiaciones entre los cinco documentos, Marie-Sol Ortola deduce que hubo un texto original y una copia, a partir de la cual se habrían transcrito M1, M2 y MB, siendo T y E, respectivamente, copias de los dos últimos (“Introducción” 97). El texto debió haberse redactado en un tiempo no muy previo al 1 de marzo de 1557, fecha que el manuscrito más antiguo lleva en la dedicatoria. En este sentido hay que considerar que se dedica al ya coronado Felipe II, rey de España, Inglaterra y

Nápoles, lo cual prueba que al menos la dedicatoria no pudo haberse concluido con anterioridad a la abdicación de Carlos. Pero en todo caso, que este coloquio satírico no haya llegado a la imprenta hasta el siglo XX es un dato que invita a dirigir la atención hacia las circunstancias en que fue producido y en las que comenzó a circular.

En 1545 se inicia el Concilio de Trento, concluyendo dieciocho años más tarde en la consumación del cisma de Occidente. En Sevilla, que era entonces la ciudad más vulnerable a la penetración de ideas foráneas, Fernando de Valdés es nombrado arzobispo e Inquisidor General. En pocos años acusa de herejía a varias figuras eclesiásticas cercanas a la corte —tales como Juan Gil y Constantino Ponce de la Fuente— además de provocar un numeroso exilio (Kamen 92). Mientras avanza la Reforma por el norte y centro de Europa, el recién coronado Felipe II, que había secundado a su padre en campañas militares para la conservación de la unidad religiosa de la cristiandad, espejo de la unidad política del imperio, ve en la presencia de herejes dentro de las fronteras españolas un nuevo conflicto. Justamente desde 1557 se lleva a cabo una inusitada persecución contra disidentes religiosos y afluyen numerosas denuncias sobre una propaganda luterana con centros en Valladolid, Salamanca, Zamora, Toro, Palencia y Logroño, las cuales conducen a actos de represión de un talante que difiere de los métodos que el Santo Oficio había adoptado hasta entonces. En palabras de Bataillon: “On brûle en 1558 des gens qui, quelques années plus tôt, en auraient été quittes pour des pénitences de courte durée. [...] La seule miséricorde que l’Inquisition réserve à ces repentis consiste à les garrotter avant de les brûler au lieu de les livrer vivants aux flammes” (*Érasme et*

l'Espagne 1: 753-54). José Ignacio Tellechea Idígoras intenta borrar la duda sobre la especificidad de los movimientos disidentes, sosteniendo que las fronteras doctrinales eran claras: “El fenómeno vallisoletano o castellano es un genuino brote de protestantismo en España, por influjo procedente de diversos modos del *exterior* y en perfecta sintonía con el fenómeno protestante europeo” (321). Por eso concluye: “La Inquisición, la Corona, el pueblo, tuvieron razón cuando creyeron que erradicaban el protestantismo” (321). Sin embargo hubo otras corrientes espirituales bien arraigadas en la España de los siglos XV y XVI, afines a la doctrina de Erasmo, como ser el biblismo de cristianos nuevos, el iluminismo, entroncado con la espiritualidad franciscana, así como los brotes de renovación religiosa que por sendas diferentes llegan de Italia (Asensio 44). El temor de que España se sumiera en la misma vorágine que se desplazaba desde el norte debió haber promovido las dicotomías, pero lo cierto es que había en esa atmósfera circunstancias lo suficientemente delicadas para que alguien decidiera no comprometerse a firmar una obra tan anticlerical como lo es el *Viaje de Turquía*, que de haberse impreso, seguramente habría sido incluida, siguiendo el camino del *Lazarillo* —otra obra de ideario anticlerical también de autor desconocido— en el *Catalogus librorum qui prohibentur*, es decir, en el *Índice* de 1559.

Como lo fue por un tiempo para los estudios sobre el *Lazarillo*, el enigma del anonimato ha sido para la crítica el principal atractivo del *Viaje*. Prácticamente en todo lo que hasta ahora se ha escrito sobre el texto se altercan suposiciones sobre el autor. En el prólogo de *Autobiografías y memorias* (1905), Serrano y Sanz atribuyó el texto a Cristóbal de Villalón, a fuerza de compararlo con *El Crotalón*, obra

compuesta entre 1555 y 1559, cuyo autor, en realidad, es igualmente desconocido. Ya en 1919, en la primera edición comercial del *Viaje*, Antonio García Solalinde puso en tela de juicio la atribución, dada la insensibilidad que encontraba ante las bellezas arquitectónicas de los sitios recorridos por el protagonista, incompatible con lo esperado del autor de la *Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente* (16). Desde este punto de vista debía haber, necesariamente, un paralelo entre la convención literaria y los intereses en historia del arte del supuesto autor. Pero la polémica sobre la autoría cobró mayor impulso desde que en *Érasme et l'Espagne* Bataillon adjudicó rotundamente la obra a Andrés Laguna. Muchos de sus argumentos se apoyaban sobre la base de una comparación entre el protagonista de la obra y la vida del supuesto autor: Andrés Laguna era médico, sabía cinco lenguas, conocía Italia, era Doctor por la Universidad de Bolonia, hacia 1543 había traducido del italiano una relación sobre Turquía a la que le había añadido, justamente, un *Compendio de la historia de los reyes de Turquía* y otras páginas de costumbres. Es decir que estaba interesado en ese ambiente, además de tener una formación intelectual y cultural. De ahí sus conclusiones: “Il est clair que le *Voyage en Turquie* est en quelque mesure autobiographique” (*Érasme et l'Espagne* 1: 725). Del mismo modo en que lo había antecedido Serrano y Sanz, Bataillon cerraba así su tesis en un círculo vicioso, pues de hecho todos los datos documentados perderían rigor si cupiera entender a los personajes como entes de ficción. De hecho el bautismo de los hablantes con nombres del folclor literario consta un claro afán de hacer notoria su artificialidad. El héroe, Pedro de Urdemalas, o de Hurdimalas, fecundo en artimañas y picardías, protagoniza aventuras en el saber popular y en el acervo literario español

de los siglos XVI y XVII. Menéndez y Pelayo lo descubre por primera vez en un poema del *Cancionero* de Juan del Encina, aunque como señala García Salinero, Lope y Montalbán, en una comedia que lleva por título el nombre del héroe, dicen que “mil años ha que se canta / esta fábula en el mundo” (“Dos perfiles” 229). Cualquiera que haya sido la cuna de este personaje, lo cierto es que se convierte en abstracción y símbolo de la astucia para los habitantes de la península por espacio de más de un siglo. No menos arquetípico era Juan de Voto a Dios, el judío errante de España a quien no se toma por lo trágico, ni siquiera en serio (Bataillon, *Érasme et l’Espagne* 1: 714), mientras que Matalas Callando, quien hace sus negocios disimuladamente, es la figura menos conocida, aunque de hecho satirizada por Quevedo hacia el final de *El sueño de la muerte*.¹⁰ Como ha observado Agustín Redondo, el uso de materia folclórica entroncada con la realidad social constituía un instrumento crítico:

Frente a un contexto desfavorable —el que ha de corresponder a la Contra-Reforma—, dominado por la ideología tradicional y represiva de los grupos dominantes, y en particular de la Institución eclesiástica y de la Inquisición, esos espíritus libres, valiéndose de las formas y temas folklóricos (y especialmente de los personajes folklóricos), que significaban amenidad y aparentemente restaban audacia a su intento, han sido capaces de *inventar* [...] un contenido semántico diferente

¹⁰ “Yo soy —dijo— Matalascallando, y nadie sabe por qué me llaman así, y es bellaquería, que quien mata es a puro hablar, y éstos son Matalashablado: que las mujeres no quieren en un hombre sino que otorgue, supuesto que ellas piden siempre. Y si quien calla otorga, yo me he de llamar Resucitalascallando” (395).

que traduce el impulso de reformar el mundo degradado que les rodea. (“Folklore” 67)

Para expresar ese impulso reformador en tiempos en que la represión ideológica se agravaba, la ficción instituía una forma más discreta y por tanto más funcional que las confesiones, las memorias o las vidas. De ahí que resulte inadecuada la tarea de buscar en los personajes folclóricos, máscaras de referentes reales. Con todo, si aún hubiera que basar la adjudicación de la obra en los recursos de que disponía su autor, las posibilidades resultarían ilimitadas, pues entonces el interés por el Oriente era más bien vasto. Señala García Salinero que en el siglo XVI los escritos sobre Turquía y el Islam sobrepasaban los dos millares de títulos (“Introducción” 27). Pese a tal noticia, en su reciente edición del *Viaje* retoma el método de sus predecesores. Partiendo de la tesis de Markrich, quien opinaba que el *Viaje de Turquía* era el relato autobiográfico de un estudiante de teología que había sido espía en Constantinopla con la misión de reportar el número y la condición de los cautivos, asume que por el anticlericalismo de la obra, por su crítica de las falsas reliquias y de las falsas peregrinaciones, etc., el autor debió haber sido luterano. Revisa entonces una lista de los reconciliados del auto de fe del 21 de mayo de 1559 —pudo haber sido otro— y escoge un nombre: Juan de Ulloa Pereyra. A partir de ahí localiza ciertas similitudes entre la vida de este Ulloa y la de Pedro de Urdemalas. Entre ellas, que Ulloa, como el excautivo, tenía cuatro hermanos, y que ambos eran de ‘sangre limpia’ (“Introducción” 69).

Bien alega Ortola que para poder establecer de forma definitiva vínculos entre vida y obra, entre el relato del personaje y la biografía del autor, hay que saber

de antemano quién fue ese autor (“Introducción” 35). Pero el problema no radica tanto en el anonimato, sino más bien en asumir que la ficción es necesariamente autobiográfica. Esa intrincada búsqueda de coincidencias y paralelismos no conduce sino a especulaciones que mal lograrían ampliar el debate. De mayor provecho es una labor que salvo excepciones hasta el momento la crítica del *Viaje* ha descuidado: la tarea de aprehender el texto en tanto obra literaria,¹¹ a fin de abordar sin más, sin prejuicios ni hipótesis preconcebidas, aquello que ha querido enunciar.

¹¹ Encarnación Sánchez García ve en la obra el modelo que años más tarde Torquato Tasso definiría como representativo: los interlocutores intervienen sin que el autor introduzca o comente sus parlamentos, las referencias a lugares y acciones se engloban en la mimesis, los espacios son múltiples, los personajes son heterogéneos y ricos en facetas, las opiniones son variadas. De hecho, señala Sánchez García, la historia del viaje de Pedro puede entenderse como una de aquellas *digresioni* que Tasso considera propias del diálogo: “la digresión en el texto del *Viaje* se connota de nuevas calidades porque la narración autobiográfica de Pedro en primera persona, de dimensiones muy superiores a las del *Colloquio de Viejos* erasmiano, está organizada con un cuidado, una profundidad y una estrategia narrativa que presenta ya características propias de la novela contemporánea, la cual, precisamente en esos años, está fijando una tradición específica alrededor de las temáticas de la biografía (novela cabaleresca) o de la autobiografía (Lazarillo)” (456-57).

2. Religión, poder, vida y costumbres: una crítica comparada.

Para desentrañar los objetivos del *Viaje de Turquía* es necesario partir del problema de la dedicatoria, el cual no ha sido en rigor examinado desde que Bataillon demostró que ésta era un plagio del *Trattato de' costumi et vita de' Turchi*, de Giovan Antonio Menavino (“Andrés Laguna” 121-37). El plagio, sin embargo, es un concepto moderno que no debería afectar el valor documental de un texto escrito hacia 1557. El hurto literario existía y algunos autores insistían en señalar las fuentes en que se basaban o inspiraban, pero los confines de la honrada *imitatio* eran poco precisos y, en cualquier caso, el autor no se atribuyó siquiera las partes originales de la obra. Es claro que la elección del monarca como destinatario no prueba que la obra haya sido redactada con el fin de que éste la leyera. Dicha fórmula había de mitigar las sospechas que a la sazón despertaban las obras anónimas: medida preventiva. Pero conviene aclarar que no se trata simplemente de eso, la fachada, el aspecto de ortodoxia en los primeros folios para desviar la atención. Hay también una coherencia interna en la dedicatoria de cuya relación con el diálogo se infiere un juicioso campo semántico, tal como se advierte en el siguiente pasaje:

Conosciendo pues yo, christianíssimo príncipe, el ardentíssimo ánimo que Vuestra Magestad tiene de ver y entender las cosas raras del mundo con solo zelo de defender y augmentar la sancta fe cathólica, siendo el pilar de los pocos que le an quedado en quien más estriba y se sustenta, y sabiendo que el mayor contrario y capital enemigo que para cumplir su deseo Vuestra Majestad tiene (dexados aparte los

ladrones de casa y perros del ortolano) es el Gran Turco, he querido pintar al bibo en este comentario a manera de diálogo a Vuestra Majestad el poder, vida, origen y costumbres de su enemigo, y la vida que los tristes cautivos pasan, para que conforme a ello siga su buen propósito. (160-61)¹²

Sin duda aquí se ostenta una retórica convencional, tanto por el anuncio de las cosas raras del mundo, como por el deseo de conocer tales cosas atribuido al destinatario, ambos tópicos del exordio (Curtius 83-85). Pero a la *captatio benevolentiae* se le agrega una función. Según la lectura más literal de esta frase, se subraya una finalidad especialmente didáctica: el diálogo que sigue tendría el propósito de asesorar a Felipe II en su voluntad de conservar y promover el catolicismo mediante una descripción de quien es presentado como su mayor obstáculo. Expansión religiosa y campaña militar son aspectos que sin lugar a dudas se entroncan en un plan unívoco. Conociendo la organización militar de su enemigo, e informándose a la vez sobre su administración civil y sus costumbres, así como de las miserias que en poder de aquél los cautivos pasan, podría el monarca más fácilmente derrotarlo, lo cual se expresa en términos de una victoria de la fe católica. Dicha visión del Imperio Turco supone una doble frontera que es indistintamente militar y religiosa.¹³

¹² Para todas las citas del *Viaje de Turquía* sigo la edición de Ortola.

¹³ La frase remite a un lugar común. Según Robert Schwoebel, la lista de autores que escribieron contra los turcos incluiría los nombres de los humanistas más distinguidos: “Whether they were motivated by serious concern or political expediency, or both, the result was the same. The causes of the liberal arts and that of the crusade, however incongruous, were advanced by the same pens. The Turks were denounced in humanist orations, in their letters, and in the prefaces and conclusions appended to their scholarly works and editions of classical authors. Thus the image of the Turk as the

Los aspectos religiosos y militares, no obstante, no se confunden en el diálogo dedicado al monarca, sino que son descritos aparte. Máxime puede verificarse con una simple revisión de la “Tabla de materias” que sólo se incluye en M1, reproducida en la edición crítica de Ortola. Quienquiera haya redactado este índice, debió distinguir que el tema de la religión se concentraba entre los folios 218 y 230 del manuscrito. Por ello, algunas de las entradas que eligió para dichos folios son: “Alcorán y lei,” “Cómo los peregrinos se meten dentro el río,” “Deboçión de los que vienen de La Meca dar agua a todos,” “Mezquitas,” “Oraçión de los turcos,” “Peregrinaje de los turcos,” “Sepulcro de Mahoma,” y “Zircumçisión” (171-83). Lo mismo puede decirse sobre los aspectos que podríamos llamar militares, pues se agrupan separadamente entre los folios 239 y 249, con entradas como “Armas de los jenizaros,” “Capitanes de jenizaros,” “Descripción del campo del Gran Turco y caballería,” “No es tan gran exército el del Turco como le pintan,” y “Putas no hai en el exército del Turco” (171-83). Tal separación temática debió haberla notado también Serrano y Sanz al preparar su edición, pues pese a que el hispanista aclara que la obra no presenta capítulos, a fin de facilitar la lectura divide la misma en once apartados encabezados por epígrafes descriptivos, dejando por separado los aspectos religiosos y militares. De modo que el epígrafe del apartado séptimo incluye temas como los dogmas y ritos de los turcos, sus mezquitas y oraciones, el juicio final, ministros de culto, etc., mientras que todo lo referente a la organización militar se anuncia en el epígrafe del apartado noveno.

enemy of faith and culture, endorsed by the founders of the new classical literary studies, was transmitted to the heirs of this tradition in succeeding generations” (*The Shadow of the Crescent* 152).

En cuanto al primer tema a analizar, la religión de los turcos, toda la información se inserta en un contexto fuertemente crítico de las prácticas de la Iglesia en España. Antes incluso de que el recién llegado Pedro de Urdemalas se presente ante los viejos amigos, Juan de Voto a Dios y Mátalas Callando ya discuten sobre ciertos aspectos de la peregrinación a Santiago.¹⁴ En palabras de Mátalas: “jamás ubo obispo, ni probisor, ni visitador, ni cura, ni governador, ni corregidor que cayese en la quenta de ver como nunca éstos que piden por las iglesias oyen misa y si la oyen cuándo” (197-98). Esta opinión es compartida por Juan, quien es poco indulgente al hablar de los mismos fieles: “Restituir no les vi jamás, pero vender hartas camisas y pañizuelos que mugeres devotas les dan infinitas” (198). Esa imagen de corrupción se ve confirmada por ciertas opiniones de Pedro cuando poco después de que el encuentro entre éste y aquéllos tiene lugar, el diálogo ocupa el tema de los hospitales: “El pobre que toda su vida ha vivido en rruin casa o choza, ¿qué neçesidad tiene de palacios? sino lo que se gasta en mármoles que sea para mantenimiento, y que la casa sea como aquélla que tenía por suya propia” (224). En opinión del viajero, el deterioro de la espiritualidad, notable en las contradicciones de la administración religiosa, el despilfarro y la ostentación de lujosos inmuebles, se ve también en los mismos fieles: “¡Quántos peregrinos reniegan y blasfeman! ¡Quántos no oyen misa en toda la jornada! ¡Quántos toman lo que hallan a mano!” (234).

Semejante mirada reprensora de la vida religiosa en España precede toda alusión a la religiosidad en Turquía, dando lugar así a un inevitable contraste. La

¹⁴ Ya se ha mencionado que los tres interlocutores tienen nombres folclóricos fácilmente reconocibles por el lector del siglo XVI. Por razones de comodidad, en adelante me referiré a Juan, Mátalas y Pedro.

comparación se torna más puntual en los momentos en que Pedro alude a aspectos como la devoción de los musulmanes y sus peregrinaciones. Casi al comienzo de la segunda jornada, ante la pregunta de Juan sobre cuántas veces rezan por día, Pedro es muy preciso: “Çinco, con la mayor devoçion y curiosidad, que si ansí lo hiziésemos nosotros, nos querría mucho Dios” (630). El paralelo con el marco crítico de la vida espiritual en España es evidente. Poco después Pedro describe la peregrinación a la Meca en breves palabras:

Hallan escrito en sus libros que quien una vez va a la Mecha en vida, Dios no permite que se condene, por lo qual ninguno que puede lo dexa de hazer, y porque es largo el camino se parten seis meses antes para poderse hallar allá a tiempo de celebrar esta su fiesta, y conçiértanse muchos de ir juntos, y los pobres mezclados con los rricos, dan consigo en el Cairo, y de allí van por un camino muy desierto, llano y arenoso en tanta manera que el viento haze y deshaze montañas del arena y peligran muchos. (657)

La descripción refuerza el paralelo con el camino francés, cuyos hospitales contrastan con lo inhóspito del desierto. Nótese además cómo la vía espiritual de los musulmanes no distingue entre estratos sociales.¹⁵ La imagen de la vida religiosa española, que aquí discrepa con la devoción y la austeridad de la peregrinación islámica, contrasta aún más con la libertad de culto que caracteriza a las ciudades

¹⁵ Esa falta de estratificación llamó la atención a Menavino: “vanno insieme tutti i ricchi tanto, quanto i poveri domandando elemosina senza alcuna vergogna, parendo loro fare opera salutifera, et di gran misericordia” (61). En cuanto a la admiración del fervor religioso, Wenceslas Wratislaw de Mitrowitz se expresa de manera similar: “These Pagans are more fervent in their religion than we Christians, who have the true knowledge of the Lord God Almighty, and ought, therefore, day and night to give thanks to his Holy Majesty that we have come to that true knowledge, and be more fervent in our prayers than we are” (32).

turcas. Galata, dice Pedro de Urdemalas, es “una çibdad de quatro mill casas, en la qual viven todos los mercaderes venetianos y florentines, que serán mill casas. Hai tres monesterios de fraires de la Iglesia nuestra latina: Sant Françisco, Sant Pedro y San Benito” (825). E inmediatamente, reforzando el contraste con España, añade: “Hallaréis en estos dos monesterios misa cada día a qualquier hora que llegardes” (825). Luego, al referirse a Constantinopla insistirá en la presencia de las tres religiones monoteístas: “de solos christianos habrá quarenta mill casas, y de judíos diez mill; de turcos bien serán más de sesenta mill” (836). Dicho énfasis en la convivencia no puede sino recalcar la situación contraria que se vivía dentro de las fronteras de la península, donde las denuncias contra disidentes religiosos colmaban un clima de desconfianza y terror.¹⁶

Conforme se anuncia en la dedicatoria, el diálogo sí ofrece información sobre el poder del enemigo, pero como en el caso de la religión, a todo lo referente a ello le es antepuesto un comentario sobre el ejército español. Con precisión de detalles Pedro expone la manera en que abultan sus estipendios los oficiales de Su Majestad Católica: “Cada capitán tiene de tener tantos soldados, y para tantos se le da la paga: pongamos por caso 300; él tiene doçientos y para el día de la rreseña busca çiento de otras compañías o de los ofiçiales del pueblo, y dales el quinto como al rrei, y tómales lo demás” (275). Al preguntar Juan por qué los generales no hacen

¹⁶ Francesco Sansovino ofreció más detalles sobre esta tolerancia que impresionaba al observador europeo: “Primeramente permettono à Maroniti, Iacobiti, Armeni, Greci, Romani, et in somma ad ogni natione Christiana, che habbino le loro Chiese, ma senza campane, et in particolare à Greci concedono il Patriarcha in Costantinopoli [...] et celebrano ogni giorno con la Chiesa aperta publicamente la Messe; cantano tutti i Divini Officÿ. La Quaresima si predica, fanno à tempi le processioni per la città, sepelliscono i morti in Chiesa, con la pompa funerale, portanui la croce; ma senza l’basta. [...] A i Giudei permettono, et in Prusia, et in Costantinopoli tenere scuole, et fanno rumore grandissimo di che si ridono i Turchi. Gli concedono far i loro macelli, comprare stabili, edificare case, et palazzi, tener la sinagoga publica, et portar il giorno à sepellire publicamente i morti accompagnati da Giudei, e tutte l’altre loro cerimonie (82).

nada al respecto, Pedro concluye: “¿Cómo lo han de remediar, que son ellos sus maestros, de los cuales deprendieron?” (275). A diferencia de lo observado en los comentarios sobre la vida religiosa, donde se cotejan dos peregrinaciones, en el caso del ejército la corrupción española no tiene su antípoda en una honestidad incondicional de las huestes de Solimán. La comparación tiene lugar cuando Pedro subraya un aspecto novedoso para sus interlocutores. Los jenízaros, “que hacen temblar toda Turquía y en quien está toda la esperanza del campo y las victorias más que en todo junto, como nuestro rey en los españoles” (701), no son de origen musulmán, sino que “[t]odos son hijos de cristianos tributarios del Gran Turco” (701). Algo similar comenta Nicolas de Nicolay en *Les navigations, pérégrinations et voyages faits en la Turquie*, obra compuesta hacia 1555 e impresa en 1567. La sección tercera del libro tercero se ocupa de los jenízaros, “qui sont pareillement au nombre de ceux qui ont été levés des mains de leurs père et mère, induits à délaisser la vraie loi et lumière de Jésus-Christ” (156). En el contexto del *Viaje de Turquía*, la alusión a los jenízaros marca la permeabilidad de la frontera entre cristianos y musulmanes, ya que, conforme a los objetivos propuestos al monarca, la obra describe el poder del ejército turco, pero lo hace, precisamente, ilustrando al vivo que se trata de un poder fundado en la asimilación del otro, en una forma de integrarlo que resulta en provecho del Estado.¹⁷ Dicha lectura resulta evidente

¹⁷ También Sepúlveda escribió al respecto, a propósito de la condición de los cristianos bajo el Turco: “Pues no sólo les exigen tributos que apenas pueden pagar con sus sudores continuos y calamitosos trabajos aquellos miserables, sino que a los muy desgraciados padres, sin que puedan abiertamente quejarse, les arrebatan los hijos que más se distinguen por la belleza del rostro, la buena presencia y el carácter valeroso, para que, obligados desde la niñez a abandonar la Religión cristiana y a educarse en los errores de la mahometana, al llegar a la edad militar se conviertan en satélites del rey y ministros de su tiranía” (*Exhortación* 8). Bernard Lewis analiza el fenómeno, atribuyéndolo a una estrategia para obtener lealtad incondicional: “An obvious merit of the military slave, for the kings or generals who owned him, was his habit of prompt and unquestioning obedience to orders—a

considerando que la integración de los extranjeros se destaca también poco más avanzado el diálogo, cuando Mátalas pregunta si el enemigo es poseedor de una buena artillería. Con una pincelada genial Pedro rematará su ilustración del poder del turco:

No lo solía ser ni tenían maestros que los enseñasen, principalmente el encabargar las piezas en carretones, hasta que echaron los judíos de España, los cuales se lo han mostrado, y el tirar d'escopetas, y hacer de fuertes, y trincheas y todos quantos ardidés y cautelas hai en la guerra, que no heran antes más que unas bestias. (719)

Por lo inverosímil que pueda parecer semejante observación, cabe aseverar que es correcta, o que en todo caso era un lugar común. El autor del *Viaje de Turquía* desconocía *Les navigations, pérégrinations et voyages faits en la Turquie*, de Nicolas de Nicolay, pues dicho texto fue impreso en 1567 (Gomez-Géraud & Yérasimos 25). Por este motivo debemos suponer que la observación sobre los aportes de la comunidad sefardita en materia militar no es mera invención de Pedro de Urdemalas. El libro cuarto de *Les navigations* incluye una sección dedicada a los mercaderes judíos con el siguiente comentario:

[I]ls ont entre eux des ouvriers en tous arts et manufactures très excellents, spécialement des marranes, n'a pas longtemps bannis et déchassés d'Espagne et Portugal, lesquels, au grand détriment et

quality less likely to be found among freeborn volunteers or even among conscripts [...]. An army constantly renewed by slaves imported from abroad would form no hereditary nobility; an army manned and commanded by aliens could neither claim nor create any loyalties or bases of support among the local population. [...] It was in accordance with the logic of the system that the mamluk armies of Egypt consisted mainly of slaves imported from the Turkish and Circassian peoples of the Black Sea area, while the Ottoman Janissaries were recruited mainly from the Slavic and Albanian populations of the Balkans" (64-65).

dommage de la Chrétienté, ont appris au Turc plusieurs inventions, artifices et machines de guerre, comme à faire artillerie, arquebuses, poudre à canon, boulets et autres armes. (233)

La observación de Pedro sobre el aporte de los sefarditas viene a ilustrar que así como el imperio de Solimán se ve favorecido por una política de mayor tolerancia e inclusión, del mismo modo se favorecería España si fuera disminuida la represión de las diferencias espirituales y se derrochase menos en guerras contra los países reformados.¹⁸ Ángel Delgado-Gómez observa que “la política de tolerancia religiosa, admirable en Turquía y añorada en España, no es favorecida en el *Viaje* solamente por razones de ética, sino también por sus beneficios políticos y prácticos. La convivencia es de este modo más fácil y lucrativa para el estado” (“Una visión comparada” 62). A propósito del gasto militar, la Paz de Augsburgo, a la que se llega en 1555, otorgando a cada príncipe el poder de elegir entre el protestantismo y el catolicismo para sus respectivos estados, había sido un fracaso de tal envergadura para Carlos V que *per se* explica la abdicación del año siguiente (Pérez, “España

¹⁸ Poco sorprende la observación de Pedro si se considera que fue Jacobo de Gaeta quien indujo a Mehmed II al empleo de artillería para el sitio de Constantinopla (Avigdor Levy 30). Daniel Goffman y Christopher Stroop rastrean el pluralismo del Imperio Turco en los tiempos de su fundación, cuando en la zona fronteriza de Anatolia debieron negociar con las civilizaciones del Islam, Persia y Bizancio. Asimismo atribuyen su desarrollo tanto a la tolerancia de credos como a la flexibilidad con que adaptó sus políticas a las de los pueblos conquistados: “The early Ottomans adeptly selected, adapted, and fused these traditions into a new civilization that was religiously flexible, disregarded ethnic and racial difference, and produced a body politic able to incorporate diverse religious, economic, and social groupings. [...] One principal device by which they did so was a selective mingling of Islamic and customary law. First, Islamic law allowed the incorporation of non-Muslim monotheists—such as Christians and Jews—into society. The Ottomans embraced a particularly liberal reading of this sanction in its treatment of its millions of Christian and Jewish subjects, the patriarchs and rabbis of whom, consequently, continued to collect communal taxes and to manage their communities according to their own laws and customs (at times even constructing new churches and synagogues in direct contradiction to the *sharia*). Second, the state dealt with the political and legal diversity of its realm by compiling a series of provincial law books that retained much of the local law (at times even at the expense of Islamic law) after each conquest” (137).

moderna” 192). De esta manera se subraya que la tolerancia resulta de mayor provecho para el Estado.

En opinión de Sánchez García, el autor del *Viaje* contrapone dos clases de escritura: una es “el equivalente de una pintura que repite estereotipos codificados ya muy superados en los ambientes de la pintura culta mientras que la segunda es espejo de la pintura del vivo, del natural, que pone en el centro de la propia existencia la cuestión de imitación” (454). Este par de opuestos se corresponde con la diferencia entre lo aprendido de oídas y la experiencia de primera mano. Los tres personajes del coloquio quedarían así representando diferentes posiciones entre esos dos polos: Pedro de Urdemalas ocuparía el lugar del saber por lo visto y lo vivido, Juan sería la personificación de la pintura *cliché* y del saber de oídas, mientras que Mártal sirve de “pernio entre las dos entidades literarias contrapuestas de Juan y Pedro” (456). La fórmula sí parece atinada, y de hecho es frecuente en muchos diálogos del siglo XVI, aunque en todo caso habría que añadirle otro par de opuestos, lo visto y lo leído, y dentro de éste último, una subcategoría: lo leído en fuentes primarias y en lenguas originales, en oposición a lo leído en traducción, en florilegios y misceláneas; es decir, la oposición entre el saber humanista y el saber escolástico. Sea como fuere, sea este último comentario de Pedro sobre el aprendizaje de los turcos en las artes de la guerra retrato al vivo, sea retrato *cliché*, lo cierto es que opera como crítica poderosa de la persecución de disidentes religiosos. Justamente, en la dedicatoria el autor señala que “dejados aparte los ladrones de casa y perros del ortolano,” el principal enemigo del monarca es el Gran Turco (160). A

la luz de los ejemplos analizados, el texto propone que esos enemigos internos sean dejados en paz.¹⁹

La idea de una separación absoluta entre la Cristiandad y el Islam es puesta en tela de juicio también en lo que respecta a la vida de los cautivos, otro de los temas anunciados en la dedicatoria. Pese a que el cautiverio de Pedro tiene lugar únicamente bajo el yugo de Solimán, del diálogo con sus amigos españoles que sólo conocen su propio país se infiere otra vez un juicio comparativo. La comparación ya no se establece entre España y Turquía en tanto espacios separados, pues tal separación se torna imprecisa en el tratamiento que los cautivos cristianos reciben por parte de musulmanes y por parte de sus mismos correligionarios. Al adentrarse en el coloquio, el lector puede ya reinterpretar “la cautividad peor que la de Babilonia, la servidumbre llena de crueldad y tormento, las duras prisiones” (162) a las que se alude en la dedicatoria. Las miserias de los cautivos quedan audazmente atribuidas a la infamia de guardianes cristianos. Poco después de que Pedro narra cómo fue tomado cautivo al ser capturadas siete naves del emperador que se dirigían de Génova a Nápoles, Juan y Mátalas comienzan a interrogarlo sobre el tratamiento recibido en la galera, la comida, las camas, la higiene. Enterado de la precariedad de esas condiciones de vida Mátalas exclama: “Caro cuesta d’esa manera el ver cosas nuevas y tierras estrañas. En su seso s’está Juan de Voto a Dios de no poner su vida al tablero, sino hablar como testigo de oídas” (264). Dicho comentario da pie a que Pedro narre cómo después de haber sido capturado, encontrándose cerca de unos

¹⁹ En el contexto de la comparación entre la dedicatoria y el diálogo resulta convincente la alusión a asuntos internos. García Salinero coincide con Bataillon en que se refiere a los moriscos y al rey de Francia (88, nota 4), mientras que Ortola ve una indirecta a las instituciones criticadas por la obra: la Iglesia, el ejército y el sistema judicial (160, nota 7).

turcos que escribían ciertas cartas, sintió curiosidad por el sello que usaban para firmarlas. Disimuladamente lo cogió, cogió también papel, y tras probarlo, satisfecho lo regresó a su lugar. Momentos más tarde, para cerciorarse de que aún recordaba la técnica recién aprendida, quiso volver a ensayarla, pero torpemente jaló del papel que había debajo del sello y éste fue a parar al mar. Al describirles a sus amigos el escarmiento que recibió después, Juan pregunta cuánto costaba la sortija, como para que los compañeros cristianos que había en el barco no la compensasen e impidiesen el castigo. La respuesta de Pedro es precisa: “Valdría siete reales quando mucho; pero ellos pagaran otros tantos porque cada día me dieran aquella colación” (267).

Por si el incidente no dejase más que un gusto amargo en el lector español de mediados del siglo XVI acostumbrado a asociar la identidad nacional con la religiosa, el diálogo pasa ya al tema de los guardianes. Luego de narrar el modo en que se libera del trabajo forzado en el campo mediante sus primeros progresos en medicina, Pedro describe cómo están divididas las ocupaciones de los esclavos según sus distintos oficios, explicando que “un esclavo de los más antiguos es escribano, y es obligado a dar cuenta cada día de todos” (303). Juan pregunta entonces si tanto se fían del esclavo, a lo que Pedro responde: “Más que del turco en caso de guardar cristianos. Antes son de mayor caridad en eso que nuestros generales christianos para con ellos” (303). La ironía es aquí evidente: Pedro arguye que la confianza en el tratamiento que los cautivos puedan propinarse entre sí radica precisamente en el conocimiento de que su brutalidad es mayor que la de los turcos, lo cual contradice los prejuicios de la época. Como quedó señalado en nuestra

introducción, el estereotipo de la crueldad inhumana de los turcos servía de instrumento político, a propósito del cual comenta Erasmo en *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo* (1530):

Sometimes examples of Turkish cruelty are depicted for us, but in truth this ought to remind us how reluctant we should be to make war on anyone at all, for such amusements are common to all the wars in which, for so many years now, Christian has impiously fought Christian. We curse their cruelty in these pictures, but greater asperity was used at Asperen not by Turks, but by our own countrymen, many of them even friends. The memory of that calamity is too fresh; there is no need for me to reopen the wound. Therefore, if the subjects of these pictures truly shock us, we must curb our own impetuosity, which so easily leads us headlong into war. For what a Christian does to a fellow Christian is more cruel, even if the deeds themselves are much the same. What a hideous spectacle it would be if paintings of all the things perpetrated by Christians against Christians in the last forty years were to be laid before men's eyes! So much for those who simply scream: 'War on the Turks! War on the Turks!' (2: 233)

Como Erasmo, Pedro controvierte el estereotipo de la crueldad de los turcos cuando Juan pregunta cómo son esos guardianes cristianos: “Peor mill vezes que los turcos, y más crueles son para ellos. Tráenlos quando trabajan ni más ni menos que los aguadores los asnos. Vanles dando quando ban cargados palos detrás si no caminan más de lo que pueden, y al tiempo del cargar, les hazen tomar maior carga

acuestas de la que sus costillas sufren” (304). El objetivo de dicha crítica es claro: si los turcos no son inhumanos como los pintan, entonces es posible un acercamiento, un diálogo que conduzca a la concordia, a la cooperación y la adquisición de beneficios mutuos.

La descripción de los tormentos del cautiverio contrasta, una vez más, con el tratamiento que Pedro recibe, no ya bajo dominio de guardianes cristianos, sino junto a Sinán Bajá, a quien sirve de médico: “Diéronme una sotana que ellos usan, que llaman *dolamán*, y una rropa enzima hasta en pies; la sotana de paño morado aforrada en bocací, la otra de paño azul, aforrada en paño colorado” (315). La vestimenta que acompaña el medrar y simboliza la honra muestra un paralelo entre las sociedades de España y Turquía, además de poner en evidencia el buen tratamiento y la generosidad del bajá. Del mismo modo connota un notable acercamiento del viajero a la cultura islámica. En un momento dado Juan llega a sorprenderse de que, siéndole Pedro de tanto provecho a Sinán Bajá, éste no mandase que le fuesen quitadas las cadenas. Dicha intervención motiva a Pedro para contar cómo fue liberado de sus grilletes:

Luego, estando un día con sus rrenegados, les mandó que me tomasen juramento solene como nosotros usamos de no me huir ni azerle traición, y me quitaría la cadena. Hízolo así uno que se llamaba Amuzabai valençiano y aun de buena parte, y tomóme sobre una cruz mi juramento bien en forma. A lo qual dixo el Baxá que no estaba satisfecho, porque los christianos tenían un Papa en Roma que luego los absolvía de quantos pecados cometían en la lei de Christo; mas

que él lo estaría si puesta la mano sobre el lado izquierdo prometía en fe de buen español de no hacer traición. (318-19)

Por supuesto hay que advertir el comentario satírico en alusión a la venta de bulas pontificias, pero hay también otro detalle: el personaje que le toma juramento, al parecer cristiano viejo (de buena parte), es sin duda renegado. Esto refuerza la observación del bajá, quien a fin de cuentas desconfía de un juramento religioso. Si puede fiarse, en cambio, de un compromiso en nombre de la fe de buen español, es decir, de buena persona, pues reconoce a Pedro como parte de una misma humanidad. Para Sinán Bajá las disidencias entre credos no repercuten sobre un valor como la lealtad y por ello Pedro de Urdemalas puede ser liberado.

El último aspecto a considerar es el de las costumbres del turco. A ese “entendimiento que está siempre en un lugar sin poder extenderse a especular la infinita grandeza d’este mundo” (158) ahora le es mostrado un mundo en el que los cristianos adoptan las costumbres de los turcos, incluso en un asunto tan delicado como lo es el tema del divorcio: “Si él la quiere dexar, hale de dar aquel dote que le mandó, y váyase con Dios. Si ella le quiere dexar a él, pierde aquello y vase sin nada [...] d’esta manera están casados quantos mercaderes veneçianos y florentines hay allá, y christianos muchos que han sido cautibos” (674). El divorcio era un tema candente: la sesión del Concilio de Trento del 11 de noviembre de 1563 se consagró a la doctrina del sacramento del matrimonio, decretándose en ella la excomunión para quienes argumentaran a favor de su disolubilidad (Sarpi 2: 1211). Añádase entonces este comentario a la admiración de prácticas sociales que de ser imitadas resultarían provechosas para España, sobre todo considerando que el divorcio

constituía para la mujer un recurso de protección. Según explica Ogier de Busbecq, embajador de Fernando I de Habsburgo en Constantinopla: “Amongst the reasons for which it is granted are the failure on the part of the husband to supply his wife with the necessities of life and unnatural behaviour on his part. The wife then appears before the judge and testifies that she can no longer live with her husband” (119). Por conducta antinatural entiéndase violencia doméstica: “when the judge inquires the reason, without giving any answer she takes off her shoe and turns it upside down. This indicates to the judge the treatment which she has received from her husband” (119).

Mar Martínez-Góngora sostiene que la imagen del Imperio Otomano funciona en el *Viaje de Turquía* como un modelo a seguir en la formación del sujeto civil. La obra demostraría “la construcción definitivamente masculina del sujeto civil. [...] Pero es el estado de marginación al que se somete a la mujer turca una de las lecciones principales que se debe extraer de la experiencia en aquellas tierras” (39). La posibilidad del divorcio, sin embargo, deja que dudar al respecto, como el hecho de que en no pocos casos la conversión resultaba para las mujeres una manera rápida de resolver problemas matrimoniales (Dursteler 107). Por otra parte, si bien “todo el occidente creía por aquel tiempo en la inferioridad biológica de la mujer” (Delgado-Gómez, “Una visión comparada” 51), quien celebra el mal tratamiento de las mujeres es Mátalas Callando, personaje que la obra pone en ridículo: “Ruin sea yo si no tienen la razón mayor que en otra cosa ninguna” (739). Volviendo a las costumbres, Pedro describe un curioso ritual, insólito desde el punto de vista de sus

interlocutores, mediante el que completa la pintura de un mundo en que la convivencia es posible:

Agora que os tengo a entrambos rindidos quiero de ofiçio, como hazen [los juezes, contaros] algunas cosas de las que vuestros entendimientos no an alcançado a pre[guntar pasándose]les por alto [...] y lo primero sea de una manera de ermandad que usan [por la qual se lla]man hermanos de sangre, y es que quando entre dos ai grande amis[tad, para perpet]uarla con mucha solenidad se yeren cada uno un dedo de [su mano quanto] salga alguna sangre y chupa el uno la sangre del [otro, y desde a]quel punto ya son hermanos y tales se llaman, y no menos obras se hazen, y esto no sólo turco con turco, sino turco con christiano y judío. (846-47)

El hecho de que practicantes de distintas religiones realizaran semejante pacto para luego llamarse hermanos escandalizaría a no pocos lectores. Hacia tiempo que en la península regían los estatutos de limpieza de sangre, por los que la tendencia era más bien a deshermanarse y aun a evitar toda pesquisa al respecto. Tal es así que en 1556 Felipe II debió decretar una multa de 10.000 maravedís para los comendadores, frailes y caballeros de las órdenes de Santiago, Calatrava y Alcántara que se rehusaran a testificar en investigaciones de pureza (Sicroff 171). El momento resulta importante para comprender, por sobre la ironía que cobra la dedicatoria en relación con el diálogo, su propósito: mostrar que una sociedad intolerante, donde las diferencias en materia de fe son perseguidas, suscita abusos, hipocresía, corrupción del clero, despilfarro, mercantilización de los símbolos sagrados e

irreverencia, es decir, una degeneración de la vida espiritual, mientras que otra sociedad más abierta y tolerante da lugar a la devoción sincera que admira el viajero, así como al reconocimiento de valores comunes, suprarreligiosos.

3. El viaje alegórico.

Los humanistas españoles del siglo XVI asumieron actitudes diversas respecto de las obras de entretenimiento, ora adoptando un moralismo casi puritano, reluctante de cuanto careciera de doctrina, ora manifestando un saber vasto en materia literaria y una predilección por el refinamiento estilístico. El valenciano Juan Luis Vives ostentó en distintas ocasiones la primera tendencia, especialmente en su *Institución de la mujer cristiana* (1524), donde confundiendo bajo la misma reprobación todo tipo de narrativas, incluyó obras tales como el *Amadís*, la *Celestina* y *Cárcel de amor*, entre las de España; *Lanzarote del Lago*, *París y Vianna*, *Ponto y Sidonia*, *Pedro de Provenza y Magalona*, *Melusina* y *La Belle Dame sans merci*, en cuanto a la producción francesa, y *Flores y Blancaflor*, *Leonela y Canamor*, *Curias y Floreta*, así como *Píramo y Tisbe*, entre las obras de los Países Bajos. En una crítica sin concesiones de la deshonestidad y la falta de erudición que encuentra en estas obras, Vives arremete especialmente contra las novelas de caballerías, las cuales entiende como veneno para las mujeres, enfermedad letal que se debe extirpar para que no ofenda con su olor ni infecte a otros: “La mujer que en ellas piensa empapa poco a poco su pecho de ponzoña [...]. Mortal es esta infección, y no sólo he de denunciarla, sino destruirla y enterrarla porque no ofenda a otras con su olor o las manche con su contagio” (1: 1002). Otra en cambio es la actitud de Juan de Valdés, quien de hecho coincidía con Erasmo en el empleo del racionalismo como forma de espiritualidad. Valdés se muestra mucho más indulgente que Vives respecto de cierto tipo de ficción. Hacia el final de su *Diálogo de la lengua*, el personaje de

Valdés, pseudo-referente del autor, se explaya en una crítica de libros y autores. En las narrativas de entretenimiento, lo que reprocha es el descuido de ciertos rasgos como el decoro y la verosimilitud. Sí encuentra deshonestidad, por ejemplo, en el personaje de Elisea en el *Amadís*, a quien Perión “con la primera plática la primera noche se la trae a la cama” (251). Pero no reprende que haya deshonestidad en el libro, sino que el comportamiento deshonesto se vea en la hija de un rey. Es decir que critica la ruptura del decoro aristotélico. Dice el personaje de Valdés sobre los libros de caballerías:

Entre los que han escrito cosas de sus cabeças comúnmente se tiene por mejor estilo el del que scrivió los quatro libros de *Amadís de Gaula*; y pienso que tienen razón, bien que en muchas partes va demasiadamente afetado, y en otras muy descuidado; unas veces alça el estilo al cielo, y otras lo habaza al suelo; pero al fin, assí a los quatro libros de *Amadís*, como a los de *Palmerín y Primaleón*, que por cierto respeto an ganado crédito conmigo, terné y juzgaré siempre por mejores que essotros *Esplandián, Florisando, Lisuarte, Cavallero de la Cruz*, y que a los otros no menos mentirosos que éstos, *Guarino mezquino, La linda Melosina, Reinaldos de Montalbán*, con la *Trapisonda*, y *Oliveros* que es intitulado *de Castilla*, los quales, demás de ser mentirosíssimos, son tan mal compuestos, assí por dezir las mentiras muy desvergonçadas, como por tener el estilo desbaratado, que no ay buen estómago que los pueda leer. (248)

Curioso resulta que al examinar los criterios de la censura, corroboramos que se toleraban o reprobaban justamente las mismas obras por las mismas razones. Alvar Gómez de Castro divide los libros en romance español bajo tres órdenes: en primer lugar, los devotos; luego, los de caballerías y de cosas fingidas, entre los que incluye obras que tratan de amores; y por último los de poesía. Interesa aquí su dictamen sobre los de segundo orden, que hoy llamaríamos, en términos generales, novelas. En cuanto a los libros de caballerías, su opinión es bien drástica: “porque están sin artificio y sin erudición y se pierde el tiempo en ellos, será bien que no los aya, eçcepto los quatro libros primeros de Amadís que, por ser muy bien compuestos y tratarse en ellos vnos amores muy castos [...] los han trasladado en todas las lenguas” (Russell 223-24). Nótese su defensa de las mismas obras que prefería Valdés. Para los libros amorosos el censor también encuentra excepciones, tales como *Celestina* y *Cárcel de amor*, asimismo valoradas en el *Diálogo de la lengua* (254-55). Pero su dictamen sobre las imitaciones de éstas es radical: “todas se deben vedar porque diçen las cosas sin arte y con tantos gazefatones que ningunas orejas honestas los deben sufrir” (Russell 224). Nuevamente, como en el caso de Valdés, el criterio parece ser más bien estético, pues se condenan la falta de arte y los gazapatones, es decir, el disparate, la inverosimilitud, como años más tarde lo haría Alonso López Pinciano en la epístola undécima de su *Philosophía antigua poética* (1596): “No hablo de un *Amadís de Gaula* ni aun del de Grecia y otros pocos, los cuales tienen mucho de bueno; sino de los demás que ni tienen verisimilitud, ni doctrina, ni aun estilo grave” (467).

El *Viaje de Turquía* posee una concepción de la literatura que debe ubicarse en el marco de estas discusiones. Basta lo que hasta ahora quedó examinado para probar que no hay en la obra un didactismo en extremo moralizante, falto de cuidado verbal, ni tampoco el mero ahínco en la búsqueda de un estilo exquisito, vacío de doctrina. Al explicar la posición de Erasmo respecto de la literatura de entretenimiento, Bataillon señala que “Écrire pour amuser n’était pas son fait [...] un dessein bien défini — moral, social ou politique — traverse tout ce qu’il a écrit, et à ce dessein les considérations d’art sont toujours subordonnées” (*Érasme et l’Espagne* 1: 655). Ese designio trascendental, empero, el humanista holandés supo extraerlo aun de las letras gentiles, de las cuales el caballero cristiano podía también nutrirse, según se observa en las enseñanzas de su *Enquiridion*:

Digo también que así como la lección de la Santa Escritura no te traerá algunas veces mucho fruto, si en sólo la letra muerta te paras, y con aquella te contentas; así, por el contrario, no te traerá poco provecho la poesía de Homero y de Virgilio, si tienes aviso que lo que dicen es figurativo, porque tienen otra doctrina y ejemplos de dentro, que no así tan ligeramente se muestran afuera. (60)

Es en estas ideas donde debe escudriñarse el *ars poetica* de quien compuso el *Viaje*. La misma elección del coloquio, forma en que el discurso no es dictaminado axiomáticamente, sino que se abandona —al menos en su convención de género— a merced del intercambio, del desacuerdo, del cruce de opiniones, para que sus propósitos sean dilucidados, a fin de cuentas, como conclusiones dialécticas por parte de un lector activo; esa forma remite, además de a Erasmo, a un legado

clásico de fuentes ilustres de tradición platónica y ciceroniana. Dice Jacqueline Ferreras que muchos autores del siglo XVI justificaban la forma dialogada por motivos pedagógicos: “Preocupación pedagógica que ve en el lector al individuo particular con el que el autor procura entablar una relación personal por medio de la ficción” (60). Pero la concepción literaria de nuestro autor no se detiene ahí. Lejos de supeditar sin más el arte a la ética, la palabra a sus designios doctrinales, quien compuso el *Viaje de Turquía* debió haber sido consciente del poder de la ficción, pues ha procurado instaurar un equilibrio horaciano en el sentido de enseñar y deleitar, *utile dulci*, y lo ha resuelto al otorgar a las peripecias —esto es, al nivel del entretenimiento— unos niveles de interpretación subyacentes de ideario ético y social, valiéndose de la sugerencia, del doble sentido, del mensaje figurado, esencialmente a través de la alegoría.

La noción de alegoría se había empleado durante la Edad Media en defensa de la poesía, en su sentido más amplio, aristotélico. La base para la definición medieval del concepto se hallaba en *Institutiones oratoriae* de Quintiliano, quien había incluido la alegoría dentro de los tropos en general, junto con la metáfora, la metonimia, la antonomasia, la metalepsis, la sinécdoque y la catacrexis, como la sustitución de una palabra por otra (2: 133) y como una metáfora continua (2: 155). Otra fuente también profana era *In Somnium Scipionis*, de Macrobius, la obra de mayor autoridad para la interpretación de materia onírica a lo largo de la Edad Media y hasta bien entrado el Renacimiento, que clasificaba los sueños bajo cinco categorías: los enigmáticos (*somnium*), la visión profética (*visio*), los oraculares (*oraculum*), la pesadilla (*insomnium*) y la aparición (*phantasma* o *visum*) (1: 10-11).

Agustín, contemporáneo de Macrobius, sostenía que mediante las cosas temporales y corporales era posible comprender lo eterno y espiritual, y de ese modo entendía la función de la alegoría. En el libro 15 de su *Trinidad* estableció incluso una diferencia entre la alegoría de significado claro, fácil, y el enigma, cuya comprensión entrañaba un mayor grado de dificultad (2: 480-82). Pero lo que Quintiliano veía como un simple recurso retórico y lo que Macrobius había aplicado a un texto de Cicerón, al combinarse con la creencia de Agustín de que la poesía era un medio para revelar el mundo trascendente, se convirtió en instrumento de la hermenéutica en su labor de explicar y regular la difusión de significados de la Biblia. El concepto de los cuatro niveles de interpretación, histórico, alegórico, moral y anagógico, circuló inicialmente a manera de dísticos y otras formas líricas mnemotécnicas. Hugo de San Victor fue quien introdujo precisión y detalle en estas ideas. Observó que el orden y los procedimientos que se debían seguir variaban de un estadio a otro, y a fin de iniciar a sus discípulos en materia de alegorías redactó su *De sacramentis* (Lubac 1:17). Tomás de Aquino defendió los cuatro niveles de interpretación arguyendo que mientras en todas las otras ciencias las cosas eran significadas por las palabras, la teología tenía la particularidad de que en sus letras las cosas significaban también por sí mismas. Ergo, además del sentido histórico o literal había otro, el espiritual, apoyado sobre el anterior y dividido en tres: el alegórico, cuando las cosas del viejo testamento remiten a las del nuevo; el moral, cuando las cosas hechas en Cristo o las que significan Cristo son del orden de lo que se debe hacer; y el anagógico, cuando significan lo relativo a la eterna gloria (*Summa theologiae* 1: 39). Es cierto que aparte de comentaristas dedicados a las fábulas

bíblicas hubo autores cristianos que atribuyeron alegorías a las letras paganas, como es el caso de Bernardus Silvestris, que escribió sobre la *Eneida*. Pero había que esperar hasta Dante para que se efectuara una síntesis que extendiera los niveles de interpretación manejados por los exégetas a la literatura vernácula. Dice el poeta en el *Convivio*:

E a ciò dare a intendere, si vuol sapere che la scrittura si possono intendere e deonsi esponere massimamente per quattro sensi. L'uno si chiama litterale. [...] L'altro si chiama allegorico, e questo è quello che si nasconde sotto 'lmanto di queste favole, ed è una veritade ascosa sotto bella menzogna. [...] Le terzo si chiama morale, e questo è quello che li lettori deono intentamente andare apostando per le scrittura ad utilitade di loro e di loro discenti. [...] Lo quarto senso si chiama anagogico, cioè sovrasenso; e questo è quando spiritualmente si spone una scrittura, la quale ancora [che sia vera] eziandio nel senso litterale, per le cose significate significa delle superne cose dell'eternal gloria. (2: 64-66)

Sobre el significado literal descansan, según el poeta, el alegórico oculto bajo el manto de la fábula, el moral que el lector debe indagar para su utilidad y la de sus discípulos, y el anagógico o suprasensorial, que apunta a un contenido místico que daría idea de la gloria eterna. Sin duda sigue de cerca a Tomás de Aquino en su explicación, pero en cualquier caso, la impronta del poeta consiste en que dichos niveles ya no se aplican excepcionalmente a las Escrituras. Así como el exégeta se había dado a conciliar la Biblia con el pensamiento aristotélico, Dante aspiró a

conciliarla con la poesía, justificando su beneficio espiritual. De hecho empleó estos niveles de interpretación comentando su propia obra en la carta a Can Grande, que le sirve de introducción a la *Divina comedia*.²⁰ Rompe así la barrera que separaba la exégesis cristiana de los comentarios sobre obras de ficción, considerando ya letras sagradas y profanas desde un mismo modelo. Este paso fundamental, camino al Renacimiento, no debe pasarse por alto a la hora de examinar el *Viaje de Turquía*. Ciertamente su autor escribe en un tiempo en que era usual la inclusión de doctrina en obras de ficción. Las narrativas de viajes y cautivos, al estructurarse bajo la forma de un intrincado itinerario que avanza conforme el protagonista va superando trabajos, se prestaban a interpretaciones alegóricas. Dicha estructura tiene su parangón en la épica clásica, donde el héroe se mueve en un paisaje en el que debe sobrevivir sucesivas pruebas, contando no obstante con la ayuda de agentes de lo sobrenatural (Campbell 97). Pongamos por arquetípica la función de Atenea, quien dispone y custodia el intrincado regreso de Ulises. Para la literatura de viajes que podríamos llamar piadosa, esa salvaguardia de lo sobrenatural se transfiere, obviamente, a la providencia, dando lugar el viaje a un nivel alegórico por alusión al cautiverio de Egipto, a la pasión de Cristo, a las peregrinaciones, a las desdichas de la vida terrenal en contraste con las delicias de ultratumba, etc. Así en *Selva de aventuras* (1565), de Jerónimo de Contreras, que muestra cierta independencia respecto de los modelos bizantinos, su protagonista, el cautivo Luzmán, es visto como peregrino de la vida: “símbolo y cifra del alma cristiana que anhela y busca su

²⁰ En el *Convivio* Dante utilizó los términos *allegoria* y *allegorica interpretatio* en un sentido que se aplica tanto a las Escrituras como a las letras profanas en general: “Indeed, his illustration of anagogy in the *Convivio* [...] is the same (the reference to Exodus in Psalm 113) as his illustration of the four senses in the letter to Can Grande where he describes the allegory of the *Comedy*” (Hamilton Green 121-22). Al respecto véase también el reciente artículo de Magnus Ullén.

purificación por medio de los trabajos y sufrimientos” (Camamis 37). Pero el *Viaje de Turquía* da un nuevo giro a la cuestión.

Según Ernst Cassirer, el Renacimiento expresó su estado de espíritu mediante símbolos visibles. Muestra de ello son las máscaras alegóricas de los espectáculos con que se representaba, por ejemplo, la lucha entre Fortuna y Hércules, es decir, entre el destino y la *fortezza*, fuerza de la voluntad humana que termina domando a aquél: “la alegoría no es un mero complemento exterior y puramente accesorio, no constituye una envoltura accidental del pensamiento sino que se convierte en vehículo del pensamiento mismo” (102). Hay algo de eso en el *Viaje de Turquía*: ciertos momentos del diálogo tienen al menos tres niveles de interpretación superpuestos, fundándose cada uno sobre la base de su precedente, siendo la intención extratextual²¹ la que mejor da cuenta de la intención del texto, es decir, de ese designio moral, social y político que Bataillon encontraba en las obras de Erasmo.

Luego de narrar cómo fue liberado de sus cadenas, Pedro cuenta que un día, para persuadirlo de que abrazara la fe islámica, Sinán Bajá comenzó a tentarlo con las retribuciones materiales que le haría. Mátalas interviene entonces con un comentario sobre la conversión forzada de la que se quejan los excautivos en España: “Gran deseo tenía de preguntar sobreso; porque han venido por acá algunos renegados diciendo que por fuerza los han hecho ser moros o turcos” (322). Estas palabras son refutadas rotundamente: “todos mienten como Judas mintió; porque [...]

²¹ Empleo aquí el concepto utilizado por Paul de Man en *Allegories of Reading*, donde presenta la tesis de que el lenguaje figurativo termina por socavar las posibles interpretaciones preconcebidas que ofrece un texto dado: “It is not that there are simply two meanings, one literal and the other figural, and that we have to decide which one of these meanings is the right one. [...] The confusion can only be cleared up by the intervention of an extra-textual intention” (10).

mi voluntad, con todo su poderío ni todos los tormentos del infierno, no me la pueden forzar a que diga de sí donde no quiere; y los que dicen que por fuerza se lo hizieron hazer son unos bellacos” (322). Pedro es intransigente en este punto, con el que subraya su observancia de la doctrina cristiana. La hasta aquí apenas sorprendente comparación entre los renegados que mienten y Judas es el primer indicador de un complejo entramado alegórico que empieza a formarse. Pedro de Urdemalas no niega a Cristo, y el relato pronto confirma su impasibilidad porque, en efecto, el hecho de no renegar causa su regreso al trabajo forzado. Tal reprimenda se sanciona, sencillamente, por consejo de musulmanes nuevos: “Aconsejaron al Vaxá çiertos renegados que pues yo no había querido ser turco ninguna mejor vengança podía tomar de mí que mandarme echar dos cadenas, en cada pie la suya, y embiarme a trabajar con los otros” (330). Este momento presenta ecos del Evangelio, especialmente por la manera en que Pedro ilustra su sufrimiento:

Una o dos veces, a la mi fe, ya tropezé. Habíanme hecho un día cargar dos ladrillos que eran de solar aposentos de un palmo de grueso y como media mesa de ancho, de los cuales era uno suficiente carga para un hombre como yo. Y yendo tan fatigado que no podía atener con los otros, ni vía, porque el grande sudor de la cabeza me caía en los ojos y me zegaba, y los palos iban espesos, alzé los ojos un poco y dixé con un suspiro bien acompañado de lágrimas: ¡Perezca el día en que nascí! (335-36)

En el pasaje tan cargado de *pathos*, las alusiones a las caídas, el peso de los ladrillos que recuerdan la cruz, el sudor que semeja la sangre del que lleva una

corona de espinas, todo se articula con la última frase de Pedro dando lugar a un doble sentido alegórico. Doble alegoría porque difícilmente estas palabras evocarían la última frase de Cristo (Mt. 27.46, Mr. 15.34). El lector del siglo XVI familiarizado con las escrituras habrá entendido de inmediato que la voz del viajero reproduce literalmente la primera exclamación de Job: “Perezca el día en que yo nací” (Job 3.3). Conforme a este segundo sentido, quienes habían sido cristianos y convencieron a Sinán Bajá para que castigara a Pedro son equiparados nada menos que con Satanás, quien persuade a Jehová a fin de que ponga a prueba a su siervo más fiel (Job 1.8-11). Como Job, por otra parte, Pedro cae en desgracia luego de haber llevado una vida privilegiada, y tras la tremenda prueba de fe, su prosperidad, como la prosperidad de Job, se ve restituida. Este segundo referente da cabida a un nuevo nivel de interpretación, pues quien restaura la prosperidad de Pedro, figurando el papel de Jehová que restituye a Job, es musulmán.

La primera alusión evangélica se retoma cuando quienes presencian el martirio murmuran entre sí: “Este algún rrei o gran señor debe de ser en su tierra” (336), lo cual remite al rey de los judíos (Jn. 19.19). Pedro no muere, sin embargo, y es absuelto a pedido de un “muy privado del rrei” (342) y por la clemencia del mismo bajá, quien es lugarteniente de Solimán como Pilatos lo era del César: “mandóme que no trabajase más y me fuese a casa” (343). Así Pedro de Urdemalas, condenado por quienes habían sido cristianos, encuentra la compasión que lo salva nada menos que en aquél que desde la óptica española es visto como enemigo de la fe. De nuevo se observa cómo en el nivel literal —la redención de Pedro— se apoya

el alegórico moral —la pasión de Cristo— para dar lugar finalmente a la lectura de carácter social con que se controvierte un concepto de frontera.

Según Walter Benjamin, la perspectiva alegórica se inicia en una tensión entre cosmovisiones, la cual se renueva en la Contrarreforma. “The allegorical outlook has its origin in the conflict between the guilt-laden physis, held up as an example by Christianity, and a purer *natura deorum*, embodied in the pantheon,” (226) observa Benjamin, e inmediatamente añade: “With the revival of paganism in the Renaissance, and Christianity in the Counter-Reformation, allegory, the form of their conflict, also had to be renewed” (226). El *Viaje de Turquía* participa en dicha renovación, pues despliega un entramado de niveles de lectura que, apoyados sobre el sentido literal —el cautiverio de Pedro de Urdemalas en Constantinopla— pasan por el sentido que la exégesis denominaba moral —por alusión más o menos directa a las Escrituras— hasta llegar, mediante aquél, haciendo uso de aquél, a un espacio semántico que confirma e intensifica su comentario sobre la tolerancia. Lo irrevocable, en todo caso, es que consciente del declive espiritual de la España en que le tocó escribir, procuró retratarla junto con su desavenencia y el retrato de otra sociedad cuyos más nobles aspectos creyó menester imitar.

4. La vida de galera, dela Dios a quien la quiera.²²

Mientras para la cristiandad de la Baja Edad Media el viaje estaba comúnmente asociado con fines religiosos —las peregrinaciones a Roma, a Santiago y a Jerusalén— o bien con campañas bélicas asimismo legitimadas bajo las nociones de ‘guerra santa’ o ‘guerra justa,’ en el Renacimiento se vieron multiplicadas las causas por las que había de emprenderse largos viajes. El incipiente mercantilismo y los descubrimientos de ultramar dotaban ahora a las empresas marítimas de excitantes intereses mundanos, por lo que a menudo dieron lugar a opiniones encontradas. Por un lado, como advierte Boruchoff, durante el siglo XVI el océano se veía aún como símbolo del caos, más allá de lo cierto y estable que conformaba la contigüidad de Europa, Asia y África en tanto *orbis terrarum*, y las invectivas contra sus caprichos eran tan frecuentes que el mismo Erasmo se burló de ellas en su *Naufragium*, y se encontraban hasta en manuales como el *Regimiento de navegación*, de Pedro de Medina (“*Persiles y la poética*” 854-57). Antonio de Guevara manifestó un parecer bien pesimista respecto de los viajes por mar, comparable al juicio sobre la vida cortesana que mostró en *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, de 1539. En el *Arte de marear*, del mismo año, ofrece a manera de sermón un cuadro sobre el tema que titula la obra, comenzando por un rastreo de los orígenes de la navegación para llegar a un inventario de los “muchos y muy grandes privilegios que tienen las galeras” (336). Entre esos ‘privilegios’ Guevara incluye el peligro de la piratería, la pérdida de la libertad, la incomodidad, las injurias, la mala alimentación, la falta de higiene, la delincuencia, la mala fe y otros

²² Refrán popular en el que redunda Antonio de Guevara en *Arte de marear*.

tantos vicios (336-56). La navegación viene a ser, como observa Asunción Rallo, el ejemplo máximo de una concepción antiestoica: “si en el mundo todo es incierto, la mayor locura la realiza el que no contentándose con lo propio es capaz de arriesgar hasta la propia vida por conseguir lo ajeno. La mar es símbolo de la ambición” (88).

Hubo también, claro está, puntos de vista favorables para con los viajes por mar. El más notable daba crédito a la expansión del mundo conocido por traer aparejado el esparcimiento de la fe cristiana, cosa que encontramos, dejando sentadas las bases para el naciente colonialismo, ya en el *Diario* del primer viaje de Cristóbal Colón.²³ En esta misma dirección, si bien con intereses menos utilitarios que espirituales, en una carta al arzobispo de Granada con fecha del 15 de enero de 1495, Pedro Mártir de Anglería elogia los descubrimientos, figurándolos como vía de la verdadera fe para la acogida y salvación de tantas almas en pena. Con las siguientes palabras concluye la epístola: “De los antípodas cada día se refieren cosas más y más grandes. Dejo a un lado lo de las riquezas, a las que tú concedes escasa atención. Tenemos la esperanza de que han de venir a la religión cristiana muchos millares de hombres” (51). Pero hubo igualmente otros motivos para el encarecimiento de las travesías, de un orden que bien podríamos titular renacentista. El fenómeno del viaje, aunque en menor escala, comenzaba a vincularse con el deseo de satisfacer una curiosidad creciente acerca del mundo sensible, pues se concebía, también, como una vía del saber del hombre por el hombre. Esto mismo lo

²³ Entre el estereotipo de la mansedumbre —indicador de la facilidad con que los amerindios serían subyugados— y las ganancias materiales, Colón intercala su promesa de evangelización: “y así espero en Nuestro Señor que Vuestras Altezas se determinarán con mucha diligencia para tornar a la Iglesia tan grandes pueblos, y los convertirán, así como han destruido aquellos que no quisieron confesar el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo; y después de sus días, que todos somos mortales, dejarán sus reinos en muy tranquilo estado y limpios de herejía y maldad, y serán bien recibidos delante del Eterno Criador” (119).

advierte Delgado Gómez, quien ve en la íntima alianza entre viaje y conocimiento una evidente característica del humanismo médico, el cual —encarnado en figuras tales como el naturalista Carolus Clusius, el médico francés Pierre Belon y el mismo Andrés Laguna a quien Bataillon atribuyó el *Viaje*— revive con entusiasmo la filosofía natural heredada de Hipócrates y Galeno (“El viaje” 483-86). Añadamos a la nómina al médico viajero Cristóbal de Acosta, por cuyo nacimiento en el norte de África se le ha adjudicado origen converso (Friedenwald 445). Discípulo del portugués García da Orta, se basó en sus *Coloquios dos simples, e drogas e cousas medicináis da India* para componer el *Tractado de las drogas, y medicinas de las Indias Orientales, con sus plantas debuxadas al biuo*. Según palabras paratextuales del licenciado Juan Costa, catedrático de retórica en Salamanca, la obra “no fue criada como otras en los descansos de sus naturalezas, y patrias, sino en la dureza de tristes captiueros, qual [Acosta] los padeció en la Africa, en la Asia, y en la China” (fol. 4r). El proemio del autor al lector comienza así:

*Omnes homines natura scire desiderant. [...] Pudierõ tãto comigo estas palabras, que me hizieron, dexada mi Patria, buscar por diuersas regiones y Prouincias sabios, y curiosos, de quiẽ pudiesse aprẽder cada dia algo de nueuo: como lo hizierõ muchos hõmbres prudentes en siglos passados.*²⁴

Esa máxima aristotélica según la cual por naturaleza todos los hombres desean aprender es la que ha infundido en Acosta, según confiesa, la vida errante en

²⁴ En la edición facsimilar del ejemplar impreso en 1578, la numeración comienza en el segundo folio. Desde el folio cuarto se detiene y es retomada en el folio sexto, pero con número 2, y desde ahí sigue regularmente. El pasaje se encuentra en lo que sería el folio 4v. de la numeración inicial. Para el pasaje antes citado, la referencia del folio 4r. corresponde a la segunda numeración.

busca del conocimiento. El *Viaje de Turquía* adhiere a esta concepción, pues de hecho comienza con un comentario similar: “Aquel insaçiable y desenfrenado deseo de saber y conoscer que natura puso en todos los hombres [...] no puede mejor executarse que con la peregrinación y ver de tierras estrañas” (158). Como han indicado Bataillon, Ortola y otros, es cierto que la frase es copia casi literal de un pasaje del prólogo de Lodovico Domenichi a la obra *I commentari*, de Teodoro Spandugino Cantacuseno.²⁵ La decisión de imitar a ese autor y ese pasaje en particular, sin embargo, es de por sí relevante, en tanto ayuda a entender un pensamiento que el autor del *Viaje* se quiso atribuir o con el cual se identificaba. No todos aprobaban la curiosidad. Coincidiendo con Agustín, que había asociado la curiosidad con las concupiscencias de la carne (*Confesiones* 287-88), Fray Luis de Granada incluyó el vicio de la curiosidad entre las cosas que impiden la oración en su primera *Guía de pecadores* (1556): “que es querer oír y ver y saber muchas cosas, [...] porque todo esto ocupa el tiempo, embaraza los sentidos e inquieta el ánima, y así impide la devoción” (1: 499). Muy contraria es por supuesto la opinión que se infiere del *Viaje de Turquía*.

El elogio de Homero con que sigue la dedicatoria —“único padre y autor de todos los buenos estudios” (158)— está presente asimismo en el prólogo de Domenichi, pero también vemos que la estima del poeta y de Ulises, referente de la noción de viaje como vía de conocimiento, persiste a lo largo del diálogo, incluso en

²⁵ “Havendo la Natura, illustriss. Signore, posto in tutti gli huomini desiderio infinito di conoscere assaissime cose, questa cognitione da nessuna altra maniera non si mostra piu grande, ne si puo haver piu copiosa, che dalla peregrinatione, et dal vedere di molti paesi. Percioche maravigliosa cosa è à dire, in quante angostie si restringa l’animo, il quale sta sempre in un luogo riposto, et quasi rinchiuso, non potendo egli distendersi à speculare l’infinita grandezza delle cose di questo mondo” (ctd. Ortola 158, n. 4).

momentos de humor. Al narrar su experiencia como médico de Sinán Bajá, Pedro de Urdemalas, que debe competir con un verdadero profesional²⁶ en materia de sangrías, cita a Homero con dicho fin: “dixe ciertos versos griegos que en Alcalá había deprendido de Homero, y declaréelos en castellano al propósito contrario de lo que [el médico] decía” (317). Más avanzado el coloquio, mostrando su admiración ante la astucia con que el excautivo había planeado su huida aun en tiempos de bienestar, Mátalas exclama: “No creo haber avido en el mundo otro Dédalo ni Ulises sino vos, pues no pudo la prosperidad çegaros a que no mirásedes adelante” (451). No pudieron las sirenas perder a Ulises, tampoco, pero recuérdese además que, como Ulises lo hizo en plan de sorprender a los pretendientes de Penélope, Pedro llega a su patria disfrazado y sorprende a sus viejos amigos. El excautivo es comparado con el héroe épico, emblema del viajero que aprende en sus periplos, pues como Mátalas observa al comienzo de la jornada, confundiendo odisea con peregrinación: “no es mucho que sepa tanto Pedro de Urdimalas, pues tanto ha peregrinado” (238).

Hacia el final de la segunda jornada podría sospecharse en los personajes de Juan y Mátalas un efecto de la apertura que promueve el viajero, tal como sugiere Ortola: “Desde luego, el relato que propone sobre esas gentes provoca la admiración sin límites de sus dos amigos, quienes indican, como consecuencia de ello, su deseo de reformarse” (*Un estudio* 149-50). Pero la visión de futuro es al parecer pesimista

²⁶ Luis Gil y Juan Gil observan que el protomédico de la corte turca mencionado varias veces en el *Viaje*, Ammón Ugli, es un referente real citado por Nicolay: “Que el autor del *Viaje* no pudo tomar su información de Nicolai lo demuestra el apellido de Ugli, que éste no cita” (99). Dada esta evidencia, concluyen que “es sumamente probable que los restantes médicos judíos, Pedro Amuzabai, el yerno de Amón, Yosef, y Rabí Ochanan, de quienes no se poseen otras noticias, fueran asimismo personajes de carne y hueso” (99).

porque la experiencia del cautivo no ejerce sobre los interlocutores transformación ideológica alguna. El diálogo expone cómo, pese a las enseñanzas de Pedro, sus compañeros poco instruidos que no han salido de su país naturalizan su experiencia permaneciendo incapaces de concebir que en otro lugar puedan ser válidas otras costumbres y tradiciones. Tal obstrucción mental se ilustra mediante varias preguntas con que Mátalas se muestra ridiculizado, asumiendo una actitud similar a la que puntualiza Edward Said al explicar los orígenes del orientalismo, es decir, una superioridad natural en relación con todo lo no europeo, la cual responde a un modo de representación que impone autoridad sobre el otro (*Orientalism* 1-28). Tras oír la descripción de los zapatos con campanillas que llevan los turcos, por ejemplo, Mátalas se preocupa por un aspecto peculiar: “¿No van sonando por las calles d’esa manera?” (758). Pedro replica inteligentemente: “Si van, pero ¿qué se les da a ellos? Si acá se usase que todos sonasen por las calles como se usa el no sonar nadie se maravillaría” (758). Mátalas tampoco comprende que a los turcos pueda gustarles un tipo de leche agria que llaman *yagurt*.²⁷ La reacción ante semejante novedad es obtusa: “Pues mal hayan las bestias; ¿no es mejor dulce?” (819). Pacientemente Pedro brinda otra explicación: “Aquello es mejor que sabe mejor. A él le sabe bien lo agro y a vos lo dulce” (819). Este afán de documentar diferencias culturales no nocivas ni peligrosas ayuda a controvertir prejuicios arraigados en la ignorancia, ilustrando que la experiencia del mundo puede redundar en beneficio propio.

²⁷ Pedro demuestra su competencia lingüística refiriéndose a objetos y comidas, y reproduce en turco fragmentos de conversaciones. El bilingüismo cumple en el diálogo una doble función: confiere verosimilitud, tanto desde la perspectiva de los interlocutores como desde la recepción de la obra, pero a la vez constituye una manera de infiltrar elementos extranjeros. Esta misma función bien podríamos atribuirle al hecho de que Pedro llega a España vestido de ortodoxo griego. Para un estudio lingüístico véase Ortola (117-24).

El papel de Mátalas es uno de los roles posibles de los personajes de diálogos humanísticos, donde entre muchas variantes puede darse el caso de que uno de los personajes escuche a otro, le haga preguntas, pero conserve su postura inicial. Como advirtió Ferreras “también cabe el caso de la conversación entre tres personajes en la que dos personajes se oponen al otro, sin que la discusión suponga la más mínima evolución” (623). Dicho recurso cumple una función didáctica al abrir un espacio en que la verdad no es impuesta de modo rotundo, permitiendo que sea el lector quien, tras evaluar los puntos de vista, construya su propia verdad. Considerando el efecto del viajero en sus interlocutores, el *Viaje de Turquía* se acerca a este último modelo, pues hacia el final del segundo día —momento en que de haber habido aprendizaje, éste debería ya dar indicios— la actitud de Mátalas todavía remite a aquellas palabras con que en la dedicatoria son juzgados quienes fundan sus opiniones en información de segunda mano. En efecto, por no experimentar el viaje sino de oídas, Mátalas no alcanza mayor aprendizaje que el necesario para hacer el ridículo, pudiéndose comparar con quienes, según se expresa en la dedicatoria, motivaron la composición del coloquio:

ninguna cosa me ha dado tanto ánimo como ver que muchos an tomado el trabajo d’escribirlo, y son como los pintores que pintan a los ángeles con plumas, y a Dios Padre con barba larga, y a Sant Mig[u]el con arnés a la marquesota, y al diablo con pies de cabra, no dando a su escritura más autoridad del diz que y que oyeron dezir a uno que venía de allá. (161)²⁸

²⁸ El comentario viene al caso. Miguel Ángel de Bunes Ibarra sostiene que la calidad y la abundancia de noticias sobre el norte de África convierte a esta historiografía en la mejor de Europa del período,

Quienes opinan con información de segunda mano son también aquellos que desconociendo las lenguas clásicas se basan en sumas y florilegios: “Todos los sermones que en España se tratan [...] son tan escolásticos que otro en los púlpitos no oiréis sino: Sancto Thomás diç[e] esto” (547). Se representan así, a través de los personajes, dos maneras diferentes de acercarse al mundo. Mátalas, muy poco instruido, que no ha viajado y cuya información es de oídas, representa el conocimiento escolástico. Pedro de Urdemalas es en contraste un claro exponente del conocimiento humanista: ha aprendido seis lenguas, maneja con fluidez las Escrituras y ha desarrollado un modo personal, directo, de acceder al conocimiento, por el que logra cuestionar y hasta invertir el saber de oídas representado por sus compañeros. Esto se observa claramente, por ejemplo, en su cuestionamiento de los refranes populares. “Paréceme que lleba camino, pero acá bámonos con el hilo de la jente, teniendo por bueno y aprobado aquello que todos an tenido” (278), observa Juan, defendiendo la máxima ‘la pobreza no es vileza’ citada en boca de Mátalas. A esto último Pedro responde revelando un pensamiento crítico e independiente: “¿Por qué tengo yo de creer cosa que primero no la examine en mi entendimiento? ¿Qué se me da a mí que los otros lo digan si no lleba camino? ¿So’yo obligado porque mi padre y abuelos fueron neçios a sello?” (278). Este modo directo de acceder al conocimiento encuentra su correlato en el plano de la devoción, pues Pedro aboga por una espiritualidad no mediada por las manifestaciones externas del cristianismo.

mientras que las obras sobre Turquía no son más que simples copias y traducciones de los italianos, franceses y alemanes. De todas maneras, tanto una como la otra se empobrecen conforme pasan los años: “De la abundancia de informaciones sobre los musulmanes de Berbería se llega a la creación de arquetipos de los que no se tiene más que ligeras nociones. Este momento coincide con la generalización de estas figuras en las obras de corte poético y teatral. Es decir, que cuando más se difunden es en el momento donde hay un mayor desconocimiento de lo narrado. De este proceso se contagian las mismas obras que describen o relatan acontecimientos acaecidos en este espacio, quedándose sólo en la escueta anécdota o en noticias manidas” (68).

En un momento Juan le pregunta cuántas veces rezaba el rosario por día, a lo que Pedro responde con toda honestidad, arguyendo que su devoción no es un bien cuantificable:

Pues en fe de buen christiano que ninguna me acuerdo en todo el viaje. [...] Ninguna quenta tenía con los *pater nostres* que rrezaba, sino con sólo estar atento a lo que deçía. ¿Luego pensáis que para Dios es menester rezar sobre taja? Con el coraçón habierto y las entrañas daba un arcabuzazo en el çielo que me pareçía que penetraba hasta donde Dios estaba. [...] No fiaría de toda esa jente que trae *pater nostres* en la mano yo mi ánima. (468-69)

El aprendizaje del viajero se observa nuevamente en su aplicación de la doctrina cristiana. Al enterarse de sus estudios de medicina, Mátalas pregunta desconcertado: “¿Pues qué, hera menester para los turcos tantas cosas, sino matarlos a todos quantos tomarais entre las manos?” (258). Ante dicha observación, Pedro explica: “No es buena cuenta ésa, que no menos omiçida sería quien tal hiziese que a los christianos. Quando fuese en lícita guerra es verdad, pero fiándose el otro de mí, sería gran maldad, porque en fin es próximo” (258).²⁹ Por otra parte, el modo en que consigue adaptarse a los imprevistos de su larga huida demuestra su dominio de las lenguas extranjeras. Comenta Pedro que al encontrarse en uno de los monasterios de

²⁹ En opinión de Ortolá, la solución que propone Mátalas hace eco de las prácticas que la voz del vulgo atribuía a los conversos, difamación apropiada por los moralistas para defender los estatutos de limpieza de sangre (258, n. 167). Sin embargo, el comentario de Mátalas representa una actitud acerca de los turcos y los musulmanes en general, respecto de la cual observa Juan Luis Vives: “[A]un a aquellos que están fuera de la Iglesia y de la comunión de la gracia del Cuerpo de Cristo, no les deseará el cristiano, ni revés, ni muerte, ni infortunio. ¿Qué linaje de barbarie es pensar que, en suma, consiste la cristiandad en profesar execración al turco y a los otros hijos de Agar? ¿Y se tiene por mártir quien degolló a muchísimos de ellos, como si esa triste faena no pudiera hacerla mejor el más bellaco y cruel de los ladrones? (*Concordia y discordia* 2: 243).

Monte Santo, donde los frailes griegos le habían dado refugio hasta que se embarcase hacia la isla de Chío, pasó un grandísimo trabajo “porque estaban unos turcos que habían aportado allí y preguntáronme dónde hera y dixen que del Chío; y açertó que el uno hera de allá, renegado, y luego me preguntó cúyo hijo y en qué calle y yo en mi vida había estado allá” (504). No obstante el peligro, Pedro logra sobrellevar la situación: “estube hablando con él más de una hora dando rrazón a cuánto me preguntaba sin discrepar ni ser tomado en mentira” (504). Otro claro ejemplo se observa cuando ya en el mar Egeo es interceptada por la guardia turca la nave de los contrabandistas en que venía huyendo: Pedro arbitra negociando un soborno, y así salva la situación (519-20). Algo similar ocurre cuando, más avanzada la huida, lo reconocen como el corrector de una carta de la Señoría de Chío dirigida a Sinán Bajá. Su sabiduría, resultado de haber viajado y vivido en otro horizonte cultural, es valorada por aquellos entre los que encuentra refugio, pues consideran a Pedro “liberador de la patria” (538). Finalmente, Pedro de Urdemalas logrará regresar a España, pero como fruto de ese viaje de ida y vuelta, ya no será en su tierra quien solía ser: regresará transformado en Pedro de Urdebuenas.

Sumándose al debate sobre cuestiones de género y autoría, Thomas Hart apoya la tesis de que Andrés Laguna escribió esta obra. Sostiene además que el *Viaje de Turquía* no es una novela, ya que no encuentra en la personalidad de Pedro una evolución comparable a la de Lázaro en *Lazarillo de Tormes* (107). A la luz de lo ya expuesto, bien podría argumentarse lo contrario. Si ha de reconocerse una evolución en Lázaro a raíz de su vida itinerante y su convivencia con el ciego, con el clérigo, con el escudero, del mismo modo es la experiencia del viaje y la relación

con el otro lo que le permite a Pedro estudiar medicina, aprender otras lenguas, conocer con lujo de detalles todos los niveles de organización social de los turcos y aun desarrollar un pensamiento crítico. Recuérdese que el elogio del viaje como vía de conocimiento se encuentra también en *El consejo y consejeros del príncipe* (1559), del humanista Fadrique Furió Ceriol: “La séptima calidad que muestra la suficiencia del alma en el Consejero, es haver andado i visto muchas tierras, i entre ellas la de su Príncipe señaladamente, las de sus contrarios, las de sus aliados, i las de sus vezinos. Esta peregrinación ha de ser curiosa i prudente, no descuidada i nescia, como suele ser la de hombres ociosos i vagabundos, que no hazen más de cómo quien passa por una feria apassentando los ojos” (140). La peregrinación ha de ser de tal suerte que provea información “de los humores de los hombres, de sus costumbres, i otras cosas desta calidad, con que se gana prudencia, buélvese hombre mejorado a su casa, i ha ganado una buena parte para saber dar consejo, i aprovechar a su principado en todas cojunturas de tiempos” (140).³⁰ En el *Viaje de Turquía*, es justamente este proceso cognoscitivo el que da lugar a la transformación admirada por los amigos de Pedro. En palabras de Juan: “tengo para mí que él viene muy docto en su facultad, porque no es posible menos un hombre que tenía la avilidad que acá vistes, aunque la empleaba mal, y que entiende tan bien las lenguas latina y griega, sin las demás que sabe, y buen filósofo” (378-79). Este cambio lo observa también Mátalas: “En verdad que venís tan trocado que dubdo si sois vos. Dos horas y más ha que estamos parlando, y no se os ha soltado una palabra de las que solíais,

³⁰ La amplia recepción del texto de Furió Ceriol es notoria. Tras su edición española en Amberes, contó con múltiples ediciones y traducciones, incluyendo dos italianas (1560), una inglesa (1570), seis latinas (1563, 1588, 1595, 1597, 1610 y 1643) y una polaca (1597). Véase Diego Sevilla Andrés (87-88) y Henri Mechoulan (14-17).

sino todo sentencias llenas de filosofía y rreligión y themor de Dios” (238). De esta manera se subraya que la vida espiritual —cuya corrupción en la península es amonestada al comienzo de la obra— puede verse enriquecida mediante una manera directa, independiente y crítica de acceder al conocimiento del mundo, incluso del mundo pagano, a través de los viajes, de las ciencias y de la literatura. No otra cosa enseñaba Erasmo en su *Enquiridion*, al insistir en que no hay que temerles a las letras paganas, cuando uno se acerca a ellas como buen cristiano:

Ni San Jerónimo se arrepiente de haber amado la sierva cautiva, que es de haberse dado a las letras humanas. Y es muy alabado San Cipriano porque de los despojos que tomó de Egipto enriqueció el templo de Dios. Quiero decir, porque de las letras de los gentiles se aprovechó para edificación de nuestra religión cristiana. (60)

Es así cómo cobra sentido la experiencia de quien cruza las fronteras culturales de su tierra, observa al otro y se le acerca, contempla también España desde una mirada distante y reflexiva, para regresar finalmente reformado. Mientras arden en España las hogueras del Santo Oficio, se le dedica a Felipe II una obra que sin ser heterodoxa admira un mundo donde la presencia de distintos credos funciona. Aquel monólogo que encontramos en la dedicatoria cobra carácter irónico al entrar en diálogo con ejemplos vivos de tolerancia y al ser contrastado con una mirada abierta hacia las diferencias, propia del pensamiento independiente que encarna el viajero. A partir de esta ironía, corroborada en la ridiculización del personaje de Mátalas, la obra cumple en efecto, tal como se le anuncia al monarca, una función didáctica. Desde el ángulo de la recepción que no tuvo, la ironía favorece las

distancias estética y cultural necesarias para la autocrítica. El diálogo problematiza la división totalizadora entre la Cristiandad y el Islam, Oriente y Occidente, presentando un mundo signado por la percepción del otro como perteneciente a una humanidad común. De este modo, al destacar puntos de solidaridad e intercambio, pone de relieve una diversidad humana que perturba las visiones homogéneas del otro y por ende de la propia identidad como su contracara refractaria. El énfasis puesto sobre la tolerancia, además de aludir a la situación de los conversos, moriscos y disidentes en la península, sirve a un plan de conciliación que tiene de fondo una visión pluralista de las relaciones entre grupos humanos.

SEGUNDA PARTE

Cervantes, los renegados y las estrategias de reinserción social.

determinamos de ponernos en las manos de Dios
y en las del renegado.

Cervantes, *Don Quijote*

Durante el Medioevo, señala Norman Daniel, hubo una presión tal sobre los musulmanes residentes en territorios cristianos a fin de convertirlos, sobre los cristianos residentes en tierras islámicas a fin de aislarlos, y sobre mercaderes y otros individuos para prevenir toda comunicación de inteligencia en general, que ambas sociedades vivieron en la medida de lo posible con una gran ignorancia la una de la otra (265). El cristiano ordinario no contaba con una vía abierta y fidedigna para acceder a un mejor conocimiento del Islam, puesto que la comunicación con musulmanes se hallaba prevenida y condicionada por un sistema de lugares comunes, estereotipos y sospechas con base emocional en el miedo. Tampoco contaba con ésta la comunidad letrada, pues existía un arsenal propagandístico que deformaba la realidad islámica promoviendo el rechazo y la intolerancia. En el Renacimiento la situación no cambió. El fervor anti-islámico propio del espíritu de cruzada se despierta violentamente ante el impetuoso avance de los turcos a las puertas de Europa, y autores como Nicolás de Cusa, Dionisio Cartujano, Juan de Torquemada y Alonso de la Espina redactan diatribas contra el Islam (Cabanelas Rodríguez 22-23). No es tan fácil de explicar el hecho de que tantos humanistas estuvieran o aparentaran estar comprometidos con la concepción medieval sobre los musulmanes. En opinión de Schwoebel, el conservadurismo se imponía aún por sobre el impulso hacia la perfectibilidad en lo que concernía a las actitudes con los no cristianos: “Advocates of a cultural and educational program based essentially on

the moral precepts and teachings of the ancients, the humanists were the authors of the new morality for their time. But [...], they were, with few exceptions, unconcerned to breach the barriers of orthodoxy in reorienting the attitudes of contemporaries toward non-Christians” (*The Shadow of the Crescent* 147-48). Desde la primera mitad del siglo XVI, sin embargo, las conversiones al islamismo fueron en aumento. Tal es así que Juan Luis Vives procuró disuadirlas al punto de dedicarle al tema un tratado, *De la condición de los cristianos bajo el Turco* (1526). En palabras de Vives, una de las atracciones del Islam era la promesa de impunidad para toda suerte de vicios, así como de inusitadas libertades mundanas:

Algunos fantasearon una boba especie de libertad, que no tiene nombre en los viejos monumentos jurídicos romanos y griegos, cuanto menos definición, según la cual cada uno puede hacer impunemente lo que se le antoje. Desesperando de conseguirla bajo régimen alguno cristiano, optan por el de los turcos, como si el Turco fuera más fácil en conceder esa libertad que el cristiano. ¿Qué dices tú? Esa tu soñada libertad, ¿consiste en que, para el bien público, no pagues nada a la caja comunal ni al real fisco, que se supriman los tributos, que se supriman los funcionarios públicos o que tengan su autoridad tan disminuida y adelgazada que no se diferencien mucho de los simples ciudadanos y que cada uno pueda delinquir tranquilamente? (2: 65)³¹

³¹ También Sepúlveda escribe al respecto: “Recobren su razón de una vez ya y reconozcan su ceguera y miserable locura aquellos que, por sufrir un imperio un tanto duro de algún príncipe cristiano, gritan que sería mejor soportar la dominación de los turcos. ¡Oh palabra torpísima de hombres ciegos, ajena a todo sentimiento religioso y puro, si es que realmente sale de un sentimiento del alma y no es

El retorno de los musulmanes nuevos a territorio español, ya sea voluntario o por captura, debe encuadrarse dentro del complejo contexto de la lucha por la unidad religiosa. La Inquisición procesaba como herejes tanto a los apóstatas que andaban en curso capturados in fraganti como a aquellos que se convertían en apariencia, pasando previamente por el cautiverio. De esta manera lo explica *El manual de los inquisidores* de Nicolau Eimeric en la versión adaptada por Francisco Peña: “Los que han apostatado por temor a la muerte, pero han permanecido fieles de corazón, no son realmente herejes. Pero la Iglesia debe juzgar el fuero externo y, en consecuencia, debe considerarlos como tal. Y según ese tenor se les juzgará, si abjuran serán perdonados y condenados a reclusión perpetua en tanto que herejes penitentes” (98). Seguidamente ofrece una explicación: “¿No han temido más a la muerte que a la enemistad constante de la fe de Cristo? ¿No vale más morir que apostatar, ‘morir de hambre que alimentarse de idolatría’ como dice San Agustín?” (98). A continuación, mediante un estudio de los documentos sobre los años de Cervantes en Argel y a través del análisis del modo en que se caracterizan los nuevos musulmanes en dos momentos fundamentales de la producción cervantina, se estudia cómo el autor del *Quijote* lleva a cabo una humanización reivindicadora de los españoles convertidos al islamismo, abogando por su reintegración con un mensaje de tolerancia para la sociedad española.

expresada por la fuerza del presente dolor! Pues ¿puede ser tan grave la molestia que los cristianos sufran de un príncipe cristiano que no sea con mucho preferible a la más suave dominación de los turcos?” (*Exhortación* 5). Más avanzado el texto, añade: “Consideren los cristianos que se encuentran oprimidos por la tiranía de algunos de los suyos la durísima esclavitud de éstos, sin esperanza de libertad, sus penosos trabajos apenas suficientes para arrastrar una miserable vida y alcanzar lo necesario para ésta, una vez pagado el tributo, sus tristísimos gemidos al arrancarles sus queridísimos hijos, sus calamidades de todo género, dignas de compasión aun para los enemigos y más intolerables que la muerte, y considerarán su condición, comparada con los males de aquéllos, como la suma libertad” (*Exhortación* 8-9).

5. De las gentes y habitantes de Argel, ciudad cosmopolita.

La captura de cautivos en el Mediterráneo alcanzó su auge hacia las últimas décadas del siglo XVI. Al indagar las circunstancias que propiciaron el fenómeno, debe considerarse, por supuesto, el estado de las relaciones entre las potencias que polarizaban el control militar del Mediterráneo. Asimismo hay que tener en cuenta el perfeccionamiento de los medios para la navegación, en lo que respecta a la agilidad y velocidad alcanzadas por las naves, y el crecimiento del comercio marítimo aparejado a un mercantilismo creciente que proveía de atractivos botines a los corsarios. Pero eso no es todo. Hubo además factores más bien demográficos, vinculados ya sea directa o colateralmente con políticas de represión de las desigualdades espirituales que desde la península provocaron sucesivos movimientos migratorios, más o menos constantes, hasta la expulsión definitiva de los moriscos que comenzó en 1609.³² Ya tras la conquista de Granada muchos de sus pobladores habían optado por pasar allende para establecerse en las costas berberiscas, entre ellos el destronado Boabdil (Muhammad XII ibn Cali ibn Saed), último rey Nazarí, junto con un importante sector de la nobleza. Las continuas resistencias de las

³² Lamentablemente parte de la historiografía moderna ha planteado la cuestión en términos raciales, incluso en los albores del siglo XX. Ejemplo de ello es el texto ya clásico de Pascual Boronat y Barrachina, que celebra la expulsión: “Y llegó, por fin, la hora de extirpar la raza morisca, la serie interminable de profanaciones, blasfemias, sacrilegios, apostasías y conspiraciones” (2: 189). El problema de los moriscos es abordado con mayor objetividad en estudios recientes. Véase el trabajo de Magraner Rodrigo, que documenta las distintas políticas restrictivas de la libertad religiosa, impuestas desde los tiempos de los Reyes Católicos hasta la expulsión definitiva en 1609. *El problema morisco*, de Francisco Márquez Villanueva, complementa el enfoque historiográfico con fuentes literarias que dan cuenta de discursos disidentes, como los del *Abencerraje*, Ginés Pérez de Hita, Diego Hurtado de Mendoza, Miguel de Luna, Mateo Alemán y Cervantes. De particular interés es *Inquisición y Moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, de Mercedes García-Arenal, por su examen de unos 500 procesos de moriscos conservados en el Archivo Diocesano conquense. Para un estudio de los debates en torno al problema morisco desde comienzos del siglo XVI hasta la expulsión, véase R. García Cárcel, Louis Cardaillac y L. P. Harvey. Para un estudio detallado de los estereotipos sobre los moriscos, véase Perceval.

Alpujarras y las represiones de éstas repercutieron con posterioridad en un aumento del número de emigrados, muchos de los cuales terminaban embarcándose en empresas corsarias (García-Arenal, *La Diaspora des Andalouziens* 114; Earle, *The Pirate Wars* 44). De hecho las invasiones españolas del Magreb desde finales del siglo XV hasta entrado el XVI —Melilla (1497), Mazalquivir (1505), Peñón de Vélez (1508), Orán (1509), Bugía, Argel, Túnez, La Goleta y Trípoli (1510)— además de verse alentadas por el espíritu de la llamada reconquista, reflejaban la necesidad de controlar la actividad corsaria en aumento. Esto coincidió con la fundación de las regencias otomanas de Argel, Túnez y Trípoli en la Berbería, con mayor autonomía que cualquier otra provincia del Imperio Turco, y en el puerto de Salé en la costa atlántica del actual Marruecos. Así el corso berberisco, con la participación de muchos andaluces y valencianos exiliados, converge con el corso turco-berberisco bajo la figura del conquistador Aruch Barbarroja, en gran medida forjador de la Berbería moderna. Justamente fue ante la ocupación española del Peñón de Argel cuando Barbarroja acudió a la llamada de los argelinos, adueñándose de la ciudad en 1516 y destrozando la armada al mando de Diego de Vera (Sola y de la Peña 13-17). Los prisioneros capturados en aquella contienda formaron el primer contingente substancial de cautivos españoles, parte de los cuales recobraría la libertad y pasaría al servicio del bajá en sus operaciones de corso.³³ Esos primeros libertos constituían uno de los puntales de aquella sociedad que comenzaba a estructurarse y que medio siglo después Cervantes conocería personalmente: los renegados.

³³ López de Gómara documenta que tras la contienda quedaron cautivos en Argel mil quinientos soldados españoles (*Historia de los Barbarrojas* 38).

Conforme avanza el siglo, la captura de cautivos se mantiene constante, alcanzando un vértice hacia las últimas décadas, cuando se intensifica debido a la tregua que en 1580 firman los imperios, acordando el traslado de sus respectivas flotas al Atlántico y al Golfo Pérsico. Dicho abandono del Mediterráneo creó un vacío de poder aprovechado por los corsarios berberiscos para intensificar su actividad (Fernández 53). En las costas de la Berbería, el número de cautivos llegó a 35.000 durante el período, cifra no poco significativa considerando que tal población, en un 90% masculina, no tenía acceso a las mujeres; es decir que era incapaz de reproducirse por sí misma (Davis 15).

Para el estudio de la demografía berberisca de la época, una fuente primordial es la *Topographia e historia general de Argel*, obra atribuida primero a Diego de Haedo y más recientemente al Dr. Antonio de Sosa, compuesta en parte quizá durante su cautiverio en Argel entre 1577 y 1581, según la demostración de Camamis (124-50). La obra fue impresa por primera vez en Valladolid, en 1612, por Diego Fernández de Córdova y Oviedo. Conforme esta primera impresión, el libro contiene cinco partes y una tabla: *Topographia o Descripción de Argel y sus habitantes y costumbres; Epitome de los Reyes de Argel; Dialogo Primero, de la captividad de Argel; Dialogo Segundo, de los Martyres de Argel; Dialogo Tercero, de los Morabutos de Turcos y Moros; Tabla de la Topographia e Historia General de Argel*. Más que una historia de la ciudad, la obra resulta ser un catálogo de los vicios de los turcos y berberiscos y de las atrocidades por ellos perpetradas contra los pobres cristianos que han tenido la mala fortuna de caer en sus manos (Flatow 75). En este sentido el subtítulo enuncia mejor que el título la orientación del texto:

Do se veran casos estraños, muertes espantosas, y tormentos exquisitos, que conviene se entiendan en la Christiandad: con mucha doctrina y elegancia curiosa.

La propaganda es evidente desde el principio y, a diferencia de lo que hemos examinado en el *Viaje de Turquía*, resulta insostenible adjudicarle al texto indicio alguno de autocrítica. En primer lugar, en la *Topographia o Descripción de Argel* se nota un interés por el aspecto demográfico. Al retratar a los moradores de Argel, Sosa señala que:

Las gentes habitadores desta ciudad se dividen, generalmente, en tres géneros o maneras de personas, es, a saber: moros, turcos y judíos; no hablamos de cristianos, aunque hay una infinidad dellos de toda suerte y nación, porque los captivos que llegaran de ordinario, contando los que bogan en las galeras y los que quedan en tierra, a más de 25.000, son esclavos y no pobladores o vecinos en Argel. (1: 46)

Proviendo de esta obra cuyo objetivo principal es el de alentar la labor redentora de cautivos cristianos, semejante cifra bien podría tomarse por hipérbole. Sin embargo coincide, casi, con la cifra que ofrece Cervantes en la “Epístola a Mateo Vázquez”³⁴ y con los datos manejados por la historiografía moderna (Davis 3-26). Para estimar la importancia de esa tasa de cautiverio conviene saber que la ley islámica recomendaba la manumisión de esclavos musulmanes (Lewis B. 6, Gordon 39). Esto supone que la captura de nuevos cautivos debió ser de una regularidad tal

³⁴ “Del amarga prisión, triste y oscura, / adonde mueren veinte mil cristianos, / tienes la llave de su cerradura” (ctd. Astrana Marín 2: 547). En *El trato de Argel*, en boca del personaje Saavedra se repite la exhortación a Felipe II, pero el número de cautivos es menor: “De la esquivada prisión amarga y dura, / adonde mueren quince mil cristianos, / tienes la llave de la cerradura” (*Teatro* 1: 16).

que posibilitara la sustitución de la fuerza laboral y de remo de quienes se convertían al Islam para integrarse en la sociedad. Según Mercedes García-Arenal, entre un cuarto y un tercio de los cautivos tarde o temprano terminaban renegando (*Los españoles* 244). Pero la medida en que los renegados pudieron reducir la población de cautivos en la Berbería no es fácilmente calculable, puesto que algunos nunca pasaban por la esclavitud, sino que, aspirando a ‘volverse turcos,’ voluntariamente llegaban a las costas norteafricanas en busca de una nueva vida, atraídos por una sociedad en gestación y de prosperidad ascendente. La pobreza, la opresión y la esperanza de mejorar las condiciones socioeconómicas eran motivaciones poderosas para el nomadismo religioso, pero asimismo la necesidad de escapar de complicaciones en el mundo cristiano y empezar una nueva vida. Por ello no sorprende que el aumento de la conversión generalmente coincida con períodos de crisis en la sociedad europea, con depresiones económicas y con persecuciones políticas y religiosas (Dursteler 113). Sosa se refiere en particular a quienes renegaban sin previo cautiverio: “a estos tales, puestos a caballo y vestidos en el hábito de Turco y con una flecha en la mano, los pasean los genízaros públicamente por la ciudad la mañana antes de la noche que se han de circuncidar” (1: 55). La hospitalaria acogida para quienes llegaban con voluntad de abrazar el Islam resulta notoria en el ambiente festivo: “y van hasta cincuenta o sesenta o más genízaros a pie con sus alfanjes desnudos en las manos y con la bandera de la cola de caballo delante, sonando unas gaitas que usan y dando a ratos alaridos y voces por fiesta y placer” (1: 55). Pero la recepción no terminaba allí. Según señala Peter Earle: “Christian renegades were treated better than any other non-Turk in Barbary, and as

members of the sect of *hamafi*, the sect of the Turkish ruling class, could enter the army and the highest posts in the government” (*Corsairs* 29-30). Dadas estaban las condiciones para que la conversión fuera en aumento. El fenómeno explica los motivos que tuviera Sosa para ubicar a los apóstatas dentro de una categoría aparte, la cual atravesaba todos los estratos sociales, confiriéndole a la ciudad de Argel un cosmopolitismo sin precedentes en la historia del Mediterráneo:

Los turcos de profesión son todos los renegados que siendo de sangre y de padres cristianos, de su libre voluntad se hicieron turcos, renegando impiamente y despreciando a su Dios y Criador. Estos y sus hijos por sí solos, son más que todos los otros vecinos moros y turcos y judíos en Argel, porque no hay nación de cristianos en el mundo de la cual no haya renegado y renegados en Argel. Y comenzando de las remotas provincias de Europa, hallan en Argel renegados Moscovitas, Roxos, Rojalanos, Valacos, Búlgaros, Polacos, Úngaros, Bohemios, Alemanes, de Dinamarca y Noruega, Escoceses, Ingleses, Irlandeses, Flamencos, Borgoñones, Franceses, Navarros, Vizcaínos, Castellanos, Gallegos, Portugueses, Andaluces, Valencianos, Aragoneses, Catalanes, Mallorquines, Sardos, Corzos, Sicilianos, Calabreses, Napolitanos, Romanos, Toscanos, Ginoveses, Savoyanos, Piamonteses, Lombardos, Venecianos, Esclavones, Albaneses, Boznos, Arnautes, Griegos, Candiotas, Chipriotas, Surianos y de Egipto, y aun Abexinos del Prestejuán y Indios de las Indias de Portugal, del Brasil y de Nueva España. (1: 52-53)

La lista de nacionalidades parece excederse, pues de hecho ninguna otra ciudad de la época podía reclamar semejante conglomeración cultural. En este sentido la definición de ‘renegado’ de Covarrubias no refleja lo alarmante que podía resultar el fenómeno a los ojos de la sociedad española: “el que se ha apartado della [la Fe] y ha apostado, como hay algunos en tierra de infieles” (859). Así atenúa el número de quienes según Sosa conformaban la mayoría de los vecinos de Argel a tan sólo algunos, tal vez consciente del gran margen de error.³⁵ Para la voz ‘reniego’ añade: “Un género de blasfemia que castiga el derecho y el Santo Oficio, según la calidad del reniego” (859). Los españoles que regresaban tras una estancia en tierra de infieles debían rendir cuentas sobre sus acciones, pues pesaba sobre ellos la sospecha de que se hubieran convertido al islamismo como tantos otros. Justamente en la versión de 1578 del *Directorium inquisitorum*, Francisco Peña añade unos pasajes al tema de los difamados de herejía, considerando de capital interés la indagación de conciencia de quienes habían morado en alguna región infestada de herejes: “Por ello el sínodo de Salzburgo ordena a los curas que examinen atentamente vida, costumbres y opiniones de los que proceden de regiones heréticas” (111).³⁶ Un tribunal de la Inquisición estaba a cargo de examinar la conducta del

³⁵ Covarrubias conocía de cerca las presiones contra el sector de la sociedad española más afectado. Entre 1596 y 1600 se había dedicado a gestionar un proyecto de instrucción religiosa para los moriscos, quienes eran forzados a abandonar su lengua, su escritura, su vestimenta y hasta su música, desde la pragmática decretada por Felipe II en 1567 (González Palencia 57-58).

³⁶ Eimeric enumera ocho acepciones jurídicas del calificativo de hereje: a) todo excomulgado; b) todo simoníaco, es decir, quien comercializa los sacramentos; c) cualquiera que se oponga a la Iglesia de Roma y ose negar la dignidad que ella ha recibido de Dios; d) cualquiera que cometa errores en la explicación de la sagrada Escritura; e) el que cree una nueva secta o se afilie a una secta existente; f) el que no acepte la doctrina romana en materia de sacramentos; g) quien opine distinto de la Iglesia de Roma respecto a uno o varios artículos de fe; h) quien dude de la fe (61). A continuación señala que deben darse dos condiciones para poder calificar a alguien de hereje: el entendimiento de la doctrina y el rechazo de ésta voluntariamente (62). Obviamente los renegados de la Berbería calificaban como herejes ante los ojos del Santo Oficio.

sospechoso mediante un proceso que podía concluir en un periodo de confinamiento en un monasterio, de modo que el apóstata afianzara su fe, en la condena a las galeras para corsarios prendidos in fraganti, o aun en el auto de fe, en el menor de los casos. Para probar la veracidad de su testimonio, el procesado a veces apelaba a las marcas de su cuerpo, indicadoras de martirio (Fernández 56). También podía presentar cartas firmadas con declaraciones de cautivos cristianos que dieran fe de una buena conducta, como retrata Cervantes en la narración de Ruy Pérez de Viedma, el capitán cautivo del primer *Quijote*:

Algunos hay que procuran estas fees con buena intención; otros se sirven dellas acaso y de industria: que viniendo a robar a tierra de cristianos, si a dicha se pierden o los cautivan, sacan sus firmas y dicen que por aquellos papeles se verá el propósito con que venían, el cual era de quedarse en tierra de cristianos, y que por eso venían en corso con los demás turcos. Con esto se escapan de aquel primer ímpetu, y se reconcilian con la Iglesia, sin que se les haga daño; y cuando veen la suya, se vuelven a Berbería a ser lo que antes eran. Otros hay que usan destos papeles, y los procuran con buen intento, y se quedan en tierra de cristianos. (409)

Nótese cómo el capitán cautivo da cuenta de distintos usos de esas cartas, y lejos de condenar a los renegados uniformemente, problematiza la situación, mostrando el arrepentimiento sincero y la posibilidad de una reinserción en la sociedad cristiana, tema en el que profundizaremos más adelante. En ocasiones, sin embargo, ni las cartas ni las marcas satisfacían al tribunal, conque el procesado

podía terminar confesando que su apostasía había satisfecho motivos más económicos que religiosos, es decir, que se había conducido según lo que Bartolomé y Lucile Bennassar denominaron ‘el sueño turco,’ la aspiración de medrar en una sociedad de prosperidad ascendente cuya promesa de libertades y beneficios materiales poco tenía que ver con lo espiritual (366-96). En tales circunstancias la conversión para muchos resultaba un mero trámite, pero en ocasiones gradualmente se transformaban en verdaderos musulmanes: “la conviction progressivement acquise que le rachat ne sera jamais obtenu, l’offre des femmes tentatrices, l’espoir d’une promotion sociale importante, l’attrait des profits de la course, la séduction d’une religion simple et conviviale, finissent dans bien des cas par transformer le ‘renégat’ malgré lui en vrai musulman” (Bennassar y Bennassar 324).

Adaptarse así a la nueva sociedad en que les tocaba vivir representaba no sólo encontrar la libertad perdida, sino incluso mejorarla. Aciertan Sola y de la Peña al sugerir que, además de implicar la inmediata libertad física, la conversión significaba poder comer mejor, prosperar económicamente y acceder a una calidad de vida insospechada en las sociedades de las que eran originarios, en un mundo novedoso que se les descubría tentador, en donde cualquiera, sin importar su origen, por su valía personal o por audacia o incluso por golpes de suerte podía ascender en la escala social (210-11).³⁷ En este sentido un testimonio valioso es el de Wenceslas Wratilaw de Mitrowitz, quien en 1591 participó en una embajada a Constantinopla

³⁷ De todas maneras no se intenta aquí generalizar en este aspecto atractivo de la conversión, pues hubo también conversiones por motivos exclusivamente religiosos, como parecen ser los casos de Juan Alonso, quien tras abandonar los hábitos redactó entre 1602 y 1612, en Tetuán, un tratado de teología en defensa del islamismo (Wiegers 210); Pere Manlengua, que se embarcó en Barcelona en una nave que partió hacia Argel con el fin de rescatar cautivos, pero al punto de llegar renegó sinceramente, por lo que fue relajado en estatua en 1602 (Blázquez Miguel 152-53); y Esteban Martín, que a lo largo de un proceso inquisitorial de cuatro meses se mantuvo firme en su fe de adopción y fue quemado en la hoguera en 1627 (Blázquez Miguel 153).

representando a Rodolfo II de Habsburgo, la cual fue acusada de espionaje nada menos que por uno de sus propios miembros, atraído por los beneficios de la conversión (109-11). El apóstata y delator fue el camarero Ladislaw Mörthen, según testimonio de Wratislaw: “The pasha not only greatly commended it, but was delighted at obtaining so important a proselyte as the steward of the Christian embassy, and immediately gave him a handsome red Turkish dress, a turban, and a fine Turkish horse, and ordered him to be conducted to circumcision with great pomp” (110). Además de narrar este incidente, el viajero se sorprende ante los privilegios alcanzados por los nuevos musulmanes en los dominios del Imperio Turco, incluida, por supuesto, la Berbería: “And it is matter of wonder that they have arrived at such great dignity; for they regulate the whole dominions of the Turkish emperor, containing numerous kingdoms and principedoms, and govern them by their wisdom and understanding, on which depend the whole management of the lands of the Turkish emperor” (53). Es decir que los nuevos musulmanes no sólo gozaban de todos los derechos civiles, sino que además, asombrosamente para el observador extranjero, llegaban a ocupar los más altos cargos gubernamentales: “Never, therefore, did I hear it said of any pasha, or observe, either in Constantinople, or in the whole land of Turkey, that any pasha was a natural-born Turk; on the contrary, they are either the kidnapped children of Christian parents, or persons captured in childhood, or persons who have turned Turks” (54).³⁸ En cuanto al territorio de

³⁸ En opinión de Goffman y Stroop, la forma de gobierno del Imperio Turco era compuesta no sólo en cuanto a su adaptabilidad política para la organización de sus diversos dominios, sino además en lo que respecta a la clase gobernante y a la libertad de culto para sus súbditos: “First, its ruling class was as heterogeneous as were its subjects. [...] Its viziers and pashas, its janissaries and scribes derived from every region, both within the empire and beyond. Many of them began lives as non-Muslims, even non-Ottomans. They sometimes entered the Ottoman world as captives, as servants of the sultan,

Argel más específicamente, pese a los objetivos propagandísticos de su obra, el mismo Sosa reconoce algunas de las ventajas que prometía el cambio de ley:

La ocasión que a estos tales mueve para con tan grande perdición de sus almas dejar el verdadero camino de Dios, no es otro sino que unos de pusilánimos rehusan el trabajo de la esclavitud, a otros aplace la vida libre y de todo vicio de carne en que viven los turcos. [...] Y hay turcos y renegados que destos tales tienen diez, doce, quince y veinte y más renegados, a los cuales muchos llaman y tienen por hijos. Y ultra que por la mayor parte luego que los hacen turcos, les hacen también carta de francos, y les dan esclavos y dineros, después también los sustentan si es necesario, y muriendo sin herederos, reparten con ellos sus bienes y hacienda como con los hijos. (1: 53-54)

Que los motivos para la conversión fueran comúnmente menos espirituales que materiales no justifica, para Sosa, el abandono de la fe, ni aun lo consiente el caso de quienes a diferencia de él —cautivo de rescate— carecían de otro recurso que les permitiera recobrar la libertad, fuera de la temeraria fuga que se controlaba con los tormentos y la muerte. Sosa tampoco acepta la conversión fingida como estrategia del cautivo para hacerse camino de regreso a su tierra de origen, situación tolerada entonces tanto por el islamismo (*taqiyya*) como por el judaísmo (*anusim*), si era para salvar la vida, y hasta por el Santo Oficio, a condición de que el renegado

and rose within that household or, later, within the households of important officials. Consequently, it is unsound to define this group in terms of race, ethnicity, or even religion [...]. The empire was composite in a second distinctive way. Its subject peoples were not obliged to share the religion of their monarch” (141).

demonstrara haber tenido una buena conducta con sus compañeros de cautiverio y que algunos de ellos respondieran por él. No da lugar al arrepentimiento sincero, pues en palabras de Sosa: “estos tales renegados son después todos los principales enemigos que el nombre cristiano tiene, y en los cuales está casi todo el poder, dominio, gobierno y riqueza de Argel y de todo su Reino” (1: 55). En realidad tampoco presenta argumento alguno respecto de la conversión desde el punto de vista teológico, sino que simplemente circunscribe a los apóstatas por igual en oposición a la cristiandad, lanzando hacia ellos una diatriba maniquea.³⁹ Al referirse a ese sector tan destacado de la sociedad argelina, no obstante el reconocimiento de su origen diverso, Sosa lo describe como una masa ideológicamente homogénea con que encubre las diferencias, los grises, los distintos niveles de asimilación, así como los significados de esa coyuntura cultural en las relaciones entre Oriente y Occidente, ya no en términos de potencias enfrentadas en la escena mundial, sino en cuanto a sus puntos de contacto e intercambio en el nivel humano.

³⁹ Esta visión obtusa respecto de la población conversa de la Berbería se arrastra hasta el siglo XX. Luis Astrana Marín la denomina “desecho de todas las naciones del mundo” (2: 487). De ahí el valor de la humanización reivindicadora que la presente investigación procura destacar.

6. La particular historia de una vida cuatro veces perdonada.

En el *Diálogo de los mártires de Argel*, un conjunto de treinta relatos sobre sentencias de muerte ejecutadas en la ciudad durante un período de cincuenta años, desde la época de Jeredín Barbarroja, hermano de Aruch, hasta el año de la liberación de Cervantes (1580), aparece la primera referencia biográfica directa acerca del cautiverio argelino del autor del *Quijote*. Es una curiosa inclusión, ya que, a diferencia de los demás retratados, es el único que no sufre martirio. Los años del cautiverio de Cervantes constituyen en apariencia una de las etapas más conocidas de su vida, dada la información reunida por su hermano Rodrigo en Madrid en 1578, la documentación de los esfuerzos de su familia por rescatarlo, los testimonios recogidos por el propio Cervantes ante Juan Gil al ser rescatado en octubre de 1580 y las referencias que aparecen en la *Topographia*. Con todo, se pregunta Jean Canavaggio: “¿debe concederse mayor crédito a estas fuentes que a la libérrima transposición que nos ha dejado Cervantes de su aventura en el relato del Cautivo?” (*Cervantes entre vida y creación* 25). Canavaggio no se atreve a asegurarlo, y tiene razón, pues de hecho la información dada por sus parientes no puede entenderse sin el grado de subjetividad que le corresponde, los testimonios de sus compañeros fueron presentados a petición del mismo escritor, quien los dirigió mediante unas preguntas muy específicas preparadas por él, mientras que en la *Topographia*, toda alusión a Cervantes se inserta en el alegato de Sosa contra la ciudad y sus corsarios. Ciertamente esos años de cautiverio permanecen llenos de incógnitas, aunque se sabe con toda seguridad que Cervantes intentó fugarse de Argel en cuatro ocasiones.

Dichos intentos ya han sido descritos por un buen número de cervantistas, y más recientemente por Donald P. McCrory (29-45), Michael McGaha (541-43) y María Antonia Garcés (40-57). De todos modos conviene aquí analizarlos desde el ángulo que nos ocupa.

El primer intento tuvo lugar en enero o febrero de 1576, cuando pocos meses después de su llegada a Argel, Cervantes se dio a la fuga con la guía de un moro, esperando cubrir a pie los cuatrocientos kilómetros de que distaba la fortaleza española de Orán. El mismo Cervantes refiere el incidente en la pregunta cuatro de su informe presentado ante el escribano Pedro Rivera, el fraile Juan Gil y sus testigos:

si saben o an oydo decir que llegado cautivo en este argel, su amo, daliman arraez, renegado griego, le tubo en lugar de caballero principal, y como a tal le thenia encerrado y cargado de grillos y cadenas; y que no onstante todo esto, deseando hazer bien y dar libertad a algunos cristianos, buscó a un moro que a él y a ellos llevase por tierra a oran, y auiendo caminado con el dicho moro algunas jornadas, los dexó; y así les fue forzoso volverse a argel, donde el dicho miguel de serbantes fué muy mal tratado de su patrón.

(Información 50)

Varios elementos llaman la atención en el pasaje. Por un lado, el hecho de que, aun estando encerrado y cargado de grillos y cadenas, fue capaz de buscar a un moro que actuara de intermediario y guía. Lo que hemos de suponer en todo caso es que el trato que Cervantes tenía con su amo, el renegado griego, era de una

liberalidad que toleraba el contacto del cautivo con agentes del exterior, entre ellos el susodicho, cuya participación debió ser fundamental a los efectos de la fuga. Otro elemento a destacar, el principal, es que, según palabras de Cervantes, su amo lo maltrata a su regreso, cuando las represalias para los fugitivos oscilaban entre la muerte en la hoguera, el enganchamiento y el empalamiento. El trato recibido por Cervantes es así incompatible con las torturas y muertes retratadas gráficamente en la *Topographia* y otras fuentes del período. Si bien Canavaggio alega a este respecto el valor material que representaba el cautivo para su amo, 500 escudos de oro dignos de quien había sido capturado portando cartas de recomendación de don Juan de Austria y el duque de Sesa (*Cervantès* 93), era usual en la Berbería la práctica de castigos menores como el corte de orejas o narices, los cuales, aún funcionando como eficaz escarmiento, ni atentaban contra la vida del condenado ni comprometían el precio de su rescate. Debe inferirse entonces que hubo un trato especial para Cervantes por parte del musulmán nuevo de origen griego, su amo Dalí Mamí.

El segundo intento de fuga tuvo lugar en 1577, tras la liberación de su hermano Rodrigo gracias a un préstamo de sesenta ducados conseguidos por su madre y una suma obtenida por la venta de posesiones familiares (Garcés 45). Como el dinero remitido a través de los mercedarios fray Jorge de Olivar y fray Jorge de Ongay resultaba insuficiente para cubrir la suma exigida por Dalí Mamí, el plan era que Rodrigo, una vez en España, mandaría una embarcación para recoger a Miguel junto con otros catorce cautivos principales. A éstos Cervantes los había escondido durante meses en la cueva de un jardín de una casa cercana a la costa, contando con

la colaboración del jardinero, quien había acondicionado la cueva y estaba a cargo de su vigilancia, además de la colaboración de una figura que interesa en particular: el Dorador. En palabras de Sosa: “era uno (convidado también para ir en el bergantín) que naciera y se criara en la villa de Melilla [...] el cual habiendo renegado siendo mozo, después volvió a ser cristiano, y ahora la segunda vez había sido cautivado” (3: 161). Sólo de paso menciona Sosa este importante detalle, así como el hecho de que a su cargo quedaba la administración de los fondos y el suministro de todo lo necesario para la cueva. Había renegado tanto del cristianismo como del Islam, por lo que reunía las características de un personaje híbrido, capaz de transitar entre fronteras religiosas. A juzgar por la confianza en él depositada, Cervantes debió valorar en grado su participación. No por nada había merecido aquél su apodo en tiempos en que una de las acepciones de dorar una cosa significaba “darle buen sentido” (Covarrubias 439), mientras que desdorar era “perder uno la buena opinión que antes tenía” (Covarrubias 439). Según lo acordado, la nave llegaría durante la noche del 28 de septiembre, pero la víspera los cautivos esperaron en balde, y lo mismo la noche siguiente. Tarde se enterarían que sus secuaces habían sido sorprendidos en la costa, forzados a hacerse a la mar y posteriormente capturados. Lo cierto es que ante las sospechas del fracaso, el Dorador delató a los fugitivos a fin de ganar crédito con el bajá y una recompensa de parte de los amos de aquéllos. Sosa refiere los sucesos de esta manera:

Con todo, los cristianos que estaban en la cueva, aunque pasados algunos días, veían que tardaba el bergantín, ni sabían cómo había llegado y se tornara, tenían muy gran confianza que el Señor Dios los

había de remediar [...] cuando el demonio, enemigo de los hombres, cegando al Dorador (que decimos les llevaba de comer) hizo en él que se volviese otra vez moro, negando la segunda vez la fe de Nuestro Señor Jesucristo, y, por tanto, pareciéndole a él ganaría mucho con el Rey y con los turcos, y particularmente con los amos y patronos, de los que en la cueva estaban escondidos el día de San Jerónimo, que son treinta de septiembre, se fué al Rey Asán, renegado veneciano, diciéndole que él deseaba ser moro, y que su Alteza lo diese para ello licencia; dixo más: que para hacerle algún servicio le descubriría cómo en tal parte y en tal cueva estaban quince cristianos escondidos. (3: 162-63)

Teniendo en mente los objetivos propagandísticos del autor, se justifica el tono religioso conferido al incidente. El fracaso se expresa en términos morales, reducido así a una lucha entre el bien y el mal, entre la confianza en Dios por parte de los fugitivos y la influencia que sobre el Dorador ejerciese el demonio. De esta manera la segunda conversión al Islam de quien había constituido un elemento fundamental para la fuga es menos un acto de especulación —deliberadamente realizado para salvar la vida y a la vez ganar privilegios de parte del bajá y los turcos, así como una remuneración económica— que una jugarreta bajo la influencia de lo sobrenatural. Este significado se refuerza con una comparación cuando Sosa describe la captura de los fugitivos: “fueron con tan buena guía (como otro Judas iba delante) al jardín, y prendiendo luego al jardinero, fueron a la cueva que el falso

Judas les mostró, y haciendo salir della los cristianos, los prendieron luego a todos, y particularmente maniataron a Miguel de Cervantes” (3: 163).

Sobre todo esto último —añadido el hecho de que, ante las indagaciones del bajá, Cervantes asume la responsabilidad absoluta del plan de fuga— parece justificar su inclusión entre los mártires de Argel, pese a que una vez más sale ileso de su aventura: “envióle a meter en su baño, tomándole también por esclavo, aunque después a él y a otros tres o cuatro hubo de volver por fuerza a los patrones cuyos eran” (3: 164). Para Alberto Sánchez, la razón de este trato diferenciado es clara y única: la codicia. Si Hasán Bajá lo hacía apalear hasta la muerte, perdía el caudaloso provecho (17). En realidad el provecho le correspondía a quien se había ausentado durante el incidente por andar en corso: el griego Dalí Mamí. Con todo, si se contempla la autoridad que recaía sobre el bajá, representante del Gran Turco en Argel, y se tiene presente además que era “natural condición suya ser homicida de todo el género humano” (*Quijote* 406-07), ha de pensarse aún que las razones de tanta indulgencia son más turbias que claras.⁴⁰

Cinco meses después Cervantes volvería a intentar fugarse, confiando, una vez más, en la ayuda de un agente intermediario. En marzo de 1578 mandó un moro a Orán, con carta para don Martín de Córdoba, general de Orán y de sus fuerzas, a fin de que éste interviniese con el envío de algunos espías con que facilitar la liberación de Cervantes y de otros tres cautivos principales. Desdichadamente las

⁴⁰ El capitán cautivo del *Quijote* evoca el caso con admiración: “Sólo libró bien con él un soldado español llamado tal de Saavedra, el cual, con haber hecho cosas que quedarán 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; y por la menor cosa de muchas que hizo temíamos todos que había de ser empalado, y así lo temió él más de una vez; y si no fuera porque el tiempo no da lugar, yo dijera ahora algo de lo que este soldado hizo” (407).

cartas no llegaron porque el moro fue detenido en la entrada de la fortaleza, conducido de regreso a Argel y allí, tras la indagación correspondiente, empalado por orden de Hasán Bajá (*Información* 54-55). Para Cervantes, en esta ocasión el gobernador de Argel también dispuso una pena atroz, dos mil palos que, como ha sugerido Garcés, de hecho implicaban una muerte lenta (50). Pero la sentencia nunca fue ejecutada. De todos los testigos de que Cervantes se valió para dar fe de su testimonio al ser rescatado, sólo dos ofrecen declaraciones al respecto: Alonso Aragonés, quien señala que la sentencia no se ejecutó debido a que hubo “buenos terceros” (*Información* 66), y el alférez Diego Castellano, quien afirma que hubo “muchos que rrogaron por él” (*Información* 80). La identidad de esos muchos y de esos terceros se desconoce.

En septiembre de 1579 puso en marcha un plan más ambicioso que los precedentes, con la intención de embarcar a sesenta cristianos. El elemento clave, por supuesto, consistía nuevamente en la mediación de un agente externo a la comunidad de los cautivos: el licenciado Girón, renegado natural de Granada, conocido en Argel como Abd al-Rahmān. Según testimonio ante Juan Gil: “entendiendo el dicho miguel de serbantes quel dicho rrenegado mostraua arrepentimiento de lo que avía fecho en hazerse moro, y deseo de volverse á españa, por munchas vezes le exortó y animó á que volviese á la fee de nuestro señor jesucristo” (*Información* 55). Contando de esta manera con Girón, consiguió que el mercader valenciano Onofre Ejarque, entonces de paso en la ciudad, le procurara a aquél más de mil trescientas doblas para la compra de una embarcación armada. Al

parecer todo iba bien hasta que un miembro de la misma comunidad de cautivos los delató. Cervantes refiere el caso de esta manera:

estando todo este negocio á punto y en tan buenos términos, que sin falta subcediera como estaua hordenado, el negocio fué descubierto y manifiesto al rrey Haçan, que era deste argel, é según fama pública y notoria se lo enbió á dezir por Cayban, renegado florentín, y después en persona se lo confirmó el doctor juan blanco de paz, natural de la villa de montemolín, junto á el Llerena, que dizen auer sido frayle profeso de la horden de santo domingo en santisteban de salamanca.

(Información 56)

Hay por cierto un renegado en el incidente, de origen italiano, pero quien transmite y confirma la acusación es un cautivo principal a quien no se le achaca el cambio de ley. El excautivo pregunta si saben que “dende entonces quedó mal y en gran enemistad con el dicho dotor juan blanco, por ser cosa cierta que él hera descubridor y ponía á riezgo tantos cristianos y tan principales” *(Información 56)*. Hay que notar asimismo el modo en que Cervantes retrata a Blanco de Paz: “Viéndose aborrescido de todos, corrido y afrentado, y ciego de la pasión, amenasaua al dicho miguel de serbantes, diciendo que avia de tomar información contra él para hacerle perder el crédito y toda la pretensión que thenia de que su magestad le auia de facer merced” *(Información 61)*. Justamente fue esto último lo que hizo Blanco de Paz, según la pregunta veintitrés de Cervantes:

si saben ó an oydo decir que para hefetuar su mala yntencion, pensando que con esto quitaría el crédito al dicho miguel de

serbantes, el dicho Juan Blanco de Paz se puso á tomar algunas informaciones, como comisario del Santo Oficio, segun dezia que hera el susodicho, y particularmente contra algunos contra quien él thenia odio y enemistad hespecial, contra el dicho Miguel de Serbantes, inquiriendo de sus uidas y costumbres. (61-62)

Cervantes insiste en la amenaza de su enemigo en la pregunta siguiente: “procuró tomar, como se ha dicho, contra él ynformacion, por ponerle miedo, y para esto andava sobornando á algunos cristianos, prometiendoles dinero y otros fauores porque depusiesen contra el dicho Miguel de Serbantes y contra otros, cuyos dichos tomó y escribió” (62). Todos los testigos de Cervantes corroboran las intenciones injuriosas de Juan Blanco de Paz, aunque ninguno de ellos se atreve a entrar en detalles acerca del tipo de difamación. Alonso Aragonés declara que “procuró con toda ynstancia, con ánimo dañado quitarle la honra sobornando testigos que contra el dicho Miguel de Serbantes depusiesen” (73). Por su parte, Domingo Lopino asegura haber visto una declaración escrita contra Cervantes: “este testigo le uido ciertas informaciones que tenia tomadas contra algunas personas; en especial vido vna contra el dicho Miguel de Serbantes, y diciendo este testigo que para que hacia ynformacion contra dicho Serbantes, rrespondio que por que le queria mal y hera su enemigo” (114). Fray Feliciano Enríquez, quien incluso declara haber tenido una breve enemistad con Cervantes, realiza al respecto su propia investigación:

queste testigo estuuo un poco de tiempo muy enemigo con el dicho Miguel de Cervantes; y en esta razón, oyó este testigo a una persona dezir algunas cosas viciosas y feas contra dicho Miguel de Serbantes;

y luego en aquel punto procuró este testigo con grande ynstancia por todo argel, ynquirir y saber si contra el dicho miguel de serbantes, que es el que lo presenta por testigo, avia alguna cosa fea y desonesta que a su persona viniese mácula, y halló por grande mentira lo que se avia hablado por la dicha persona, que si la quisiese espresar no se acuerda dél, por no hazer mucho caso de su dispusicion. (150)

Sin duda las acciones malintencionadas de su enemigo debieron ser amenazadoras para Cervantes, pues de hecho dedicó las últimas cinco preguntas de la *Información* a una rigurosa defensa. ¿Pero exactamente de qué lo acusaba a Cervantes? ¿Cuál era el peligro que Juan Blanco de Paz, ostentando un falso poder del Santo Oficio, representaba, por el cual Cervantes se había visto necesitado de reunir declaraciones de sus compañeros al respecto?⁴¹ ¿Cuál era la información infamante que estaba recogiendo Juan Blanco de Paz acerca de la vida y costumbres de Cervantes en Argel, a fuerza de sobornos y promesas de favores, a fin de que éste no declarara en su contra? La respuesta a todo esto no es tan difícil de desprender de

⁴¹ Juan Blanco de Paz era natural de Montemolín, villa extremeña próxima a Llerena, como lo indica el pasaje citado de la *Información*. Fue fraile profeso de la Orden de Santo Domingo en el monasterio de San Esteban de Salamanca, de donde lo expulsaron. De regreso en su ciudad natal, a fines de 1575, solicitó del tribunal del Santo Oficio de la provincia de León, con sede en Llerena, se le nombrara comisario titular, cargo que le fue expedido el 31 de enero de 1576. A poco de obtenido el nombramiento pasó a Roma por gestiones que desconocemos, y regresando a España, el 7 de agosto de 1577 fue tomado cautivo y llevado a Argel (Astrana Marín 3: 63-64). Antonio de Sosa, sin embargo, desconfía de que Blanco de Paz tuviera poderes de la Inquisición: “[T]ambien a mi me rrequirió día del apostol santiago, estando yo en mi aposento, do entré con licencia de mi patrón, que le diese tambien la misma obediencia; y demandándole yo me mostrase con que poderes hera el comisario del santo oficio, me dixo, que no los tenia aquí, y yo le rrepliqué que pues no me los mostraba ni me constaba por otra bia legitima que él fuese comisario del santo oficio, se fuese en buena hora y no me tratase de eso; antes le rrequerí de parte de dios y de su magestad y del santo oficio que mirase lo que hazia y como usaba de poderes de comisario del santo oficio tomando informaciones y dando juramentos, porque podian suceder grandes escándalos; y que aguardase primero que horden le darían para ello los señores del santo oficio; y lo mismo se que le rrequirió después el señor padre juan gil rredentor de España, y que le mostrase los poderes que tenia y él no los mostró, y dixo no los tener” (*Información* 164).

lo que hasta aquí se ha analizado sobre los cuatro intentos de fuga, y del mero hecho de que la Inquisición —a quien en realidad Juan Blanco de Paz no representaba— constituía un poder eclesiástico con competencia sobre cristianos bautizados para inquirir, corregir y castigar los delitos contra la fe, especialmente el de herejía. De todas maneras, conviene aún abordar la cuestión desde distintos ángulos.

Ante todo hay que subrayar el insólito de que por cuarta vez consecutiva a Cervantes le fuera perdonada la vida tras su intento de fuga. El castigo no pasó de otro encierro, pese a que Hasán Bajá, en busca de coautores del motín, lo amenazó con ejecutarlo, maniatándolo y poniéndole la soga al cuello. Al regreso de Dalí Mamí, el bajá le compró a éste su esclavo al precio en que se tasaba, quinientos escudos de oro, y finalmente el fraile Juan Gil lo rescató por la misma suma: “con muchos ruegos e ymportunaciones y con dar quinientos escudos de oro” (*Información* 59). Es decir que Hasán Bajá pudo no haber visto lucro alguno de su cautivo más revoltoso. En especial este último dato que emerge de la versión del rescate del propio Cervantes, aunque confirmada por todos los testigos, pone en duda la hipótesis de que le perdonaron la vida por su valor de cambio. Canavaggio sostiene que la suma desembolsada por Juan Gil para el rescate fue exactamente 500 escudos: “les 280 écus dont il dispose encore sont complétés par 220 écus pris sur le fonds général” (*Cervantès* 104). El 19 de septiembre de 1580, cuando al término de su mandato el bajá se disponía a regresar a Constantinopla y enganchaba a sus esclavos en los bancos de su galera, Fray Juan Gil “verse, en écus d’or espagnol, le montant de la rançon” (*Cervantès* 104). Hay no obstante una versión diferente en la *Topographia*:

Decía Asán Bajá, Rey de Argel, que como él tuviese guardado al estropeado español tenía seguros sus cristianos, baxeles y aun toda la ciudad; tanto era lo que temía las trazas de Miguel de Cervantes [...] y el remedio que tuvo para asegurarse dél fué compralle de su amo por 500 escudos en que se había concertado, y luego le acerrojó y le tuvo en la cárcel muchos días, y después le dobló la parada y le pidió mil escudos de oro, en que se rescató, habiendo ayudado en mucho el padre fray Juan Gil, redentor que entonces era por la Santísima Trinidad en Argel. (3: 165)

He aquí un curioso dilema. Si declarando ante Juan Gil, Cervantes afirma que el mismo sacerdote lo rescató con la suma de quinientos escudos, entonces quedan tres posibles explicaciones respecto del paradero de los otros quinientos: o bien Sosa exagera, Hasán Bajá nunca le dobló el precio a Cervantes y por ende no tuvo ni un escudo de ganancia, habiendo recobrado apenas la suma invertida; o bien pese a que en efecto el precio era de mil escudos, Juan Gil consiguió tremendo descuento a fuerza de ruegos, como señalaba Martín Fernández de Navarrete en el siglo XIX (50-51); o bien un tercero, a quien tanto Sosa como Cervantes omiten mencionar, se hizo cargo de la suma faltante.⁴² El detalle resulta notable para sospechar desde otro ángulo una visión de los renegados muy diferente a la que Sosa ofrecía, con la cual se manifiesta la posibilidad de unas relaciones amistosas y de

⁴² Justamente Astrana Marín subraya la codicia de Hasán Bajá: “Llegó a comerciar con todo, hasta el extremo de que los genizaros hubieron de decirle que solamente las cebollas y berzas que se vendían en el Zoco no eran suyas. Acrecentó los tributos a los moros y alarbes; se apoderaba de la carne, del trigo y la cebada, para regatonear con ello por todo el bajalato en más de dos veces su valor; recogió la mayor parte de la moneda de plata y la hizo fundir ocultamente, mezclada con mucha liga; tomaba de los mercaderes lo que más le apetecía, y, cuando lo pagaba, era a su antojo y capricho” (3: 83).

cooperación. Esto quizás explicaría el buen tratamiento reservado para Cervantes por parte de sus amos. Pero en cualquier caso, haya o no contado el cautivo con la colaboración de terceros para el rescate, el problema nos fuerza a retomar los interrogantes que hemos estado planteando: la razón por la que Cervantes fue perdonado tras cada uno de sus intentos de fuga y los contenidos de la acusación de Juan Blanco de Paz.

7. De la liberalidad de los renegados con un caballero que tenían cautivo.

Las posibles razones por las que Cervantes sobrevivió el cautiverio en Argel ya han sido muy discutidas. Entre los argumentos menos rigurosos se debe ubicar todavía, afortunadamente, el de Astrana Marín, quien sugiere que “Hazán Bajá es el único contemporáneo que midió a Cervantes con la verdadera medida de su grandeza, el único que, aun siendo éste joven, adivinó y presintió su gran superioridad y sorprendió en sus actos la marca divina de los grandes hombres” (3: 58-59). Canavaggio, por su parte, propone dos explicaciones. Primero, a Cervantes no lo condenaron a muerte ni lo torturaron debido a que su primer amo, Dalí Mamí, esperaba un pago muy alto por su rescate, pues había sido capturado con una carta de recomendación del mismo Don Juan de Austria (*Cervantès* 93); y segundo, su siguiente amo, Hasán Bajá, mantenía con él tratos sexuales (*Cervantès* 103). Respecto de la primera hipótesis ya hemos argüido que los castigos físicos bien pudieron habersele aplicado al fugitivo sin que ello afectara el precio de su rescate, especialmente para que le sirviera de escarmiento en caso de que cavilara darse nuevamente a la fuga. Recuérdese que Cervantes ponía en peligro no sólo el dinero del rescate que exigía su amo, sino además el valor de cambio de los compañeros de cautiverio a quienes involucraba en sus aventuras. En este sentido Alonso Aragonés observa que “todos thenían por entendido que si el rrey le auía á las manos, no escaparía con la vida, ó por lo menos syn orejas y narizes, por ser la condición del dicho rrey tan cruel, y el negocio ser para en la Berbería de mucho escándalo” (*Información* 68). La otra hipótesis ha suscitado una controversia de la que resultan

respuestas contrarias, aunque del mismo orden de razonamiento. Un ejemplo es la propuesta de McGaha, quien sostiene que Cervantes salvó la vida por haber tenido un amorío con Zahara, la hija de Hājī Mūrād (Agi Morato), es decir, con la Zoraida del relato del capitán cautivo del primer *Quijote*, la Zahara de *Los baños de Argel* y *El trato de Argel* (McGaha 544-45). Aunque la literatura se valga muchas veces de referentes históricos, hay que aclarar que estamos en realidad ante la presencia de un recurso en el que redundan la obra cervantina, asimismo presente en *El gallardo español* y en *El amante liberal* y, fuera ya de todo contexto argelino, en *La española inglesa* y en el *Persiles*. Se trata del tópico de los amores cruzados, utilizado por la novela bizantina y la novela pastoril, ambos géneros muy leídos por Cervantes. Desde otro punto de vista, Sánchez se limita a justificar la tercera ocasión en que le perdonaron la vida a Cervantes, alegando exclusivamente a la codicia de Hasán Bajá (17). Pasa así por alto que hubo otros intentos de escape, que el amo de Cervantes hasta entonces era Dalí Mamí, no Hasán Bajá, y que se decía que hubo buenos terceros que rogaron por él (*Información* 66, 80). Hay por cierto más conjeturas, como que Hasán Bajá admiraba su valor, ánimo, ingenio, discreción y constancia (Sliwa 318); que el ser considerado persona de importancia lo salvó de escarnios y vejaciones (Lacarta 63); que Cervantes tenía substanciales contactos en una red de espionaje internacional (Sola y de la Peña 277-88); y que Hasán Bajá codiciaba, más que la paga del rescate, la posibilidad de que el hidalgo pasara a su servicio: “He was a prize captive, not for the ransom he could bring, but for his personal qualities as a recruit and leader to their side. What Miguel never accepted for himself was this outcome to their threats or leniency” (Murillo 163).

Sumando todas estas suposiciones puede observarse que ha habido un escaso esfuerzo de integrar la información documentada en un corpus coherente, conque los argumentos se han estado construyendo sobre la base de algunos datos más o menos sueltos, aunque en ocasiones fidedignos, relativos a uno u otro intento de fuga en especial, cuando no sobre la base de conjeturas a partir de elementos literarios que en cierta medida encuentran su correlato en referentes históricos. Evidentemente esto se debe en parte a la resistencia que suscita, aún en nuestros días, toda consideración que atente contra cierta imagen canónica del autor. Lo cierto es que con atención a lo particular se ha descuidado el punto de vista más amplio, esto es: 1) que existe una relación posible entre las acusaciones de Juan Blanco de Paz y los motivos por los que a Cervantes le fue perdonada la vida cuatro veces; 2) que las acusaciones, de las que nada se sabe en concreto, pueden inferirse de las mismas preguntas preparadas por Cervantes para las declaraciones de sus testigos y así de las declaraciones; 3) que la facilidad con que Cervantes salió ileso de sus aventuras argelinas debe pensarse en relación con la destreza con que operaba a la hora de conspirar, planear, delegar responsabilidades y llevar a cabo los intentos de evasión.

Alteremos entonces el orden de los datos a fin de integrarlos en una misma indagación. Hay, como quedó señalado, una posible diferencia de quinientos escudos de oro entre la suma desembolsada por el padre Juan Gil en octubre de 1580 y el precio exigido por Hasán Bajá para su preciado esclavo. Considerando con toda naturalidad que el bajá quisiera obtener ganancias de la operación —pues había adquirido a aquél cinco meses antes del rescate— hay que tolerar, aún en calidad de conjetura, la posibilidad de un aporte económico externo en el rescate. Un dato cuya

relevancia al respecto ha sido desatendida arroja luz a la cuestión. Tras el cuarto y más ambicioso intento de fuga, el cual involucraba a sesenta cautivos, Cervantes rechazó una oferta de rescate que le hizo Onofre Ejarque, el mismo mercader que había financiado el plan y que ahora temía perder su hacienda, su libertad y su vida. Cervantes ofrece los detalles en la pregunta dieciséis de la *Información*:

onofre exarque, que avía dado el dinero para dicha fragata y hera participante de todo, temiendo que el rrei de todo estaua ynformado [...] cometió y rrogó y persuadió á el dicho miguel de serbantes se fuese á españa en vnos navíos que estauan para partir y que él pagaría su rescate; á el qual el dicho miguel de serbantes rrespondió, animándole, que estoviese cierto que ningunos tormentos ni la mesma muerte sería bastante para que él condenase á ninguno sino á él mesmo; y lo mesmo dixo á todos los que del negocio sabían, animándoles que no tubiesen miedo, porque él tomaría sobre sí todo el peso de aquel negocio, aunque thenía cierto de morir por ello. (57)

Según confirma la declaración de Diego Castellano ante Juan Gil y el escribano Pedro de Rivera, Cervantes voluntariamente compareció ante el bajá para proteger a los implicados. Pero el testigo aporta aun más información: “asi se puso en las mano de vn arrez muy grande amigo del rrei, que se dice moro atarraez maltrapillo, renegado español para que él le entregase a el rrei, porque le viniesen menos daño” (*Información* 83). Esto lo confirma la declaración de Rodrigo Chaves, ante las mismas autoridades: “se presentó ante el dicho rrey bauçan-baxá, por mano y terciaria de vn arraez desta ciudad que se dice mora tarraez maltrapillo”

(*Información* 90).⁴³ El valor de esta información resulta crucial en dos aspectos. El primero es la confirmación de que Cervantes no pasaba sus días encadenado en los tristes baños a la espera de un quimérico rescate, sino que tenía libertad de movimiento: era capaz de transitar entre el mundo de los cautivos y el mundo de los libres, podía comunicarse dentro de la sociedad argelina, siquiera en esa mezcla de todas las lenguas a la que alude Ruy Pérez de Viedma (*Quijote* 416), pero también en español, como por ejemplo con Maltrapillo o con el licenciado Girón, y podía establecer en esa sociedad importantes contactos. Astrana Marín indica que su esclavitud consistiría en menesteres domésticos, en servir de recadero o criado de confianza: “De ahí la libertad, cuanto fuera restringida, con que durante algún tiempo y en determinados períodos debió de moverse por la ciudad de Argel” (2: 476-77). Dichosa liberalidad la de algunos amos para con sus cautivos de rescate, la cual quizá explique el sigilo de los catorce de los más principales que habían permanecido en una cueva durante tanto tiempo —algunos más de siete meses— sin que nadie lo notara.⁴⁴ Aprovechando así la ocasión de andar por todas partes y alternar con toda clase de gentes, señala Astrana Marín, Cervantes fue ganando popularidad en la sociedad argelina, “hasta convertirse en indispensable y en la persona cuya amistad buscaban no solamente los principales cautivos, sino muchos

⁴³ Ya Fernández de Navarrete reconoció el dato: “[R]esolvió de su propia y espontánea voluntad presentarse, fiándose para ello de un renegado, natural de Murcia, llamado Morato Ruez Maltrapillo, íntimo amigo del Rey, por cuyo medio é intercesión esperaba salir mejor de aquel apuro” (45). Pero lo menciona de paso y atribuye la suerte de Cervantes al ingenio y discreción de sus respuestas.

⁴⁴ A propósito de esta libertad de movimiento de los cautivos de Argel, amén de que tras el recurso de la conversión no sólo por lo general recibían cartas de francos, sino que en ocasiones pasaban a ser herederos de sus amos, nótese la impertinencia de la comparación entre los baños argelinos y los campos de concentración nazis realizada por Garcés (144-45). Dicha libertad de movimiento había sido regla general hasta la segunda mitad del siglo XVI, cuando se introdujeron los baños: previamente no había prisiones oficiales para cautivos en Argel, no existía un lugar cerrado para ellos, sino que deambulaban libremente por la ciudad (Friedman 59).

vecinos de relieve, mercaderes españoles, cristianos y renegados” (2: 477). El segundo aspecto crucial es que sin duda Cervantes tenía trato con renegados. Tanto es así que se dirigió a un renegado de los más influyentes, muy cercano al bajá, para que actuara de mediador y aplacara la furia de aquél, es decir, para que le viniese menos daño, como bien revela Castellano. Y de hecho el daño fue menor.

Poco se sabe acerca del murciano Morat Raez, apodado Maltrapillo, fuera de las varias alusiones a su nombre encontradas en la *Topographia*. El intermediario de Cervantes era en las últimas décadas del siglo XVI uno de los principales corsarios de Argel. En 1574 había estado involucrado en la ejecución de un esclavo griego llamado Niccolo, en represalia por la ejecución de un corsario argelino en Cádiz; en 1577 había participado en la captura de la galera San Pablo de la Orden de Malta, en la que se encontraba el mismo Sosa; y además se sabe que recibía en su casa a importantes corsarios, renegados y mercaderes que pasaban por la ciudad (Garcés 56-57). Todo esto confirma que Morat Raez Maltrapillo gozaba de un alto prestigio en las altas esferas de la sociedad argelina, e igualmente de una posición económica acomodada, cosa que no hubiera visto disminuida de tener que participar con un aporte monetario en septiembre de 1580 para el rescate de quien había protegido pocos meses antes. En cualquier caso, haya o no habido necesidad de una colaboración económica por parte del prestigioso corsario, resulta indiscutible que Cervantes se puso en sus manos —es decir que confió en él y obtuvo su protección— a la hora de presentarse ante su verdugo, contando con que por su influencia lograría siquiera atenuar el mal que le deparaba.

Llegados a este punto, cabe indagar en torno a esos ‘buenos terceros’ que, según las declaraciones de Alonso Aragonés y Diego Castellano, se decía que habían intercedido a favor de Cervantes ante el bajá tras su tercer intento de fuga. Tanto Girón como Maltrapillo pudieron ser algunos de los mediadores de Cervantes, supone Astrana Marín (2: 586). Aludiendo al intercambio de firmas con que los renegados, ya sea para sinceros o interesados propósitos, procuraban dar constancia de su buena conducta en tierra de infieles, el biógrafo afirma que “[q]uienesquiera que fuesen los favorecedores, parece segura su condición de renegados, que estarían ligados con Miguel por el secreto de las firmas” (2: 586). En esto último Astrana Marín tiene razón, pero añádase que, fuera de los compromisos que hubieran o no contraído a través de las tales firmas, había otros lazos que el mero acto de apostasía, por tajante que fuera a los ojos del Santo Oficio y a pesar de la propaganda montada en su contra, no llegaba a distender del todo: lazos regionales, lingüísticos y digamos también espirituales, cuando para muchos la conversión no constituía más que el pasaporte, el trámite para obtener carta de francos en una sociedad en la que sus conciencias no eran indagadas. En una palabra: no todos los musulmanes nuevos eran los peores enemigos de la cristiandad, como pretendía Sosa. En la frontera entre cautivos y apóstatas había una zona de ambivalencia, puesto que muchos, en apariencia musulmanes nuevos, aún conservaban su primera fe. Un manuscrito de comienzos del siglo XVII, redactado por un morisco en Argel y años más tarde adquirido y traducido al inglés, en Túnez, por el cónsul británico Joseph Morgan, revela un punto de vista al respecto:

Our Arms, it is true, are ever open to receive all who are disposed to embrace our Religion; but we are not allowed by our Sacred *Alcoran* to tyrannise over Consciences [...] they become one of us, without Reserve; taking to Wife our Daughters, and being employed in Posts of Trust, Honour and Profit; we contenting our selves with only obliging them to wear our Habit, and to seem True Believers in outward Appearance, without ever offering to examine their Consciences, provided they do not openly revile, or profane, our Religion: If they do that, we indeed punish them as they deserve; since their Conversion was voluntary, and not by Compulsion; but we have Reason to believe the greatest Part of them are as unbelieving as those who begot them. (ctd. Wieggers 208)

Obviamente el pasaje obliga a contrastar el tratamiento recibido por descendientes de musulmanes en España, donde la indagación de las conciencias individuales se encontraba institucionalizada, con el modo en que los nuevos musulmanes eran acogidos en la sociedad turco-berberisca, mundo alternativo donde para el goce de toda buena fortuna se les exigía apenas mudar de hábito, es decir, abrazar el Islam siquiera en sus manifestaciones externas, siempre y cuando no provocaran escándalos y no obstante continuaran abrazando en la intimidad la fe de sus antepasados. Conforme destaca el documento, la mayoría de los musulmanes nuevos no creía en la fe de adopción. No sorprende que el arraigo a los rasgos culturales de origen, entre ellos la religión de sus padres, haya sido frecuente. Gerard A. Wieggers señala que los renegados, como los moriscos, “can be described, to some

extent, as having some sort of mediatory function between the receiving (Islamic) societies and the West” (209).⁴⁵ Cervantes debió percibir tal función mediática en las relaciones entre cautivos cristianos y nuevos musulmanes. En su trato con muchos de éstos advertiría que las afinidades entre coterráneos perduraban por sobre las visibles diferencias, a presumir por el pasaje de las calzas a las bombachas, el cambio de nombre, el rito de la circuncisión o la frase *La ilaha illa Mohammed rezul Allah* (no hay otro Dios que Dios y Mahoma es su profeta), cuyo significado en ocasiones los apóstatas ignoraban (Bennassar y Bennassar 310). Dichas afinidades jugaban a su favor a la hora de buscar mediadores tanto en sus planes de fuga como en el punto de salvar la vida. Como señalan Sola y de la Peña, renegar podía constituir “un acto oportunista, más o menos consciente, provisional o con un carácter temporal más o menos calculado” (215). Luego estaba el caso de los muchos que se habían convertido al Islam siendo aún niños —como por ejemplo el mismo Dorador— lo cual despertaría en Cervantes cierta mirada compasiva.⁴⁶ Un dato sobremanera iluminador aparece en *Histoire de Barbarie et de ses corsaires* (1637 y 1649), de Pierre Dan, quien asegura que los en apariencia musulmanes

⁴⁵ También Peter Earle se refiere a tal función mediática, fundamental para el desarrollo de la Berbería en cuanto a la introducción de tecnología militar y las relaciones comerciales con Occidente (*Corsairs* 30-31).

⁴⁶ Al respecto, Bartolomé y Lucile Bennassar presentan la siguiente estadística: “Sur les 978 individus de notre échantillon qui ont précisé l’âge de leur arrivée en Islam devant les tribunaux inquisitoriaux, 543, soit 55,52 p.100, n’avaient même pas quinze ans et 224 de quinze à dix-neuf ans. Ainsi, 767, au total 78,42 p.100, sont arrivés en pays musulman, exposés bien souvent sur un marché d’esclaves, avant d’avoir vingt ans” (267-268). Si bien el porcentaje es significativo, debe tenerse presente que se basa en datos inquisitoriales y en la mayoría de los casos se trata de renegados capturados andando en corso, práctica para la cual, obviamente, mostrarían menos escrúpulos quienes, habiéndose convertido durante su infancia o adolescencia, poseían un mayor grado de asimilación. Para un análisis de los factores tenidos en cuenta en materia de conversión de niños, tales como la edad, el lugar de nacimiento, el cautiverio y la adhesión o no-adhesión de sus padres al Islam, véase el estudio de Ana Fernández Félix.

nuevos hacían todo lo posible por ayudar a los cautivos cristianos, demostrando con ellos su caridad:

Tellement qu'ils n'enfont profession qu'en apparence, se contentant d'estre vestus à la Turque, sans frequenter les Mosquées comme font les autres Turcs, pour y aller à leur Sala, ou à leur priere; à quoy il n'ya point de contrainte qui les oblige. Aussi en ay-je cogneu plusieurs, quis'entretiens en particulier avec moy, me témoignent d'extrêmes regrets de se voir la teste couuertè d'un Turban, m'asseurans que depuis dix ans qu'ils estoient Renegats, ils n'avoient iamais esté à la Mosquée, & qu'à la premiere occasion qui se presenteroit, ils hazarderoient leur vie, pour se sauver en terre de Chrestiens. Et certainement pour témoigner que la Charité n'estoit pas encore éteinte en eux, ils assistoient volontiers les pauvres captifs, & faisoient pour eux tout leur possible. (336)⁴⁷

Siendo así el caso, ¿por qué entonces Cervantes y la mayoría de los testigos de la *Información* evaden toda alusión a esos mediadores y benefactores de los cautivos? ¿Por qué sólo Castellano y Chaves mencionan apenas la intervención de Maltrapillo, pese a su fama e influencia en Argel, como si el dato se les escapara involuntariamente? La razón no puede ser más obvia: desde la perspectiva de la sociedad a la que el cautivo deseaba regresar, el trato con renegados suscitaba oscuras sospechas, cuando no la ignominia. De ahí la intransigencia, la diatriba

⁴⁷ El autor evita generalizar en este punto: “Mais à vray dire tous les Renegats ne sont pas marquez à vn mesme coin; cela paroist manifeste en ce qu'il y en a plusieurs, principalement ceux, qui de leur mouvement propre, & sans y estre contrains, ont abandonné les Autels sacrez d'un Dieu crucifié; que leur damnable inclination rend si ennemis du nom Chrestien, qu'ils surpassent en cruauté les Turcs naturels, tant ils ont de zele pour cette maudite Secte” (336).

lanzada por Sosa indistintamente contra todos ellos en la *Topographia*, a quienes denomina “los principales enemigos que el nombre cristiano tiene” (1: 55), mientras que en el *Diálogo de los mártires*, sin embargo, se contradice:

El año siguiente de mil y quinientos sesenta y cinco, siendo aún Rey y gobernador de Argel, el mismo Asán Baxá, concertaron entre sí algunos cristianos cautivos que en Argel se hallaban de hacer venir de la isla de Mallorca una barca, o bergantín, para huir en él, y pasar a la dicha isla y tierras de cristianos. Fue participante deste concierto, y aún dicen algunos que principal autor, un mancebo renegado de nación ginovés, de edad hasta veinte años, que se decía Morato: el cual tocado del Señor, y conociendo su error, deseaba en extremo volverse a la fe de Jesucristo, Señor nuestro. (3: 81-82)

Ciertamente una de las motivaciones de los excautivos a la hora de narrar sus experiencias constituía la necesidad de probar que su fe no había sido quebrantada, pues la apostasía se destacaba entre los principales delitos investigados por la Inquisición, más aún en las zonas fronterizas con el Islam.⁴⁸ Los ejemplos de este tipo de narrativas abundan, y de hecho Camamis ofrece un interesante análisis del sentido religioso de los relatos de cautiverio (109-14). Pero tráigase a colación el caso de *Cautiverio y trabajos de Diego Galán*, obra atribuida al manchego del mismo nombre que en la última década del siglo XVI, siendo aún adolescente fue

⁴⁸ Por ejemplo, de todos los procesos inquisitoriales por islamismo, el Tribunal de Sicilia, que ocupa un lugar destacado en cuanto al número de procesos, después de Valencia, Zaragoza y Granada, así como una ubicación estratégica en el Mediterráneo, tuvo un total de 63 procesos contra moriscos, 150 casos de cristianos nuevos y 550 casos de renegados (Cardaillac, “El problema morisco en Sicilia” 266). Según Anita González-Raymond, los procesos de renegados representan el 73% del total de los casos de islamismo de los tribunales de Mallorca, Sicilia y Cerdeña (127).

capturado por corsarios berberiscos para pasar diez años de cautiverio, participando en empresas marítimas y terrestres del ejército turco. Entre los objetivos de su narración prima el de lograr que no quede ante los ojos de sus contemporáneos ningún género de duda sobre su comportamiento, pero nótese cómo, a diferencia de Sosa, categoriza a los nuevos musulmanes diferenciando entre ellos a quienes veían en la apostasía una vía para el retorno a tierra de cristianos:

Y la mayor merced que Dios nuestro señor usó con su liberalidad y largueza fue librarne en tan tierna e inocente edad, dándome valor y fuerzas para no dejar la santa fe católica, como la han dejado infinitos cristianos, unos fingidamente, con propósito de volver a su tierra en hallando ocasión, otros por ignorancia y otros de malicia, por no trabajar y pasar vida ancha. En fin, por su santa bondad e inmensa magnificencia me libró de caer en tal ceguedad y abismo en que están encenagados tantos bautizados y atollados en aquella mala secta y pernicioso cieno. (77-78)

No se desea aquí sugerir, con Daniel Eisenberg, que “Cervantes consideró, sea todo lo breve que se quiera, cambiar de religión y quedarse, igual que habían hecho muchos cristianos capturados” (242). Poner en duda el cristianismo de Cervantes no es el objetivo del presente trabajo. Sí la comprobación de que su enemigo el doctor Juan Blanco de Paz pudo acusarlo falsamente de apostasía, contando con que Cervantes había mantenido trato con tantos renegados. La familiaridad de Cervantes con los apóstatas había de ratificar la información que a fuerza de sobornos recogía Blanco de Paz. De hecho la Inquisición investigaba a los

difamados de herejía indistintamente de la honra de quienes los acusaran: “No se tendrá en cuenta, a propósito de difamación, de las solas delaciones hechas por testigos valientes y honrados, sino también de las que emanen de testigos viles o infames (herejes, perjuros, criminales, etc.); está, efectivamente, previsto que a este respecto se acepte cualquier testimonio” (Eimeric 110). Es decir que Blanco de Paz era elegible. El manual de Eimeric insiste en este punto:

Los textos pontificios no establecen distinción alguna a este respecto entre el valor de las acusaciones de unos u otros, ni si la acusación procede de amigos del acusado o de sus enemigos. La acusación es suficiente en cualquier caso: basta con que una persona sea difamada públicamente para que se le imponga una pena canónica y sufra la excomunión si no la cumple. (111)⁴⁹

Para retomar apenas las figuras hasta aquí señaladas, recuérdese al influyente Maltrapillo, quien había aplacado la ira del bajá en beneficio de Cervantes; al licenciado Girón o Abd al-Rahmān, con quien también podía comunicarse en su

⁴⁹ Sólo una excepción a esta regla se tenía en cuenta: el testimonio de un enemigo mortal carecía de validez, quedando a criterio del inquisidor, llegado el caso, indagar sobre la calidad o el grado de enemistad entre testigo y acusado (Eimeric 251). Francisco Peña añade al respecto: “Es la única excepción a la regla general sobre validez universal de los testimonios, tal y como quedó establecido por los concilios de Béziers y Narbona. Los casos de enemistad mortal son numerosos y variados. Las enemistades de este tipo tienen su origen en violencias, amenazas de muerte personales o contra parientes, injurias especialmente graves, violación de la esposa, de la hermana o de la hija, atentado a la propiedad” (251). Por ello se explica que tanto Cervantes como sus testigos sean redundantes en lo que concierne a la enemistad del acusador. De hecho el mismo Juan Blanco de Paz procuró resguardarse mediante el mismo recurso, según declara Domingo Lopino: “[F]inalmente queste testigo como dicho tiene, tratando con el susodicho Juan blanco, para que hazia informaciones contra otras gentes, pues la hazia contra su enemigo Miguel de Serbantes, rrespondio que aquello hera hecho de maña contra muchos, para dar color, para que si los susodichos en España, algun tiempo tratasen lo mal quel lo auia fecho en destruir a tantas gentes, no valiesen sus dichos y disposiciones, por ser sus enemigos capitales y auer fecho el dicho Juan blanco contra ellos las dichas ynformaciones” (*Información* 115). En palabras de Antonio de Sosa: “porque los tenia por enemigos y porque si ellos en España dixesen dél algo, sus testimonios y dichos no fuesen valiosos ni creidos” (*Información* 165).

lengua materna y a quien le había confiado nada menos que la compra de una galera. Pero hay que incluir también a los buenos terceros cuyos ruegos habían impedido la ejecución de Cervantes tras su tercer intento de fuga, e igualmente al Dorador —dos veces apóstata— a cuyo cargo había estado el suministro de todo lo necesario para el mantenimiento de los fugitivos durante el segundo motín. Teniendo en cuenta además que según la clasificación demográfica ofrecida por Sosa, “[l]a cuarta manera de moros son los que de los reinos de Granada, Aragón, Valencia y Cataluña se pasaron a aquellas partes y de continuo se pasan con sus hijos y mujeres por la vía de Marsella y de otros lugares de Francia” (1: 50), bien pudo haber sido uno de dichos moros —esto es, un morisco bautizado— aquél de quien Cervantes se había valido como guía para su huída en el desierto, y otro, sea mudéjar o tagarino, el enviado a Orán en el tercer intento de fuga. Sin ir tan lejos, recuérdese apenas que Agi Morato, renegado de origen eslavo, en la ficción padre de Zoraida e históricamente suegro de Hasán Bajá, es descrito con estas palabras por Francisco Gasparo Corso, Procurador General de la Orden del Santo Sepulcro para España: “este es renegado de nación esclavón, y aunque de muestras y costumbres de turco, no sé si el corazón consiente que lo sea” (Oliver Asín 252). Y recuérdese, por último, que los mismos amos de Cervantes, Dalí Mamí y Hasán Bajá, en quienes encontrara harta tolerancia, eran prósperos renegados, parte del sector más numeroso e influyente de la población argelina.⁵⁰

⁵⁰ En una carta a Felipe II fechada en octubre de 1577, Francisco Gasparo Corso, quien dirigía una agencia dedicada a actividades mercantiles y diplomáticas entre los estados mediterráneos cristianos y musulmanes, llama a Hasán Bajá “muy grande amigo mío y de Andrea mi hermano [...] es un hombre muy leído y sabe muy bien escribir y contar en nuestra lengua, que es la principal cosa que pueda tener, así para reconocerse el error grande en que está, como para poderle tratar en cartas y avisos secretos” (Garcés 89). Se presume que en las conversaciones mantenidas con Gasparo Corso, el bajá

Juan Blanco de Paz carecía de elementos concretos para levantar testimonio contra Cervantes y acusarlo del principal delito del que los excautivos debían resguardarse a la hora de regresar, lo cual explica que tuviera que recurrir al soborno de testigos. Sin embargo, el trato continuo con apóstatas era de por sí una conducta lo suficientemente turbia como para merecer la atención de un tribunal, para el cual eran de capital interés los casos de quienes provenían de alguna región infestada de herejía (Eimeric 111). La apostasía, reiteremos, tan propagada en Argel, constituía una modalidad herética. Por otra parte, tal y como apunta Francisco Peña en *El manual de los inquisidores*, que se reedita cinco veces entre 1578 y 1607: en el tiempo en que Cervantes regresa a España permanecía en rigor “la prohibición establecida por el concilio de Toulouse de que todo difamado de herejía se sienta entre consejeros o magistrados o ejerza cualquier cargo público” (Eimeric 111). Cervantes, que ansiaba para sí un puesto en Indias, debió haber sido consciente de aquello cuando para su mejor defensa de las calumnias preparó las últimas cinco preguntas de su hoja de servicios sobre las que habían de declarar doce de los cautivos más principales de Argel: Pedro Aragonés, Diego Castellano, Rodrigo de Chaves, Hernando de Vega, Juan de Balcazar, Domingo Lopino, Fernando de Vega, Cristóbal de Villalón, Diego de Benavides, Luis de Pedrosa, fray Feliciano Enríquez y el mismo Antonio de Sosa.

Mediante las preguntas el rescatado procuró guiar a los declarantes a fin de que lo presentaran como fiel cristiano, para lo cual era piedra de toque poder dar constancia de limpieza de sangre. Como afirma William Childers, sin importar cuán

afirmó que “no creía nada en la setta de Mahoma, antes decía ser más cristiano que no moro” (Oliver Asín 285).

arraigadas se encontrasen las personas en el cristianismo, “the existence of purity of blood statutes, which limited the access of *conversos* to an increasing range of political and ecclesiastical positions [...] meant that one might at any moment find one’s way blocked by an unexpected revelation of non-Christian ancestry” (10). Por tanto se explica que la tercera pregunta de Cervantes sea retórica en este punto: “si saben y an oydo dezir que el dicho miguel de serbantes hes cristiano viejo, hijo-dalgo, y en tal thenido e comúnmente reputado e tratado de todos” (*Información* 49-50).⁵¹

Cervantes intentó dirigir las declaraciones hacia el reconocimiento del heroísmo con que se había desempeñado en Argel. La mera puesta en marcha de tantas conspiraciones constituía una prueba poderosa de la tenacidad con que abrazaba su fe, ya que de haber querido apostatar, no habría visto menester arriesgar la vida siquiera en una ocasión. Con todo, dicha prueba debió reforzarse con un particular énfasis en el valor de sus aventuras en calidad de servicios, a la vez religiosos y patrióticos: “si saben y an oydo dezir que [...] deseando seruir a dios y a su magestad y hazer bien á muchos cristianos principales, caballeros, letrados, sacerdotes que al presente se hallavan cautivos en este argel...” (*Información* 50). Esta fórmula que introduce la pregunta sobre su segundo intento de fuga es

⁵¹ Desde las ideas lanzadas por Américo Castro, mucho se ha discutido acerca del posible origen converso de Cervantes, contra lo cual el principal argumento ha sido el hecho de que, durante su estancia en Italia, había tenido necesidad de presentar una información de su limpieza de sangre. Pero no siguió para ello el procedimiento habitual ni hubo expediente de una orden militar o de colegio mayor, lo cual supondría una investigación judicial, sino una declaración de testigos, un español y dos italianos, ante el licenciado Duarte de Acuña, teniente de corregidor de Madrid. Por esto, subraya Márquez Villanueva, el susodicho documento no es en absoluto una prueba de cristiandad vieja ni acredita sino, en todo caso, lo contrario (*Cervantes* 155). Sobre la cuestión véase también Ellen Lokos: “The Politics of Identity and the Enigma of Cervantine Genealogy;” Ruth Fine: “El entrecruzamiento de lo hebreo y lo converso en la obra de Cervantes: Un encuentro singular;” y Daniel Eisenberg: “La actitud de Cervantes ante sus antepasados judaicos.”

empleada también para inquirir sobre el tercer intento: “con el mesmo zelo del ceruicio de dios é de su magestad y de hacer bien á cristianos, estando ansi encerrado envió vn moro á oran, secretamente, con carta al señor marqués don martín de cordoba, general de oran y de sus fuerças, y á otras personas principales” (*Información 54*). Y nuevamente se utiliza en la pregunta sobre el cuarto intento de fuga, con el mismo orden de prioridades en cuanto a los destinatarios del acto: “deseando seruir á dios y á su magestad y hazer bien á cristianos, como es de su condición, muy secretamente dió parte de este negocio á muchos caballeros letrados, sacerdotes, y cristianos que en este argel estauan catiuos y otros de los más principales” (*Información 56*).

Respecto del trato con renegados, Cervantes omite toda alusión a la responsabilidad conferida al Dorador durante el episodio de la cueva en lo que atañe al cuidado y manutención de los prófugos, como también omite el dato de que el Dorador tenía ya antecedentes de apóstata, previos al plan de fuga, cosa que en efecto podía censurarse. Cervantes apenas lo presenta como “un mal cristiano” (*Información 52*). Sí menciona, en cambio, su trato con Girón y la importante labor de éste en el cuarto complot, pero lo hace, justificadamente, destacando ese trato como un nuevo servicio: “entendiendo el dicho miguel de serbantes quel dicho rrenegado mostraua arrepentimiento de lo que avía fecho en hazerse moro, y deseo de bolverse á españa, por munchas vezes le exortó y animó á que se bolviese á la fee de nuestro señor jesucristo” (*Información 55*). Ya en términos más generales, de este mismo sentido religioso reviste su trato con renegados en la pregunta dieciocho:

si saben ó an oydo dezir quel dicho miguel de serbantes, que estando en este argel catiuo, son cinco años, biuió siempre como catholico y fiel cristiano, confesandose y comulgándose en los tiempos que los cristianos usan e acostumbran, y que algunas vezes que se ofrecia tratar con algunos moros y rrenegados, siempre defendía la fee catholica posponiendo todo peligro de la vida, y animaua algunos que no renegasen, viendolos tibios en la fee, repartiendo con los pobres lo poco que thenia, ayudandoles en sus necesidades, ansi con buenos consexos como con las obras buenas que podia. (*Información 59*)

Eran renegados, como hemos visto, aquéllos en quienes Cervantes confió una y otra vez para que actuaran como mediadores tanto en sus conspiraciones como a la hora de comparecer ante la autoridad. Eran renegados también aquéllos en quienes había depositado la esperanza de libertad y quienes le habían salvado la vida en más de una ocasión. Pese a ello, al preparar las preguntas para su informe debió encubrir sus tratos con los musulmanes nuevos, sugiriendo que en éstos había puesto su vida en peligro en defensa de la fe católica, retórica que convierte así, de súbito, a sus benefactores en agresores. Regresar a la España contrarreformada, además de significar el retorno a los afectos y a la comunidad lingüística en la que Cervantes se abriría camino como poeta, dramaturgo y narrador, suponía a la vez volver a una sociedad de estratos étnicos donde la apostasía era sinónimo de deserción absoluta, es decir, religiosa y nacional. En palabras de Covarrubias: “Estos términos de apostasía, apóstata y apostatar, al principio fueron castrenses [...] pero agora los tomamos en el sentido de los que, habiendo recibido la fe del bautismo y jurado la

milicia cristiana, se pasan al enemigo Satanás” (106). Es justamente por ese pasaje de lo castrense a lo religioso, de la esfera militar a la espiritual, que los vínculos solidarios establecidos en Argel sobre la base de lo que hoy denominaríamos libertad de conciencia se transmutaban ahora, de regreso a España, en máculas que debían prestamente blanquearse, máxime si esperaba que su majestad le hiciera merced por los servicios prestados cuando su enemigo, Juan Blanco de Paz, coleccionaba firmas en su contra.

Los testigos a quienes Cervantes deseó incluir en el informe oficial eran sus amigos, sabían de qué se le acusaba y eran conscientes de su trato con renegados, a deducir por el énfasis de las declaraciones en lo que atañe a la cuestión. Alonso Aragonés, por ejemplo, declara que “le á bisto vivir como buen cristiano, temeroso de la honra de dios, y confesarse y comulgarse en tiempos que los cristianos lo acostumbran; y si algunas vezes á thenido prácticas con moros ó rrenegados, a defendido siempre la santa fee cathólica” (*Información* 70). Diego Castellano, por su parte, insiste en que “le ha visto proceder como muy buen cristiano, haziendo obras de tal, confesandose y comulgándose al tiempo que los cristianos acostumbran, y dando buenos consejos a quien entendia que estaua flaco de la fee, y que thenia determinacion de hacerse moro” (*Información* 83). Rodrigo Chaves afirma que “el dicho miguel de serbantes a bibido siempre como católico y fiel cristiano, y que no le ha conocido este dicho testigo vicio ninguno que sea contra la fee” (*Información* 91). Juan de Balcazar se explaya un poco más:

[Q]ue asi mismo sabe y uido este testigo, como a cinco muchachos que heran rrenegados de los más principales turcos de argel, el dicho

miguel de serbantes les animó y confortó dándoles aviso y industria que yendo en viaje en galeras con sus patrones para huirse en tierra de cristianos [...] sino fuera por el buen yndustria y animo del dicho miguel de serbantes, que les dió, los dichos muchachos se estuvieran todavía en argel, y fueran moros. (*Información* 105-06)

No hay prueba más contundente contra las acusaciones de Blanco de Paz que la certificación a ojos vista de la piadosa labor de Cervantes, instigadora de la recuperación de tantas almas perdidas. ¿Qué mejor justificación para ese innegable trato con renegados que su revestimiento de un sentido misional? Antonio de Sosa, según lo ya expuesto, planteaba el fenómeno de la conversión mediante un notorio maniqueísmo sin lugar a concesiones de ninguna clase. En su declaración acerca de la conducta de Cervantes, obviamente, evita aludir al trato de éste con renegados. Por otras vías quiso el etnógrafo defender al cautivo más revoltoso de Argel, en virtud de lo cual hoy sabemos que además de pasar los ratos de ocio tramando asombrosas conspiraciones mediante la ayuda de sus renegados, se encomendaba a escribir versos: “y se que se ocupaba muchas veces en componer versos en alabanza de nuestro señor y de su bendita madre y del santísimo sacramento y otras cosas santas y devotas, algunas de las cuales comunicó particularmente conmigo, y me las envío que las viese” (*Información* 162-63). Pese a que su concepto de quienes optaban por la conversión distaba en intransigencia de la de su amigo el poeta, y no obstante su saber de las alianzas que éste formara por sobre los límites que a sus ojos imponía la apostasía, Sosa defendió la lealtad de Cervantes en materia de fe alegando a los contenidos piadosos de su literatura. Hubo sin embargo que esperar

un día para añadir su testimonio, fechado el 21 de octubre de 1580, al final de la *Información*, lo cual obligó a Juan Gil a concluir con una certificación de autenticidad.

8. *El trato de Argel*.

Si el tema del cautiverio constituye una constante a lo largo de la producción cervantina, no menos persistente es el motivo de los renegados, notable ya desde su primera obra de carácter teatral hasta hoy conocida: *El trato de Argel*, compuesta con toda probabilidad al regreso del autor a España, en 1580.⁵² En esta pieza que inaugura las comedias de cautivos para el público español, género que el mismo Lope de Vega imitaría años más tarde,⁵³ la crítica ha censurado su forma dramática y en particular su aparente eclecticismo. En efecto, la acción es al parecer de lo más dispar. Partiendo del largo lamento del cautivo Aurelio en el primer acto, asistimos luego a las gestiones de seducción por parte de su ama Zahara, mediante la ayuda de la criada Fátima, personaje celestinesco. Seguidamente discurren otros cautivos como Leandro, amante de su ama mora, el personaje de Saavedra, que exhorta a Felipe II a que ataque la ciudad de Argel para liberar a los esclavos, y Sebastián, quien se explaya en pormenores al narrar la muerte en la hoguera de un sacerdote valenciano. En el segundo acto, Ysuf, renegado español, le pide a su esclavo Aurelio que interceda a su favor para obtener los amores de la esclava Silvia, pero pronto nos enteramos que dicha esclava es en realidad la amada de Aurelio. En otra escena

⁵² Geoffrey Stagg afirma que la obra había sido redactada ya durante el mismo cautiverio de Cervantes, en 1577, y revisada y enmendada en 1580. Esto explicaría su acumulación de eventos que tuvieron lugar en 1577, tales como los rescates de Antonio de Toledo y Francisco de Valencia, la captura de la galera San Pablo y el martirio de Miguel de Aranda (183-84). Agustín Blánquez, en cambio, ubica su composición a mediados de 1580, “a deducir de algunos hechos aludidos en ella” (1: 5, nota 1); en tanto que Franco Meregalli la sitúa alrededor de 1580 (402). Dada la alusión de Sosa a las composiciones líricas de Cervantes, Garcés conjetura la posibilidad de que algunos de los poemas incluidos en la comedia hayan sido creados en Argel (127).

⁵³ En *La gran comedia de los cautivos de Argel* (1599), Lope realiza una refundición de la comedia cervantina, poniendo más de relieve el enredo amoroso y relegando lo demás a un segundo plano, a lo cual, según Louise Fothergill-Payne (179-81), Cervantes responde con *La comedia famosa de los baños de Argel*, incluida en *Ocho comedias y ocho entremeses nunca antes representados* (1615).

conversan un mercader y el corsario Mamí sobre las ventajas de las galeras berberiscas, seguido de lo cual se representa la penosa separación de una familia de cautivos. Al punto se retoma el motivo de los amores cruzados y finalmente Fátima se ve practicando la hechicería. En los actos tercero y cuarto, entre otras cosas, se representan los intentos de fuga de dos cautivos, vemos a un niño que ha renegado y al cautivo Pedro, quien es disuadido de abrazar el Islam por una prédica de Saavedra. Finalmente Aurelio y Silvia son liberados por Azán (Hazán Bajá), rey de Argel, quien compra a ambos por mil ducados y exige ser retribuido con el doble de tal suma. En lo que resta del último acto se anuncia la llegada de los padres redentores y un coro de esclavos se hinca de rodillas para orar a la virgen por su libertad.

Esta diversidad temática se ha explicado de distintas maneras. La estética neoclásica no podía captar la unidad de acción, resolviéndola en un suceder episódico, mientras que juzgaba de desatinado todo el acontecer al margen de la razón, los sortilegios, las figuras morales y los milagros (Casalduero 229, nota 1). Posteriormente se interpretó como una serie de cuadros sueltos o como escenas costumbristas, lo cual fue cuestionado por Casalduero, quien reivindicó la obra alegando que “su evidente unidad espiritual ha sido manejada por una mano primeriza sin la soltura necesaria” (232). Años más tarde Franco Meregalli retoma este punto de vista para afirmar que se trata de “una unidad espiritual que crea una unidad estructural profunda” (403). Más recientemente, en una lectura que propone correspondencias entre *El trato de Argel* y el *Infierno* de Dante, Stanislav Zimic suscribe a esta opinión, sosteniendo que Cervantes logra la unidad dramática con

una técnica similar a la utilizada en *El cerco de Numancia*, obra en que las formas del sufrimiento individual comprenden los elementos de una misma tragedia colectiva en sus múltiples facetas (37-38). A partir de estas lecturas podría pensarse que el objetivo buscado por el joven dramaturgo en su primera pieza teatral fue lograr una unidad, por sobre lo dispar de la acción, en tanto juicio moralizador respecto de aquella sociedad de la que acababa de regresar, cuya complejidad debía expresarse en términos que el vulgo captara, conforme el sistema de prejuicios, lugares comunes, saberes populares y miedos a base de la oposición entre españoles y moros, cristianos y musulmanes, fieles e infieles, la cual reproducía, en última instancia, la idea de una contienda básica entre el bien y el mal. Es decir que *El trato de Argel* constituiría, de acuerdo a estas posiciones, una tragedia colectiva en correspondencia con la tragedia nacional española, coincidiendo así su unidad con la homogeneidad espiritual perseguida por la España a la que Cervantes acababa de regresar. Ciertamente, pese a que la experiencia le había mostrado que la apostasía podía no ser una barrera para el intercambio o para el trato fructuoso entre cautivos y nuevos musulmanes, de parte de algunos personajes se advierte una actitud sobremana intransigente. Un ejemplo es el largo fin de la primera jornada, donde el cautivo Sebastián ofrece una comparación entre dos penas de muerte, la de un morisco en España y la de un sacerdote en Argel. De esta manera refiere los hechos el personaje:

Ya sabes que aquí en Argel
se supo cómo en Valencia
murió por justa sentencia

un morisco de Sargel;
digo que en Sargel vivía,
puesto que era de Aragón,
y, al olor de su nación,
pasó el perro en Berbería,
y aquí corsario se hizo,
con tal prestas crueles manos,
que con su sangre de cristianos
la suya bien satisfizo.
Andando en corso, fue preso,
y, como fue conocido,
fue en la Inquisición metido,
do le formaron proceso. (*Teatro* 1: 18)

A continuación Sebastián refiere cómo el tribunal descubrió que el reo había renegado la fe de Cristo, pasando a África y participando luego en la captura de cristianos, y cómo tras las indagaciones correspondientes fue condenado a muerte en la hoguera. Sebastián subraya la rectitud del auto de fe, en tanto práctica institucionalizada tras el proceso formal: justa sentencia de los justos inquisidores para un reo que caracteriza como perro, corsario, cruel, sanguinario y traidor renegado. En contraste, acentúa luego el carácter brutal, no institucionalizado e ilícito de la venganza, la cual recae arbitrariamente sobre un sacerdote: “La triste nueva sabida / de los parientes del muerto, / juran y hacen concierto / de dar al fuego otra vida. / Buscaron luego un cristiano / para pagar este escote, / y halláronlo

sacerdote, / y de nación Valenciano” (1: 18). La pena de ambos es la misma, pero para el caso del valenciano se teñirá de un sentido religioso a través del retrato de un martirio: “Prendieron éste a gran priesa / para ejecutar su hecho, / porque vieron que en el pecho / traía la cruz de Montesa, / y esta señal de victoria / que le cupo en buena suerte, / si le dio en el suelo muerte, / en el Cielo le dio gloria” (1: 19). Luego se explica que la muerte del valenciano constituye una agresión contra el cristianismo: “porque estos ciegos sin luz, / que en él tal señal han visto, / pensando matar a Cristo, / matan al que trae su cruz” (1: 19). De esta manera, desde el punto de vista de Sebastián, la apostasía queda asociada con la figura más maliciosa y destructiva de la comedia —el morisco de Sargel— y contrastada con el piadoso fraile que por la justa condena del renegado sufre martirio. Así se contrastan, a la vez, la sociedad española, cuyo orden moral queda al cuidado del Santo Oficio, y la sociedad argelina, presentada como barbarie e insolente canalla. Dichos contrastes son por momentos aún más directos, como por ejemplo cuando Sebastián describe la colecta que los parientes del renegado realizan para la compra del sacerdote: “En nuestro pueblo cristiano / por Dios se pide a la gente / para sanar al doliente, / no para matar al sano. / Mas entre esta descreída / gente y maldito lugar, / no piden para sanar; / mas para quitar la vida” (1: 19). Un referente bíblico complementa la narración del martirio: “Hoy en poder de sayones / he visto al siervo de Dios, / no sólo puesto entre dos, / sino entre dos mil ladrones” (1: 19). La alusión a Cristo refuerza el retrato del martirio que se consuma a continuación: “Iba el sacerdote justo / entre injusta gente puesto, / marchito y humilde el gesto, / a morir por Dios con gusto” (1: 19). Finalmente los tormentos del cuerpo quedan compensados por

una segura liberación del alma: “El cuerpo no se rodea, / que le ata más de un cordel; / mas el espíritu de él / todos los cielos pasea” (1: 20). Por ello Sebastián exclama: “¡Oh Santiesteban segundo, / que me asegura tu celo / que miraste abierto el Cielo / en tu muerte desde el mundo!” (1: 21). Es entonces cuando el personaje de Saavedra interviene consolando al joven cautivo, para lo cual también subraya el valor espiritual del evento: “Deja el llanto, amigo, ya; / que no es bien que se haga duelo / por los que se van al Cielo, / sino por quien queda acá: / que, aunque parece ofendida / a humanos ojos su suerte, / el acabar con tal muerte / es comenzar mejor vida” (1: 22).

Hasta aquí el mensaje de Sebastián resulta muy claro, lo cual podría fácilmente confundirse, como ha hecho la crítica, con los objetivos de la obra. En opinión de Sola y de la Peña, se trata de unas sutilezas necesarias de Cervantes “para no ser sospechoso de inconforme con esa identificación ley / fe religiosa. O convencimiento, da lo mismo, a la hora de elegir su bando” (203). Es decir que habría detrás de estos pasajes una motivación personal vinculada con la necesidad de Cervantes de reintegrarse en la sociedad española, para cuyo fin habría creído conveniente reproducir una visión maniquea de las relaciones entre cristianos y musulmanes. En esta misma dirección Fuchs observa que la figura sombría del condenado por la Inquisición representa el miedo español a una amenaza interna, ya que claramente se trata de un morisco, mientras que por otra parte el texto pone de relieve la dimensión religiosa de la lucha contra los corsarios berberiscos, desechando sus dimensiones geopolítica y económica y pasando a la vez por alto la libertad de conciencia de que los cristianos gozaban en el norte de África (155). De

hecho, poco más avanzada la comedia, el mismo protagonista parece corroborar la pertinencia de tal lectura:

Y no tengo por menos desdichado
al que tiene con qué y el modo ignora
cómo llegar al punto deseado,
porque esta gente, do bondad no mora,
no dio jamás palabra que cumpliese,
como falsa, sin ley, sin fe y traidora.
Guardará por su Dios al interese,
y do éste no interviene, no se espere
que por sola virtud bondad hiciese.
Aquí en diverso traje ves que muere
el ministro de Dios, y por su oficio
más abatido es, peor se quiere,
y el mancebo cristiano al torpe vicio
es dedicado de esta gente perra. (1: 37)

Aurelio desconfía de toda negociación con los musulmanes, a quienes califica, en este punto de la comedia, como gente traidora y sin ley. Asimismo subraya el maltrato de los sacerdotes cristianos y los abusos sexuales de los niños, lo cual tiende a ratificar una visión estereotipada del cautiverio en Argel. Sin embargo la diversidad de puntos de vista permite que se abra una duda al respecto. Es el tercero de los interlocutores, el cautivo Leonardo, quien nos lleva a replantearnos el sentido del relato de Sebastián y su relación con el resto de la obra.

Tras escuchar al joven cautivo, Leonardo concluye con una desmedida exhortación: “Usa Valencia otros modos / en castigar renegados / no en público sentenciados; / ¡mueran a tóxico todos!” (1: 22). Leonardo no aduce que a los renegados sometidos a procesos inquisitoriales no se los quema en la hoguera, sino que en Valencia hay además otras formas de castigo, menos severas. Ciertamente las condenas de los sentenciados por la Inquisición podían llevarse a cabo en privado (auto particular) o en público en la ceremonia que se conoce como auto de fe. Kamen observa que entre los españoles, “lo que comenzó como un acto religioso de penitencia y justicia, acabó siendo una fiesta pública más o menos parecida a las corridas de toros o a los fuegos artificiales. [...] Los habitantes de las comarcas próximas acudían en tropel en cuanto se anunciaba que se iba a celebrar un auto” (*La Inquisición* 249). De hecho una forma de castigo físico muy frecuente —sin llegar a la pena máxima que era la ejecución en la hoguera— fueron los azotes. El penitente, desnudo hasta la cintura y a menudo montado sobre un asno, recorría las calles mientras el verdugo lo azotaba y el público le arrojaba piedras: “Las mujeres eran azotadas igual que los hombres. No había límite de edad, y hay casos registrados que muestran que niñas de poco más de diez años y ancianas de setenta u ochenta años sufrieron el mismo trato” (Kamen, *La Inquisición* 246-47). En este sentido nótese la similitud entre estos actos y el evento descrito por Sebastián: “En darle penas dobladas / todo el pueblo se desvela: / cuál sus blancas canas pela, / cuál le da mil bofetadas” (1: 19); “A ninguno lado miraba / que descubra un solo amigo: / que todo el pueblo enemigo / en torno le rodeaba” (1: 19). La naturaleza festiva y alborozada del evento también se destaca: “Los que estaban a mirarle, / la ira así los pervierte, / que mueren por

darle muerte, / y entretiénense en matarle” (1: 21).⁵⁴ La inmolación del sacerdote queda atribuida así a una autoría colectiva: “tantas piedras le tiraron, / que las piedras acabaron / lo que las llamas no hicieron” (1: 21). De esta manera la similitud entre la descripción de Leonardo y la realidad de los autos de fe, sumada al claro reclamo de venganza por parte del mismo personaje —no ya contra los herejes no arrepentidos y relapsos para quienes en efecto se destinaban las llamas, sino indistintamente contra todos los renegados por igual—, bien podría interpretarse como una sutil mirada crítica hacia el lado más oscuro de la sociedad española. Su efecto sobre parte del público aficionado a los corrales de comedias, de cierta homogeneidad ideológica y probablemente el mismo que acudía con entusiasmo a los autos de fe, había de ser la confirmación de los prejuicios. Pero sin duda el espectador perspicaz distinguiría el contenido crítico al ver las similitudes entre el auto de fe y su venganza en Argel, así como las repercusiones de la intolerancia española en la ciudad berberisca.

Esto último resulta contundente si se tiene en cuenta el modo en que con anterioridad la obra caracteriza al personaje de Leonardo. Mientras Saavedra se lamenta de los peligros que para cuerpo y alma involucra el cautiverio, Leonardo, que disfruta de una relación amorosa con su ama, asume su condición con una actitud más epicúrea: “Bien sé que en el cautivo no hay contento; / mas no quiero

⁵⁴ El carácter público de los autos de fe respondía a una función propagandística que se intensificó desde comienzos de la segunda mitad del siglo XVI ante la amenaza interna del protestantismo: “Para conjurar el miedo al enemigo agazapado, nada mejor que mostrar con toda suerte de medios escénicos el rigor de los castigos aplicados sin vacilación a los disidentes enmascarados. Se procuró en primer lugar desarrollar, mediante un despliegue importante en ellos, los recursos escenográficos que ya se venían empleando para convertir el público castigo de los delitos en saludables ejemplos sociales. Luego ampliarían su eco, difundiendo sus pormenores, los testimonios escritos, a mano o impresos, de tales autos, antes escueta documentación de uso interno del Santo Oficio, que terminarían desarrollando un particular género literario destinado a la publicidad” (Jiménez Monteserín 2: 573).

creer ya mi fatiga, / teniendo en ella siempre el pensamiento. / A mi patrona tengo por amiga; / trátame cual me ves; huelgo y paseo; / ‘cautivo soy’ el que quisiere diga” (1: 15). El estilo de vida de Leonardo afecta así la credibilidad que pudiera tener como ejemplo moral para los espectadores, algunos de los cuales advertirían en su exhortación uno de los elementos satíricos de la comedia.⁵⁵ De ahí la pertinencia de reinterpretar la visión comparada entre el auto de fe en España y el martirio en Argel como una relación de causa-consecuencia, tal como expresa Sebastián: “¡Oh España, patria querida! / Mira cuál es nuestra suerte, / que, si allá das justa muerte, / quitan acá justa vida” (1: 17). Como señala Boruchoff, los críticos de la Inquisición, sobre todo los humanistas, se esforzaron en demostrar hasta qué punto estas formas de reprehensión se apartaban de la tradición ortodoxa y cristiana (“Cervantes y las leyes de reprehensión cristiana” 50). Un claro repudio del uso de métodos incompasivos por parte de la Iglesia se encuentra en *Concordia y discordia en el linaje humano* (1529), de Juan Luis Vives:

El no golpeaba ni amenazaba, siendo Señor del cielo y de la tierra, que con una sola palabra de su boca podría extirparlos a todos radicalmente [...]. Nosotros, en cambio, luchamos, no ya con la herejía, sino con el hombre. Más quisiéramos la perdición del hereje

⁵⁵ Las palabras de Leonardo se entienden como una de las proposiciones vinculadas con los pecados de la sexualidad. Desde el punto de vista de la Iglesia, la fornicación se asociaba con una variedad de actividades que implicaban inmoralidad y violación del sexto mandamiento, tales como la bigamia, el adulterio y el concubinato. Los castigos por proposiciones de este tipo eran generalmente menores (vergüenzas, sanbenitos o azotes públicos), dependiendo no tanto de su contenido como de la nacionalidad y el origen étnico o religioso de los acusados, en su mayoría, sin embargo, cristianos viejos (Schwartz 22-24). Un comentario como el de Leonardo, que ve suavizadas las fatigas del cautiverio en su ‘amistad’ con su ama, sería motivo de sospecha para la indagación de un posible trasfondo ideológico. Como observa Stuart B. Schwartz: “what the inquisitorial inquests reveal is that the dissident attitudes about toleration and fornication often went hand in hand, and that people arrested for the propositions about sex often revealed under questioning a variety of other doubts about dogma” (32-33).

que su conversión, si ya no es que alguno espera de ella gloria y renombre, como de un triunfo sonado y glorioso... ¿Y cómo lo hacen para atraerse a sí simpatías y convicciones? No con los muy eficaces razonamientos de la Sagrada Escritura o con argumentos sacados de la misma naturaleza, como lo hicieron en su tiempo los Ambrosios, los Jerónimos, los Agustinos, los Ireneos, los Atanasios, los Crisóstomos; no con el ejemplo apodíctico de su vida, como los mártires, sino con una que otra demostración fría, corroborada por la violencia, la amenaza, el terror, la crueldad [...]. Mas, por lo que toca a los que se ven así oprimidos por los que hacen gala de profesar la fe y la caridad perfectas y tan cruelmente las experimentan en sí mismos, la rabia les empuja a tal exceso de desesperación, que sueñan con una catástrofe y subversión total y siéntense ferozmente revolucionarios por sacudirse aquel yugo y tiranía, pensando que, cualquiera que fuese el cambio operado, peor no podrían estar. Y por esto es que no maldicen el nombre del Turco, antes no se recatan de manifestar en público serles preferible vivir bajo un Turco no disimulado que bajo toda aquella taifa de turcos disfrazados de cristianos. (2: 131-32)

Nótese cómo el término ‘turcos’ se utiliza aquí como sinónimo de crueles para aludir a los inquisidores, dados sus métodos de reprehensión. Cervantes, valiéndose también de la yuxtaposición, utiliza el martirio descrito por Sebastián como instrumento crítico de los métodos incompasivos con que en España se

luchaba contra la herejía. Por último hay que señalar que el referente histórico más directo al caso es el martirio de fray Miguel de Aranda en Argel, en 1577, referido por Sosa en el *Diálogo de los mártires* (3: 139-55). Un hermano del morisco Alicax, natural de Valencia, había comprado al fraile con la esperanza de canjearlo por aquél tras enterarse de que su pariente estaba preso en las cárceles del Santo Oficio, “prometiéndole que, si le daba a su hermano, él le haría todo el regalo y buen tratamiento del mundo” (3: 141). Al cabo de unos meses, con la noticia de que Alicax había sido relajado en la hoguera, la venganza fue descargada en el cautivo, bajo aprobación del rey, “para dar alguna muestra de cuanto sentían el mal tratamiento y persecución que a los moros en España se hacía” (3: 146). Caso similar fue el martirio de Juan de Molina, natural de Almería, también referido por Sosa (3: 95-103). Como en el relato de Sebastián, el cristiano es ajusticiado en venganza de la muerte de un morisco de Sargel, pero según Sosa, este último no muere en un auto de fe, sino en la horca, pues ni siquiera se le formó proceso inquisitorial (3: 97).⁵⁶ Acto seguido Sosa añade: “aunque por haber apostatado, y servir de guía y espía a los cosarios, otra muerte más áspera que aquella merecía” (3: 97). Valiéndose de estos casos tan conocidos, Cervantes reconstruye esas muertes ásperas en la ficción para subrayar sus repercusiones, reforzar el paralelo con el martirio argelino y elaborar así un comentario sobre la sociedad española.

⁵⁶ Pese a ello, las razones que dieron al rey para que autorizara el martirio, Según Sosa, fueron las siguientes: “Los moriscos de España eran tan tiránicamente avejados del Rey de España, que no solamente los constrañía ser cristianos por fuerza, pero que si alguno, con deseo de su salvación, se pasaba a Berbería, en cogiéndole le daban cruelísima muerte, como acaeciera había pocos días, cautivando un su pariente, que de España había venido a Berbería, habían los cristianos hecho en él muy cruel justicia en Granada, porque no osasen hacer otros lo mismo” (3: 98-99).

Esta lectura no sorprende si se considera que España es objeto de crítica en varias ocasiones en *El trato de Argel*. Al comienzo de la tercera jornada, por ejemplo, un esclavo le cuenta a otro su plan de fugarse por tierra, pues no puede contar con la ayuda de su propia familia para el rescate: “Que mis ancianos padres, que son muertos / y un hermano que tengo se ha entregado / en la hacienda y bienes que dejaron, / el cual es tan avaro, que aunque sabe / la esclavitud amarga que padezco, / no quiere dar, para librarme de ella, / un real de mi mismo patrimonio” (1: 42). Del mismo modo se observa un claro comentario satírico en la conversación entre el corsario Mamí y un mercader. El corsario explica las razones por las que le resulta tan fácil huir de las naves que procuran darle caza: “Las galeras de cristianos, / sabed, si no lo sabéis, / que tienen falta de pies / y que no les sobran manos; / y esto lo causa que van / tan llenas de mercancías, / que, si bogasen dos días, / un pontón no tomarán” (1: 25). El pasaje contiene dos comentarios comparativos. Por un lado, hay una posible alusión al contrabando, pues las galeras militares, que debían dar captura a los corsarios berberiscos, no logran hacerlo por ir colmadas de mercancías. Por otra parte, preocupados por su honra —esto es, por el qué dirán— los hidalgos se rehúsan a remar, y así se pierde la cristiandad:

Nosotros, a la ligera,
listos, vivos como el fuego,
y, en dándonos caza, luego
pico al viento y ropa fuera,
las obras muertas abajo,
árbol y entena en crujía,

y así hacemos nuestra vía
contra el viento sin trabajo;
y el soldado más lucido,
el más flaco y más membrudo,
luego se muestra desnudo
y del bogavante asido.
Pero allá tiene la honra
el cristiano en tal extremo,
que asir en un trance el remo
le parece que es deshonra;
y mientras ellos allá
en sus trece están honrados,
nosotros de ellos cargados,
venimos sin honra acá. (1: 25-26)

El corsario sugiere que el factor del linaje como criterio para el nombramiento de puestos militares actúa en detrimento de los ejércitos cristianos. Una crítica similar se observa en un comentario sobre el ejército del Gran Turco incluido en *Historia de los Barbarrojas de Argel*, de Francisco López de Gómara: “[N]o nombra así como quiera, no por favor ni por linaje sus capitanes generales ni ordinarios; ni los proveedores ni contadores mayores, ni tampoco los del consejo de guerra, sino que escoge en todo su ejército los más valientes, los más diligentes, y para cada oficio los mejores” (23). Los resultados de semejante meritocracia son evidentes: “Desta manera han venido los octomanos en 250 años á tal grandeça de

estado y de imperio, que se pueden muy bien igualar y contar con los monarcas que ha habido de los asirios, medos, persas y romanos y de Alejandria” (23).⁵⁷

Además de los comentarios satíricos, la misma romantización del cautiverio, es decir, la incorporación del escenario argelino al servicio de un género de entretenimiento, tiende a contrapesar la visión negativa de Argel que la crítica ha identificado. Ya desde la escena inicial, el lamento de Aurelio por el malestar del cuerpo se equipara con una queja por las dolencias amorosas: “Cállese aquí este tormento, / que, según me es enemigo, / no llegará cuanto digo / a un punto de lo que siento. / Pondérese mi dolor / con decir, bañado en lloros, / que mi cuerpo está entre moros / y el alma en poder de Amor” (1: 7). En la escena siguiente, el diálogo entre Aurelio y su ama Zahara marca el tono de la comedia, atenuándose con el humor de un doble sentido la solemnidad del lamento inicial:

¡Aurelio!

Señora mía...

Si tú por tal me tuvieras

lo que ruega mi porfía.

Lo que tu quieres yo quiero,

porque al fin te soy esclavo.

Esas palabras alabo;

mas tus obras vitupero.

⁵⁷ Juan Luis Vives no es menos crítico al respecto: “Todo lo que consiguen quienes se decoran con esta apetecible distinción es que, cuanto menos, se parecen a sus ascendientes; por tanto, peores se los tenga. Y no obstante, como la necedad general impuso la creencia de que es cosa que ilustra el ser engendrado de abuelos ilustres, maravilla la locura afanosa con que esta honra es, a porfía, por todos ambicionada: por zapateros, por cocineros, por esclavos etíopes, criados para todo, quienes, reconociendo su miserable condición, dicen que fue la Fortuna injusta quien los obligó a ocuparse en tan viles ministerios, pero que, por lo demás, nacieron de honrada sangre. ¡Sangre de puerco sería, que de todas es la más útil!” (*Concordia y discordia* 2: 96).

¿Cuál ha sido por mí hecha
 que en ella no te complaces?
 Aquellas que no me haces
 me tienen mal satisfecha.
 Señora no puedo más;
 por agua me parto luego.
 Otra agua pide mi fuego,
 que no la que tú traerás. (1: 9)

La fuerza del amor se impone por sobre las relaciones de poder entre amos y esclavos, por lo cual éstos llegan incluso a invertir sus roles, al menos metafóricamente. De esta manera Yzuf pasa a ser esclavo de Silvia, según su declaración: “Silvia, vives engañada: / que yo no quiero de ti / sino que quieras de mí / ser servida y respetada; / que el provecho que yo espero, / Silvia, de haberte comprado, / es ver tu rostro extremado / y no doblar el dinero; / que el amor que se mejora / en mostrar su fuerza brava, / me ha hecho esclavo de mi esclava” (1: 31). La misma inversión tiene lugar en la relación entre Zahara y su esclavo Aurelio, según ella misma le confiesa a Silvia al pedirle que sea intermediaria para el propósito amoroso: “Sólo te ruego que procures, Silvia, / de ablandar esta tigre y fiera hircana, / y atraerle con dulces sentimientos / a que sienta la pena que padece / esta mísera esclava de su esclavo; / y si esto, Silvia, haces, yo te juro / por todo el Alcorán de buscar modo / como con brevedad alegre vueltas / al patrio dulce suelo deseado” (1: 36). El motivo de la atracción amorosa de los amos hacia sus esclavos pertenece al planteamiento general de la comedia sobre las presiones que enfrentan

los cautivos, quienes se ven apremiados doblemente por la necesidad (de libertad, de comer mejor, de higiene, etc.) y la ocasión (de integrarse en una nueva sociedad mediante la apostasía). Pero el humor ya señalado, junto con la romantización de la realidad argelina y esta inversión de roles constituyen factores que permiten atemperar la jeremiada con que Aurelio comienza la comedia:

¡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!
¡Cifra de cuanto dolor
se reparte en los dolores,
daño que entre los mayores
se ha de tener por mayor!
¡Necesidad increíble,
muerte creíble y palpable,
trato mísero intratable
mal visible e invisible! (1: 7)

En contraste con ese trato mísero anunciado, la comedia ofrece varios ejemplos de un trato digno y respetuoso. Zahara se muestra solidaria con su cautiva

Silvia, prometiéndole aun su compasión: “Cristiana, di: ¿de dónde eres? / ¿Eres pobre, o eres rica? / ¿De suerte ensalzada, o chica? / No me lo niegues, si quieres, / porque soy, cual tú, mujer, / y no de entrañas tan duras / que tus tristes desventuras / no me hayan de enternecer” (1: 33). Ciertamente Zahara se acerca a Silvia movida por el interés de conseguir el favor de Aurelio, pero aun así llama la atención que se identifique con ella y le prometa su manumisión. Paralelamente, la misma liberalidad para con su cautivo se advierte en el renegado Yzuf, quien le ofrece a Aurelio su amistad: “quizá tu podrás moverla, / siendo, como ella, cristiano, / y desde aquí te prometo / que, si conduces a efeto / mi amorosa voluntad, / de darte la libertad / y serte amigo perfecto” (1: 23). Fuera de estos ejemplos, la visión estereotipada sobre el tratamiento de los cautivos en Argel se desestabiliza una vez más mediante un elemento que sirve al decoro de la comedia. Según Yzuf, el turco a quien compró su cautiva no tuvo tratos sexuales con Silvia: “Trescientos escudos di, / Aurelio, por la doncella. / Esto di al turco; que a ella / alma y vida le rendí, / y es poco, según es bella. / Vendíómela de aburrido / que dice que no ha podido, / mientras la tuvo en poder, / en ningún modo atraer / al amoroso partido” (1: 23). De hecho Silvia todavía conserva su virginidad siendo esclava de Yzuf, según ella misma le informa a Aurelio en su primer encuentro. Esto lo atribuye a la fuerza de su fe: “Como he tenido y tengo la esperanza / puesta en el Hacedor de Tierra y Cielo / por cristiana y segura confianza, / por su bondad, aun tengo el casto velo / guardado, y con su ayuda santa espero / no tener de mancharle algún recelo” (1: 43).

Desde el punto de vista de la trama, la virginidad de Silvia constituye un aporte lateral, pero sin duda potencia el tema central que plantea la comedia: el

dilema de los cautivos que ante las necesidades del cuerpo pueden llegar a ceder, en detrimento de sus almas, a una promesa de libertades y placeres. En el caso de Aurelio, dicho dilema se ve representado como una prueba de fe contra la seducción de Zahara: “Aurelio, llégate acá. / Mejor es que te desvíes. / ¿Así Aurelio me despides? / Antes te hago favor, / si con el compás de honor / lo compasas y lo mides. / ¿No miras que soy cristiano / con suerte y desdicha mala? / El amor todo lo iguala; / dame por señor la mano” (1: 9). Poco después interviene Fátima, criada de Zahara y personaje celestinesco, para persuadir a Aurelio con la promesa de libertad:

Ten cuenta en lo que te digo:

no quieras ser tan amigo

de tu obstinada opinión.

Ya te ves sin libertad,

entre hierros apretado,

pobre, desnudo, cansado,

lleno de necesidad,

sujeto a mil desventuras,

a palos, a bofetones,

a mazmorras, a prisiones,

donde están contino a oscuras.

Libertad se te promete;

los hierros se quitarán,

y después te vestirán.

No hay temor de oscuro brete.

Cuzcuz, pan blanco a comer,
 gallinas en abundancia,
 y aun habrá vino de Francia
 si vino quieres beber. (1: 11)

La propuesta de la apostasía se sugiere en los primeros versos. Además de contrastar los pesares del cautiverio con una promesa de libertades y placeres terrenales, mediante la alusión al vino, Fátima insinúa que no se le pide a Aurelio más que una conversión en apariencia. Pese a ello, Aurelio se dirige a Zahara apelando a su religión, con dos argumentos. Por un lado le advierte la prohibición de las relaciones amorosas entre gente de distintos credos, y por otro le recuerda que aun en caso de que fuese cristiana no podría satisfacerla puesto que violaría el sacramento del matrimonio: “En mi ley no se recibe / hacer yo lo que me ordenas; / antes con muy graves penas / y amenazas se prohíbe, / y aun si bautismo tuvieras, / siendo, como eres, casada, / fuera cosa harto excusada / si tal cosa me pidieras” (1: 12). El delito de bigamia, que durante la Edad Media había sido competencia de las autoridades civiles, en el siglo XVI pasó a ser jurisdicción del Santo Oficio. Desde las primeras décadas del 1500 entendían de dicho delito los tribunales de Córdoba y Sevilla; el de Cuenca desde 1524 y el de Barcelona desde 1533 (Manescau 1: 533). La razón de este pasaje estribaba en que la bigamia podía suscitar sospechas de herejía por violación del sacramento del matrimonio y alejamiento de las buenas costumbres. Así el rechazo de la propuesta de Zahara constituye para Aurelio una resuelta prueba de fe. Tal convicción, sin embargo, da lugar a la duda y al temor cuando Aurelio reza por la libertad de su alma: “temo y recelo / que, como el cuerpo

está en prisión esquiva, / también el alma ha de quedar cautiva” (1: 13). Es por eso que en el motivo de los amores cruzados, el clímax se alcanza en el momento en que la fe de Aurelio triunfa contra la Necesidad y la Ocasión, fuerzas que lo tentaban a ceder a los amores de Zahara:

¡Vaya lejos de mí el intento vano!
 ¡Afuera, pensamiento mal nacido!
 ¡Que el lazo enredador de Amor insano,
 de otro más limpio amor será rompido!
 ¡Cristiano soy, y he de vivir cristiano;
 y aunque a términos tristes conducido,
 dádivas o promesas, astucia o arte,
 no harán que un punto de mi Dios me aparte! (1: 47-48)

Ni la necesidad de libertad ni la ocasión de medrar justifican la conversión, ni aún los tristes términos, por lo que se entiende la tortura o la muerte. Aun la mocedad no queda libre de pecado ante la apostasía. Al enterarse de la conversión del niño Juan, dice el cautivo Francisco: “mi hermano ha dado / el ánima a Satanás” (1: 48). Tal es el sentido fáustico de la conversión al Islam para este personaje: la entrega del alma a cambio de efímeros provechos terrenales. El alma frágil del niño no resiste a la vida regalada: “¿Hay más gusto que ser moro?” —pregunta el niño Juan, ahora llamado Solimán, a su hermano— “Mira este galán vestido, / que mi amo me le ha dado, / y otro tengo de brocado, / más bizarro y más pulido. / Alcuzcuz como sabroso, / sorbete de azúcar bebo, / y el corde, que es dulce, pruebo, / y pilao, que es provechoso” (1: 49). En contraste, con un mismo fin aleccionador se ilustra la

feliz huida de un cautivo bajo el amparo y guía de la virgen. Como afirma Jesús González Maestro, en la concepción moderna del drama el personaje teatral ya no se ve supeditado a un arquetipo lógico de formas de conducta, renunciando a ser el mero representante de una categoría moral, religiosa o política, para convertirse en una entidad superior e irreductible al agente de la trama (280). Entonces *El trato de Argel*, erigiendo al personaje como resultado de un orden moral trascendente e inmutable, corresponde en este aspecto más a la preceptiva de los autos sacramentales, con sus figuras alegóricas, sus implicaciones metafísicas y la presencia de lo sobrenatural, que a las innovaciones del teatro moderno. Tras su plegaria a la virgen, el prófugo queda dormido entre unas matas, viendo al despertar el rendimiento de su tremenda devoción: aparece un león manso que lo guiará en el camino, símbolo de la milagrosa coyuntura en los raros escapes exitosos del cautiverio de Argel, según Zimic (48), arquetipo de la moralidad cristiana y símbolo de Cristo, según Garcés (158), ejemplo, en todo caso, de la bienaventuranza de quienes ante la adversidad se mantienen inexorables en la fe. En palabras del fugitivo Per Álvarez: “¡Obra es ésta, Virgen pía, / de vuestra divina mano, / porque ya está claro y llano / que el hombre que en vos confía / no espera y confía en vano!” (1: 54).⁵⁸

Los ejemplos de Aurelio y Per Álvarez son prueba de que el *El trato de Argel* propone la posibilidad de prevenir la conversión al Islam con blandas

⁵⁸ Como observa Redondo, la religiosidad popular necesita pruebas de lo sagrado. De ahí la importancia de los prodigios, cuya forma más privilegiada es el milagro: testimonio, para el vulgo, de la verdad de la religión católica. “A partir de los años 1570-1580 se va desarrollando, de tal manera, una gran fiebre milagrera [...] uniendo, en cierto modo, por encima del humanismo crítico del primer siglo XVI, la España contrarreformista con la España medieval de la leyenda áurea” (*Otra manera de leer El Quijote* 97-98).

medicinas, como una alternativa más provechosa que el castigo a posteriori ilustrado en el relato de Sebastián, generador de un círculo de violencia. Este mensaje es puesto de relieve por el mismo personaje de Saavedra en el momento en que disuade de cometer apostasía al cautivo Pedro, un cristiano estafador que ganó tres escudos de oro por informar al rey sobre Aurelio y Silvia, y otros tantos engañando a un esperanzado con la historia de un plan de fuga (1: 54-55). De esta manera le cuenta a Saavedra su propósito: “Bien sé que la conciencia ya me culpa; / pero tanto el salir de aquí deseo, / que esta razón daré por mi disculpa. / Ni niego a Cristo ni en Mahoma creo; / con la voz y el vestido seré moro, / por alcanzar el fin que no poseo. / Si voy en corso, séme yo de coro / que, en tocando tierra de cristianos, / me huiré, y aun no vacío de tesoros” (1: 56). Al enterarse de tales intenciones, Saavedra le predica, no con duras amenazas, sino con dulces razonamientos de las Sagradas Escrituras:

¿No sabes tú que el mismo Cristo dice:
 “Aquel que me negare ante los hombres,
 de Mí será negado ante mi Padre;
 y el que ante ellos a Mí me confesare,
 será de Mí ayudado ante el Eterno
 Padre mío”? ¿Es prueba ésta bastante
 que te convenza y desengañe, amigo,
 del engaño en que estás en ser cristiano
 con sólo el corazón, como tú dices? (1: 58)

Tras escuchar éste y otros argumentos, Pedro se arrepiente y manifiesta su convicción de no apartarse de la Iglesia, aun teniendo que acabar su vida en la esclavitud. Esta actividad del personaje de Saavedra curiosamente coincide con las declaraciones que sobre Cervantes había hecho su compañero Diego Castellano, quien le había visto “dando buenos consejos a quien entendía que estaua flaco de la fee” (*Información* 83). Por esto no resulta impropio inferir que en su primera pieza teatral vio Cervantes la oportunidad de expresar, además de un mensaje espiritual, un profundo sentido de lealtad que diese constancia de su propia conducta en Argel. Cervantes había mantenido un trato constante con renegados, algunos de los cuales habían participado en sus intentos de fuga, como el Dorador o el licenciado Girón, mientras que otros, como Maltrapillo y los buenos terceros a quienes aluden Alonso Aragonés y Diego Castellano, le habían salvado la vida intercediendo ante Hasán Bajá. Sin embargo, en opinión de Alberto Prieto-Calixto, ninguno de los renegados del drama posee cualidades positivas, sino que todos están cortados de una pieza: “No hay espacio posible para la reconciliación entre musulmanes y cristianos en esta obra. El cautiverio es un remedo de un terrible infierno, cuyos crueles demonios son los musulmanes y los ángeles caídos los renegados” (155). Esta opinión resulta difícil de sostener con sólo considerar el tratamiento recibido por Aurelio y Silvia de parte del renegado Yzuf, pero más difícil aún teniendo presente el modo en que el rey Azán (seudo-referente de Hazán Bajá, amo de Cervantes) redime a la pareja de cautivos sin más garantía que la de un juramento: “Yo te daré libertad / a ti y a Silvia al momento, / si tienes conocimiento / de pagar tal voluntad. / Mil ducados he de dar / Por los dos, y sólo quiero / que me deis dos mil; empero, / habéismelo de jurar, / y

así sobre vuestra fe / os partiréis luego a España” (1: 63). Tal liberalidad conduce a un final que invierte el de *El Abencerraje* cuando el cautivo termina bendiciendo al rey de Argel: “El suelo y cielo te trate / cual merece tu bondad, / y tomad mi voluntad / por prenda de este rescate; / que yo perderé la vida / o cumpliré mi palabra” (1: 63). Por si cupiese ambivalencia en estas palabras, Aurelio confirma su bendición: “Crezca el Cielo tu ventura” (1: 63).

La alianza de honor entre el cautivo y el rey Azán permite que aquél corrija sus propios prejuicios expresados en la segunda jornada. Del mismo modo los espectadores, viendo restablecidos el amor y la libertad de los protagonistas por obra de quien tenían por cruel enemigo, son motivados a reflexionar sobre la visión de las relaciones con el Islam que la obra pone de manifiesto y cuestiona, así como sobre el tratamiento que su propia sociedad reserva para las diferencias religiosas. El reclamo de tolerancia no puede ser más evidente en la primera pieza teatral de Cervantes. Años más tarde el cura del *Quijote* en su conversación con el canónigo señalaría que la comedia había de ser “espejo de la vida humana, ejemplo de las costumbres y imagen de la verdad” (486). Verdad moral, en este caso, con que se ilustra que las blandas medicinas para la fe son de mayor provecho que el rigor de hierro.

9. El capitán cautivo, el musulmán nuevo y la tolerancia.

El cautiverio en Argel, el trato con musulmanes nuevos y el problema de su reintegración en España definen el centro de atención de la *Historia del cautivo* del *Quijote*. A semejanza de lo observado sobre *El trato de Argel* y contrariamente a la opinión de que Cervantes elaboró esta parte de su novela “llenándola del espíritu de la Contrarreforma española” (González López 182), ya desde los momentos preliminares de la *Historia del cautivo* se observa que estamos ante un elogio de la tolerancia. No otra cosa es el ejemplo dado por Dorotea, quien tras percibir la congoja del cautivo y Zoraida por la falta de aposento, y aun enterada del posible origen islámico de la muchacha, la invita a pasar la noche en su cuarto, con ella y con Luscinda. Confirmado que la recién llegada apenas entiende español, Luscinda reitera la invitación:

No se le pregunta otra cosa ninguna [...] sino ofrecelle por esta noche nuestra compañía y parte del lugar donde nos acomodáremos, donde se le hará el regalo que la comodidad ofreciere, con la voluntad que obliga a servir a todos los extranjeros que dello tuvieren necesidad, especialmente siendo mujer a quien se sirve. (386)

Tal actitud de apertura hacia los extranjeros será ratificada después, cuando el capitán cautivo narre su historia.⁵⁹ El mayor de tres hermanos de una acomodada

⁵⁹ Esta clara conexión entre la *Historia del cautivo* y su marco ayuda a resolver el problema de la unidad que discute la crítica. Para Juan Bautista Avallé-Arce, el relato del capitán cautivo “es algo totalmente ajeno a las vidas de don Quijote y Sancho, y, como consecuencia, algo que, de raíz, es extraño al eje argumental de 1605” (59). Contrariamente, Ruth El Saffar observa que las conexiones entre el relato del capitán Pérez de Viedma y su marco están dadas por reminiscencias paródicas que en futuras acciones de don Quijote encontramos de aquél, como por ejemplo en el capítulo XLIII, cuando la hija del ventero y Maritornes le atan una mano y lo dejan colgando, de pie sobre Rocinante

familia de León, Ruy Pérez de Viedma, opta por servir al rey en la guerra al darles su padre a elegir, a él y sus dos hermanos, entre las armas, el comercio y las letras. En Alicante se embarca rumbo a Génova, y de allí pasa a Milán, donde es reclutado con el objetivo de asentar plaza en Piamonte, pero luego cambia de propósito y entra en el ejército del duque de Alba para pasar con él a Flandes. De regreso a Italia es promovido al grado de capitán de infantería, con el que participa en la batalla de Lepanto el 7 de octubre de 1571. En esa jornada es capturado y pasa a ser cautivo de Uchalí, quien lo lleva a Constantinopla y para quien sirve al remo en varias batallas. Tras la muerte de Uchalí en la capital del imperio, el cautivo forma parte de la herencia recibida por uno de los renegados de aquél: nada menos que Azán Agá (Hasán Bajá). Con su nuevo amo llega a Argel, donde recibe un mensaje de Zoraida, la hija de Agi Morato, con la propuesta de que él la lleve a tierra de cristianos. Mediante la ayuda de un renegado, que traduce el mensaje y organiza un plan de fuga, el cautivo y algunos compañeros se rescatan con el oro de Zoraida, consiguen un bajel y huyen, teniendo que raptar al padre de la mora para no ser delatados. A éste lo abandonan en una playa junto con los remeros del bajel, tras lo cual son atacados por piratas franceses. En una barca menor proporcionada por los piratas alcanzan la costa. En aquel punto se separan, el renegado sigue camino a Granada para reducirse ante la Inquisición, mientras que Zoraida y el capitán continúan su rumbo hasta dar con la venta donde éste narra su aventura.

toda la noche, lo cual aludiría a la relación entre el capitán y Zoraida a través de la ventana del baño argelino (79). Según Helena Percas de Ponseti, la novela del cautivo representa artísticamente “un eslabón hacia la objetividad autorial de la segunda parte del *Quijote* y hacia la presentación multiperspectivista y multitemática de la realidad dentro de una sola estructura” (1: 298).

¿No es acaso simbólico —se pregunta Julia Domínguez— que un personaje de Castilla la vieja, de la cuna e inicio de la llamada reconquista, sea el que acabe casándose ni más ni menos que con una cristiana nueva? (116). Por cierto lo es. De hecho en realidad el capitán cautivo es originario de las montañas de León, y es consciente del valor simbólico de su tierra natal, pues no por nada comienza su relato haciendo alarde de este origen. Por otro lado, no hay entre el auditorio del capitán cautivo quien ofrezca comentario alguno contra tal unión, aun cuando oficialmente Zoraida, amén de su misticismo mariano, no es todavía siquiera cristiana nueva. Esto mismo lo observa Meregalli: “El cautivo se casa con una conversa [...] y todos los de la venta aprueban, incluso el Oidor, es decir un jurista, que no ve inconveniente en tener como cuñada una cristiana nueva, cuyos hijos lo serán también, es decir, serán ciudadanos de segunda categoría” (405-06). Recuérdese que Zoraida será conversa o cristiana nueva, pero también renegada, que es lo mismo, como su padre dejará bien claro, desde el punto de vista de su fe de origen. En opinión de Fuchs, la representación de estos personajes ambiguos (renegados, moros cristianos, cautivos) tiende a dificultar la consolidación de una identidad española en torno a nociones de eterna cristiandad y pureza de sangre, tornando menos claro qué es lo que constituiría un compromiso auténtico con el cristianismo o dónde comienza y termina la idea de lo español (162-63).⁶⁰

Veinticinco años han pasado desde el cautiverio argelino de Cervantes hasta la

⁶⁰ De ahí Fuchs concluye: “These accounts of captivity do not in fact serve to distinguish true Christians from false ones — they only complicate matters further by suggesting that religious identity can be lost and found, strategically hidden, or vociferously adopted. Moreover, these tales of ambiguity in the *baños* of North Africa and the Mediterranean in-between powerfully engage also the domestic space of Spain, where the Moriscos, as unconvincing Christians, were denied a full Spanish identity. They suggest a more permeable Spain, where the Moors have not only landed at the coast, as the old warning would have it, but are intimately ensconced — albeit unwelcome — within the porous territory of Spain’s national imaginary” (163).

publicación del primer *Quijote*, y conforme pasan los años, observa Willard King, las memorias del sufrimiento se hacen menos intensas y su actitud hacia los renegados menos dura (284). ¿Pero es que acaso había sido dura su actitud hacia Maltrapillo, hacia Girón o hacia los cinco renegados que por su consejo habían vuelto al cristianismo? Lo que se ha de observar en cambio es que lejos de aquella experiencia, Cervantes no tiene ya necesidad de justificar su conducta ni de solicitar se le haga merced ni de documentar, como durante su estadía en Italia y al dejar Argel, una limpieza de sangre. Es capaz de supeditar ahora más abiertamente aquello que Albert Mas denominó el decoro histórico en función de una ideología sin complicaciones (1: 367), a la compleja realidad de lo experimentado, según le dictan su propia conciencia y la destreza de su pluma. En otras palabras: habiendo ya transcurrido el tiempo de su reinserción, es momento de reivindicar a quienes otrora lo favorecieron, siquiera en la literatura.

Una diferencia respecto de lo que observábamos sobre *El trato de Argel* es que la narración del capitán presenta una crítica más explícita de su nación. Por ejemplo, cuando Ruy Pérez comenta la pérdida de la Goleta, aprovecha para amonestar la corrupción que allí reinaba: “a muchos les pareció, y así me pareció a mí, que fue particular gracia y merced que el cielo hizo a España en permitir que se asolase aquella oficina y capa de maldades, y aquella gomia o esponja y polilla de la infinidad de dineros que allí sin provecho se gastaban” (401). Otra pérdida, la de la oportunidad de embestir la flota turca al sur del Peloponeso en 1572, el cautivo la explica “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” (399-00). Las cualidades positivas o negativas se encuentran en las mismas personas, a quienes se caracteriza indistintamente de su nacionalidad o religión, en lugar de ser representativas de grupos homogéneos. En opinión de Domínguez, el excautivo parece estar diciendo a su público “que tras su viaje es imposible encasillar la realidad en categorías opuestas entre sí: la realidad no es una cuestión de blanco o negro sino que entre ambos extremos se producen fluctuaciones que varían dependiendo de las circunstancias” (116). Un ejemplo evidente es que al describir la captura de La Presa por parte de Álvaro de Bazán, el capitán Ruy Pérez relativiza el heroísmo de éste y atribuye el suceso al motín de los cautivos:

Era tan cruel el hijo de Barbarroja, y trataba tan mal a sus cautivos, que así como los que venían al remo vieron que la galera *Loba* les iba entrando y que los alcanzaba, soltaron todos a un tiempo los remos, y asieron de su capitán, que estaba sobre el estanterol gritando que bogasen apriesa, y pasándole de banco en banco, de popa a proa, le dieron bocados, que a poco más que pasó del árbol ya había pasado su ánima al infierno. (400)

En efecto se subraya la crueldad del corsario, pero la ferocidad con que de tal se vengán los cautivos —matándolo a mordiscones— en absoluto habla mejor de ellos que de aquél. En lo que concierne específicamente a la cuestión de la apostasía, los renegados se caracterizan con obras al descubierto, de manera individualizada, ya sea favorable o desfavorablemente. Así el capitán dedicará un momento a referir la vida de su primer amo, “al cual llamaban *Uchalí Fartax*, que quiere decir, en

lengua turquesca, el renegado tiñoso” (405). Ciertamente *fartax* significa tiñoso en árabe, que en el español de la época, en sentido peyorativo por alusión a Giezi, el criado de Eliseo condenado por enriquecimiento ilícito, “se dice del ruin, que en poco tiempo y sin saber cómo se ha hecho rico” (Covarrubias 921). Pero de hecho Ruy Pérez explica cómo llegó a medrar tanto su primer amo, a quien rinde homenaje. Para ello primero comenta los motivos de su apostasía tras un extenso cautiverio: “Y este Tiñoso bogó el remo, siendo esclavo del Gran Señor, catorce años, y a más de los treinta y cuatro de su edad renegó, de despecho de que un turco, estando al remo, le dio un bofetón, y por poderse vengar dejó su fe” (405). Luego habla de sus méritos y los nobles recursos por los que ascendió en la sociedad turco-berberisca: “fue tanto su valor, que, sin subir por los torpes medios y caminos que los más privados del Gran Turco suben, vino a ser rey de Argel, y después, a ser general de la mar, que es el tercero cargo que hay en aquel señorío” (405). Y finalmente, no obstante la apostasía, el capitán exalta sus virtudes morales:

Era calabrés de nación, y moralmente fue hombre de bien, y trataba con mucha humanidad a sus cautivos, que llegó a tener tres mil, los cuales después de su muerte, se repartieron, como él lo dejó en su testamento, entre el Gran Señor, que también es hijo heredero de cuantos mueren y entra a la parte con los más hijos que deja el difunto, y entre sus renegados. (405)

Así el capitán advierte que las virtudes morales no se limitan al plano de la religión, además de informar sobre una de las mayores ventajas de la conversión, harto insólita desde el punto de vista de España: los renegados, sin importar su

origen, pasan a ser herederos de sus amos, junto a los hijos de éstos y el sultán.⁶¹ Este comentario se incluye discretamente a propósito del modo en que pasó de un amo benévolo a otro despiadado: “y yo cupe a un renegado veneciano que, siendo grumete de una nave, le cautivó el Uchalí, y le quiso tanto, que fue uno de los más regalados garzones suyos, y él vino a ser el más cruel renegado que jamás se ha visto. Llamábase Azán Agá” (405). Se refiere a Hasán Bajá, segundo amo de Cervantes y gobernador de Argel, adonde el cautivo llegó algo contento por estar tan cerca de España. De esta manera, al subrayar las diferencias entre un amo y otro, el capitán propone que las cualidades morales no han de deducirse de la condición de apóstata.

Dicha lección será ratificada más tarde, pues mientras en *El trato de Argel* la fuga del cautivo había tenido por feliz guía un león manso, en la narración de Ruy Pérez de Viedma, más realista en este y otros tantos aspectos, es un musulmán nuevo quien hace de guía e intermediario en el plan de evasión. Precisamente tras recibir el mensaje de Zoraida en árabe envuelto en un lienzo con la segunda suma de dinero, el capitán cautivo no duda en dirigirse a un compatriota suyo que ha cambiado de ley para que lo traduzca: “En fin, yo me determiné de fiarme de un renegado, natural de Murcia, que se había dado por grande amigo mío, y puesto prendas entre los dos, que le obligaban a guardar el secreto que le encargase” (409). Acto seguido Ruy Pérez explica: “porque suelen algunos renegados, cuando tienen intención de volverse a tierra de cristianos, traer consigo algunas firmas de cautivos principales,

⁶¹ Y viceversa: “Porque es uso y costumbre entre los turcos que muriendo algún renegado sin hijos, sus herederos, sus bienes vienen a su amo de quien fué antes esclavo, aunque le diese libertad. Y si el amo es muerto, de la misma manera sucede el hijo o el nieto en los bienes del renegado de su padre o agüelo” (Sosa 1: 53).

en que dan fe, en la forma que pueden, como el tal renegado es hombre de bien, y que siempre ha hecho bien a cristianos” (409). Queda de esta manera fijada la alianza con el renegado, la cual refleja una visión menos reprensora de la conversión al Islam, que ahora puede entenderse como recurso para retornar a tierras de cristianos, tal y como documentaba Pierre Dan. Para el punto de vista del auditorio del cautivo, y para el de los lectores, se manifiesta la imagen de un renegado arrepentido, digno de despertar empatía:

[N]os rogó que si era verdad lo que sospechaba, que nos fiásemos dél y se lo dijésemos, que él aventuraría su vida por nuestra libertad. Y diciendo esto, sacó del pecho un crucifijo de metal, y con muchas lágrimas juró por el Dios que aquella imagen representaba, en quien él, aunque pecador y malo, bien y fielmente creía, de guardarnos lealtad y secreto en todo cuanto quisiésemos descubrirle. (410)

Son muchos los ejemplos del papel fundamental que desempeña el renegado para los efectos de la fuga. Además de su clara función de intermediario, muestra una participación principal cuando decide que todos debían fugarse al mismo tiempo, “porque la experiencia le había mostrado cuán mal cumplían los libres las palabras que daban en el cautiverio” (413). Tal comentario recuerda una vez más que los valores morales trascienden las barreras religiosas, destacando que la traición no es patrimonio distintivo de ninguna fe. Por eso mismo propone que el dinero para la barca se le dé a él, a fin de que él la compre allí mismo so pretexto de hacerse mercader. Los cautivos se acatan a su voluntad, a decir verdad, por temor a que éste los delate: “no osamos contradecirle, temerosos que, si no hacíamos lo que él decía,

nos había de descubrir y poner a peligro de perder las vidas [...] y así, determinamos de ponernos en las manos de Dios y en las del renegado” (414). La confianza entre el apóstata y los cristianos es aún frágil, pero también es frágil entre los mismos cristianos, ejemplo de lo cual es el pago del rescate de los compañeros de Ruy Pérez de Viedma con el oro de Zoraida, por facilitar la salida y evitar un alboroto (414). En todo caso, lo que sigue en el relato es la comprobación de la lealtad e integridad moral del apóstata, quien en efecto adquiere la barca, realiza algunos viajes en calidad de mercader para disimular y finalmente recoge a los cautivos y a Zoraida.

La participación del renegado es también fundamental más avanzada la fuga, cuando hace de guía hacia el jardín de la mora, y especialmente cuando toma la difícil decisión de raptar al padre de ella con el fin de evitar un alboroto. Ya mar adentro él será responsable de las decisiones importantes, como dónde y cuándo dejar en libertad al padre de Zoraida y a los remeros que llevaban maniatados (423). Además es el renegado el primero en advertir la amenaza de los piratas franceses, por quienes son tratados como si fueran sus capitales enemigos (428), cosa que nuevamente indica que las virtudes morales no deben colegirse de la fe a la que uno pertenece. Finalmente no los arrojan al mar, según había habido parecer entre aquellos, y al día siguiente los cautivos, Zoraida y el renegado son puestos en un esquife con el que alcanzan la costa. Corroborada la lealtad del renegado en sus roles de traductor, intermediario, guía y líder del feliz suceso, se confirma la posibilidad de su reconciliación con la fe: “Seis días estuvimos en Vélez, al cabo de los cuales el renegado, hecha su información de cuanto le convenía, se fue a la ciudad de Granada

a reducirse por medio de la Santa Inquisición al gremio santísimo de la Iglesia” (432).

Aquellos que por los motivos que fuesen habían apostatado pero permaneciendo fieles de corazón, no eran vistos oficialmente como herejes, y menos aún si arrepentidos se presentaban ante el Santo Oficio por su propia voluntad. Pero como señalaba *El manual de los inquisidores*, había que juzgarlos como tales (98). Por ello, pese a que en general los renegados arrepentidos recibían un tratamiento relativamente benévolo en comparación con los judaizantes, moriscos y protestantes, hubo casos de mayor rigor (González-Raymond 84-103, Mendes Drumond Braga 132-33), y a muchos se les imponían las penas en que automáticamente incurrían los reconciliados: “confiscación total de bienes muebles y raíces, hábito y cárcel perpetua (conmutable por temporal en algunos casos), inhabilidad para gozar de oficios, honores y dignidades o vestir joyas o ropas lujosas ellos y sus descendientes hasta la tercera generación” (García-Arenal, *Inquisición* 35). Ejemplos patentes son los casos de Bartolomé Muñoz, condenado a galeras y a vergüenza pública por el tribunal de Granada en 1578; y Gaspar Xerez, cristiano viejo, sentenciado a cárcel y azotes por el mismo tribunal en 1579 (Gil Sanjuán 546-55). Incluso en períodos muy posteriores hubo apóstatas que continuaron pagando condenas severas, según se observa en la lista de reconciliados del auto de Sevilla del 2 de marzo de 1653, entre ellos Pedro Gómez, Mateo de la Rosa, Juan de Candía, Juan Fernández y Manuel de Almeida: todos con sentencia de hábito y cárcel perpetua (Domínguez Ortiz 86-87).⁶² Desde el punto de vista doctrinal, ¿era este tratamiento la mejor medicina para

⁶² Evidentemente el grado de humillación a que se sometían los reconciliados era extremo, pero como explica Kamen, la prisión perpetua nunca se llevaba a término: “Hacia el siglo XVII, una condena

quienes en apariencia se convertían al Islam como último recurso para recobrar la libertad? Y aun desde la perspectiva social, ¿no había acaso un modo más eficaz de reintegrar en la sociedad española a quienes voluntariamente retornaban tras un período de expatriación forzada en la mayor de las veces? De acuerdo al punto de vista del relato de Ruy Pérez de Viedma, estas medidas eran poco deseables y mucho menos provechosas para quienes se reducían al gremio de la Iglesia.

Por definición de la época sabemos que “reducirse es convencerse. Reducido, convencido y vuelto a mejor orden” (Covarrubias 854). En este sentido la narración de Ruy Pérez de Viedma nos recuerda mucho a don Quijote, que le dice a Sancho: “yo nací, por querer del cielo, en esta nuestra edad de hierro, para resucitar en ella la de oro, o la dorada, como suele llamarse” (179). En nuestra última imagen del buen renegado lo vemos camino a Granada, resucitando en ese destino los tiempos de la dulce medicina, en que la predicación cristiana no solía admitir el uso de métodos incompasivos para reprender la disolución ideológica o religiosa (Boruchoff, “Cervantes y las leyes de reprehensión cristiana” 46). Como don Quijote y las historias pastoriles con que tropieza, el relato del capitán cautivo arroja una mirada a un mundo ideal en que los conflictos sociales concluyen siempre en la recuperación de la armonía y del bien común. Ciertamente existía una voluntad oficial de

‘perpetua,’ jamás suponía una estancia de más de tres años de cárcel, si el preso daba muestras de arrepentimiento, y la prisión ‘irremisible’ a menudo significaba el confinamiento por unos ocho años. A pesar de esto la Inquisición siguió dictando sentencias a cadena perpetua, probablemente porque en derecho canónico la costumbre era condenar a los herejes a prisión de por vida. En los decretos inquisitoriales aparecían a veces sentencias tan incongruentes como ‘prisión perpetua por un año.’” (*La Inquisición* 246). La situación de los reconciliados no era equivalente en el resto de la Europa cristiana, ni siquiera en una ciudad fronteriza como Venecia, según observa Dursteler, donde el nomadismo religioso era un rasgo característico: “Venice maintained a liberal policy toward its subjects who returned to Christianity: it did not seek vengeance against those who wanted to return, and even sought to incite them with gifts and promises of lucrative jobs as interpreters and brokers” (118).

reincorporar a los apóstatas de manera benigna. Un edicto del Consejo de la Inquisición con fecha del 29 de mayo de 1528 ordenaba que diesen refugio y buen tratamiento a los renegados que llegasen huyendo a las entonces fortalezas españolas de Argel y Bugía:

Nos, los del Consejo, etc... Por quanto somos informados que muchas veces han acaescido y acaece algunos cristianos y cristianas, estando cativos en poder de Barbarroxa y de los moros enemigos de nuestra fe cathólica, por tormentos y mala vida que les dan, por el poco ánimo que han tenido para los pasar y sufrir, han renegado de nuestra sancta fe cathólica [...] damos licencia y facultad a qualquier clérigo o religioso de missa que por el alcayde o alcaydes de las dichas fortalezas y de cada una dellas será elegido y nombrado para que cada y quando acaesciere lo suso dicho y a las personas que a las dichas fortalezas vinieren de allende huyendo segund dicho es a lo desir e confesar e pedir penitencia de su hierro e culpa con la contrición y arrepentimiento que son obligados, sobre lo qual le encargamos la conçiencia, les puedan absolver y absuelvan a reynçidencia, hasta que se presenten a los dichos Inquisidores en la forma por la religión acostumbrada, de la sentençia de excomunió en que estovieron ligados e hovieron caydo e incurrido por haver renegado de nuestra sancta fe cathólica, dándoles penitencia saludable a su ánima, qual les pareciere, e con que les manden que, lo más presto que ternán oportunidad y podrán, se presenten delante los Inquisidores del

partido donde fueren naturales los dichos delinquentes, confiando e siendo ciertos que los dichos Inquisidores los abraçarán y recibirán a misericordia y los tratarán muy benignamente sin les hazer vergüenza alguna. (ctd. Redondo, *Antonio de Guevara* 229-30, n. 56)

En los años del cautiverio de Cervantes hacía tiempo que esas fortalezas habían sido derrotadas, aunque edictos similares se continuaron promulgando durante muchos años.⁶³ Esto demuestra que el problema de la reintegración era de orden social, más que político. Por benevolente que se mostrara la Inquisición —y no en todos los casos— reintegrarse entrañaba además dificultades que no dependían de regulaciones oficiales. El rechazo, las humillaciones, los prejuicios, la deshonra, la exclusión, las burlas y los insultos a que se veían sometidos quienes regresaban de una estada en tierras islámicas debieron ser extremos, según ejemplifica el caso de Jaume Soler, natural de Riudoms, quien volvió a su patria tras rescatarse de su cautiverio con su propio dinero, sin pasar por la apostasía, pero al cabo de un tiempo, no pudiendo soportar el desprecio de su comunidad, que lo motejaba de

⁶³ Como observa Beatriz Alonso Acero, al juzgar los casos remitidos desde las plazas norteafricanas, la finalidad principal de los miembros de los diversos tribunales peninsulares es la de reinsertar a los apóstatas en su cultura y su religión, por encima de los delitos cometidos. La reinsertión interesaba tanto a la Iglesia como a la Corona, puesto que, además de privar al Islam de nuevos individuos, era un recurso para evitar que personas relacionadas con el oficio de las armas pasaran al servicio del adversario (486-89). Un nivel de indulgencia similar manifiesta Paulo III en la bula “*Dilecti filii*” promulgada el 2 de agosto de 1546, exigiendo la absolución de los procesados por cosas de moros: “Nos, por imperativo de nuestro oficio pastoral y por la benignidad de la Sede Apostólica [...], concedemos facultad a vosotros y a cada uno, que a todos y a cada uno de los dichos recién (*noviter*) conversos de ambos sexos, oriundos del dicho reino [de Granada] o establecidos en él, extranjeros y venidos de cualquier parte que en dicho reino tengan domicilio o habitación, a sus hijos, nietos y descendientes, presentes y ausentes, o que han marchado de dicho reino, si quieren volver al seno de la Santa Iglesia, si confiesan a vosotros o a alguno de los sacerdotes elegidos como confesores por vosotros, o por alguno de vosotros confiesan los crímenes, excesos, delitos y pecados cometidos por ellos hasta ahora [...] incluso las herejías y las apostasías de la fe católica, las blasfemias y otros errores hasta los más grandes y cualificados pecados, crímenes, excesos y delitos, aun los que no se comprenden bajo la expresión general de *iure vel aliter* y requieran una nota especial, con tal que los hayan confesado [...] sean absueltos en la forma eclesiástica acostumbrada” (Andrés Martín 1: 526-27).

musulmán renegado, optó por regresar a Argel, esta vez voluntariamente, para convertirse al islamismo y empezar una nueva vida (Blázquez Miguel 152). En contraste, el capitán cautivo del *Quijote* encuentra una feliz acogida de parte de un auditorio por cuya diversidad es reflejo de la sociedad española: don Quijote, Sancho, el cura, el barbero, don Fernando, Dorotea, Cardenio y Luscinda, todos sentados a una misma mesa, en la que no se oye comentario alguno contra la unión de un cristiano viejo y una mora. Es más, regocijados por la historia, “Cardenio y todos los demás se le ofrecieron con todo lo a ellos posible para servirle, con palabras y razones tan amorosas y tan verdaderas, que el capitán se tuvo por bien satisfecho de sus voluntades” (433).

El renegado, verdadero héroe del relato, no vuelve a su tierra, sino a la ciudad que mejor exterioriza la herencia multicultural española. Identidad cruzada es la del renegado, cuya clave —según propone Ellen M. Anderson— es la habilidad que tiene el sujeto para actuar el rol del otro, en vez de apropiárselo o aniquilarlo (56). Caso similar fue quizá el de Maltrapillo, natural de Murcia como en la ficción el gran amigo del capitán, en cuyas manos se había puesto el poeta para que le viniera menos daño. Lo mismo podría decirse del licenciado Girón, a quien Cervantes había animado a que volviese a su tierra (*Información* 55). Y habría vuelto a Granada, como su áter ego, suponemos, de no haberle costado el destierro el suceso. Mayor fortuna parecen haber tenido los otros cinco renegados de los más principales de Argel a quienes Cervantes también animó a regresar. Juan de Balcazar declara que “no solamente hizo vn solo bien el dicho miguel de serbantes en encaminarles que se volvieran á la uerdadera fee de jesucristo que de antes thenían,

más hebitó á que no permaneciesen en andar por la mar en coso, martirizando a los cristianos que bogavan el remo” (*Información* 106). Es decir que había en el trato con los musulmanes nuevos un compromiso moral y a la vez un provecho para el Estado. Tal era el potencial que veía Cervantes en la reinserción de los despatriados y es en dicha apertura donde debe comprenderse, creemos, más que en cualquier otra cosa, la razón por la que sano y salvo regresó de su estadía en Argel. Un cuarto de siglo más tarde daría a la estampa esta reconstrucción a fin de expresar, además del discreto homenaje, un reclamo de mayor tolerancia para la sociedad que encarna en los personajes del *Quijote*.

TERCERA PARTE

Álvar Núñez Cabeza de Vaca, la verdad moral y la salvación de las culturas de
América.

y si los pone en estas partes o Indias, miren que no sea tanto en buscar riquezas mal habidas e bañadas en sangre humana, como en convertir e procurar la salvación destes tristes indios.

Gonzalo Fernández de Oviedo

Con el afán de rastrear los orígenes de la literatura latinoamericana en los primeros contactos entre europeos y amerindios, los estudios de las crónicas de la conquista frecuentemente manifiestan un esfuerzo por identificar cuáles son los elementos de las fuentes primarias que pertenecen más a la ficción que al campo de la historiografía. Considerando el caso de la *Relación* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, en la que el autor refiere los pormenores de su naufragio, aventuras y llegada a Nueva España tras cruzar a pie el norte del continente americano entre 1528 y 1536, por parte de la crítica, la preocupación por la taxonomía es tal que ha llevado al descuido de ciertos aspectos sociopolíticos involucrados en el contexto de su producción, y del mismo modo a la tergiversación, cuando no a la lectura maniquea de los acontecimientos. Las opiniones más comúnmente aceptadas sobre el autor coinciden con el modo en que éste procuró presentarse: es visto como buen cristiano, líder leal a los intereses de la Corona y benefactor del poblador americano. Recientemente, no obstante, se han venido sugiriendo lecturas diametralmente opuestas, las cuales, enfocadas hacia un único aspecto, tampoco tienden a contemplar el carácter polivalente de la obra en su totalidad. En las páginas que siguen se estudian dos dimensiones complementarias de la *Relación*. En primer lugar, cómo la caracterización que Álvaro Núñez realiza de sí mismo funciona al servicio de un discurso auto-encomiástico para el cual fueron consideradas tanto las

controversias sobre la licitud de la conquista, sobre el tratamiento de los amerindios y el modo en que debía propagarse la fe, como las libertades narrativas que bajo el concepto de verdad moral eran toleradas. En segundo lugar, el hecho fundamental de que la *Relación* trasciende la auto-referencialidad, pues poniendo de relieve una inmensa diversidad cultural, tiende a socavar lugares comunes e ideas generalizadoras con que algunos justificaban la conquista, tales como la servidumbre natural de base aristotélica, los sacrificios humanos, la antropofagia y la idolatría. De esta manera la *Relación* funciona, al igual que el relato del capitán cautivo del *Quijote*, al igual que el *Viaje de Turquía*, como instrumento crítico, en este caso en tanto vía para un comentario sobre los abusos contra los pueblos de América.

10. Origen y circunstancias de la *Relación*.

Álvar Núñez Cabeza de Vaca fue uno de los seiscientos hombres de la expedición a la Florida de Pánfilo de Narváez, en la que se incorporó como tesorero. Nacido en Jerez de la Frontera entre 1485 y 1492 (Bishop 9, Adorno y Pautz 1: 343), creció en el contexto de una Andalucía agitada por la captura de territorios musulmanes dentro de la península y en el norte de África, y en un tiempo en que las noticias sobre los descubrimientos de ultramar tuvieron su mayor efervescencia. Ya en 1503 se puso al servicio del Duque de Medina Sidonia, quien, como otros nobles de la época, proveía sus propias naves tanto para expediciones comerciales como bélicas (Adorno y Pautz 1: 351). Durante estos años de servicio cortesano permaneció cerca de algunos parientes también vinculados a la casa de Medina Sidonia, como su mismo hermano, Juan de Vera, y su primo Francisco Estopiñán. De hecho algunos años antes, el padre de éste, Pedro Estopiñán, tío político de Álvar Núñez, había capturado la ciudad de Melilla bajo órdenes del duque, cuyo ejemplo seguiría la Corona castellana en las subsecuentes invasiones del Magreb hasta entrado el siglo XVI. Es decir que Álvar Núñez estaba estrechamente familiarizado con esa compleja situación política de la Andalucía de su tiempo. Para Adorno y Pautz, estos lazos de parentesco parecen otorgar sentido, al menos en el nivel de una familia —la de Cabeza de Vaca— al concepto de una continuidad histórica e ideológica entre las conquistas de territorios musulmanes y las de territorios amerindios (1: 195), concepto en el que la historiografía ha hecho hincapié desde la *Historia general de las Indias* (1552) de Francisco López de Gómara con fines

propagandísticos. Entre 1511 y 1513 cumplió servicios militares en Italia, donde logró el rango de alférez tras participar en 1512 en las batallas de Ravenna y Bologna, así como en el sitio de la fortaleza del duque de Ferrara (Bishop 9). Dicha experiencia militar la llevó poco después a su tierra, pues se sabe que también participó en la recuperación del Alcázar de Sevilla, el cual había sido tomado por los comuneros en su agresión contra los conversos bajo el comando de Juan de Figueroa (Bishop 9-10, Adorno y Pautz 1: 359-61). Juan Gil ha sugerido que la participación de Cabeza de Vaca en la represión de dicha hostilidad contra la población conversa de Sevilla se debió en alguna medida a que la esposa de éste, María Marmolejo, era de origen converso (56-58). Pero en realidad existen aún muchas lagunas acerca de ese matrimonio y, por otra parte, Cabeza de Vaca seguía actuando al servicio de la casa de Medina Sidonia, que en su rivalidad contra la casa de Arcos fue responsable de reprimir la insurgencia. En otras palabras, no se trató de un acto heroico, aislado, de Álvaro Núñez, en defensa de su parentela.

La expedición de Narváez, como quedó señalado, contaba inicialmente con 600 hombres. Partiendo de Sanlúcar el 17 de junio de 1527, hacen escala en Canarias y después de casi tres meses llegan a La Española. De allí pasan a Cuba, donde el impacto de un huracán les ocasiona cincuenta muertes, y finalmente llegan a la Florida en abril de 1528 (Adorno y Pautz 2: 71). En una zona cercana a la bahía de Tampa, Narváez se interna en la península con una tropa de unos trescientos hombres, dejando un grupo menor a cargo de las naves. Este último pierde contacto a los pocos días y, dando por extraviada la tropa de Narváez, abandona la expedición. Afectados por el hambre, el cansancio, las enfermedades y las luchas

contra los indios, los sobrevivientes deciden construir unas embarcaciones para navegar hacia el oeste y llegar a Nueva España. Pero a causa del mal tiempo y las corrientes del Mississippi naufragan en las costas de lo que hoy pertenece a la región oriental del estado de Texas, y en definitiva, luego de muchas calamidades, de todos los que desembarcaron en la Florida, sobreviven cuatro: Álvar Núñez Cabeza de Vaca, Andrés Dorantes, Alonso del Castillo Maldonado y el esclavo Estebanico. Tras experiencias de cautiverio y desviaciones, los cuatro se reúnen para viajar por tierra hacia el oeste y luego hacia el sur, haciendo escala en diferentes tribus a las que irán conociendo, a veces en profundidad, aprendiendo sus diversas lenguas y costumbres. Finalmente se encuentran con un grupo de soldados españoles que asediaba las comunidades indígenas del norte de Nueva España, y llegan a Culiacán, casi nueve años después de haber partido de Sanlúcar, el primero de abril de 1536. Álvar Núñez regresa a España en busca de reconocimiento, lo cual consigue muy rápidamente, ya que en 1540, tras una serie de informes sobre la expedición, le son concedidos los títulos de Adelantado, Gobernador, Capitán General y Alguacil del Río de la Plata.

Como señalan Adorno y Pautz en su reciente edición, el primer informe sobre la relación es el testimonio conjunto que en 1536 Cabeza de Vaca, Andrés Dorantes y Alonso del Castillo Maldonado ofrecieron ante el virrey de Nueva España, Don Antonio de Mendoza, recién llegados de su aventura. Este documento se ha perdido, pero indirectamente se conserva en el libro trigésimo quinto de la *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano*, obra monumental de Gonzalo Fernández de Oviedo. El segundo constituye un informe

confidencial de Cabeza de Vaca y Dorantes para ser presentado al emperador entre 1536 y 1537, cuando la expedición de Hernando de Soto a la Florida estaba siendo organizada. Dicho informe fue utilizado por el cosmógrafo Alonso de Santa Cruz como fuente para su propia relación de la expedición de Narváez en la *Crónica del emperador Carlos V*. Finalmente, la primera versión completa de la obra fue publicada en 1542, en Zamora, con el título de *La relación que dio Álvar Núñez Cabeza de Vaca de lo acaecido en las Indias en la armada donde iba por Gobernador Pánfilo de Narváez, desde el año de veinte y siete hasta el año de treinta y seis que volvió a Sevilla con tres de su compañía*.⁶⁴

Para el tiempo de esta primera publicación, Cabeza de Vaca ya estaba en Sudamérica en pleno desarrollo de sus funciones. No fue allí, sin embargo, donde comenzó a redactar la obra, sino en Castilla, entre 1537 y 1538, cuando a la vez le había otorgado poderes a su primo Pedro Estopiñán Cabeza de Vaca para que organizara una probanza testificando sobre las acciones y la reputación de Pedro de Vera Mendoza, es decir, su abuelo paterno, el conquistador de la Gran Canaria (Adorno y Pautz 1: 295). Dicha probanza indica que por diversas vías el sobreviviente de la expedición a la Florida intentaba ganar crédito como candidato para liderar una nueva empresa de conquista y consolidar así su carrera. En opinión de Adorno y Pautz, la *Relación* de 1542 combina dos propósitos: “first, the belated fulfillment of the original, 1527 order to its author as treasurer of the expedition and,

⁶⁴ Cabe añadir aún, como cuarto momento de lo que constituye la evolución de la obra, la edición y segunda publicación del texto, con el título de *La relación y comentarios*, impresa en Valladolid en 1555, en la cual se han basado casi todas las ediciones modernas. Mediante dicha publicación el autor intentó reivindicarse tras ser destituido de su cargo en Sudamérica por una conspiración en su contra que le costó su regreso a España, el encarcelamiento y un largo proceso del Consejo de Indias. Para un estudio del caso véase Adorno y Pautz (1: 395-402).

second, the presentation of an unsolicited personal account, prepared sometime over the course of the years 1537-40, which Cabeza de Vaca used in his quest to obtain a second royally appointed assignment” (3: 4). Es decir que además de informar acerca de los pormenores de la travesía, el texto ofrecía un recuento de los servicios prestados.

Ciertamente hay un aspecto al parecer no solicitado en la *Relación*. Pero es necesario aclarar que entre sus funciones de tesorero, además de dar cuenta de todos los aspectos que podríamos denominar fiscales, y en especial de la recolección del quinto para el emperador de todos los bienes rescatados (Lockhart y Schwartz 74), a Cabeza de Vaca le habían sido asignadas responsabilidades de otro género, las cuales difícilmente hoy se calificarían como materia contable. Sus instrucciones del 15 de febrero de 1527 le ordenaban que tuviera gran cuidado y fuera diligente en la vigilancia de la pacificación de las gentes de Indias, informando extensa y particularmente acerca de cómo las órdenes eran obedecidas y ejecutadas, de cómo los indios eran tratados y conducidos al conocimiento de la fe.⁶⁵ Es decir que sus deberes iban más allá de reportar acerca de la propiedad de la Corona, acerca del oro y las piedras preciosas, de los salarios de los oficiales y del almojarifazgo: los derechos de los amerindios, su tratamiento y el modo en que debía impartirse la fe ya eran para entonces asuntos de los que el tesorero de una expedición de conquista debía también rendir cuentas. Tales instrucciones deben considerarse en el marco de

⁶⁵ “Also, you will take great care of, and be diligent to look after everything that may tend to our service and which should be done in that country or the neighboring islands, for their peopling and pacification, informing us extensively and particularly of every matter, especially of how our commands are obeyed and executed in those lands and provinces, of how the natives are treated, our instructions observed, and other of the things respecting their liberties that we have commanded; especially the matters touching the service of our Lord and divine worship, the teachings of the Indians in the Holy Faith, and in many other things of our service, as well as all the rest you see, and I should be informed of” (Smith, *Relation* 221).

una controversia que en realidad se había desencadenado desde los umbrales del proceso colonizador. En las décadas de 1530 y 1540 la cuestión de la naturaleza del indio y su libertad se destaca por dos factores principales: por un lado, el número de encomenderos aumentaba rápidamente, puesto que la encomienda se había convertido en una forma de premio por servicio al emperador; por otro, mientras disminuían las sociedades indígenas que quedaban por conquistar, el número de indígenas declinaba precipitadamente debido a enfermedades y pestes (Adorno, “Los debates” 49), pero del mismo modo por los abusos de los encomenderos.⁶⁶ En 1530 y 1534 se promulgaron dos decretos reales sobre la legitimidad de capturar y esclavizar a los indios: el primero de ellos prohibió el cautiverio, mientras que el segundo lo autorizó (Adorno, “Los debates” 49). Entre 1534 y 1535 Francisco de Vitoria argüía contra el uso de la violencia en la evangelización de los amerindios (341-51), asunto que retoma más tarde en su extensa *Relectio de Indis* (1539). Dicho texto es una exposición sobre la ilegalidad de la conquista, demostrada mediante numerosos argumentos, entre otros: que antes de la llegada de los españoles, los amerindios tenían pleno dominio, público y privado de sus territorios (250-51); que el emperador no poseía el derecho de gobernar sobre el mundo entero ni por ley natural, ni por ley divina, ni por ley humana (253-58); que el papa no ejercía poder temporal sobre los infieles y por ende las bulas de donación no legitimaban la ocupación de América (258-64); que el llamado derecho de descubrimiento resultaba irrelevante para el caso de los territorios americanos, pues ya estaban ocupados

⁶⁶ De esta manera denuncia el caso un documento de autor desconocido que Buckingham Smith atribuye a Las Casas: “Estan pervertidas las dichas ordenanzas en mucha desorden, e contrario uso, de donde ha venido que por ser mal tratados, e peor mantenidos, e mucho trabajados se han deminuido de un quento de animas que havia en la Española a que no han quedado sino quince ó diez e seis mill, e feneceran todos si no son presto remediados y desagraviados” (*Colección* 38).

(264-65); que el desconocimiento de la doctrina cristiana no justificaba el uso de la violencia (265-72); que aun en el caso de que los amerindios fueran irracionales, la Corona española tendría la obligación moral de protegerlos, pero nunca el derecho de conquistarlos para su propio beneficio (290-91). Un claro intento oficial de abolir las encomiendas tuvo lugar ya en el año en que se publicó por primera vez la *Relación de Cabeza de Vaca*, es decir, al ser promulgadas las Nuevas Leyes. López de Gómara refiere hiperbólicamente su efecto entre los colonos de América:

Tan presto como fueron hechas las ordenanzas y nuevas leyes para las Indias, las enviaron los que de allá en corte andaban a muchas partes: isleños a Santo Domingo, mexicanos a México, peruleros a Perú. Donde más alteraron con ellas fue en el Perú, ca se dio un traslado a cada pueblo; y en muchos repicaron campanas de alboroto, y bramaban leyéndolas. Unos se entristecían, temiendo la ejecución; otros renegaban, y todos maldecían a Fray Bartolomé de las Casas, que las había procurado. No comían los hombres; lloraban las mujeres y niños, ensoberbecíanse los indios, que no poco temor era. [...] Letrados hubo que afirmaron cómo no incurrían en deslealtad ni crimen por no obedecerlas, cuanto más por suplicar de ellas, diciendo que no las quebrantaban, pues nunca las habían consentido ni guardado; y no eran leyes ni obligaban las que hacían los reyes sin común consentimiento de los reinos que les daban la autoridad, y que tampoco pudo el emperador hacer aquellas leyes sin darles primero parte a ellos, que eran todo el reino del Perú. (220)

Tal es el contexto en el que el sobreviviente de la expedición de Narváez redacta su historia. A continuación se examina cómo Cabeza de Vaca, muy consciente de la controversia sobre el tratamiento de los indígenas y el modo en que debía propagarse la fe, ofrece en su *Relación* una verdad moral de sus trabajos, a la altura tanto de sus propósitos —los de obtener el liderazgo de una nueva empresa conquistadora— como de la necesidad de la Corona de conciliar el afán imperialista con las exigencias legales y doctrinales.

11. La verdad moral de la historia.

En su proemio, Cabeza de Vaca afirma haber redactado la *Relación* en servicio al Emperador, a fin de que su Majestad “pudiese saber y ver, así en el sitio de las tierras y provincias y distancias dellas, como en los mantenimientos y animales que en ellas se crían, y las diversas costumbres de muchas y muy bárbaras naciones con quien conversé y viví” (1: 18).⁶⁷ Seguidamente añade que si a lo largo de nueve años conservó la memoria de todo lo visto y lo vivido, fue nada menos que para dar relación de ello:

Porque aunque la esperança que de salir entre ellos tuve siempre fue muy poca, el cuidado y diligencia siempre fue muy grande de tener particular memoria de todo, para que si en algún tiempo Dios nuestro Señor quisiese traerme adonde agora estoy, pudiese dar testigo de mi voluntad y servir a Vuestra Magestad como la relación dello es aviso, a mi parescer no liviano, para los que en su nombre fueren a conquistar aquellas tierras; y juntamente traerlos a conocimiento de la verdadera fe y verdadero Señor y servicio de Vuestra Magestad. (1: 18-20)

El doble objetivo didáctico es muy consciente: el texto podrá utilizarse como aviso, es decir como guía para las futuras empresas de conquista en la región por él recorrida, pero a la vez tendrá la función de avisar acerca del modo de convertir a los indígenas en cristianos y súbditos del emperador. En este sentido Cabeza de Vaca anuncia ofrecer una respuesta para el gran dilema de su tiempo: cómo volver

⁶⁷ Para todas las citas de la *Relación* sigo la edición de Adorno y Pautz.

compatibles las conquistas territoriales y espirituales en el Nuevo Mundo, la expansión del imperio y la propagación de la fe, sin que por ello se incurra en contradicciones legales o doctrinales. La credibilidad de su respuesta radica en un conocimiento directo, en el hecho de que ha experimentado desde adentro muchas culturas americanas, y de ahí el énfasis en lo visto y lo vivido. Tras anunciar este fin agrega que ha escrito su obra “con tanta çertinidad que aunque en ella se lean algunas cosas muy nuevas y para algunos muy difíciles de creer, pueden sin dubda creellas, y creer por muy cierto que antes soy en todo más corto que largo, y bastará para esto averlo yo offrescido a Vuestra Majestad por tal” (1: 20). Álvar Núñez advierte a sus lectores el carácter inusitado de algunos pasajes, los cuales, y en particular aquellos en los que se describen ciertas curaciones milagrosas realizadas por los sobrevivientes, dieron lugar a un amplio debate en años recientes sobre si el texto pertenece más a la ficción que al campo de la historia o de la etnografía.

Bajo la premisa de que toda obra del pasado puede leerse desde criterios contemporáneos, David Lagmanovich encuentra que sobre el modelo general de la crónica o relación, “se superponen los elementos de un realismo moderno que anticipa algunos aspectos de la picaresca, una actitud doctrinaria en favor de los indios [...] y una presencia de lo maravilloso que es imposible no relacionar con algunos escritores del siglo XX” (35-36). La relación entre dicha actitud doctrinaria y los elementos estéticos queda al margen del análisis. Desde otro ángulo, José Rabasa observa una tensión entre lo particular —la relación verídica— y lo universal —el significado de los acontecimientos— y concluye que “Álvar Núñez busca elaborar una alternativa textual que le permita comunicar una experiencia que ni se

presta a la claridad ni participa de la temporalidad de la narrativa occidental” (“De la *allegoresis* etnográfica” 181). También enuncia un juicio de opinión sobre el autor: “No cabe duda de que Álvar Núñez es un colonizador benévolo, con las mejores de las intenciones” (“De la *allegoresis* etnográfica” 180). En su último libro, en cambio, Rabasa corrige este parecer manifestando ciertas reservas: “It seems to me that the seductive powers of the *Naufragios*, that is, what makes it a brilliant literary piece, have led historians and critics alike [...] to argue that Cabeza de Vaca underwent a personal transformation that enabled him to formulate and exemplify a ‘peaceful conquest’” (*Writing Violence* 31). Por su parte, Robert Lewis observa que las tensiones entre lo histórico y las cualidades novelescas se originan en tres fuentes principales. En primer lugar, una función persuasiva: careciendo Álvar Núñez de conquistas militares y de riquezas que llamasen la atención, “tuvo que recurrir a la construcción de un relato que por su interés y ‘calidad narrativa’ le ganara el favor del monarca y le atrajera las ‘mercedes’ deseadas” (693). En segundo lugar considera la dependencia de la memoria en el momento de conferir orden y sentido a unas experiencias no poco extrañas y caóticas (693); y por último subraya el problema de la verosimilitud: a fin de hacerse creer, Álvar Núñez debió valerse de recursos discursivos “necesarios para incorporar a su relatos (sic) determinados elementos y vivencias de la cultura indígena que sólo con dificultad podían explicarse dentro del sistema cognitivo y valorativo europeo” (693). Incluidos llanamente hacia la defensa de la veracidad, otros críticos subrayan su valor etnográfico. Según Enrique Pupo-Walker, el autor ilumina muchos aspectos de la vida nomádica y las relaciones tribales, como la acción bélica y el intercambio de

bienes, así como “los primitivos hábitos alimenticios que mantenían aquellas culturas del paleoindiano americano” (760). Aún más, siguiendo a Levi-Strauss, da crédito incluso a los pasajes referentes a las curaciones (768). La posición más radical pertenece a Juan Francisco Maura, para quien la creación literaria prepondera por sobre lo que el texto pueda tener de documento etnográfico. Maura postula una conexión entre la función persuasiva de la obra y sus recursos ficticios, los cuales serían “elementos novelescos que no hacen más que presentarnos al narrador y protagonista como al ‘buen pastor’ de los indios en una *Vita Christi* encaminada a convencer al entonces Emperador Carlos V de la importancia de la empresa por él realizada” (“Introducción” 12).

Considerando ahora en su conjunto las diferentes posiciones aquí expuestas, se observa que hubo un interés desmedido respecto del problema de la categorización. La historia, la etnografía y la novela, sin embargo, tal como las entendemos en la actualidad, son conceptos modernos cuyas preceptivas no regían para los autores del siglo XVI del mismo modo y con la misma rigurosidad con que se imponen ante los lectores de nuestros días. Si bien Alonso López Pinciano hacia el final de aquel siglo ponía en boca del personaje de Fadrique que “el poeta es inventor de lo que nadie imaginó y el historiador no hace más que trasladar lo que otros han escrito” (148), la mera necesidad de una discusión sobre el tema es prueba suficiente de que por aquel entonces no había consenso respecto de qué se entendía bajo la categoría de historia. Como señala David A. Boruchoff, la persistencia de la preocupación romántica por lo taxonómico afecta el modo de entender un pasado en el que en realidad no existía una clara barrera entre lo histórico y la ficción:

If one looks beneath the surface of what [...] were called ‘annals,’ ‘registers,’ ‘memorials’ or ‘chronicles,’ one finds that early modern authors continually stretched the traditional concept of history as a documentary medium by employing fictional devices to attain to higher truths that exist not in the facts of history as for Hegel, but beyond these facts in philosophy and religion. (“The Poetry of History” 276)

Tales verdades más altas fueron explicadas por Jerónimo de San José en términos de una verdad moral que en ocasiones exigía no menos que una desviación respecto de lo ocurrido: “Parecerá dificultoso que haya narración verdadera, y que sea de cosas falsas,” advirtió el fraile carmelita (263). Aunque hay un punto, señala, en que dichos planos se tornan compatibles, porque “bien considerada la naturaleza de la verdad y de la falsedad, hallaremos que se puede juntar en algún modo y sentido la verdad de la narración con la falsedad de las cosas que se narran” (263). Y seguidamente San José explica: “La verdad moral consiste en un ajustamiento y conformidad de las palabras con la mente o concepto e inteligencia de las cosas, como la natural en el ajustamiento de las palabras y mente con las cosas mismas en la realidad de su ser” (263). Es decir que la verdad moral exige que las palabras se adapten a la mentalidad, concepto e inteligencia de las cosas como deberían ser; mientras que en la historia natural, las palabras deben atender al concepto e inteligencia de las cosas tal cual son, en tanto hechos. Cuestionando de esta manera la preceptiva aristotélica, para Jerónimo de San José la historia humana no debía atenerse a una referencia fiel de lo que en efecto fue, sino más bien a la

reconstrucción de aquello que debió haber sido, ya que sólo esto último podía corresponder más fielmente a una verdad más alta y universal, a una verdad moral de las cosas (Boruchoff “The Poetry of History” 275-82).

Las ideas de San José no constituían una filosofía aislada. En esta misma dirección, en busca de la semilla de la historia, en su *Apología en defensa de la Jerusalén Liberada* (1585) Torquato Tasso destacó el valor de escribir *poetando*, no intentando narrar lo particular, como historiador, sino formulando universales como filósofo: “non volle narrare come istorico i particolari, ma come filosofo formare gli universali: la verità de’ quali è molto più stabile e molto più certa” (ctd. Boruchoff “Historiography” 227). Persiguiendo unos fines igualmente didácticos, en la misma época Gonzalo Fernández de Oviedo procuraba formular universales. Los ejemplos abundan a lo largo de su obra, pero destaquemos que al comenzar el relato basado en el informe conjunto de Cabeza de Vaca, Dorantes y Castillo Maldonado, Fernández de Oviedo orienta al lector hacia una lección moral, fruto de un ejemplo sobre la codicia: “Paresce que les da el tiempo su pago a los hombres que no se contentan con lo honesto, en especial aquellos a quien Dios les da de comer e los pone en buen estado y edad para reposar e darle gracias, sin que la cobdicia debiese alterarlos ni mover a buscar nuevos trabajos” (4: 285). El cronista se refiere a las acciones de Narváez, cuyo fin trágico debía servir de ejemplo y escarmiento. Más adelante dirá: “Deben los hombres, para perpetuarse, no en esta mortal morada, sino en la que para siempre ha de permanecer, conformarse, e fundarse en limpios deseos que no discrepen del servicio de Dios” (4: 286). La lección queda así muy bien señalada.

El mismo concepto de historia fue empleado por José de Acosta. En el prólogo a los libros quinto, sexto y séptimo de *Historia natural y moral de las Indias* (1590), anuncia que “el intento de esta historia no es solo dar noticia de lo que en Indias passa, sino endereçar essa noticia al fruto que se puede sacar del conocimiento de tales cosas, que es ayudar aquellas gentes para su salvacion, y glorificar al Criador y Redentor” (300). De esta manera explica el cronista la licencia histórica que permite enderezar y guiar la narración a fin de que de ésta se extraiga un provecho moral. A continuación Acosta es más específico:

No es mi proposito, escrevir agora lo que Españoles hizieron en aquellas partes, que de esso ay hartos libros escritos: ni tampoco lo que los siervos del Señor han trabajado, y frutificado, porque esso requiere otra nueva diligencia: solo me contentarê, con poner esta historia, o relacion a las puertas del Evangelio, pues toda ella va encaminada a servir de noticia en lo natural y moral de la Indias, para que lo espiritual y christiano se plante, y acreciente. (301)⁶⁸

Al redactar la *Relación* de su aventura acaecida en América, Álvar Núñez Cabeza de Vaca también persiguió una verdad moral. Ciertamente, los relatos de viajes en tierras extranjeras y exóticas contaban con un público vasto no sólo en España, sino en toda Europa. Las numerosas tormentas y naufragios y el curioso episodio de los corsarios al final, aunque también el uso de la primera persona, la insistencia en la veracidad, los sucesos sobrenaturales y el modo en que se describen las extrañas costumbres de los amerindios; todos estos rasgos se inscriben en el

⁶⁸ A las puertas, se entiende, como texto preparatorio, el cual proveería a los indígenas la posibilidad de ser comprendidos por los lectores europeos. Al respecto véase Gregory J. Shepherd (60-62).

marco de las narrativas de viajes y exploraciones, y como ocurre en éstas, un referente importante para la construcción de la verdad moral es, por supuesto, la Biblia.

Poco después de referir la llegada de los cuatro sobrevivientes a la tribu de los Avavares, Cabeza de Vaca cuenta que un día, habiendo salido a buscar una fruta de unos árboles, se perdió: “la gente se bolvió y yo quedé solo, y viniendo a buscarlos, aquella noche me perdí. Y plugo Dios que hallé un árbol ardiendo, y al fuego dél passé aquel frío aquella noche, y a la mañana yo me cargué de leña, y tomé dos tizonos y bolví a buscarlos” (1: 156). Este pasaje contribuye a la verdad moral de la historia, pues se trata de la insinuación de un momento iniciático en la vida del autor, el cual comienza a dar cuenta del carácter providencial de su aventura. Posiblemente el lector contemporáneo no habría dudado en asociar este pasaje, por reminiscencias, con el momento del Éxodo en que a Moisés, estando solo en el desierto como Cabeza de Vaca, se le presenta el ángel de Jehová bajo la apariencia de una zarza en llamas (Ex 3.2). Las alusiones de Cabeza de Vaca a los pies descalzos (Ex 3.5) y a la víbora (Ex 4.3) refuerzan el paralelo, y así se destaca el providencialismo, que por cierto es frecuente en tantos relatos de la conquista. Su equiparación con otra figura bíblica ocurre nuevamente poco más avanzada la narración. Así como Cristo resucita al hijo de la viuda de Naín, extendiendo a raíz de ello su fama por toda Judea (Lc 7.14-17), del mismo modo Álvar Núñez aumenta su popularidad tras resucitar a un indio de los Susolas:

[D]ixeron que aquel que estava muerto y yo avía curado en presencia dellos se avía levantado bueno y se avía paseado y comido y hablado

con ellos, y que todos quantos avía curado quedavan sanos y sin calentura y muy alegres. Esto causó muy gran admiración y espanto, y en toda la tierra no se hablava en otra cosa. (1: 163-64)

Nótese el modo en que se deriva la fuente de información en lo que concierne a los milagros. Cabeza de Vaca es muy claro en este punto: fueron los indios quienes dijeron que había resucitado a un muerto. Lo contrario, por supuesto, la directa auto-atribución de semejantes poderes despertaría dudas al respecto. En la versión de Fernández de Oviedo el asunto se trata con ambigüedad. Al iniciar el relato sobre el desventurado fin de la armada de Pánfilo de Narváez afirma que “subcedieron cosas de mucho dolor y tristeza, e aun miraglos en esos pocos que escaparon o quedaron con vida, después de haber padescido innumerables naufragios e peligros” (4: 287). Luego procura relativizar las curaciones aludiendo a las creencias de los indígenas, aunque sin descartar del todo su veracidad: “En estos indios había muchos ciegos, e muchos tuertos de nubes en grand cantidad, [...] mas allí curaron todos los ciegos e tuertos e otras muchas enfermedades, e a lo menos si los cristianos no los sanaban a todos, los indios creían que los podían sanar” (4: 306). Y finalmente hace uso de la cuestión para reforzar la verdad moral de su historia: “¿Parésceos, letor cristiano, que es contemplativo este paso y ejercicio diferente de los españoles que estaban en aquella tierra, e de los cuatro peregrinos: que los unos andaban haciendo esclavos e a saltar, como de suso es dicho, e los otros venían sanando enfermos e haciendo miraglos?” (4: 313). Es decir que el caso, en particular por el contraste entre las acciones de los cazadores de esclavos en el norte de Nueva España y los cuatro sobrevivientes, resulta contemplativo o

ejemplar: las curaciones y los milagros confirman, por providenciales, la posibilidad de llevar sin violencia el cristianismo a estos pueblos. Por su parte, López de Gómara atribuye la información sobre las curaciones milagrosas a los mismos sobrevivientes: “los cuales anduvieron perdidos, desnudos y hambrientos nueve años y más por las tierras y gentes aquí nombradas, y por otras muchas, donde sanaron calenturientos, tullidos, mal heridos, y resucitaron un muerto, según ellos dijeron” (69). Aun insiste en el asunto más avanzada su historia, en el capítulo dedicado al Río de la Plata: “Año de 41 fue al mismo río de la Plata, por adelantado y gobernador, Alvar Núñez Cabeza de Vaca, natural de Jerez, el cual como en otra parte tengo dicho, había hecho milagros” (134). A propósito de los milagros dice el Inca Garcilaso de la Vega: “escapó con otros tres españoles y un negro y, habiéndoles hecho Dios Nuestro Señor tanta merced que llegaron a hacer milagros en su nombre, con los cuales habían cobrado tanta reputación y crédito con los indios que les adoraban por dioses, no quisieron quedarse entre ellos, antes, en pudiendo, se salieron a toda prisa de aquella tierra y se vinieron a España a pretender nuevas gobernaciones” (77-78). El Inca Garcilaso no pone en duda la veracidad de las curaciones, aunque de hecho deriva la autoría. Hacer milagros en su nombre significa que Dios hizo milagros a través de ellos, pese a lo cual, interpreta, salieron corriendo en la primera ocasión en busca de privilegios terrenales. Adorno y Pautz tampoco ponen en tela de juicio las curaciones, pero relativizan la cuestión invirtiendo el punto de vista: “Cabeza de Vaca and his companions might not have been perceived as great shamans because they performed cures but rather performed cures because they were taken to be great shamans” (1: 163). Sea como fuere,

descartando la posibilidad de que en esta materia sus compañeros de cautiverio le hagan sombra, Álvaro Núñez se asegura el protagonismo en la práctica de curaciones y relega a los demás a un segundo plano: “Dorantes y el negro hasta allí no habían curado, mas por la mucha importunidad que teníamos, [los indios] viniéndonos de muchas partes a buscar, venimos todos a ser médicos, aunque en atrevimiento y osar acometer qualquier cura era yo más señalado entrellos” (1: 164). Estos son apenas algunos de los ejemplos por donde se ve claramente que la obra se inscribe en la concepción historiográfica que privilegia la enseñanza moral por sobre la referencia fiel de los hechos. Como años más tarde haría Acosta en su *Historia natural y moral*, Cabeza de Vaca lleva su *Relación* a las puertas del Evangelio, enderezando con licencia histórica su relato hacia una verdad más alta, a fin de que de éste se extraiga un provecho individual y otro universal, según se demostrará en los apartados siguientes.

12. El *ars regendi*: virtudes cardinales y teologales.

Durante el siglo XVI hubo una prolífica producción de tratados político-morales titulados regimientos, guías, advertencias y relojes de príncipes, redactados con el fin de ofrecer consejos para el ejercicio del buen gobierno en conformidad con las virtudes cardinales y teologales, a saber: prudencia, justicia, templanza, fortaleza, fe, esperanza y caridad. Mediante un raudal de lugares comunes provenientes de la moral estoica, epicúrea y cristiana, y siguiendo de cerca, para lo que concierne a la educación del príncipe, el *Regimiento* de Egidio Romano, el *Doctrinal* de Mosen Diego de Valera, así como algunas ideas de la *Institutio principis christiani* de Erasmo y los tratados políticos de Francesco Patrizi; el *Relox de príncipes* (1529) de Antonio de Guevara en pocos años se convierte en la obra más popular del género, con traducciones y ediciones por toda Europa (Madrigal 23). Dicho fenómeno supone, por un lado, la búsqueda de modelos o referentes para la administración civil en un tiempo en que el absolutismo dejaba atrás las viejas estructuras feudales, y, por otra parte, la presencia de un conjunto de expectativas en lo que respecta a la relación entre un rey y sus súbditos. En cuanto a esto último, Guevara sostuvo que: “assí como en la cabeça están los dos sentidos del oler y del oýr, assí el príncipe, que es cabeça de la república, ha de oýr a todos los agraviados y ha de conoscer a todos para pagarles los servicios” (2: 245). Esta capacidad de oír, es decir, de reconocer y recompensar a los súbditos por sus servicios, constituye una cualidad que en realidad se remonta al modelo de la relación entre el rey y su fiel vasallo en la sociedad feudal, pero que ahora Guevara reformula desde un corpus de

referencias más o menos apócrifas a la antigüedad imperial, paradigma del imperio moderno. Tras la correspondiente explicación tautológica, el autor enuncia las sentencias:

Necessario es que el buen príncipe conozca a los buenos para los honrar; porque infame es la república do los malos no son conocidos y los buenos no son honrados. Necessario es que el príncipe conozca a los malos para los corregir; porque gran mal ay en la república do sin ninguna vergüença la maldad de los malos es solapada. Necessario es que el príncipe conozca a los sabios para con ellos se aconsejar; porque los antiguos romanos no llamavan ni tenían por consejo sino al que de philosophos y de viejos estava poblado. Necessario es que el príncipe conozca a los que son hábiles para hazerlos enseñar; porque en las cortes de los príncipes romanos siempre uvo capitanes que enseñavan las armas y varones doctos que enseñavan las sciencias. [...] Necessario es que el príncipe conozca a los pacíficos para en paz y quietud los conservar; porque oficio es del buen príncipe desplumar los altos pensamientos de los bulliciosos y dar alas de favor a los pacíficos. Necessario es que el príncipe conozca a los que han hecho servicios, para que por sus servicios sean gualardonados; porque el generoso corazón con muy pequeñas mercedes se obliga a hazer muy grandes hazañas. (2: 247)⁶⁹

⁶⁹ Años más tarde, en *El consejo y consejeros del príncipe* (1559), Fadrique Furió Ceriol insistirá en este punto al describir el Consejo de Mercedes: “Este terná cuenta de oír i conocer los méritos i deméritos de todos en general, informándose bien de la vida, costumbres, habilidad i hechos de aquellos que, sin pedirlo, merescen por sus raras i ecelentes virtudes: i en particular, de aquellos que

Teniendo en mente estas expectativas, no es casual que Cabeza de Vaca haya procurado presentar su vida y su obra a manera de servicios, caracterizándose a sí mismo como un buen hidalgo, leal a la Corona y digno de ser galardonado, con un profundo sentido del deber y de la responsabilidad, pero también como un hombre idóneo en lo concerniente a la conquista y colonización de América. Para dicho fin, uno de sus recursos fue presentarse en oposición a Pánfilo de Narváez, a quien describió como gobernador incompetente, responsable del fracaso de la expedición. Por ejemplo, cuando refiere las circunstancias por las que se perdieron sesenta hombres y veinte caballos en el puerto de la Trinidad, pese a que en efecto se trató de un huracán, Cabeza de Vaca se esfuerza por dejar bien claro que él intentó prevenir tales daños cuando Narváez, en cambio, no tomó ninguna acción. Cabeza de Vaca confirma que mientras esperaban que el capitán Pantoxa y Vasco Porcallo volvieran de la villa con las provisiones necesarias para la expedición a la Florida, él dio orden de que los hombres se resguardasen en tierra: “aunque yo di licencia a la gente que saliese a tierra, como ellos vieron el tiempo que hacía y que la villa estaba de allí una legua, por no estar al agua y frío que hacía, muchos se volvieron al navío” (1: 24). La inacción de Narváez, indicio del defecto de una personalidad indecisa, contrasta de esta manera con la prudencia y la fortaleza de Cabeza de Vaca, dos virtudes cardinales puestas de manifiesto desde el comienzo de la obra.

Otro claro ejemplo se observa poco después, cuando incluso comenta que al ser enviado a la villa a avisar que se dieran prisa en regresar con las provisiones, por la amenaza del mal tiempo recomendó y ordenó a los pilotos que de ser necesario

pidieren se les haga merced alguna. Porque, si para los malos hai castigo, para los buenos i virtuosos también es razón haia premio” (116).

sacrificasen las naves a fin de salvar a la gente y a los caballos: “yo determiné de ir a la villa aunque primero que fuese dexé proveído y mandado a los pilotos que si el Sur, con que allí suelen perderse muchas vezes los navíos, ventasse y se viessen en mucho peligro, diessen con los navíos al través y en parte que se salvasse la gente y los caballos” (1: 26). Esta disposición a salvaguardar vidas humanas a costa de bienes materiales prueba el buen juicio y la determinación de alguien idóneo para el mando. Además destaca que habiendo advertido el peligro, intentó llevarse consigo algunos hombres a la costa: “Y con esto yo salí; aunque quise sacar algunos conmigo por ir en mi compañía, los cuales no quisieron salir, diciendo que hazía mucho agua y frío y la villa estava muy lexos” (1: 26). De esta manera confirma sus aptitudes pese al desastre del comienzo de la expedición, pues se sobreentiende que de haber sido por él, es decir, si se hubieran obedecido sus órdenes, mucha gente habría sobrevivido. Su prudencia y determinación quedan muy bien subrayadas. Algo similar se nota en otro de los momentos críticos de la expedición, cuando explica las razones por las que se opuso a la orden de Narváez de desembarcar en una zona desconocida de la Florida:

Yo respondía que me pareçía que por ninguna manera devía dexar los navíos sin que primero quedasen en puerto seguro y poblado, y que mirasse que los pilotos no andavan çiertos, ni se affirmavan en una misma cosa ni sabían a qué parte estavan, y que allende desto, los cavallos no estavan para que en ninguna necessidad que se offreciesse nos pudiésemos aprovechar dellos, y que sobre todo esto íbamos mudos y sin lengua por donde mal no podíamos entender con los

indios, ni saber lo que de la tierra queríamos, y que entrávamos por tierra de que ninguna relación teníamos, ni sabíamos de qué suerte era, ni lo que en ella avía, ni de qué gente estaba poblada [...] y que mi parecer era que se devía embarcar e ir a buscar puerto y tierra que fuese mejor para poblar. (1: 40)

Así se pone de relieve cómo la mala decisión de un mal líder —cuya versión de los sucesos obviamente desconocemos— determinó la serie de desastres en que depararía la expedición. El inicio de una cadena trágica de acontecimientos queda audazmente atribuido a Pánfilo de Narváez. Como advierten Adorno y Pautz en su análisis del pasaje, la actitud desafiante de Cabeza de Vaca hacia su superior introduce una atmósfera de antagonismo constante entre los dos hombres, prominente a lo largo del resto de la *Relación* (2: 94). Obviamente la insistencia en el antagonismo por parte del autor sirve para resaltar sus buenos atributos, en contraste con las deficiencias de Narváez, en quien recae la responsabilidad de las decisiones erróneas. Al respecto llama la atención el modo en que Álvar Núñez enumera los factores por los que reconoce la insensatez de desembarcar en aquella zona inexplorada de las Indias, abandonando sin más las naves. No era un puerto seguro, no había consenso entre los pilotos acerca de la ubicación, los caballos no estaban en condiciones de soportar mayores esfuerzos, pero sobre todo, lo más importante, desconocían el terreno, desconocían las poblaciones de la región y carecían de intérprete, tres factores que destaca como perentorios para todo fracaso. En este sentido, el énfasis en su oposición funciona a favor de los objetivos de Cabeza de Vaca de regresar a las Indias liderando la siguiente empresa. Al leer el

resto de la *Relación* habremos ya comprendido que por sabiduría él es el mejor candidato, pues en efecto posee un gran conocimiento del terreno, el cual demuestra a través de sus comentarios en materia topográfica. Por otra parte, conoce con profundidad a los pobladores de la región, comprende sus diferencias, sus costumbres y modos de vida, y es asimismo capaz de comunicarse con ellos en distintas lenguas, por donde se deduce que sería incluso un excelente intérprete.⁷⁰

Cabeza de Vaca insiste en su desavenencia respecto de la mala decisión de Narváez: “Yo, vista su determinación, requerile de parte de Vuestra Magestad que no dexasse los navíos sin que quedassen en puerto y seguros, y así lo pedí por testimonio al escrivano que allí teníamos” (1: 42). Aunque no pueda comprobarse, puesto que de haber existido, aquel documento se perdió junto con los cientos de hombres que desembarcaron en la Florida, nótese cómo se le confiere al reclamo el carácter de una apelación legal de un oficial de la Corona. Sí disponemos, no obstante, de la versión del informe conjunto recogido por Fernández de Oviedo, la cual es muy similar en este punto: “Y el tesorero Cabeza de Vaca le dijo que le parecía que no debía desamparar los navíos, sin los dejar primero en puerto e poblado; e que fecho aquesto, podría el gobernador e los que mandase, entrar la tierra adentro” (4: 288). En ambas versiones, el futuro Adelantado del Río de la Plata se ve así retratado como un hombre lúcido y determinado que fue capaz de prever el peligro e intentó soslayarlo, aun oponiéndose públicamente a la voluntad de su

⁷⁰ Entre las cualidades que manifiestan la suficiencia del alma en el consejero del príncipe, Furió Ceriol destaca el conocimiento de muchas lenguas, “i principalmente las de aquellos pueblos que su Príncipe gobierna, o tiene por aliados, o por enemigos” (126). A continuación añade: “Más, que el que habla muchas lenguas, necessario es haia visto, leído o hablado con hombres diversos, i sepa en todo o en parte las costumbres de aquellos pueblos cuiu lengua sabe; i esto es una cosa mui necessaria al Consejero para todas las concurrencias sobre que fuere consultado” (128).

superior, adhiriendo a las normas y a sus obligaciones. Lo que sigue del episodio es igualmente relevante. Según el testimonio de Álvar Núñez, Narváez le sugirió, puesto que tanto estorbaba y temía la entrada por tierra, que se quedase a cargo de los navíos. Sin embargo el tesorero se rehúsa, dando cuenta sagazmente de sus razones, aun a sabiendas de la ineludible calamidad:

Yo me escusé desto. [...] Y viendo que importunándome tanto yo todavía me escusava, me preguntó qué era la causa porque huía de açetallo, a lo qual respondí que yo huía de encargarme de aquello porque tenía por cierto y sabía que él no avía de ver más los navíos ni los navíos a él, y que esto entendía viendo que tan sin aparejo se entravan por la tierra adentro, y que yo quería más aventurarme al peligro que él y los otros se aventuravan y passar por lo que él y ellos passassen que no encargarme de lo navíos y dar ocasión que se dixesse que, como avía contradicho la entrada, me quedava por temor y mi honrra anduviesse en disputa, y que yo quería más aventurar la vida que poner mi honrra en esta condición. (1: 44).

Para Adorno y Pautz, esta manipulación del concepto de honra nos ofrece una mirada interna de la rigidez estructural del orden social español del siglo XVI, a la vez que ilustra la seriedad de la decisión tomada (2: 95). El pasaje también indica, además de una clara crítica del concepto de honra, el grado de compromiso de Cabeza de Vaca en la expedición, pues en última instancia decidió adentrarse en la península pese al peligro inminente. En todo caso, permanecer en la expedición por el qué dirán, cosa que hoy podría notarse como mero orgullo, ante los ojos de sus

compañeros se vería como una demostración de valor. Sepúlveda expone el dilema en *Demócrates primero*:

La Ley cristiana ordena sufrir muy pacientemente las injurias y no estimar en nada la gloria mundana; por el contrario, el valor del soldado parece que se tiene en más estima cuando, sin por ello sufrir la menor afrenta del mundo, [...] anteponiendo la muerte a la infamia, no rehúsa ningún peligro, por no sufrir merma alguna en su honor y en su gloria. Estas cosas me parece a mí que no concuerdan entre sí, y no a mí sólo, sino a muchos otros, según veo. (180)

La integridad moral de Cabeza de Vaca se pone de relieve cuando ya atosigados por los ataques de los indios, el hambre y las enfermedades, ciertos caballeros principales conspiran con intenciones de abandonar a los enfermos y abrirse camino por sí mismos. Dice Cabeza de Vaca que “entre la gente de cavallo se començó la mayor parte dellos a ir secretamente pensando hallar ellos por sí remedio y desamparar al governador y a los enfermos, los quales estavan sin algunas fuerças y poder” (1: 62). En este caso el autor acompaña a otros para disuadir a los conspiradores: “Y como les afeamos su propósito y les posimos delante el tiempo en que desamparavan a su capitán y [a] los que estavan enfermos y sin poder y apartarse sobre todo del servicio de Vuestra Magestad, acordaron de quedar y que lo que fuesse de uno fuesse de todos” (1: 62). El incidente demuestra su compasión y sentido de la justicia, pues se acuerda una dirección a seguir a favor del bien común. Por otra parte, las alusiones a su capitán y al emperador remiten ineludiblemente a la lealtad de Cabeza de Vaca, a su acatamiento al deber por sobre todo provecho

personal, aun en situaciones límite. Dicha virtud se exalta por contraste con los facciosos, quienes al parecer conformaban la mayoría de los nobles de la expedición (la gente de a caballo).

La compasión de Cabeza de Vaca se ejemplifica nuevamente más avanzado el relato. En un momento dado los sobrevivientes determinan improvisar cinco barcas con que navegar hasta Nueva España, tarea que completan, asombrosamente, en menos de dos meses, sin las herramientas ni los recursos adecuados, valiéndose apenas de la dirección de un único carpintero y del trabajo de los pocos sanos que quedaban. El veintidós de septiembre de 1528, el mismo día en que acaban de comerse los caballos, se embarcan, emprendiendo así otra penosa travesía. Cabeza de Vaca aprovecha la descripción del suceso para destacar sus virtudes, nuevamente en contraste con las vacilaciones y las malas decisiones de Pánfilo de Narváez, quien termina abandonando la responsabilidad en los momentos más difíciles. En un punto las barcas se separan por la incompatibilidad de fuerzas de quienes remaban en unas y otras. Viendo que el gobernador llevaba consigo la gente más sana y recia, Álvar Núñez le pide que le arroje un cabo, de modo que no se pierda su barca, a lo cual Narváez se opone reaccionando de esta manera: “Él me respondió que ya no era tiempo de mandar unos a otros, que cada uno hiziese lo que mejor le pareciesse que era para salvar la vida, que él así lo entendía de hazer. Y diciendo esto se alargó con su barca” (1: 90). En la versión de Fernández de Oviedo el caso es casi idéntico: “Y el tesorero rogó al gobernador que le hiciese dar un cabo a su barca, y él dijo que no lo podía hacer: que hiciese lo que pudiese, que no era tiempo de aguardar a nadie, sino que cada uno procurase de escapar la vida” (4: 294). De todos modos el

historiador advierte que la fuente de su información es el mismo Álvar Núñez Cabeza de Vaca, “que es el que esto cuenta” (4: 293).

Tal actitud por parte de Narváez —ese ‘sálvese quien pueda’— contrasta con la rectitud e integridad del tesorero, quien decide arrimarse a otra barca que iba en peores condiciones que la suya, con cuya tripulación termina racionando la comida: “Y así navegamos quatro días en compañía comiendo por tasa cada día medio puño de maíz crudo” (1: 90). De manera que es Cabeza de Vaca quien se compadece de los más débiles y acude a su rescate aun a costa de sus conveniencias. Más avanzado el relato comenta incluso que el motivo por el que permaneció seis años en la costa del actual estado de Texas a merced de peligros y hambres fue nada menos que su voluntad de salvar a otro sobreviviente: “Fueron casi seis años el tiempo que yo estuve en esta tierra solo entre ellos y desnudo como todos andavan. La razón porque tanto me detuve fue por llevar conmigo un christiano, que estava en la isla, llamado Lope de Oviedo” (1: 122). La imagen de un buen líder, lúcido e idóneo, capaz de prever los peligros y de tomar buenas decisiones en situaciones críticas, un líder a la vez compasivo, con un enorme sentido de la camaradería y de la responsabilidad, esa imagen ejemplar queda perfectamente construida al complementarse con las virtudes de un buen cristiano.

Si como atrás quedó señalado, quienes regresaban de una estadía en tierras islámicas eran sospechosos de herejía, lo mismo podía pensarse respecto de quienes volvían de una prolongada convivencia con indígenas de América, a los que se les achacaba, en defensa de la licitud de la conquista, sus prácticas idólatras. Aunque en efecto fueron pocos los casos de cautiverio de españoles entre indígenas durante el

siglo XVI, y menos los previos a la expedición de Narváez, en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo, hay un memorable episodio sobre el rescate de dos cautivos. Estando en Cozumel, al enterarse de que había cautivos españoles en la punta de Cotoche, Cortés envió por ellos un navío con veinte ballesteros a cargo del capitán Diego de Ordás. Llegados al sitio, unos indios mensajeros salieron en busca de los cautivos y a los dos días dieron con Jerónimo de Aguilar, a quien rescataron a cambio de unas cuentas de vidrio para el cacique de quien era esclavo. Inmediatamente después, al verse libre, Aguilar fue en busca de otro cautivo, Gonzalo Guerrero, a fin de informarle las buenas nuevas y llevarlo consigo. Bernal Díaz atribuye a Guerrero la siguiente respuesta:

Hermano Aguilar, yo soy casado, tengo tres hijos, y tiénneme por cacique y capitán cuando hay guerras; íos vos con Dios; que yo tengo labrada la cara e horadas las orejas; ¿qué dirán de mí desque me vean esos españoles ir desta manera? E ya veis estos mis tres hijitos cuán bonicos son. Por vida vuestra que me deis desas cuentas verdes que traéis, para ellos, y diré que mis hermanos me las envían de mi tierra. (74)

Gonzalo Guerrero no es, como Aguilar, un cautivo entre los infieles, porque ante la oportunidad de ser rescatado, de ser devuelto a la cultura de la que es originario, elige permanecer en el mundo indígena adoptándolo como propio. Si observamos detenidamente los argumentos con los que se resiste a retornar, advertimos que los valores que lo arraigan a este mundo de adopción son, en primer lugar, de orden ético: Gonzalo Guerrero no está dispuesto a abandonar a su mujer e

hijos, otorgando así al matrimonio un valor humano que trasciende su aspecto sacramental, es decir que lo universaliza. En segundo lugar, lejos de ser un esclavo, ha conseguido una posición ventajosa en la sociedad, es cacique y capitán, y no puede defraudar a la comunidad que lo ha distinguido con estos títulos. En tercer lugar hay otro elemento que lo arraiga y por el cual renuncia a su patria: el problema del qué dirán, la honra. Su transformación es físicamente visible, presenta una marca indeleble en el cuerpo: tiene labrada la cara y horadadas las orejas, huellas de otra cultura que difícilmente le permitirían reinsertarse en el mundo occidental. De ahí el énfasis en el hecho de que, pese a tener un español mal mascado y peor pronunciado, lo primero que expresa su compañero Aguilar al reencontrarse con los soldados españoles es: “Dios y Santa María y Sevilla” (78). Es decir, Aguilar invoca aquellos valores que demostrarían su permanencia fiel del lado de la fe y la nación españolas.

Como Jerónimo de Aguilar, Cabeza de Vaca encuentra también en su *Relación* oportunidades para demostrar la fuerza de su fe. Un buen ejemplo es el retrato de su cautiverio entre los Arbadaos, con quienes padeció hambre y sed mientras se ocupaba de cortar y cargar leña bajo el sol: “No tenía, quando en estos trabajos me vía, otro remedio ni consuelo sino pensar en la Passión de nuestro Redemptor Jesuchristo y en la sangre que por mí derramó, y considerar cuánto más sería el tormento que de las espinas él padesció que no aquel que yo entonces sufría” (1: 172). La demostración de fe no puede ser más evidente: Álvar Núñez declara que la pasión de Cristo constituía el centro de su contemplación, con que se fortalecía y aliviaba del trabajo forzado.

Otra de las ocasiones es la comparación de dos prácticas curativas, la de los indios de la isla de Malhado y la de los sobrevivientes de la expedición, quienes curaban más bien a la cristianesca: “Lo que el médico haze es dalle unas sajas adonde tiene el dolor y chúpales al derredor dellas. Dan cauterios de fuego que es cosa entre ellos tenida por muy provechosa, y yo lo he experimentado y me sucedió bien dello. Y después desto soplan aquel lugar que les duele” (1: 112-14). En efecto, Cabeza de Vaca reconoce las propiedades medicinales de la técnica indígena, pues incluso dice haberla experimentado. Pero aprovechando para subrayar su lealtad al cristianismo pasa a describir su propia técnica, la cual se diferencia en un punto fundamental, mostrando unos valores y unos hábitos cristianos: “La manera con que nosotros curamos era santiguándolos y soplarlos, y rezar un Pater Noster y un Ave María, y rogar lo mejor que podíamos a Dios nuestro Señor que les diesse salud y espirasse en ellos que nos hiziessen algún buen tratamiento” (1: 114). Cabeza de Vaca confirma que practicaban el soplo, como los indígenas, aunque se sobreentiende la intención de atribuir las curaciones más a los rezos, a la fuerza de la fe, más a las súplicas que a los soplidos: “Quiso Dios nuestro Señor y su misericordia que todos aquellos por quien suplicamos luego que los santiguamos dezían a los otros que estavan sanos y buenos, y por este respecto nos hazían buen tratamiento, y dexavan ellos de comer por darnoslo a nosotros, y nos davan cueros y otras cosillas” (1: 114). Ese buen tratamiento traducido en retribuciones se interpreta como consecuencia de un poder curativo adjudicado a la misericordia de Dios, en respuesta a las súplicas y los rezos.⁷¹ Tras el éxito de otra de las curaciones Cabeza

⁷¹ Fernández de Oviedo también explica el buen tratamiento recibido de parte de los indígenas, así como el modo en que los sobrevivientes regresaron a la sociedad cristiana, por obra y misericordia de

de Vaca insiste en la fuerza de su fe: “Esto causó entre ellos muy gran admiración, y a nosotros despertó que diésemos muchas gracias a nuestro Señor y que más enteramente nos conociésemos su bondad, y tuviésemos firme esperanza que nos avía de librar y traer donde le pudiésemos servir” (1: 160). De esta manera se encauza la narración hacia un objetivo muy claro: para Cabeza de Vaca el cautiverio y todos los trabajos padecidos constituyen una situación que pone a prueba y refuerza la esperanza, la fe y el conocimiento de la bondad de Dios, y del mismo modo, por ejemplar, ejerce un efecto moralizante sobre los lectores, de acuerdo con el objetivo anunciado. A continuación se analiza cómo Cabeza de Vaca hace uso de su experiencia entre muchas culturas americanas para desarrollar una crítica de la conversión forzada y la violencia, con que participa, como muchos otros en su tiempo, en la llamada polémica de los naturales.

Dios: “encomendándose todos tres a Nuestro Señor, hobieron por mejor hacer aquello que eran obligados como cristianos (e como hidalgos, que cada uno dellos lo era) que no vivir en vida tan salvaje e tan apartada del servicio de Dios e de toda buena razón. E con esta buena voluntad, como hombres de buena casta determinados, salieron; e así Jesucristo los guió e obró de su infinita misericordia con ellos, e abriéndoles los caminos, sin habellos en la tierra, e los corazones de los hombres tan salvajes e indómitos, movió Dios a humillárseles e obedescerlos” (4: 304).

13. Instrucciones para un acercamiento constructivo a las culturas americanas.

Álvar Núñez Cabeza de Vaca redacta su *Relación* en un tiempo en que las discusiones sobre los derechos de que disponía la Corona para sojuzgar a los pobladores de América alcanzaron un alto grado de tensión. Los fundamentos del debate sobre la legitimidad del uso de la violencia con el fin de evangelizar tenían por referente unas doctrinas que se remontaban a los padres de la Iglesia. Agustín había defendido el carácter voluntario y libre del acto de fe, pero compatibilizándolo con la coacción mediante una teoría a la luz del *compelle intrare*: “Vé por los caminos y por los vallados, y fuérzalos a entrar, para que se llene mi casa” (Lucas 14: 23). Nadie podía ser obligado a adoptar la fe, aunque la compulsión no pretendía forzar, sino cambiar la disposición interior, procurando un bien libremente admitido, en provecho del coaccionado (Castañeda Delgado 2: xviii). Durante siglos la doctrina oficial de la Iglesia mantuvo la doble praxis que estableció el canon 57 del IV Concilio Toledano, exigiendo la libertad para los infieles o no cristianos en el acto de su conversión, y permitiendo la coacción sólo para el caso de los ya bautizados a fin de que conservasen la fe recibida. En estos términos discurrieron San Bernardo, San Buenaventura y Tomás de Aquino al defender la creencia como un acto de la voluntad libre, a diferencia de Duns Scoto, que consideró lícita y aun conveniente la conversión forzada, viendo compensados los riesgos de la simulación en la esperanza de que las generaciones posteriores alcanzaran un cristianismo sincero (Castañeda Delgado 2: xx-xxii). La cuestión de los amerindios renovó en el siglo XVI el antiguo debate. Francisco de Vitoria veía en la conversión forzada dos

efectos contraproducentes. Por un lado, una provocación y un descontento entre los infieles, generadora de una imagen negativa de la cristiandad.⁷² Por otra parte, en lugar de la disposición necesaria para la fe, la conversión forzada acarrearía el resentimiento de los neófitos y por ende la hipocresía (342). Además, señaló Vitoria, la licencia para obligar a la conversión era nociva, en tanto con tal principio los más poderosos arrastrarían siempre a otros a sus propias herejías (342). En dirección contraria, Juan Ginés de Sepúlveda argumentó que además de los crímenes contra la ley natural y la idolatría, “la infidelidad por sí misma sería causa suficiente, no para castigarlos, sino para corregirlos y convertirlos de la falsa religión a la verdadera, que es el fin que con esta guerra se persigue” (*Demócrates segundo* 62-63). Así aprobaba el uso de la fuerza como una instancia previa y necesaria para propiciar la recepción de la fe:

[C]omo la voluntad, según yo decía antes, sin la cual no hay lugar para la fe, no puede ser obligada, no es aceptable, según el testimonio de San Agustín y grandes teólogos, el tomarse el trabajo vano y a veces pernicioso de bautizar a algunos contra su voluntad o a los hijos de éstos, antes del uso de la razón, quienes en su mayor parte suelen seguir la voluntad de sus padres. Por esto, yo no sostengo que deban de ser bautizados aquellos que no quieren, sino que, en cuanto dependa de nosotros, se les aparte del precipicio, aun en contra de su voluntad, y que se debe de mostrar el camino de la verdad a los que

⁷² Vitoria ejemplifica con un hecho histórico, quizá en alusión irónica a la pragmática de 1502, manifestando así su desavenencia: “If, for example, all the Saracens in Spain were to be forcibly converted, this would cause unrest in Africa, because the Africans would think that Christianity had always been preached and imposed by force throughout the world” (342).

andan errantes, por medio de piadosas advertencias y la predicación evangélica. Y como esto se hace facilísimamente, como vemos, después de haber sido sometidos ellos mismos a nuestro dominio, y no sabemos de qué otro modo puede hacerse en estos tiempos, con la pobreza que hay de predicadores de la fe y escasez de milagros, afirmo que los bárbaros pueden ser sometidos a nuestro dominio con el mismo derecho con el que pueden ser compelidos a oír el Evangelio” (*Demócrates segundo* 65).

Sepúlveda descrea de los proyectos de evangelización pacífica sin previa contienda armada, concluyendo rotundamente a favor de la violencia: “Aunque yo digo que han de ser dominados los bárbaros no sólo para que escuchen a los predicadores, sino también para que a la doctrina y a los consejos se unan además las amenazas y se infunda el terror” (*Demócrates segundo* 73). Considerando tales doctrinas, Bartolomé de las Casas dedicó a la refutación de la violencia el capítulo sexto del tratado *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*. Sus argumentos principales son siete: 1) Es condición de la naturaleza humana que la criatura racional ha de ser conducida al bien de manera dulce, agradable y suave; por tanto, si se le coacciona de manera amarga, dura, áspera y violentamente se conseguirá efectos contrarios (2: 383). 2) Aquél que sea instruido en la fe tendrá que pensar con pleno entendimiento en lo que se le propone, pero habiendo padecido previamente graves daños, tendrá el pensamiento en éstos y no en lo que se le propone (2: 383). 3) Es menester que el entendimiento y la razón estén en calma y carezcan de toda clase de perturbación o molestia, y lo mismo se aplica a la voluntad

(2: 385). 4) Quien desea inducir a sus oyentes para los fines que intenta, necesita, en primer lugar, ganarse sus ánimos, “lo cual consigue con la suavidad de la voz, mostrando un semblante modesto, con expresión de mansedumbre y delicadeza apacible de dicción; y en una palabra, que enseñe, deleite y atraiga” (2: 389). Pero si los infieles no encuentran sino “hostiles clamores horribles en su multiplicidad; rostros y ojos de aspecto terrible, como fauces de demonios; furores cargados de ira, propios de hombres arrebatados por la locura [...]; el áspero y horrible sonido de las estrepitosas armas al sembrar muertos por doquier” (2: 389); entonces, “¿de qué manera conciliar sus ánimos para que oigan las verdades de la fe y la religión? ¿Con qué lenitivos y atractivos se les volverá benévolo, atentos y dóciles?” (2: 389). 5) El modo de llevar a los hombres a la fe es similar a la manera de llevarlos a la ciencia, lo cual requiere que las facultades mentales estén en quietud y tranquilidad, y no ocupadas en lamentos y aflicciones resultantes de la guerra (2: 391). 6) Para atraer a los hombres a la virtud hay que usar un cierto arte, imitando a la naturaleza: “es decir, que muy frecuentemente alguien proponga y explique, distinga y repita, induzca, persuada y ruege, suplique, invite y atraiga [...], hasta que se engendre en el ánimo de los que escuchan la costumbre y el hábito de modo que lo que oyen les parezca cosa acostumbrada y ya agradable” (2: 391-93). Pero si los infieles han sido previamente turbados, ofendidos, abrumados, afligidos y lacerados, nadie podrá emplear este arte (2: 393). 7) La conquista previa a la predicación de la fe es un método contrario al que ejercitaron los santos padres en todos los tiempos (2: 393).

La *Relación* de Cabeza de Vaca contribuye en esta controversia sobre la legitimidad de la coacción con un aporte documental, aduciendo la experiencia de lo

visto y lo vivido entre muchos pueblos americanos. Uno de sus recursos consiste en presentar a los amerindios como gente capaz de comprender la doctrina cristiana, sin necesidad de amenazas. Luego de describir las curaciones que practicaban él y sus compañeros entre los Avavares, con quienes pasaron no menos de ocho meses, Cabeza de Vaca introduce una curiosa figura que años atrás, según le contaron, había estado amedrentando a los pueblos de la región:

[D]ezían que por aquella tierra anduvo un hombre que ellos llaman mala cosa, y que era pequeño de cuerpo, y que tenía barvas aunque nunca claramente le pudieran ver el rostro, y que quando venía a la casa donde estaban, se les levantaban los cabellos y temblaban, y luego parecía a la puerta de la casa un tizón ardiendo. Y luego aquel hombre entrava y tomava al que quería dellos, y dávalos tres cuchilladas grandes por las hijadas con un pedernal muy agudo [...]. También nos contaron que mucas vezes le dieron de comer y que nunca jamás comió, y que le preguntavan [de] dónde venía y a qué parte tenía su casa, y que les mostró una hendedura de la tierra y dixo que su casa era allá debaxo. (1: 164-66)

Las alusiones al carácter maligno de Mala Cosa, así como al miedo que despertaba entre los indígenas, pero en particular la señal del tizón ardiendo que dejaba en la puerta de quienes visitaba, y por supuesto el hecho de que tenía su morada debajo de la tierra, todos estos elementos podrían recordar la imagen del diablo. El propósito de incluir dicho pasaje no puede ser más obvio si atendemos al modo en que concluye: “Nosotros les diximos que aquél era un malo. Y de la mejor

manera que podimos les dávamos a entender que si ellos creyessen en Dios nuestro Señor y fuessen christianos como nosotros, no ternían miedo de aquél ni él osaría venir a hazelles aquellas cosas” (1: 168). Seguidamente añade: “y que tuviessen por cierto que en tanto que nosotros en la tierra estuviésemos, él no osaría parescer en ella” (1: 168). La inclusión del episodio de Mala Cosa viene a ilustrar cómo los sobrevivientes de la expedición de Narváez se dedicaron a transmitir la promesa del cristianismo con dulces y suaves razonamientos, para cuyo fin aprovecharon las creencias y los temores de los indígenas. El pasaje sobre Mala Cosa no constituye un episodio aislado en el relato, pues Cabeza de Vaca insistirá una y otra en la capacidad de los indígenas de comprender los principios de la fe sin necesidad de un sometimiento previo:

[D]ixímosles por las señas, porque nos entendían, que en el cielo avía un hombre que llamávamos Dios, el qual avía criado el cielo y la tierra, y que éste adorávamos nosotros y teníamos por Señor, y que hazíamos lo que nos mandava, y que de su mano venían todas las cosas buenas, y que si ansí ellos lo hiziessen les iría muy bien dello. Y tan grande aparejo hallamos en ellos que si lengua huviera con que perfetamente nos entendiéramos, todos los dexáramos cristianos. (1: 232-34)

El motivo de la evangelización participa junto con las curaciones milagrosas en la verdad moral de la historia, cosa que notamos especialmente cuando los viajeros se encuentran en la ruta del maíz: “Toda esta gente venían a nosotros a que los tocásemos y santiguássemos. Y eran en esto tan importunos que con gran trabajo

lo sufríamos porque dolientes y sanos todos querían ir santiguados” (1: 230). Lo que se procura acentuar es el hecho de que no sólo es posible evangelizar pacíficamente a los indígenas, sino que hay entre ellos una tremenda voluntad de recibir el amparo de la fe.⁷³ Las repercusiones de la marcha de los sobrevivientes recuerdan también lo innecesario de la violencia. Así se sugiere que en su avance, dada la fama con que se abren camino, Cabeza de Vaca y sus compañeros provocan efectos de pacificación: “Por todas estas tierras los que tenían guerras con los otros se hazían luego amigos para venirnos a resçebir y traernos todo quanto tenían. Y desta manera dexamos toda la tierra” (1: 232).

Otro de los recursos con que el autor demuestra lo innecesario de la violencia es su alusión a ciertas similitudes en materia espiritual. Esto se observa, por ejemplo, cuando en la ruta del maíz los sobrevivientes se desplazan en procesión de una tribu a otra, acompañados de un séquito de fieles: “Acontesçía muchas vezes que de las mugeres que con nosotros ivan parían algunas. Y luego en nasçiendo, nos traían la criatura a que la santiguássemos y tocássemos” (1: 230-32). Sobra aclarar que la acción de bendecir a las criaturas recién nacidas semeja mucho al primero de los sacramentos de la Iglesia, por lo que los indígenas estarían manifestando así una predisposición natural hacia la fe. Justamente Sepúlveda achacaba a los indígenas su

⁷³ El dominico Julián Garcés, primer obispo de Tlaxcala, en 1535 le envió a Paulo III una información describiendo no sólo las aptitudes de los amerindios para la recepción voluntaria del cristianismo, sino además una particular disposición, especialmente entre los niños: “Nulla sunt obstinatione orthodoxae fidei infesti, aut pervicaces, ut judaei et mahometani, Indorum parvuli: christianorum decreta non hauriunt modo, sed exhauriunt ac veluti ebibunt: citius hi et alacrius articulorum fidei seriem et consuetas orationes, quam Hispanorum infantes ediscunt, et tenent quidquid a nostris traditur: aluntur intra monasteriorum ambitum per suas classes et contubernia per scholas et doctria ex ditioribus trecenteni, quadringenteni, quingenteni, et sic de singulis ordinatum, secundum magnitudinem civitatum et oppidorum; non clamosi, non jurgiosi, non litigiosi, non inquieti, non discoli, non tumidi, non injuriosi; placidi, pavidi, disciplinati, ad magistros obtemperantissimi, obsequiosi ad sodales, non querulosi, non mordaces, non contumeliosi, omni prorsus vito (quo nostrates pueruli scatent) liberi” (Hernández 1: 56).

desconocimiento de Dios: “Y en cuanto al hecho de que algunas naciones, según se dice, carecen por completo de religión y de conocimiento de Dios, ¿qué otra cosa es esto sino negar la existencia de Dios y vivir como las bestias? A mi juicio, este es el crimen más grave, torpe y ajeno a la naturaleza humana” (38). El humanista cordobés insiste al respecto: “El género de idolatría más vergonzoso es el de aquellos que veneran como Dios al vientre y a los órganos más torpes del cuerpo, que tienen por religión y virtud a los placeres del cuerpo, y que como los puercos siempre tienen su vista dirigida a la tierra, como si nunca hubiesen mirado al cielo” (38). En este sentido Cabeza de Vaca subraya la presencia de una espiritualidad natural, aduciendo para ello una serie de similitudes en materia de fe: “entre todas estas gentes se tenía por muy cierto que veníamos del cielo, porque todas las cosas que ellos no alcanzan, ni tienen noticia de donde vienen, dicen que vienen del cielo” (1: 232).⁷⁴ El momento clave, sin embargo, el que mejor expresa la presencia de semejanzas espirituales que socavarían la justificación de la violencia lo encontramos al final de la aventura, cuando Cabeza de Vaca se refiere a los indios de la frontera de Nueva España que sufrían las ofensivas de los españoles:

Y preguntados en qué adoraban y sacrificaban y a quién pedían el agua para sus maizales y la salud para ellos, respondieron que a un hombre que estaba en el cielo. Preguntámosles cómo se llamava. Y

⁷⁴ Tras la llegada de los sobrevivientes a Culiacán, el alcalde Melchor Díaz aprovecha esta creencia a fin de aplacar los levantamientos de indígenas que se resistían a la esclavitud: “vinieron e trujeron tres señores o caciques principales, e quince o diez y seis indios otros de los levantados; los cuales trujeron a ofrescer cuentas e turquesas e muy lindos plumajes a los tres cristianos peregrinos, delante del dicho Melchior Díaz, alcalde mayor. El cual les hizo hablar, dándoles a entender cómo estos cristianos venían del cielo, e habían andado por muchas partes, diciéndoles que toviesen inclinación al cielo, e que allá está el señor de todo lo criado, e que a los buenos daba gloria, cuando él quería que muriesen en aquesta vida, e a los que no le querían bien e no le creían e servían como a su solo Dios Todopoderoso, les daba pena de fuego para siempre jamás” (Fernández de Oviedo 4: 314).

dixeron que Aguar, y que creían que él avía criado todo el mundo y las cosas dél. Tornámosles a preguntar cómo sabían esto. Y respondieron que sus padres y abuelos se lo avían dicho, que de muchos tiempos tenían notiçia desto, y sabían que el agua y todas las buenas cosas las embiava aquél. Nosotros les diximos que aquel que ellos dezían nosotros lo llamávamos Dios y que ansí lo llamassen ellos y lo sirviessen y adorassen como mandávamos y ellos se hallarían muy bien dello. Respondieron que todo lo tenían muy bien entendido y que assí lo harían. (1: 258)

Según el pasaje, la similitud entre las creencias ancestrales de los indígenas y el cristianismo es tal que para enseñarles el cristianismo no habría sino que comenzar, simplemente, con un cambio de nombres. Nótese también el énfasis en la capacidad de comprender y aceptar lo que se les enseña a quienes, dada la violencia con que habían sido acometidos, habían abandonado sus casas y andaban huyendo por los montes. Cabeza de Vaca insiste en que el acercamiento constructivo es posible: “Y mandámosles que abaxassen de las sierras y viniessen seguros y en paz y poblassen toda la tierra y hiziessen sus casas, y que entre ellas hiziessen una para Dios y pusiessen a la entrada una cruz como la que allí teníamos” (1: 258-60). Del mismo modo que cumple con su obligación de buen cristiano y de buen líder, el sobreviviente ofrece a los indígenas una solución al problema de la violencia, recomendándoles “que quando viniessen allí los christianos, los saliessen a resçibir con las cruces en las manos, sin los arcos y sin las armas, y los llevassen a sus casas, y les diessen de comer de lo que tenían, y por esta manera [los cristianos] no les

harían mal antes serían sus amigos” (1: 258-60). La viabilidad de una comunicación constructiva que evite el derramamiento de sangre se corrobora ante la evidencia de resultados positivos:

Y nosotros les mandamos que hiziessen iglesias y pusiessen cruces en ellas, porque hasta entonçes no las avían hecho. E hezimos traer los hijos de los prinçipales señores y bautizarlos. Y luego el capitán hizo pleito omenaje a Dios de no hazer ni consentir hazer entrada ninguna ni tomar esclavo por la tierra y gente que nosotros avíamos asegurado, y que esto guardaría y compliría hasta que Su Magestad y el governador Nuño de Guzmán o el visorey en su nombre proveyessen en lo que más fuesse serviçio de Dios nuestro Señor y de Su Magestad. Y después de bautizados los niños, nos partimos para la villa de San Miguel, donde como fuimos llegados vinieron indios que nos dixeron como mucha gente baxava de las sierras y poblavan en lo llano y hazían iglesias y cruces y todo lo que les avíamos mandado. (1: 260)⁷⁵

⁷⁵ En un pasaje similar Cabeza de Vaca demuestra la eficacia de su método: “Y el Melchior Díaz dixo a la lengua que de nuestra parte les hablasse a aquellos indios y les dixese como veníamos de parte de Dios que está en el çielo, y que avíamos andado por el mundo nueve años, diziendo a toda la gente que avíamos hallado que creyessen en Dios y lo sirviessen porque era Señor de todas quantas cosas avía en el mundo, y que él dava galardón y pagava a los buenos, y pena perpetua al fuego a los malos, y que quando los buenos morían los llevaba al çielo donde nunca nadie moría ni tenían hambre ni frío ni sed ni otra necesidad ninguna, sino la mayor gloria que se podría pensar, e que los que no le querían creer ni obedecer sus mandamientos, los echava debaxo la tierra en compañía de los demonios y en gran fuego, el qual nunca se avía de acabar sino atormentallos para siempre, y que allende desto, si ellos quisiessen ser cristianos y servir a Dios nuestro Señor de la manera que les mandássemos, que los christianos les ternían por hermanos y los tratarían muy bien, y nosotros les mandaríamos [a los cristianos] que no les hiziessen ningún enojo ni los sacassen de sus tierras sino que fuessen grandes amigos suyos, mas que si esto no quisiessen hazer, los christianos les tratarían muy mal y se los llevarían por esclavos a otras tierras. A esto respondieron a la lengua que ellos serían muy buenos christianos y servirían a Dios” (1: 256-58).

Cabeza de Vaca se dirige al emperador para insistir en que es factible, dado lo visto y lo vivido entre muchos pueblos de América, una evangelización pacífica: “Lo qual tenemos por çierto que assí será, y que Vuestra Magestad a de ser el que a de poner esto en effeto” (1: 262). Dicha tarea, asegura, “no será tan diffiçil de hazer, porque dos mil leguas que anduvimos por tierra y por la mar en las barcas, y otros diez meses que después de salidos de cativos sin parar anduvimos por la tierra, no hallamos sacrificios ni idolatría” (1: 262). De esta manera la obra cumple el objetivo anunciado en el proemio: la *Relación* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca funciona como una guía para el acercamiento constructivo hacia las culturas de América, del que resultarían beneficios mutuos.

14. Ruptura de estereotipos y comentario social.

Las noticias de exploraciones y conquistas de América abundaban en variados y contradictorios estereotipos acerca de las culturas encontradas, los cuales se construían y manipulaban, o bien por la necesidad de ajustar la realidad a un horizonte de expectativas y conocimientos previos, o por el deseo de alentar el consentimiento oficial hacia fines utilitarios como el apoyo material para nuevas campañas, la justificación de la fuerza militar o el mantenimiento de las encomiendas. Un claro ejemplo se observa en el capítulo de la *Historia general de las Indias* dedicado al problema de la libertad. Francisco López de Gómara incluye el siguiente informe enviado por fray Tomás Ortiz al Consejo de Indias poco después de la rebelión de Cumaná:

Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana, y son sodométicos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos; andan desnudos; no tienen amor ni vergüenza; son como asnos, abobados, alocados, insensatos; no tienen en nada matarse y matar; no guardan verdad sino es en su provecho; son inconstantes; no saben qué cosa sea consejo; son ingratisimos y amigos de novedades; précianse de borrachos, ca tienen vinos de diversas yerbas, frutas, raíces y grano; emborráchanse también con humo y con ciertas yerbas que los saca de seso; son bestiales en los vicios; ninguna obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos ni hijos a padres; no son capaces de doctrina ni castigo; son traidores, crueles y vengativos, que nunca

perdonan; inimicísimos de religión, haraganes, ladrones, mentirosos y de juicios bajos y apocados; no guardan fe ni orden; no se guardan lealtad maridos a mujeres ni mujeres a maridos; son hechiceros, agoreros, nigrománticos; son cobardes como liebres, sucios como puercos; comen piojos, arañas y gusanos crudos donde quiera que los hallan; no tienen arte ni maña de hombres; cuando se olvidan de las cosas de la fe que aprendieron, dicen que son aquellas cosas para Castilla y no para ellos, y que no quieren mudar costumbres ni dioses; [...] hasta diez o doce años parece que han de salir con alguna crianza y virtud; de allí adelante se tornan como brutos animales; en fin, digo que nunca crió Dios tan cocida gente en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o policía. Juzguen ahora las gentes para qué puede ser cepa de tan malas mañas y artes. Los que los habemos tratado, esto habemos conocido de ellos por experiencia, mayormente el padre fray Pedro de Córdoba, de cuya mano yo tengo escrito todo esto, y lo platicamos en uno muchas veces con otras cosas que callo. (310)

Por supuesto que hubo además retratos bucólicos de los habitantes de esa misma región, no menos estereotipados, como los que ponían el énfasis en la mansedumbre.⁷⁶ En contraste con estas tendencias, la *Relación* de Álvar Núñez Cabeza de Vaca presenta una visión múltiple del poblador americano, la cual pone de relieve su complejidad humana al dar cuenta de una extraordinaria diversidad

⁷⁶ Al respecto véase mi artículo “Ambivalencia en los discursos de apropiación del otro. Sobre la mansedumbre en el *Diario* de Colón y en la *Brevísima* de Las Casas.” En dicho trabajo exploro el estereotipo de la mansedumbre de los amerindios a través de una lectura comparada, demostrando que se trata de un concepto ambivalente que se utilizó tanto en un plan de mercantilización del poblador americano, como en la defensa de su libertad.

cultural. Dicha visión controvierte una serie de arraigados estereotipos que enfatizaban la brutalidad, la inferioridad intelectual, la cobardía, los sacrificios humanos y la antropofagia, sirviendo de eficaz instrumento contra quienes legitimaban la conquista en la servidumbre natural de base aristotélica y en los crímenes contra la ley natural.

Para Cabeza de Vaca, los indígenas no son todos idólatras y crueles, pero tampoco indistintamente mansos, según demuestra su descripción de una ingeniosa emboscada en Apalache: “Llegados que fuimos a vista de Apalachen, el gobernador mandó que yo tomase nueve de cavallo y çinquenta peones y entrasse en el pueblo. Y así lo acometimos el veedor y yo. Y entrados, no hallamos sino mugeres y mochachos, que los hombres a la sazón no estaban en el pueblo” (1:54). Acto seguido explica tal curiosa ausencia: “Mas de aí a poco, andando nosotros por él, acudieron y començaron a pelear flechándonos. Y mataron el cavallo del veedor, mas al fin huyeron y nos dexaron” (1: 54).⁷⁷ Dada la superioridad de fuerzas reconocida en los españoles, los guerreros se retiran para regresar dos días más tarde en son de paz, en busca de sus mujeres e hijos: “los indios que de allí avían huído vinieron a nosotros de paz, pidiéndonos a sus mugeres e hijos. Y nosotros se los dimos, salvo que el governador detuvo un caçique dellos consigo, que fue causa por donde ellos fueron escandalizados” (1: 58). La captura del cacique provocará así una nueva arremetida: “Y luego otro día bolvieron de guerra. Y con tanto denuedo y

⁷⁷ Cabeza de Vaca omite que los de Narváez habían capturado a las mujeres y a los niños, según la versión de Fernández de Oviedo: “E cuando llegaron al pueblo, acometieron los españoles con mucho denuedo para entrar en él, pero no hallaron quien se lo resistiese; e tomaron las mujeres e los muchachos” (4: 289). No hubo al parecer una iniciativa pacífica, pues acometieron el pueblo, pese a que no había allí quien se resistiese a ellos, con mucho denuedo. El momento viene a ilustrar, por nueva vía, otra de las malas decisiones del gobernador, quien se desentiende de lo aconsejado en sus capitulaciones.

presteza nos acometieron que llegaron a nos poner fuego a las casas en que estábamos” (1: 58). Es decir que llegaron a incendiar sus propias viviendas para rescatar al cacique. Dicha imagen dista enormemente del estereotipo de la cobardía que había comenzado a propagarse ya desde los tiempos del almirante: “Ellos no tienen armas, y son todos desnudos y de ningún ingenio en las armas y muy cobardes, que mil no aguardarán tres, y así son buenos para les mandar y les hacer trabajar y sembrar, y hacer todo lo otro que fuese menester” (*Diario* 153).⁷⁸ El incidente en Apalache también contrasta con la imagen que pregonaba Las Casas, quien retrataba a los indígenas como las gentes “más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo” (*Brevísima* 76). Del mismo modo Cabeza de Vaca prescinde del estereotipo de la mansedumbre al referirse a la complejión de quienes resistieron la ofensiva de Narváez. Nótese, en este sentido, el gran contraste. Si en opinión de Las Casas, por regla general, los amerindios eran “las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complisión y que menos pueden sufrir trabajos, y que más fácilmente mueren de cualquiera enfermedad” (*Brevísima* 76); Cabeza de Vaca no dudará en recurrir a su experiencia para verificar la excepción: “Quantos indios vimos desde la Florida aquí todos son flecheros, y como son

⁷⁸ El hecho de que son palabras del Almirante se corrobora en la carta de 1493, donde Colón incluyó a los amerindios entre potenciales mercancías (186). La falta de armas impediría toda posibilidad de resistencia a la dominación española, pero a la vez es característica de la Edad Dorada: “Taken alongside their supposed innocence of economic values and their lack of clothes, the picture is growing of a set of simple and innocent pagan” (Hulme “Tales of Distinction” 164). Margarita Zamora realiza una interpretación diferente: “the Indians are defined through a series of gender-specific oppositions that are hierarchized in Western culture: courage/cowardice, activity/passivity, strength/weakness, intellect/body. In activating these cultural dichotomies, Columbian writing ultimately interprets the difference between Europeans and Indians as a gender difference, not in the sexual or biological sense, but as difference ideologized and inscribed onto a cultural economy where gender becomes fundamentally a question of value, power, and dominance” (*Reading Columbus* 173-74).

crescidos de cuerpo y andan desnudos, desde lexos paresçen gigantes. Es gente a maravilla bien dispuesta, muy enxutos y de muy grandes fuerças y ligereza” (1: 62). De todas maneras no se trata simplemente de la sustitución de un estereotipo por otro, sino, muy por el contrario, de un esfuerzo de retratar desde adentro, desde la perspectiva de la convivencia, la humanidad de los pobladores americanos, dando cuenta aun de sus pasiones. En esta misma dirección, otro episodio ilustra la complejidad humana de los indígenas al revelar que son capaces de deliberados ardidés:

Nosotros les fuimos siguiendo hasta sus casas que estavan çerca de allí a la lengua del agua, y saltamos en tierra. Y delante de las casas hallamos muchos cántaros de agua y mucha cantidad de pescado guisado. Y el señor de aquellas tierras offresçió todo aquello al governador, y tomándolo consigo, lo llevó a su casa. [...] Y después que entramos en casa del caçique nos dio mucho pescado. Y nosotros le dimos del maíz que traíamos y lo comieron en nuestra presencia y nos pidieron más y se lo dimos. Y el governador le dio muchos rescates, el qual estando con el caçique en su casa a media ora de la noche, súpitamente los indios dieron en nosotros y en los que estavan muy malos echados en la costa. Y acometieron también la casa del caçique donde el governador estava y lo hirieron de una piedra en el rostro. (1: 78-80)

Desconocemos las razones que tuvieron los indígenas para atacar aquella noche, aunque en verdad no sorprendería que, habiendo comunicación entre los

diversos pueblos de la zona, éstos y otros estuvieran al tanto de las acometidas previas de los españoles. El incidente contrasta con la experiencia que Cabeza de Vaca y los suyos, mucho tiempo después, tendrán en la isla de Malhado, donde pese a ser sorprendidos por unos cien indios flecheros, la voluntad de lograr una comunicación constructiva dará ocasión a un feliz suceso: “El veedor y yo salimos a ellos, y llamámosles. Y ellos se llegaron a nosotros, y lo mejor que podimos, procuramos de asegurarlos y asegurarnos. Y dímosles cuentas y cascaveles y cada uno dellos me dio una flecha, que es señal de amistad” (1: 94). Seguidamente los indios prometen volver con alimentos, y en efecto cumplen su palabra: “Otro día de en saliendo el sol que era la ora que los indios avían dicho, vinieron a nosotros como lo avían prometido, y nos traxeron mucho pescado y de unas raíces que ellos comen” (1: 96). El relato manifiesta de esta manera que es viable lograr un encuentro pacífico si en verdad existe tal intención. Dicho mensaje se refuerza al destacarse un grado de confianza entre unos y otros: “A la tarde bolvieron y nos traxeron más pescado y de las mismas raíces. E hizieron venir sus mugeres e hijos para que nos viessen, y así se bolvieron ricos de cascaveles y cuentas que les dimos” (1: 96). Lo que sigue del relato es sobremanera eficaz en cuanto al propósito de ilustrar la humanidad del poblador americano. Viéndose provistos de agua y alimentos, los españoles vuelven a embarcarse, pero en el primer intento naufragan y el mar los arroja medio ahogados a la misma costa. De esta forma describe Álvar Núñez la reacción de los de Malhado:

Los indios, de ver el desastre que nos avía venido y el desastre en que estábamos con tanta desventura y miseria, se sentaron entre nosotros.

Y con gran dolor y lástima que huvieron de vernos en tanta fortuna, començaron todos a llorar rezio y tan de verdad que lexos de allí se podía oír. Y esto les duró más de media ora, y cierto ver que estos hombres, tan sin razón y tan crudos a manera de brutos, se dolían tanto de nosotros, hizo que en mí y en otros de la compañía cresçiesse más la passión y la consideraçión de nuestra desdicha. (1: 98-100)

La intención retórica es evidente: el efecto del llanto de unos y otros resalta cuán miserable es la situación. Pero hay otro aspecto a considerar que remite a uno de los principales argumentos de la polémica de los naturales. Como señala Adorno, durante el siglo XVI dos tipos de esclavitud eran generalmente aceptados: “One was the legal slavery of captives taken in a just war. The other was natural slavery, a doctrine which postulated that the governance of certain peoples by others was justifiable insofar as one group could be considered inferior in some way to another” (“The Intellectual Life” 7). Tales modalidades constituían adaptaciones al mundo cristiano de una institución que se remonta a la Grecia clásica. Aristóteles en su *Política* había discutido la diferencia entre esclavos civiles y esclavos naturales. Los civiles debían su condición a haber cometido algún acto ilícito cuyo castigo era la esclavitud, o podían ser hombres capturados durante una contienda bélica, a quienes se les perdonaba la vida a cambio de su libertad. Este tipo de esclavitud se aceptaba más bien desde un sentido común: las conquistas de la guerra pertenecen a los vencedores, pues las buenas cualidades entrañan siempre un mayor poder para subyugar (*Política* 126-27). Los esclavos naturales, en cambio, se tenían por hombres inferiores o incompletos, incapaces de participar de manera independiente

en la vida de cualquier sociedad. Dado que su insuficiencia era de orden intelectual, y dado también que, conforme a la teoría aristotélica, las cualidades del alma debían manifestarse exteriormente, el filósofo determinó que el esclavo natural se diferenciaba por tener un cuerpo robusto que le permitía llevar a cabo las labores que la naturaleza le había asignado. Su fuerza física quedaba así contrastada con la delicadeza y las buenas proporciones del amo, cuya superioridad era de índole racional (*Política* 125-26). Llevando dicha doctrina al contexto americano, Sepúlveda propone “que aquellos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, si rehúsan su imperio y no queda otro recurso, sean dominados por las armas; pues tal guerra es justa según opinión de los más eminentes filósofos” (19). Del mismo modo explica la conveniencia de la servidumbre natural:

A éstos les es beneficioso y más conforme al Derecho natural el que estén sometidos al imperio de naciones o príncipes más humanos y virtuosos, para que con el ejemplo de su virtud y prudencia y cumplimiento de sus leyes abandonen la barbarie y abracen una vida más humana, una conducta más morigerada y practiquen la virtud. Y si rechazan su imperio, pueden ser obligados por las armas. (22)

Teniendo en cuenta tales opiniones, podría inferirse una actitud similar por parte de Cabeza de Vaca, por el mero hecho de que considera a los indios de Malhado como hombres sin razón, crudos y brutos. Pero en cambio, lo que se infiere del pasaje es que aun careciendo de todo refinamiento occidental, los pobladores de aquella isla poseen altos valores humanos, como ser la capacidad de compadecerse ante la desdicha ajena, la capacidad de sentir en sí mismos las tribulaciones de los

otros, el amor al prójimo y la caridad, todos rasgos indicadores de que naturalmente practican la virtud. De esta manera echa por tierra la necesidad de una intervención armada, pues incluso el mismo Sepúlveda contemplaba la excepción para el caso de quien “*hiciese naturalmente sin la ley aquellas cosas que son de la ley*” (44).⁷⁹

Un gran temor alimentado por las noticias de la reciente conquista de la Nueva España era el de los sacrificios humanos. Hernán Cortés había descrito las prácticas religiosas de los Aztecas con todo detalle: “toman muchas niñas y niños y aun hombres y mujeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos ofresciéndoles en sacrificio aquel humo” (143). En esos crímenes Cortés vio proyectada la legitimación de una conquista de carácter punitivo (143-44). Sepúlveda aprovecha las noticias de Cortés (37-38), hace alusión a ejemplos bíblicos de intervenciones divinas para el castigo de la idolatría y los sacrificios humanos, y justifica así la coerción armada ante dichos pecados, aun contra pueblos infieles donde la Iglesia no tiene jurisdicción: “pues ésta [Ley] es divina y natural y en ella se determinan los mismos castigos tanto para los fieles como para los paganos que se han manchado con estos crímenes” (39). Hasta el exterminio, señala, sería legítimo en tales casos: “Así, pues, si se hubiese de haber obrado en justicia con ellos para que fuesen castigados en razón de sus crímenes públicos, y no se hubiese decidido anteponer la equidad y misericordia a la

⁷⁹ Hay una refutación sistemática de la esclavitud natural de los amerindios en la *Apologética historia sumaria*, donde Las Casas arguye que los pobladores de América son gente dotada de “muy buenos, sotiles y naturales ingenios y capacísimos entendimientos” (1: 4). Las Casas organiza sus argumentos en torno a dos criterios principales: considerando al hombre desde su aspecto orgánico o natural, y considerando su aspecto moral o histórico. En su epílogo presenta cuatro acepciones para el concepto de barbarie, y concluye que los amerindios sólo pueden entenderse como tales por haber desconocido la fe cristiana, por carecer de letras y por no entender el castellano: “pero en ésta tan bárbaros como ellos nos son, somos nosotros a ellos” (2: 654).

severidad, no sólo de sus bienes, sino hasta de su vida podían ser privados para que recibiesen el mismo castigo que aquellos cuyos pecados imitaron” (43). Durante el tiempo en que Cabeza de Vaca redacta la *Relación*, otra magna conquista se llevaba a cabo en América, de donde también llegaban noticias de crímenes contra la ley natural. López de Gómara ofrecería más tarde el siguiente cuadro de las prácticas espirituales del Incario:

Sacrifican hombres, niños, ovejas, aves y animales bravos y silvestres, que ofrecen cazadores. Catan los corazones, que son muy agoreros, para ver las buenas o malas señales del sacrificio, y cobrar reputación de santos adivinos, engañando la gente. Vocean reciamente a los tales sacrificios, y no callan todo aquel día y noche, especial si es en el campo, invocando los demonios; untan con la sangre los rostros del diablo y puertas del templo, y aun rocían las sepulturas. Si el corazón y livianos muestran alegre señal, bailan y cantan alegremente, y si es triste, tristemente; mas tal cual fuere la señal, no dejan de emborracharse muy bien los que se hallan en la fiesta. Muchas veces sacrifican sus propios hijos, que pocos indios lo hacen, por más crueles y bestiales que son todos ellos en su religión.

(181)

Teniendo en cuenta el contexto se justifica que en la isla de Malhado, cuando Cabeza de Vaca propone pedirles a los nativos que los llevarsen a sus casas, la idea suscite opiniones contrarias: “algunos de ellos que avían estado en la Nueva España respondieron que no se debía hablar en ello, porque si a sus casas nos llevaban nos

sacrificarían a sus ídolos” (1: 100). Pese a las objeciones, el pedido se lleva a cabo y los nativos no sólo ofrecen su hospitalidad, sino que además se industrializan para mantener a los españoles con vida durante el trayecto: “[P]or el gran frío que hacía, y temiendo que en el camino alguno no muriese o desmayase, proveyeron que oviese quatro o cinco fuegos muy grandes puestos a trechos, y en cada uno de ellos nos escalentaban” (1: 100). Una vez en la aldea, la hospitalidad de los indios se confirma, con lo cual los prejuicios disminuyen: “Y desta manera fuimos hasta sus casas donde hallamos que tenían hecha una casa para nosotros y muchos fuegos en ella. [...] Y a la mañana nos tornaron a dar pescado y raíces, y a hazer tan buen tratamiento que nos asseguramos algo, y perdimos algo el miedo del sacrificio” (1: 100-02).

Otro de los crímenes que confería el derecho a la intervención armada era el canibalismo, aun en opinión de un claro opositor de la conquista como Francisco de Vitoria.⁸⁰ El relato de Cabeza de Vaca ofrece también un comentario al respecto. Dada la hospitalidad de los nativos, pero considerando, sobre todo, que la barca en que habían llegado ya no estaba en condiciones, Cabeza de Vaca y los suyos determinaron pasar el invierno allí, y de hecho permanecieron en la isla desde noviembre de 1528 hasta marzo de 1529 (Adorno y Pautz 2: 194). Pero no obstante el buen tratamiento recibido, las vicisitudes del clima son tales que justifican el nombre de “Malhado” que dieron a la isla: “sucedió tal tiempo de fríos y de

⁸⁰ Vitoria escribe: “The reply to this is that there are some sins against nature which are harmful to our neighbours, such as cannibalism or euthanasia of the old and senile, which is practiced in Terra Firma; and since the defence of our neighbours is the rightful concern of each of us, even for private persons and even if it involves shedding blood, it is beyond doubt that any Christian prince can compel them not to do these things. By this title alone the emperor is empowered to coerce the Caribbean Indians” (347).

tempestades que los indios no podían arrancar las raíces, Y de los canales en que pescaban ya no avía provecho ninguno. Y como las casas eran tan desabrigadas, començose a morir la gente” (1: 104), nos informa el tesorero, para luego referir un triste suceso: “Y cinco christianos que estavan en Xamho en la costa llegaron a tal extremo que se comieron los unos a los otros hasta que quedó uno, que por ser solo, no hubo quien lo comiesse” (1: 104-06). Álvaro Núñez procura ser minucioso en su testimonio, ofreciendo nombres y apellidos: “Los nombres dellos son éstos: Sierra, Diego López, Corral, Palaçios, Gonçalo Ruiz” (1: 106). Finalmente remata el episodio destacando una clara inversión de roles entre los españoles, a quienes se les confería el derecho de castigar, corregir y civilizar a los pueblos bárbaros, y los indígenas que habían de ser sus víctimas: “Deste caso se alteraron tanto los indios y hubo entre ellos tan gran escándalo que sin duda que si al principio ellos lo vieran los mataran, y todos nos viéramos en grande trabajo” (1: 106). La fuerza de este pasaje resulta demoledora, y aun más si se considera que las historias de canibalismo llegaban a los lectores refiriendo a un rasgo privativo de pueblos paganos (Hulme, “The Cannibal Scene” 1-38). Por ello se explica que el comentario no pase desapercibido para un lector atento como el Inca Garcilaso:

Los que dicen que comen carne humana se lo levantan, a lo menos a los que son de las provincias que nuestro gobernador descubrió; antes lo abominan, como lo nota Álvaro Núñez Cabeza de Vaca en sus *Naufragios*, capítulo catorce y diez y siete, donde dice que de hambre murieron ciertos castellanos que estaban alojados aparte y que los compañeros que quedaban comían los que se morían hasta el postrero,

que no hubo quién lo comiese, de lo cual dice que se escandalizaron los indios tanto que estuvieron por matar todos los que habían quedado en otro alojamiento. Puede ser que la coman donde los nuestros no llegaron, que la Florida es tan ancha y larga que hay para todos. (81)

En cualquier caso, lo que se subraya de los pobladores de Malhado es la presencia de elevados valores humanos: “Es la gente del mundo que más aman a sus hijos y mejor tratamiento les hazen. Y quando acaesçe que a alguno se le muere el hijo, llóranle los padres y los parientes y todo el pueblo. Y el llanto dura un año cumplido” (1: 108). Cabeza de Vaca también asegura que estos indios “Tienen por costumbre de enterrar los muertos” (1: 108), cosa que refuerza la serie de similitudes con los europeos por donde se infiere lo innecesario de la violencia.

Como anteriormente quedó señalado, el informe etnográfico de Cabeza de Vaca intenta ser fiel a la diversidad encontrada. Al referirse a los Yaguazes, por ejemplo, detallará cada uno de sus vicios: “Entre éstos no se cargan los hombres ni llevan cosa de peso, mas llévanlo las mugeres y los viejos, que es la gente que ellos en menos tienen. No tienen tanto amor a sus hijos como los que arriba diximos. Ay algunos entre ellos que usan pecado contra natura” (1: 140). El esfuerzo de remarcar las diferencias entre las costumbres de unos pueblos y otros es evidente. Respecto de los Yaguazes también señala: “Los más éstos son grandes ladrones, porque aunque entre sí son bien partidos, en bolviendo uno la cabeça su hijo mismo o su padre le toma lo que puede. Mienten muy mucho. Y son grandes borrachos y para esto beven ellos una çierta cosa” (1: 140). Entre estos comentarios no dejará de destacar la

situación de las mujeres, quienes “son muy trabajadas y para mucho, porque de veinte y quatro oras que ay entre día y noche no tienen sino seis horas de descanso” (1: 140). De esta manera Cabeza de Vaca expone que a lo largo de su travesía no vivió una experiencia uniforme con los pobladores de América, y es con dicho propósito que da cuenta de una inmensa diversidad cultural. Más adelante afirmará que pese a haber aprendido seis lenguas, no se podía aprovechar de ellas en todas partes, por hallar entre unos y otros “más de mil diferencias” (1: 232). En este sentido, en cuanto a la diversidad de las culturas de América, el siguiente pasaje habla por sí mismo:

También quiero contar sus naçiones y lenguas que desde la isla de Malhado hasta los últimos Cuchendados ay. En la isla de Malhado ay dos lenguas: los unos llaman de Cavoques, y a los otros llaman de Han. En la tierra firme enfrente de la isla ay otros que se llaman de Charruco, y toman el nombre de los montes donde biven. Adelante en la costa de la mar habitan otros que se llaman los Deguenes y, enfrente dellos, otros que tienen por nombre los de Mendica. Más adelante en la costa están los Quevenes, y enfrente dellos dentro en la tierra firme los Mariames. Y yendo por la costa adelante están otros que se llaman Guaycones, y enfrente éstos dentro en la tierra firme los Yeguazes. Cabo éstos están otros que se llaman Atayos, y detrás éstos otros, Acubadaos, y éstos ay muchos por esta vereda adelante. En la costa biven otros llamados Quitoles, y, enfrente éstos, dentro en la tierra firme los Chavavares. Con éstos se juntan

los Maliacones, y otros Cultalchulches, y otros que se llaman Susolas, y otros que se llaman Comos. Y adelante en la costa están los Camoles. Y en la misma costa adelante otros a quien nosotros llamamos los de los higos. Todas estas gentes tienen habitaciones y pueblos y lenguas diversas. (1: 186)

Cabeza de Vaca se esfuerza en destacar que los pobladores americanos no son todos iguales, que ni son todos demonios, ni todos ángeles, que no son faltos de razón o carentes de madurez intelectual, sino simplemente seres humanos, dignos de un humano tratamiento. De ahí su tenacidad en la crítica de la violencia, la cual se torna cada vez más explícita conforme los sobrevivientes se acercan a Nueva España. En efecto, cuando bien avanzada la odisea encuentran un claro rastro de españoles, éste no será una cruz, ni un abalorio de los que se solían dar a modo de rescates, sino la hebilla del cinturón de una espada: “En este tiempo Castillo vido al cuello de un indio una hevilleta de talabarte de espada, y en ella cosido un clavo de herrar. Tomóselo y preguntámosle qué cosa era aquélla. Y dixéronnos que avían venido del çielo” (1: 236). Al preguntarles más específicamente acerca de quiénes habían traído de allí tal objeto, la respuesta que Cabeza de Vaca atribuye a los indígenas no es menos irónica: “unos hombres que traían barvas como nosotros, que avían venido del çielo y llegado a aquel río, y que traían cavallos y lanças y espadas, y que avían alañeado dos dellos” (1: 236). Así destaca Álvar Núñez la destrucción llevada a cabo por sus compatriotas:

Anduvimos mucha tierra y toda la hallamos despoblada, porque los moradores della andaban huyendo por las sierras sin osar tener casas

ni labrar por miedo de los christianos. Fue cosa de que tuvimos muy gran lástima, viendo la tierra muy fértil y muy hermosa y muy llena de aguas y de ríos, y ver los lugares despoblados y quemados y la gente tan flaca y enferma, huída y escondida toda. (1: 238).

A propósito de la fertilidad de estas tierras, Nan Goodman observa en la *Relación* un estímulo para el establecimiento de un colonialismo de base agraria, como el que en efecto se llevaría a cabo más tarde: “Cabeza de Vaca turns his attention to the idea of settlement and cultivation in what one can only assume was an effort to establish a productive infrastructure in which profits for the king might flow not only from metals but also from a self-sustaining agriculture” (236).⁸¹ Lo cierto es que el pasaje pone de relieve el nivel de desarrollo cultural de los amerindios, quienes, a semejanza de otros pueblos civilizados, construían sus casas y trabajaban la tierra, evidencia fundamental de que eran hombres de razón, capaces de autogobernarse. Por contraste subraya el nivel de barbarie de quienes con fines materialistas los esclavizaban. Nótese, en esta dirección, la insistencia: “Y aun contáronnos como otras vezes avían entrado los christianos por la tierra, y avían destruído y quemado los pueblos y llevado la mitad de los hombres y todas las mugeres y mochachos, y que los que de sus manos se avían podido escapar andavan huyendo” (1: 238). Ante tanta violencia y desolación, en un momento dado los

⁸¹ En sus descripciones de La Florida, sin embargo, la *Relación* se refiere principalmente a la aspereza del terreno, cosa que el Inca Garcilaso puso en duda: “De ver esta diferencia de tierras muy buenas y muy malas me pareció no pasar adelante sin tocar lo que Álvar Núñez Cabeza de Vaca, en sus *Comentarios*, escribe de esta provincia de Apalache, donde la pinta áspera y fragosa, ocupada de muchos montes y ciénagas, con ríos y malos pasos, mal poblada y estéril, toda en contra de lo que de ella vamos escribiendo. [...] También es de advertir que mucha parte de la relación que Álvar Núñez escribe de aquella tierra es la que los indios le dieron. [...] Y en la relación que le daban es de creer que los indios dirían antes mal que bien de su patria, por desacreditarla para que los españoles perdieran el deseo de ir a ella, y con esto no desdice nuestra historia a la de aquel caballero” (214-15).

cuatro sobrevivientes comenzaron a temer, dice Cabeza de Vaca, que los indios vengasen en ellos la crueldad de los españoles. Esto dará ocasión para señalar lo bien que diferenciaban los indígenas entre estos españoles y los cuatro sobrevivientes de la expedición de Narváez:

Vímonos con los indios en mucho trabajo porque se bolviessen a sus casas. [...] Ellos no querían sino ir con nosotros hasta dexarnos, como acostumbravan, con otros indios. [...] A los cristianos les pesava desto, y hazían que su lengua les dixesse que éramos gente de poca suerte y valor, y que ellos eran los señores de la tierra a quien avían de obedesçer y servir. Mas todo esto los indios tenían en muy poco o no nada de lo que les dezían. Antes unos con otros entre sí placticavan, diciendo que los cristianos mentían, porque nosotros veníamos de donde salía el sol y ellos de donde se pone, y que nosotros sanávamos los enfermos y ellos matavan los que estavan sanos, y que nosotros veníamos desnudos y descalços y ellos vestidos y en caballos y con lanças, y que nosotros no teníamos codicia de ninguna cosa [...] y los otros no tenían otro fin sino robar todo quanto hallavan. (1: 248-50)

Por las denuncias de la violencia tan evidentes en estos y otros pasajes podría inferirse que Cabeza de Vaca compartía las ideas de Las Casas, quien de hecho aprovechó el testimonio del sobreviviente al preparar su *Apologética historia sumaria* (Adorno, *The Polemics of Possession* 96-98). No creemos atinada la exageración, puesto que por otra parte, si se observa el sentido utilitario de esta obra

redactada en España entre 1536 y 1537, se comprueba que teniendo en cuenta los debates sobre el tratamiento de los amerindios y el modo en que debía propagarse la fe, Álvar Núñez supo incluir en su *Relación* momentos que lo caracterizaban como el buen conquistador, evangelizador pacífico, seguidor fiel de las instrucciones de la Corona y de la Iglesia. Justamente el asiento y capitulación para la conquista de la Florida otorgados a Hernando de Soto incluía una serie de disposiciones acerca del trato de los indígenas, dados “los males y desordenes que en descubrimientos y Poblaciones nuevas se han fecho y hacen, é para que nos con buena conciencia podamos dar licencia para los hacer” (Smith 145). El liderazgo de dicha empresa era el que había solicitado Cabeza de Vaca. Un mes más tarde, el 29 de mayo de 1537, Paulo III le escribía al Cardenal Tabera para que por sí mismo o por medio de otros ministros prohibiese bajo excomunión *ipso facto incurrenda* la esclavitud de los indios y la expropiación de sus bienes, aun cuando permaneciesen fuera de la fe (Hernández 1: 101-02). El 2 de junio se promulgaría la famosa bula “Sublimis Deus” reconociendo la humanidad de los amerindios y reprobando rotundamente su esclavitud. En este sentido la *Relación* se inscribe en un contexto en el que las tensiones entre el feudalismo colonial, que puja por conservar sus privilegios y encomiendas, y las tendencias absolutistas de la Corona, que tiende a centralizar la administración de Indias, se resuelven en la transición que va del discurso de la conquista al de la pacificación (Bauer 48). Entendamos si se quiere la filantropía junto con la evangelización pacífica dentro de un mismo orden de recursos. Pero ese aspecto utilitario e interesado no entorpece el primer esfuerzo por comunicar desde una perspectiva interna y libre de estereotipos la inmensa diversidad cultural de los

pueblos de América, ni reduce el efecto crítico hacia el que Cabeza de Vaca procuró orientar su relato, la verdad moral “por donde claramente se vee que estas gentes todas, para ser atraídos a ser christianos y a obediencia de la Imperial Magestad, an de ser llevados con buen tratamiento, y que éste es camino muy çierto y otro no” (1: 240). El fin particular funcionó para la adquisición de un cargo que le duró poco, pues apenas unos años después de obtener el adelantamiento del Río de la Plata volvería a España sin honores, destituido y preso. El otro fin, en cambio, ha perdurado hasta nuestros días.

CONCLUSIONES

Los problemas del pasado no surgieron de la nada ni desaparecieron sin dejar rastro, como tampoco la búsqueda de sus soluciones. Por ello, alguien podría conjeturar un antecedente histórico de la perspectiva de la convivencia en el método pacifista formulado por Juan de Segovia en *De mittendo gladio Divini Spiritus in corda saracenorum*, nada menos que tras la caída de Constantinopla, cuando en la Europa cristiana predominaba el espíritu de cruzada. Contra el parecer de sus contemporáneos, el humanista de Salamanca se declaró contrario a la respuesta belicista. La solución que veía para el problema de las relaciones con el Islam se fundamentaba en el derecho natural, en la teología y en la confirmación histórica, constituyendo un proceso ascendente con tres etapas consecutivas: primero, procurar mantener la paz con los pueblos musulmanes; dentro de ese ambiente de paz, intensificar las relaciones entre ambas partes, especialmente en el orden cultural, hasta crear una atmósfera de comprensión mutua que atenúe los fanatismos; y por último, en el largo plazo, iniciar la discusión pacífica de las doctrinas, con énfasis en los puntos de contacto.⁸² Juan de Segovia ideó su programa con conocimiento de causa: había mantenido discusiones doctrinales con musulmanes en España, había preparado una versión coránica trilingüe (en árabe, español y latín), única en su género, y poseía una profunda comprensión del Islam. Gozaba además de acceso a las más altas esferas de la cultura y de la religión en Europa, prueba de lo cual es su correspondencia con Juan Germain, Nicolás de Cusa y Eneas Silvio Piccolomini, a

⁸² Véase el sumario del *De mittendo gladio* en Cabanelas Rodríguez, Apéndice 1, 265-72. Para un estudio del programa pacifista de Juan de Segovia, véase también el ya citado artículo de Schwoebel y los aportes de Antony Black, Santiago Madrigal Terrazas y Jesse D. Mann.

quienes contactó consultando su método. Dicho método no fue un caso aislado, pues aun en años posteriores se continuaron pronunciando planteamientos similares, tal y como se infiere de la reprobación de Juan Ginés de Sepúlveda: “Y sé que no sólo consideras sospechosos de impiedad, sino odiosos y nefastos a esos hombres a quienes oigo propalar rumores encubiertos con falso color de cristianismo, según los cuales no es propio de la tolerancia cristiana el oponerse con la espada y las armas a la violencia de los turcos, a los que califican de azote de Dios, y dicen que los cristianos deben vencerlos no con violencia, sino con paciencia” (*Exhortación* 10).⁸³

Sin embargo el problema de la aplicabilidad del método pacifista tenía origen en una contradicción de principio: su objetivo último no apostaba a la convivencia de las culturas, sino a la extinción del islamismo, según expresa Segovia en su carta a Nicolás de Cusa: “de via pacis prosequenda ad exterminationem secte Mahumeti” (304). Este objetivo redujo el método a un tipo de proselitismo similar al que años más tarde se llevaría a América con el resultado de la aculturación más masiva, sistemática y demoledora de la historia de la humanidad. Para Juan de Segovia,

⁸³Además de Juan Luis Vives, entre las figuras que se manifestaron a favor de la tolerancia debemos reconocer a Sébastien Castellion, que bajo el seudónimo de Martinus Bellius publicó *De haerectis an sint persequendi* (1554), obra que argumenta contra la persecución y ejecución de los herejes, traducida al castellano por el mismo Casiodoro de Reina. Debe considerarse además al ya citado Furió Ceriol, quien abiertamente critica la demonización del otro como arma propagandista del Estado: “Mui cierta señal es de torpe ingenio, el hablar mal i apasionadamente de su contrario, o de los enemigos de su Príncipe, o de los que siguen diversa secta, o de peregrinas gentes; agora sean Iudíos, agora Moros, agora Gentiles, agora Cristianos: porque el grande ingenio vee en todas tierras siete leguas de mal camino, en todas partes hai bien i mal; lo bueno loa i abraça, lo malo vitupera i deshecha sin vituperio de la nación en que se halla” (122). Más adelante declara que “el buen Consejero se deve despojar de todos los interesses de amistad, parentesco, parcialidad, bandos, i otros qualesquier respetos; i se vista de una recta i prudente bondad, la qual ni sabe, ni puede, ni quiere favorecer sino a la justicia i virtud. A ésta toma por su sangre, por su parentesco, por su bando, i interesse. [...] No hai más de dos tierras en todo el mundo: tierra de buenos, i tierra de malos. Todos los buenos, agora sean Iudíos, moros, gentiles, Cristianos, o de otra secta, son de una mesma tierra, de una mesma casa i sangre: i todos los malos de la misma manera” (150-52).

conocer a fondo el Islam era un recurso para su cura, como del mismo modo lo sería el estudio de las creencias indígenas para Bernardino de Sahagún:

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo [sin] que primero conozca de qué humor, o de qué causa proceda la enfermedad; de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria [y porque], los predicadores y confesores médicos son de las ánimas, para curar las enfermedades espirituales conviene [que] tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales: el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina; y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dijeren tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios; ni conviene se descuiden los ministros de esta conversión, con decir que entre esta gente no hay más pecados que borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves y que tienen gran necesidad de remedio: Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo. (17)⁸⁴

⁸⁴ Una actitud similar se observa por parte de Bernardo Pérez de Chinchón para el caso del adoctrinamiento de los moriscos valencianos: “Lo que yo hos preguntaré está sacado del alcorán, y de los libros de la çuna: y del libro de las flores: y de la relación de muchos, de los quales yo me informé: y me dixeron que bivíades y creyades assí como yo diré” (152). En cuanto al tópico de la enfermedad y la medicina, Castellion lo utiliza argumentando contra la persecución de herejes: “Add that it is absurd to wage spiritual war with earthly arms. The enemies of Christians are the vices which are to be cured by the virtues. Diseases are to be healed by contrary remedies; learning must

El universalismo que subyace en estas ideas es contrario a la perspectiva de la convivencia, cuya singularidad radica en que en el problema de las relaciones entre grupos humanos pone el énfasis en la misma naturaleza de las relaciones, localizando la enfermedad en éstas, en lugar de desplazarla a las diferencias de una cultura respecto de otra que asume la posesión de la verdad. Dicho esfuerzo se observa claramente en las obras estudiadas. Conforme quedó demostrado a lo largo de esta investigación, todas ellas ilustran cómo la experiencia de una inmersión abrupta en una cultura extranjera puede conducir a un proceso cognoscitivo en el que las visiones estereotipadas del otro revelan su naturaleza artificial. En dicho proceso, el reconocimiento del pluralismo cultural y de la pertenencia a una humanidad común desestabiliza la propia noción de identidad de donde adquieren legitimación las actitudes totalizadoras y reduccionistas. Este fenómeno se refleja en los textos estudiados al ponerse en evidencia un juego de tensiones entre objetivos individuales y universales, nacionalistas y humanitarios, panegiristas y críticos. En el *Viaje de Turquía*, hay una clara tensión que proviene de la fuerza represora de las libertades de conciencia y expresión, por la que resulta funcional, si no obligado, el uso de estrategias como el anonimato, los nombres folclóricos y la alegoría. Esto se manifiesta especialmente en la relación irónica entre la dedicatoria, que provee a la obra de una apariencia de ortodoxia, y el diálogo, que desde diversos ángulos —a diferencia de la literatura europea sobre el Islam del período, que mayoritariamente servía a fines propagandísticos— funciona como instrumento crítico de la sociedad

drive out ignorance; patience overcome injury; modesty resist pride; diligence oppose laziness; clemency fight against cruelty; and insincerity is to be laid low by a mind transparent, religious, pure, and devoted to God. These are the true arms and the true victories of the Christian religion. The office of the doctor is not to be committed to the executioner, nor the outside of the cup to be cleansed before the inside” (214).

española, controvierte la idea de una separación absoluta entre la cristiandad y el Islam, Occidente y Oriente, al tiempo que aboga por la imitación de valores como el intercambio cultural y la tolerancia. En el caso de Miguel de Cervantes, su misma experiencia vital documentada en parte por Antonio de Sosa en la *Topografía e historia general de Argel*, y por él mismo en la *Información de Argel*, da cuenta de una alternancia entre situaciones de aislamiento e instancias de mayor apertura, libertad de movimiento y comunicación necesarias para la perspectiva de la convivencia. En los textos analizados se observa una negociación entre la necesidad de reintegrarse en la sociedad española y el propósito de aleccionar a la sociedad de su tiempo acerca del valor de la convivencia entre las culturas. De este modo algunos de los personajes de *El trato de Argel* presentan, a pesar de la complejidad del ambiente argelino, una unidad ideológica simplificadora en consonancia con el sistema de prejuicios, lugares comunes y miedos acerca del Islam, del cual se alimenta, en su yuxtaposición, el montaje de una identidad nacional cristiana; mientras que otros personajes, en cambio, arrojan una mirada crítica hacia dicha concepción, como es el caso de Aurelio, el protagonista de la comedia, quien al ser liberado por el rey de Argel debe corregir sus propios prejuicios. La visión comparada entre el auto de fe en España y el martirio en Argel también participa en el comentario social. La *Historia del cautivo* incluida en el primer *Quijote* procura caracterizar a los musulmanes, cristianos y renegados con obras al descubierto, ya sea favorable o desfavorablemente, de manera individualizada e independientemente de su fe, subrayando valores supranacionales y suprarreligiosos. Esta obra lleva a cabo una humanización reivindicadora de los españoles convertidos al islamismo,

abogando por su reintegración benigna y constructiva, junto con un reclamo de mayor tolerancia para la sociedad española. La atención de Cervantes en los personajes conversos o renegados, según el punto de vista, en su capacidad de ir y venir, de transitar entre religiones, opera como un llamado de atención hacia la falibilidad de la fe como criterio de identidad nacional. Esta tendencia persiste en otras de sus obras de escenarios turcos y berberiscos, entre ellas *El gallardo español*, donde el concepto de honra que persigue el protagonista trasciende fronteras patrióticas y religiosas, y *La gran sultana*, donde el matrimonio entre Catalina de Oviedo y el Gran Turco no supone la conversión de ella al islamismo y tiene por fruto la liberación de cristianos cautivos. En la *Relación de Álvar Núñez Cabeza de Vaca*, esas tensiones no se resuelven, y la dimensión utilitaria o individualista de la obra —entendida como el conjunto de recursos con que el sobreviviente de la expedición a la Florida procura reintegrarse al servicio de la Corona— no llega a imponerse sobre su dimensión universal y crítica, con énfasis en la diversidad cultural, en la humanidad de los amerindios, en el carácter destructivo de la conquista y en la ruptura de estereotipos con que demuestra que el progreso material es indiferente al plano de los valores morales. En mayor o menor medida, un reclamo de tolerancia recorre las obras estudiadas. Todas ellas ejemplifican la concepción de un pluralismo consciente que otorga a la escritura efectos transformadores sobre el contradictorio sistema de percepciones, actitudes, prácticas y represiones que la sociedad reservaba para el problema de las diferencias entre grupos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Cristóbal. *Tractado de las drogas, y medicinas de las Indias Orientales*. 1578. Edición Facsimilar. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 2000.
- Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Sevilla: Casa de León, 1590.
- Adorno, Rolena. *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*. New Haven y Londres: Yale University Press, 2007.
- . “Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: Textos y contextos.” *Revista de Estudios Hispánicos* 9 (1992): 47-66.
- . “The Intellectual Life of Bartolomé de las Casas.” *The Andrew W. Mellon Lecturer*. Nueva Orleans: Tulane University, 1992. 1-24.
- y Patrick Charles Pautz. *Alvar Núñez Cabeza de Vaca: His Account, His Life, and the Expedition of Pánfilo de Narváez*. 3 vols. Lincoln: University of Nebraska Press, 1999.
- Agustín de Hipona. *Confesiones. Primera versión castellana (1554)*. Trad. Sebastián Toscano. Ed. José Ignacio Tellechea Idígoras. Madrid y Salamanca: Fundación Universitaria Española y Universidad Pontificia de Salamanca, 1996.
- . *De Trinitate, Libri XV*. 2 vols. Ed. W.J. Mountain. Turnholt: Brepols, 1968.
- Alonso Acero, Beatriz. “Heterodoxia e inquisición en las sociedades hispanas de Berbería, siglos XVI-XVII.” *Hispania Sacra* 55 (2003): 481-99.

- Anderson, Ellen M. "Playing at Moslem and Christian: The Construction of Gender and the Representation of Faith in Cervantes' Captivity Plays." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 13.2 (1993): 37-59.
- Anglería, Pedro Mártir de. *Cartas sobre el Nuevo Mundo*. Trad. Julio Bauzano. Intr. Ramón Alba. Madrid: Polifemo, 1990.
- Andrés Martín, M. "Juan de Tavera (1539-1545) y García de Loaysa y Mendoza (18-II-1546 a 22-IV-1546)." *Historia de la Inquisición en España y América*. 3 vols. Ed. Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet. 1: 520-37.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands. La frontera*. Ed. Sonia Saldívar-Hull. San Francisco: Aunt Lute, 1999.
- Aquinas, Thomas. *Summa theologiae*. 60 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- Aristóteles. *Política*. Ed. Salvador Rus Rufino. Trad. Carlos García Gual & Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Tecnos, 2004.
- . *Poetics*. Ed. y trad. Stephen Halliwell. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- Asensio, Eugenio. "El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, franciscanos, italianizantes." *Revista de Filología Española* 36 (1952): 31-99.
- Astrana Marín, Luis. *Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes Saavedra*. 7 vols. Madrid: Instituto Editorial Reus, 1949-1952.

- Autobiografías y memorias*. Ed. Manuel Serrano y Sanz. Nueva Biblioteca de Autores Españoles II. Madrid: Bailly-Bailliére, 1905.
- Avalle-Arce, Juan Bautista. "Cautivos en el *Quijote*." *Salina. Revista de la Facultat de Letres de Tarragona* 12 (1998): 58-62.
- Barchino, Matías. "Introducción." *Cautiverio y trabajos de Diego Galán*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001.
- Bard, Mitchell G. "The Variety of Coexistence Efforts in Israel: Lessons for the United States." *The Handbook of Interethnic Coexistence*. Ed. Eugene Weiner y Alan B. Slifka. Nueva York: Continuum, 1998. 468-89.
- Bataillon, Marcel. *Érasme et l'Espagne*. 3 vols. Ed. Daniel Devoto & Charles Amiel. Genève: Droz, 1991.
- . "Andrés Laguna: peregrinaciones de Pedro de Urdemalas: muestra de una edición comentada." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 6 (1952): 121-37.
- . "Les manuscrits du *Viaje de Turquía*." *Actele celui de-al XII-lea Congres Internațional de Lingvistică și Filologie Romanică, II*. Ed. Alexandru Rosetti. Bucarest: EARSR. 1971.
- Bauer, Ralph. *The Cultural Geography of Colonial American Literatures. Empire, Travel, Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Benjamin, Walter. *The Origin of German Tragic Drama*. Trad. John Osborne. Londres & Nueva York: Verso, 1998.
- Bennassar, Bartolomé y Lucile Bennassar. *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats. XVI^e-XVII^e siècles*. París: Perrin, 1989.

- Bernís, Carmen. "Modas moriscas en la sociedad cristiana del siglo XV y principios del XVI." *Boletín de la Real Academia de la Historia* 144 (1959): 199-236.
- Bhabha, Homi. K. *The Location of Culture*. Londres y Nueva York: Routledge, 2004.
- Bishop, Morris. *The Odyssey of Cabeza de Vaca*. New York & London: The Century Co., 1933.
- Black, Antony. *Council and Commune: The Conciliar Movement and the Fifteenth-Century Heritage*. Londres: Burns & Oates; Shepherdstown: Patmos, 1979.
- Blánquez, Agustín. "Introducción y notas." Miguel de Cervantes. *Teatro completo*. 2 vols. Barcelona: Iberia, 1966.
- Blasco Martínez, Asunción. "Los judíos de la España medieval: su relación con musulmanes y cristianos." *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo*. Ed. Julio Valderón Baruque. Valladolid: Ámbito, 2004. 71-101.
- Blázquez Miguel, Juan. *La Inquisición en Cataluña. El Tribunal del Santo Oficio de Barcelona (1487-1820)*. Toledo: Arcano, 1990.
- Boronat y Barrachina, Pascual. *Los moriscos españoles y su expulsión*. 2 vols. Valencia: F. Vives y Mora, 1901.
- Boruchoff, David A. "The Poetry of History." *Colonial Latin American Review* 13.2 (2004): 275-82.
- . "El fin de los amores de Teágenes y Cariclea, y los fines del *Persiles*." *Peregrinamente peregrinos. Actas del V Congreso Internacional de la*

- Asociación de Cervantistas*. Ed. Alicia Villar Lecumberri. Alcalá de Henares: Asociación de Cervantistas, 2004. 221-37.
- . “Historiography with License: Isabel, the Catholic Monarch and the Kingdom of God.” *Isabel la Católica, Queen of Castile: Critical Essays*. Ed. David A. Boruchoff. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2003. 225-94.
- . “Persiles y la poética de la salvación cristiana.” *Volver a Cervantes. Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Ed. Antonio Bernat Vistarini. Palma: Universitat de les Illes Balears (2001): 853-74.
- . “Cervantes y las leyes de reprehensión cristiana.” *Hispanic Review* 63.1 (1995): 39-55.
- Brotton, Jerry. “St George between East and West.” *Re-Orienting the Renaissance. Cultural Exchanges with the East*. Ed. Gerald MacLean. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005. 50-65.
- Bunes Ibarra, Miguel Ángel de. *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.
- Bunge, Mario. *Sistemas sociales y filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1995.
- Busbecq, Ogier Ghiselin de. *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq. Imperial Ambassador at Constantinople 1554-1562*. Trad. Edward Seymour Forster. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Cabanelas Rodríguez, Darío. *Juan de Segovia y el problema islámico*. Madrid: Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1952.

- Camamis, George. *Estudios sobre el cautiverio en el Siglo de Oro*. Madrid: Gredos, 1977.
- Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- Canavaggio, Jean. *Cervantès*. París: Mazarine, 1986.
- . *Cervantes entre vida y creación*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2000.
- Cardaillac, Louis. “El problema morisco en Sicilia.” *Actas del VII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Ed. Guiseppe Bellini. Roma: Bulzoni Editor, 1982. 265-71.
- . *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. Trad. Mercedes García Arenal. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Casalduero, Joaquín. *Sentido y forma del teatro de Cervantes*. Madrid: Aguilar, 1951.
- Cassirer, Ernst. *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Trad. Alberto Bixio. Buenos Aires: Emecé, 1951.
- Castañeda Delgado, Paulino. “Las doctrinas sobre la coacción y el ‘idearium’ de Las Casas.” *De unico vocationis modo*. Ed. Paulino Castañeda Delgado y Antonio García del Moral. *Obras completas de Fray Bartolomé de las Casas*. 14 vols. Madrid, 1990. 2: xvii-xlii.
- Castellion, Sébastien. *Concerning Heretics. Whether they are to be persecuted and how they are to be treated. A collection of the opinions of learned men, both*

ancient and modern. Ed. y trad. Roland H. Bainton. Nueva York: Octagon Books, 1965.

Cervantes, Miguel de. *Teatro completo*. 2 vols. Ed. Agustín Blánquez. Barcelona: Iberia, 1966.

———. *Información de Miguel de Cervantes de lo que ha servido á S.M. y de lo que ha hecho estando captivo en Argel, y por la certificación que aquí presenta del duque de Sesa se verá como cuando le captivaron se le perdieron otras muchas informaciones, fees y recados que tenía de lo que había servido á S.M.* Transc. Pedro Torrez Lanzas. Madrid: José Esteban, 1981.

———. *Don Quijote de la Mancha*. Ed. Martín de Riquer. Barcelona: Juventud, 1995.

———. *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Ed. Carlos Romero Muñoz. Madrid: Cátedra, 1995.

———. *Novelas ejemplares*. 2 vols. Ed. Harry Sieber. Madrid: Cátedra, 2000.

Colón, Cristóbal. *Diario de a bordo*. Ed. Luis Arranz. Madrid: Historia 16, 1985.

———. “Carta a los Reyes de 4 marzo 1493.” Ed. Margarita Zamora. *Reading Columbus*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1993. 181-189.

Contreras, Jerónimo de. *Selva de aventuras (1565-1583)*. Ed. Miguel A. Teijeiro Fuentes. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1991.

Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. Ed. Ángel Delgado Gómez. Madrid: Castalia, 1993.

- Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Ed. Felipe C. R. Maldonado. Rev. Manuel Camarero. Madrid: Castalia, 1995.
- Curtius, Ernst Robert. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Trad. Williard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Chambers, Ian. *Migrancy, Culture, Identity*. Londres y Nueva York: Routledge, 1994.
- Childers, William. *Transnational Cervantes*. Toronto, Buffalo & Londres: University of Toronto Press, 2006.
- Dan, Pierre. *Histoire de Barbarie, et de ses corsaires. Des royavmes, et des villes d'Alger, de Tvnis, de Salé, & de Tripoly. Divisée en six livres. Ov il est traité de levr gouvernement, de leurs moeurs, de leurs cruauitez, de leurs brigandages, de leurs sortileges, & de plusieurs autres particularitez remarquables. Ensemble des grandes miseres et des crvels tourmens qu'endurent les Chrestiens captifs parmy ces infideles*. Paris: Chez P. Rocolet, 1649.
- Daniel, Norman. *Islam and the West. The Making of an Image*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960.
- Dante Alighieri. *Convivio*. 2 vols. Ed. Franca Brambilla Ageno. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 1995.
- Davis, Robert C. *Christian Slaves, Muslim Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*. Houndmills y Nueva York: Palgrave Macmillan, 2003.

- De Man, Paul. *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven & Londres: Yale University Press, 1979.
- Delgado-Gómez, Angel. “Una visión comparada de España y Turquía: *El viaje de Turquía*.” *Cuadernos Hispanoamericanos* 444 (1987): 35-64.
- . “El viaje como medio de conocimiento: el *Viaje de Turquía*.” *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Vol. 1. Ed. A. David Kossoff et al. Madrid: Istmo, 1986. 483-90.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Ed. Luis Sáinz de Medrano. Barcelona: Planeta, 1992.
- Díaz, Juan. *Itinerario de la armada del Rey Católico a la isla de Yucatán en la India, el año de 1518, en la que fue por comandante y capitán general Juan de Grijalva*. En *La conquista de Tenochtitlán*. Ed. Germán Vázquez. Madrid: Historia 16, 1988. 30-57.
- Domínguez, Julia. “La superposición de mapas cognitivos en la *Historia del cautivo*: la creación del espacio discursivo en la convivencia de culturas.” *1605-2005: Don Quixote Across the Centuries*. Ed. John P. Gabriele. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2005. 115-24.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *Autos de la Inquisición de Sevilla (Siglo XVII)*. Sevilla: Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1981.
- Dursteler, Eric R. *Venetians in Constantinople. Nation, Identity, and Coexistence in the Early Modern Mediterranean*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.
- Earle, Peter. *Corsairs of Malta and Barbary*. Londres: Sidgwick & Jackson, 1970.

- . *The Pirate Wars*. Londres: Methuen, 2003.
- Eimeric, Nicolau y Francisco Peña. *El manual de los inquisidores*. Ed. y trad. Luis Sala-Molins y Francisco Martín. Barcelona: Muchnik, 1983.
- Eisenberg, Daniel. “¿Por qué volvió Cervantes de Argel?” *Ingeniosa invención: Essays on Golden Age Literature Presented to Geoffrey Stagg on His Eighty-Fifth Birthday*. Ed. Ellen Anderson and Amy Williamsen. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 1998. 241-53.
- . “La actitud de Cervantes ante sus antepasados judaicos.” *Cervantes y las religiones. Actas del Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Ed. Ruth Fine y Santiago López Navia. Madrid y Frankfurt: Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, 2008. 55-78.
- El Abencerraje. (Novela y romancero)*. Ed. Francisco López Estrada. Madrid: Cátedra, 1993.
- El Saffar, Ruth. *Beyond Fiction. The Recovery of the Feminine in the Novels of Cervantes*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Erasmus, Desiderius. *Enquiridion o manual del caballero cristiano*. Trad. Alonso Fernández de Madrid. Ed. Andrea Herrán Santiago y Modesto Santos López. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, 1998.
- . *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo, et obiter enarratus psalmus 28*. Ed. y trad. Michael J. Heath. *Collected Works of Erasmus. Expositions of the Psalms*. 2 vols. Ed. Dominic Baker-Smith. Toronto: University of Toronto Press, 1997-2005. 2: 201-66.

- Fernández, Enrique. "El cuerpo torturado en los testimonios de cautivos de los corsarios berberiscos (1500-1700)." *Hispanic Review* 71 (2003): 51-66.
- Fernández de Navarrete, Martín. *Vida de Miguel de Cervantes Saavedra, escrita e ilustrada*. Madrid: Real Academia Española, 1819.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias*. 5 vols. Ed. Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid: Ediciones Atlas, 1959.
- Fernández Félix, Ana. "Children on the frontiers of Islam." *Islamic Conversions. Religious Identities in Mediterranean Islam*. Ed. Mercedes García Arenal. París: Maisonneuve et Larose, 2001. 61-71.
- Ferreras, Jacqueline. *Los diálogos humanísticos del siglo XVI en lengua castellana*. Murcia: Universidad de Murcia, 2003.
- Fine, Ruth. *Una lectura semiótico-narratológica del Quijote en el contexto del Siglo de Oro español*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2006.
- . "El entrecruzamiento de lo hebreo y lo converso en la obra de Cervantes: Un encuentro singular." *Cervantes y las religiones. Actas del Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Ed. Ruth Fine y Santiago López Navia. Madrid y Frankfurt: Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, 2008. 435-51.
- Flatow, Bernard J. "Las referencias al cautiverio de Cervantes en *Topographia e historia general de Argel* de Diego de Haedo." *Hispanófila* 88 (1986): 75-80.
- Foot, Peter. "Introduction." *Description of the Northern Peoples. Rome 1555*. Trad. Peter Fisher & Humphrey Higgens. 3 vols. London: The Hakluyt Society, 1996. Vol. 1, xiii-xciii.

- Fothergill-Payne, Louise. "Los tratos de Argel, Los cautivos de Argel y Los baños de Argel: tres 'trasuntos' de un 'asunto.'" *El mundo del teatro español en su Siglo de Oro: ensayos dedicados a John E. Varey*. Ottawa Hispanic Studies 3. Ed. José María Ruano de la Haza. Ottawa: Devehouse, 1989. 177-84.
- Friedenwald, Harry. *The Jews and Medicine. Essays*. Nueva York: Ktav Publishing House, 1967.
- Friedman, Ellen G. *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Age*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983.
- Fuchs, Barbara. *Mimesis and Empire. The New World, Islam, and European Identities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Furió Ceriol, Fadrique. *El consejo y consejeros del príncipe*. Ed. y trad. Henri Mechoulan. *Raison et altéerité chez Fadrique Furió Ceriol, philosophe politique espagnol du XVI^e siècle*. París: Mouton, 1973. 83-207.
- Galán, Diego. *Cautiverio y trabajos de Diego Galán*. Ed. Matías Barchino. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001.
- Gallagher, Catherine y Stephen Greenblatt. *Practicing New Historicism*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 2000.
- Garcés, María Antonia. *Cervantes in Algiers. A Captive's Tale*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2002.
- García Arenal, Mercedes. *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*. Madrid: Siglo XXI, 1983.
- . *La Diaspora des Andalouisiens*. Trad. Anne-Marie Lapillonne. Aix-en-Provence: Edisud, 2003.

- García Arenal, Mercedes y Miguel Ángel de Bunes Ibarra. *Los españoles y el norte de África, siglos XV-XVIII*. Madrid: Mapfre, 1992.
- García Canclini, Néstor. *Consumers and Citizenz. Globalization and Multicultural Conflicts*. Trad. George Yúdice. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.
- García Cárcel, Ricardo. “La Inquisición y los Moriscos.” *Historia de la Inquisición en España y América*. 3 vols. Ed. Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos – Centro de Estudios Inquisitoriales. 1984-1993. 1: 901-13.
- García Salinero, Fernando. “Introducción.” *Viaje de Turquía (La odisea de Pedro de Urdemalas)*. Madrid: Cátedra, 2000. 14-83.
- . “Dos perfiles paralelos de *Pedro de Urdemalas*.” *Cervantes, su obra y su mundo. Actas del Primer Congreso Internacional sobre Cervantes*. Ed. Manuel Criado de Val. Madrid: EDI-6, 1981. 229-34.
- Garcilaso de la Vega, El Inca. *La Florida del Inca*. Ed. Sylvia L. Hilton. Madrid: Historia 16, 1986.
- Gerli, E. Michael. *Refiguring Authority. Reading, Writing, and Rewriting in Cervantes*. Lexington: The University Press of Kentucky, 1995.
- Gil, Juan. “Notas prosopográficas.” *Suplemento del Anuario de estudios americanos: Historiografía y bibliografía* 47.1 (1990): 23-58.
- Gil, Luis, y Juan Gil. “Ficción y realidad en el *Viaje de Turquía*.” *Revista de Filología Española* 45 (1962): 89-160.

- Gil Sanjuán, Joaquín. "Represión inquisitorial de los moriscos almerienses durante la segunda mitad del siglo XVI." *Actas del Coloquio 'Almería entre culturas.'* Siglos XIII-XVI. Almería: Instituto de Estudios Almerienses-Diputación de Almería, 1990.
- Glick, Thomas F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Leiden y Boston: Brill, 2005.
- Goffman, Daniel. "Negotiating with the Renaissance State: the Ottoman Empire and the New Diplomacy." *The Early Modern Ottomans. Remapping the Empire*. Ed. Virginia H. Aksan y Daniel Goffman. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Goffman, Daniel y Christopher Stroop. "Empire as Composite: The Ottoman Polity and the Typology of Dominion." *Imperialisms. Historical and Literary Investigations, 1500-1900*. Ed. Balachandra Rajan y Elizabeth Sauer. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2004. 129-45.
- Gómez de Losada, Gabriel. *Escuela de trabajos, en quatro libros dividida: primero, del cautiuerio mas cruel, y tirano: segundo, noticias y gouierno de Argel: tercero, necesidad, y conueniencia de la redempcion de cautiuos christianos: quarto, el mejor cautiuo rescatado. Con la vida del santo, y inclito martir d. fr. Pedro Pascual de Valencia, del orden de nuestra señora de la merced, obispo de Granada, y de Iaen*. Madrid: Iulian de Paredes, 1670.
- Gomez-Géraud, Marie-Christine, y Stéphane Yérasimos. "Introduction." *Dans l'empire de Soliman le Magnifique*. París: Presses du CNRS, 1989. 7-40.

- González López, Emilio. "Cervantes, maestro de la novela histórica contemporánea: La *Historia del cautivo*." *Homenaje a Casaldueiro. Crítica y poesía*. Ed. Rizel Pincus Síguele y Gonzalo Sobejano. Madrid: Gredos, 1972. 179-87.
- González Maestro, Jesús. *La escena imaginaria. Poética del teatro de Miguel de Cervantes*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2000.
- González Palencia, Ángel. "Datos biográficos del licenciado Sebastián de Covarrubias y Horozco." *Boletín de la Real Academia Española* 12 (1925) 39-72.
- González-Raymond, Anita. *La croix et le croissant. Les inquisiteurs des îles face a l'Islam (1550-1700)*. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1992.
- Goodman, Nan. "Mercantilism and Cultural Difference in Cabeza de Vaca's *Relación*." *Early American Literature* 40.2 (2005): 229-50.
- Gordon, Murray. *Slavery in the Arab World*. Nueva York: New Amsterdam, 1989.
- Granada, Luis de. *Obras castellanas*. 2 vols. Ed. Cristóbal Cuevas. Madrid: Biblioteca Castro – Turner, 1994.
- Green, Richard Hamilton. "Dante's Allegory of Poets" and the Mediaeval Theory of Poetic Fiction." *Comparative Literature* 9.2 (1957): 118-28.
- Guevara, Antonio de. *Menosprecio de corte y alabanza de aldea. Arte de marear*. Ed. Asunción Rallo. Madrid: Cátedra, 1987.
- . *Relox de príncipes*. En *Obras completas*. 5 vols. Ed. Emilio Blanco. Madrid: Biblioteca Castro, 1994.

- Hannerz, Ulf. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. Londres y Nueva York: Routledge, 1996.
- Hanke, Lewis. *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World*. Bloomington & Londres: Indiana University Press, 1959.
- . *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1949.
- Hart, Thomas. “Renaissance Dialogue and Narrative Fiction: The *Viaje de Turquía*.” *Modern Language Review* 95.1 (2000): 107-13.
- Harvey, Leonard Patrick. *Muslims in Spain, 1500 to 1614*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Haslam, S. Alexander, John C. Turner, Penelope J. Oakes, Katherine J. Reynolds y Bertjan Doosje. “From Personal Pictures in the Head to Collective Tools in the World: How Shared Stereotypes Allow Groups to Represent and Change Social Reality.” *Stereotypes as Explanations. The Formation of Meaningful Beliefs About Social Groups*. Ed. Craig McGarty, Vincent Y. Yzerbyt y Russell Spears. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 157-85.
- Hernández, Francisco Javier. *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*. 2 vols. Vaduz: Kraus, 1964.
- Homero. *Odisea*. Ed. José Alsina. Trad. Fernando Gutiérrez. Barcelona: RBA Editores, 1995.
- Hulme, Peter. “Tales of Distinction: European Ethnography and the Caribbean.” *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the*

Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era.

Ed. Stuart B. Schwartz. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

———. “The Cannibal Scene.” *Cannibalism and the Colonial World*. Ed. Francis Barker, Peter Hulme & Margaret Iversen. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Jardine, Lisa y Jerry Brotton. *Global Interests. Renaissance Art between East and West*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

Jiménez Monteserín, Miguel. “Modalidades y sentido histórico del auto de fe.” *Historia de la Inquisición en España y América*. 3 vols. Ed. Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet. 2: 559-87.

Kamen, Henry. *The Spanish Inquisition. A Historical Revision*. New Haven & Londres: Yale University Press, 1998.

———. *La Inquisición española*. Trad. Gabriela Zayas. Barcelona: Editorial Crítica, 1992.

King, Willard. “Cervantes, el cautiverio y los renegados.” *Nueva Revista de Filología Hispánica* 40.1 (1992): 279-91.

Kriesberg, Louis. “Coexistence and the Reconciliation of Communal Conflicts.” *The Handbook of Interethnic Coexistence*. Ed. Eugene Weiner y Alan B. Slifka. Nueva York: Continuum, 1998. 182-98.

La vida de Lazarillo de Tormes, y de sus fortunas y adversidades. Ed. Germán Bleiberg. Madrid: Alianza, 1995.

Lacarta, Manuel. *Cervantes. Biografía razonada*. Madrid: Sílex, 2005

- Ladero Quesada, Miguel Angel. "Isabel and the Moors." *Isabel la Católica, Queen of Castile: Critical Essays*. Ed. David A. Boruchoff. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2003. 171-93.
- Lagmanovich, David. "Los naufragios de Álvaro Núñez como construcción narrativa." *Kentucky Romance Quarterly* 25 (1978): 27-37.
- Las Casas, Bartolomé de. *Historia de las Indias*. 5 vols. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1875-1876.
- . *Apologética historia sumaria*. 2 vols. Ed. Edmundo O'Gorman. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- . *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Ed. André Saint-Lu. Madrid: Cátedra, 2001.
- . *De unico vocationis modo*. Ed. Paulino Castañeda Delgado y Antonio García del Moral. *Obras completas de Fray Bartolomé de las Casas*. 14 vols. Madrid, 1990. Vol. 2.
- Levy, Avigdor. "Introduction." *The Jews of the Ottoman Empire*. Ed. Avigdor Levy. Princeton: The Darwin Press, Inc., 1992. 1-150.
- Lewis, Bernard. *Race and Slavery in the Middle East. An Historical Enquiry*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Lewis, Robert E. "Los Naufragios de Álvaro Núñez: Historia y Ficción." *Revista Iberoamericana* 48.120-121 (1982): 681-94.
- Lockhart, James y Stuart B. Schwartz. *Early Latin America: A History of Colonial Spanish America and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

- Lokos, Ellen. "The Politics of Identity and the Enigma of Cervantes Genealogy." *Cervantes and His Postmodern Constituencies*. Ed. Anne J. Cruz & Carroll B. Johnson. Nueva York y Londres: Garland, 1999. 116-33.
- López de Gómara, Francisco. *Historia general de las Indias*. Ed. Jorge Gurria Lacroix. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.
- . *Historia de los Barbarrojas de Argel*. Málaga: Algazara, 2002.
- López Estrada, Francisco. "Prólogo." *Historia etiópica de los amores de Teágenes y Cariclea*. Madrid: Aldus, 1954.
- López Pinciano, Alonso. *Obras completas*. Ed. José Rico Verdú. *Vol. 1. Philosophía antigua poética*. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 1998.
- Lubac, Henri de. *Medieval Exégesis. The Four Senses of Scripture*. 2 vols. Trad. Mark Sebanc. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans; Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- MacCormack, Sabine. "Demons, Imagination, and the Incas." *New World Encounters*. Ed. Stephen Greenblatt. Berkeley: University of California Press, 1993. 101-26.
- MacLean, Gerald. "Introduction." *Re-Orienting the Renaissance. Cultural Exchanges with the East*. Ed. Gerald MacLean. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005. 1-28.
- Macrobius, Ambrosius Aurelius Theodosius. *Commentarii in somnium Scipionis*. Ed. y trad. Mireille Armisen-Marchetti. París: Les Belles Lettres, 2003.

- Madrigal, José Luis. "Estudio y edición crítica del *Libro llamado Relox de príncipes con el Libro de Marco Aurelio* de Antonio de Guevara." Disertación. City University of New York, 1994.
- Madrigal Terrazas, Santiago. *El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia (1393-1458): Estudio del 'Liber de substantia ecclesiae.'* Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2000.
- Magraner Rodrigo, Antonio. *La expulsión de los moriscos, sus razones jurídicas y consecuencias económicas para la región de Valencia.* Valencia: Instituto Valenciano de Estudios Históricos, 1975.
- Majid, Anouar. *Freedom and Orthodoxy: Islam and Difference in the Post-Andalusian Age.* Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Mandeville, Jean de. *Le livre des merveilles du monde.* Ed. Christiane Deluz. Paris: CNRS, 2000.
- Manescau, María Teresa. "El delito de bigamia." *Intolerancia e Inquisición.* 3 vols. Ed. José Antonio Escudero. Madrid : Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2005. 1: 529-40.
- Mann, Jesse D. "Truth and Consequences: Juan de Segovia on Islam and Conciliarism." *Medieval Encounters: Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue* 8.1 (2002): 79-90.
- Markrich, Jacques. "The *Viaje de Turquía*: a Study of its Sources, Authorship, and Historical Background." Disertación. University of California, Berkeley, 1955.

- Marmon, Shaun E. "Domestic Slavery in the Mamluk Empire: A Preliminary Sketch." *Slavery in the Islamic Middle East*. Ed. Shaun E. Marmon. Princeton: Markus Wiener, 1999. 1-23.
- Márquez Villanueva, Francisco. *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Libertarias, 1991.
- . *Cervantes en letra viva. Estudios sobre la vida y la obra*. Barcelona: Reverso Ediciones, 2005.
- Martínez, H. Salvador. *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas alfonsíes*. Madrid: Polifemo, 2006.
- Martínez-Góngora, Mar. "Las tecnologías de poder del 'otro' Imperio: Disciplina e identidad masculina en el *Viaje de Turquía*." *Crítica Hispánica* 24 (2002): 25-40.
- Mas, Albert. *Les turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or (Recherches sur l'évolution d'un thème littéraire)*. 2 vols. París: Centre de Recherches Hispaniques, 1967.
- Maura, Juan Francisco. "Veracidad en los *Naufragios*: La técnica narrativa de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca." *Revista Iberoamericana* 61.170-171 (1995): 187-95.
- . "Introducción." Álvaro Núñez Cabeza de Vaca. *Naufragios*. Madrid: Cátedra, 2000.
- McCrorry, Donald P. "Introduction." Miguel de Cervantes. *The Captive's Tale*. Warminster: Aris & Phillips, 1994. 1-58.

McGaha, Michael. "Hacia la verdadera historia del cautivo Miguel de Cervantes."

Revista Canadiense de Estudios Hispánicos 20.3 (1996): 540-546.

McGarty, Craig. "Stereotype Formation as Category Formation." *Stereotypes as*

Explanations. The Formation of Meaningful Beliefs About Social Groups.

Ed. Craig McGarty, Vincent Y. Yzerbyt y Russell Spears. Cambridge:

Cambridge University Press, 2002. 16-37.

Mechoulan, Henri. *Raison et altéerité chez Fadrique Furió Ceriol, philosophe*

politique espagnol du XVI^e siècle. París: Mouton, 1973.

Menavino, Giovanni Antonio. *I costumi, et vita de Turchi.* Fiorenza: Lorenzo

Torrentino, 1551.

Mendes Drumond Braga, Isabel M.R. *Entre a Cristiandade e o Islão (séculos XV-*

XVII). Cativos e renegados nas franjas de duas sociedades em confronto.

Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, 1998.

Menocal, María Rosa. *The Ornament of the World. How Muslims, Jews, and*

Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain. Boston, Nueva

York y Londres: Little, Brown & Company, 2002.

Meregalli, Franco. "Partes inéditas y partes perdidas del *Viaje de Turquía.*" *Boletín*

de la Real Academia Española LIV, 202 (1974): 193-202.

———. "De *Los tratos de Argel* a *Los baños de Argel.*" *Homenaje a Casaldueiro.*

Ed. Rizel Pincus y Gonzalo Sobejano. Madrid: Gredos, 1972. 395-409.

Mignolo, Walter D. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern*

Knowledges, and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press,

2000.

- . *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.
- More, Thomas. *Utopia*. Ed. y trad. H. V. S. Ogden. Arlington Heights, IL: Harlan Davidson, 1949.
- Motolinía, Juan Toribio de. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Ed. Georges Baudot. Madrid: Castalia, 1985.
- Murillo, Luis Andrés. “Cervantes and Slavery: An Overview.” *Critical Reflections. Essays on Golden Age Spanish Literature in Honor of James A. Parr*. Ed. Barbara Simerka & Amy R. Williamsen. Lewisburg: Bucknell University Press, 2006.
- Netanyahu, Benzion. *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*. 2da ed. Nueva York: New York Review Books, 2001.
- Nicolay, Nicolas de. *Les navigations, pérégrinations et voyages faits en la Turquie*. Edición moderna: *Dans l’empire de Soliman le Magnifique*. Ed. Marie-Christine Gomez-Géraud & Stéphane Yérasimos. París: Presses du CNRS, 1989.
- Odysseos, Louiza. *The Subject of Coexistence: Otherness in International Relations*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- Ohanna, Natalio. “Ambivalencia en los discursos de apropiación del otro. Sobre la mansedumbre en el *Diario* de Colón y en la *Brevísima* de Las Casas.” *Language and Literature Journal* 1.1 (2006): 108-21.
- Oliver Asín, Jaime. “La hija de Agi Morato en la obra de Cervantes.” *Boletín de la Real Academia Española* 27 (1947-48): 245-339.

- Operé, Fernando. *Historias de la frontera: el cautiverio en la América hispánica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Ortola, Marie-Sol. *Un estudio del Viaje de Turquía. Autobiografía o ficción*. Londres: Tamesis Books, 1983.
- . “Introducción.” *Viaje de Turquía*. Madrid: Castalia, 2000. 11-154.
- Percas de Ponseti, Helena. *Cervantes y su concepto del arte: Estudio crítico de algunos aspectos y episodios del Quijote*. 2 vols. Madrid: Gredos, 1975.
- 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, Joseph. “España moderna (1474-1700), aspectos políticos y sociales.” *Historia de España*. Vol. 5. *La frustración de un imperio (1476-1714)*. Ed. Manuel Tuñón de Lara. Barcelona: Labor, 1980. 135-259.
- . “Isabel la Católica and the Jews.” *Isabel la Católica, Queen of Castile: Critical Essays*. Ed. David A. Boruchoff. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2003. 155-169.
- Pérez de Chinchón, Bernardo. *Antialcorano. Diálogos Christianos (Conversión y evangelización de moriscos)*. Ed. Francisco Pons Fuster. Alicante: Universidad de Alicante, 2000.
- Pickering, Michael. *Stereotyping. The Politics of Representation*. Nueva York: Palgrave, 2001.
- Polo, Marco. *El libro de Marco Polo anotado por Cristóbal Colón*. Versión de Rodrigo de Santaella. Ed. Juan Gil. Madrid: Alianza, 1987.

- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. Londres y Nueva York: Routledge, 1992.
- Prieto-Calixto, Alberto. "Encuentros ambiguos. El cautiverio indígena y musulmán en las letras hispánicas (1551-1616)." Disertación. Universidad Vanderbilt, 1999.
- Pulgar, Hernando del. *Crónica de los muy poderosos y excelentes Don Fernando é Doña Isabel, príncipes herederos de los reynos de Castilla y de Aragón*. Ed. Cayetano Rosell. Biblioteca de Autores Españoles 70. Madrid: M. Rivadeneyra, 1878. 241-511.
- Pupo-Walker, Enrique. "Los *Naufragios* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca: Notas sobre la relevancia antropológica del texto." *Revista de Indias* 47.181 (1987): 755-76.
- Quevedo Villegas, Francisco de. *Sueños y discursos*. Ed. James O. Crosby. Madrid: Castalia, 1993.
- Quintiliano. *Institutiones oratoriae*. 2 vols. Ed. Ludwig Radermacher & Vincenz Buchheit. Leipzig: B.G. Teubner, 1971.
- Rabasa, José. *Writing Violence on the Northern Frontier. The Historiography of Sixteenth-Century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest*. Durham & London: Duke University Press, 2000.
- . "De la *allegoresis* etnográfica en los *Naufragios* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca." *Revista Iberoamericana* 61.170-171 (1995): 175-85.
- Rallo, Asunción. "Introducción." *Menosprecio de corte y alabanza de aldea. Arte de marear*. Ed. Asunción Rallo. Madrid: Cátedra, 1987.

- Riley, E.C. *Cervantes's Theory of the Novel*. Newark: Juan de la Cuesta, 1992.
- Redondo, Agustín. "Folklore, referencias histórico-sociales y trayectoria narrativa en la prosa castellana del Renacimiento. De Pedro de Urdemalas al *Viaje de Turquía* y al *Lazarillo de Tormes*." *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas I*. Ed. Sebastian Neumeister. Frankfurt: Vervuert Verlag, 1989. 65-88.
- . *Otra manera de leer El Quijote. Historia, tradiciones culturales y literatura*. Madrid: Castalia, 1998.
- . *Antonio de Guevara (1480? – 1545) et l'Espagne de son temps. De la carrière officielle aux œuvres politico-morales*. Ginebra: Librairie Droz, 1976.
- Russell, P.E. "Secular Literature and the Censors: a Sixteenth-Century Document Re-Examined." *Bulletin of Hispanic Studies* 59.3 (1982): 219-225.
- Sadri, Ahmad. "Civilizational Imagination and Ethnic Coexistence." *The Handbook of Interethnic Coexistence*. Ed. Eugene Weiner y Alan B. Slifka. Nueva York: Continuum, 1998. 82-93.
- Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ed. Ángel María Garibay K. México: Porrúa, 1985.
- Said, Edward W. *Orientalism*. Nueva York: Vintage, 1979.
- . *Culture and Imperialism*. Nueva York: Knopf, 1993.
- San José, Gerónimo de. *Genio de la historia*. Ed. Higinio de Santa Teresa. Vitoria: Ediciones El Carmen, 1957.

- Saint-Lu, André. "Introducción." Bartolomé de Las Casas. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Cátedra, 2001. 9-66.
- San Juan del Puerto, Francisco Jesús María de. *Mission historial de Marruecos: en que se trata de los martirios, persecuciones, y trabajos, que han padecido los misionarios, y frutos que han cogido las misiones, que desde sus principios tuvo la Orden Seraphica en el imperio de Marruecos, y continua la provincia de San Diego de Franciscos descalços de Andalucia en el mismo imperio*. Sevilla: Francisco Garay, 1708.
- Sánchez, Alberto. "Revisión del cautiverio cervantino en Argel." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 17.1 (1997): 7-24.
- Sánchez García, Encarnación. "Viaje de Turquía: Consideraciones acerca del género." *Revista de Literatura* 56.112 (1994): 453-60.
- Sansovino, Francesco. *Historia universale dell' origine, guerre, et imperio de Turchi*. Venecia: S. Combi, 1654.
- Santa Biblia: Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569)*. Sociedades Bíblicas Unidas, 1960.
- Santa Cruz, Alonso de. *Crónicas de los reyes católicos*. 2 vols. Ed. Juan de Mata Carriazo. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1951.
- Sarpi, Paolo. *Istoria del concilio tridentino*. 2 vols. Ed. Corrado Vivanti. Torino: Giulio Einaudi, 1974.
- Schneider, David J. *The Psychology of Stereotyping*. Nueva York y Londres: The Guilford Press, 2004.

- Schwartz, Stuart B. *All Can Be Saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*. New Haven y Londres: Yale University Press, 2008.
- Schwoebel, Robert. *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*. Nueva York: St. Martin's Press, 1967.
- . "Coexistence, Conversion, and Crusade." *Studies in the Renaissance* 12 (1965): 164-87.
- Segovia, Juan de. "Carta al cardenal Nicolás de Cusa, consultándole su método." Cabanelas Rodríguez, Darío. *Juan de Segovia y el problema islámico*. Madrid: Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1952. 303-10.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. *Demócrates primero o de la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana. Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*. Ed. y trad. Ángel Losada. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1963. 127-304.
- . *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Ed. y trad. Ángel Losada. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, 1984.
- . *Exhortación a la guerra contra los Turcos. Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*. Ed. y trad. Ángel Losada. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1963. 1-27.
- Serrano y Sanz, Manuel. *Autobiografías y memorias*. Madrid: Nueva Biblioteca de Autores Españoles, II, 1905.

- Sevilla, Florencio, y Ana Vian. "Para la lectura completa del *Viaje de Turquía*: edición de la 'Tabla de materias' y de la 'Turcarum origo.'" *Criticón* 45 (1989): 5-70.
- Sevilla Andrés, Diego. "Introducción." Fadrique Furió Ceriol. *El Consejo y Consejeros del Príncipe y otras obras*. Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo, 1952. 15-88.
- Shepherd, Gregory J. *An Exposition of José de Acosta's Historia natural y moral de las Indias, 1590. The Emergence of an Anthropological Vision of Colonial Latin America*. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 2002.
- Sicroff, Albert A. *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Taurus, 1985.
- Sieber, Diane E. "Mapping Identity in the Captive's Tale: Cervantes and Ethnographic Narrative." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 18.1 (1998): 115-33.
- Sliwa, Krzysztof. *Vida de Miguel de Cervantes Saavedra*. Barcelona & Kassel: Reichenberger, 2006.
- Smith, Buckingham. *Colección de varios documentos para la historia de la Florida y tierras adyacentes. Largos en fazañas é cortos en describebillas*, I. Londres: Trübner, 1857.
- . *Relation of Álvaro Núñez Cabeça de Vaca*. Albany, NY: H.C. Murphy, 1871.
- Sola, Emilio y José F. de la Peña. *Cervantes y la Berbería: Cervantes, mundo turco-berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

- Sosa, Antonio de. *Topografía e historia general de Argel*. 3 vols. Ed. Diego de Haedo. Ignacio Bauer y Landauer. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1927-1929.
- Spears, Russell. "Four Degrees of Stereotype Formation: Differentiation by Any Means Necessary." *Stereotypes as Explanations. The Formation of Meaningful Beliefs About Social Groups*. Ed. Craig McGarty, Vincent Y. Yzerbyt y Russell Spears. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 127-56.
- Stagg, Geoffrey. "The Date and Form of *El trato de Argel*." *Bulletin of Hispanic Studies* 30 (1953): 181-192.
- Tapia, Andrés de. *Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor don Hernando Cortés, Marqués del Valle, desde que se determinó ir a descubrir tierra en la Tierra Firme del Mar Océano*. En *La conquista de Tenochtitlán*. Ed. Germán Vázquez. Madrid: Historia 16, 1988. 60-123.
- Tasso, Torquato. *Apologia in difesa della Gerusalemme liberata. Opere*. Ed. Bruno Maier. 5 vols. Milán: Rizzoli Editore, 1963-65. 5: 623-720.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio. "El protestantismo castellano (1558-1559). Un topos (M. Bataillon) convertido en tópico historiográfico." *El erasmismo en España. Ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*. Ed. Manuel Revuelta Sañudo y Ciriano Morón Arroyo. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1986. 305-321.
- Todorov, Tzvetan. "The Coexistence of Cultures." Trad. Julia Borossa. *Oxford Literary Review* 19: 1-2 (1997): 3-17.

- Toro, Fernando de. "El desplazamiento de la literatura y la literature del desplazamiento. La problemática de la identidad." *Cartografías y estrategias de la 'postmodernidad' y la 'postcolonialidad' en Latinoamérica: 'Hibridez' y 'Globalización.'* Madrid y Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2006. 417-38.
- Ullén, Magnus. "Dante in Paradise: The End of Allegorical Interpretation." *New Literary History* 32.1 (2001): 177-197.
- Valdeón Baruque, Julio. "El siglo XIV: la quiebra de la convivencia entre las tres religiones." *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo.* Ed. Julio Valderón Baruque. Valladolid: Ámbito, 2004. 125-48.
- Valdés, Juan de. *Diálogo de la lengua.* Ed. Cristina Barbolani. Madrid: Cátedra, 1990.
- Viaje de Turquía. Diálogo entre Pedro de Hurdimalas y Juan de Voto a Dios y Mátalas Callando que trata de las miserias de los cautivos de turcos y de las costumbres y secta de los mismos haciendo la descripción de Turquía.* Ed. Marie-Sol Ortola. Madrid: Castalia, 2000.
- Viaje de Turquía (La odisea de Pedro de Urdemalas).* Ed. Fernando García Salinero. Madrid: Cátedra, 2000.
- Viaje de Turquía.* Ed. Antonio García Solalinde. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1942.
- Vian Herrero, Ana. "Los manuscritos del *Viaje de Turquía*: notas para una edición crítica del texto." *Boletín de la Real Academia Española* 68-245 (1988): 455-96.

Viguera Molins, María Jesús. "Cristianos, judíos y musulmanes en al-Ándalus."

Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval. De la aceptación al rechazo. Ed. Julio Valderón Baruque. Valladolid: Ámbito, 2004. 43-69.

Vitoria, Francisco de. *Political Writings*. Ed. Anthony Pagden y Jeremy Lawrance. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Vives, Juan Luis. *Formación de la mujer cristiana (1523). Obras completas.* 2 vols. Ed. y trad. Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar, 1947-1948. 1: 985-1175.

———. *De la insolidaridad de Europa y de la guerra contra el Turco (1526). Obras completas.* 2 vols. Ed. y trad. Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar, 1947-1948. 2: 39-61.

———. *De la condición de los cristianos bajo el Turco (1526). Obras completas.* 2 vols. Ed. y trad. Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar, 1947-1948. 2: 63-74.

———. *Concordia y discordia en el linaje humano (1529). Obras completas.* 2 vols. Ed. y trad. Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar, 1947-1948. 2: 75-253.

Wieggers, Gerard A. "European Converts to Islam in the Maghrib and the Polemical Writings of the Moriscos." *Islamic Conversions. Religious Identities in Mediterranean Islam.* Ed. Mercedes García Arenal. París: Maisonneuve et Larose, 2001. 207-23.

Wratislaw, Wenceslas. *Adventures of Baron Wenceslas Wratislaw of Mitrowitz.* Trad. A. H. Wratislaw. Londres: Bell and Daldy, 1862.

Xerez, Francisco de. *Verdadera relación de la conquista del Perú.* Ed. Concepción Bravo. Madrid: Historia 16, 1985.

Zamora, Margarita. *Reading Columbus*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1993.

———. “Christopher Columbus’s ‘Letter to the Sovereigns’: Announcing the Discovery.” *New World Encounters*. Ed. Stephen Greenblatt. Berkeley: University of California Press, 1993. 1-11.

Zárate, Agustín de. *Historia del descubrimiento y conquista del Perú, con las cosas naturales que señaladamente allí se hallan y lo sucesos que ha auido*. Ed. Franklin Pease G.Y. y Teodoro Hampe Martínez. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.

———. *Historia del descubrimiento y conquista del Peru*. Versión Inglesa: *The discoverie and conquest of the prouinces of Peru, and the nauigation in the South Sea, along that coast, and also of the ritche mines of Potosi*. Trad. Thomas Nicholas. Londres: Richard Ihones, 1581.

Zimic, Stanislav. *El teatro de Cervantes*. Madrid: Castalia, 1992.