



TÍTULO DE LA TESIS:

DOCTORANDO/A:

INFORME RAZONADO DEL/DE LOS DIRECTOR/ES DE LA TESIS

(se hará mención a la evolución y desarrollo de la tesis, así como a trabajos y publicaciones derivados de la misma).

Esta Tesis Doctoral aborda el proceso de elaboración ideológica en la recepción 'del otro' (el musulmán) en una selección de textos clave de la literatura española renacentista compuestos entre 1490 y 1615: *v.gr. Tirant Lo Blanc* (1490), *El Abencerraje* (1550-65), *Guerras Civiles de Granada* (1595 [1ª parte], *Ozmín y Daraja* (159 [1ª parte], *Guzman de Alfarache*), *Viaje de Turquía* (c. 1550). 'Epístola a Mateo Vázquez' (1577), *El trato de Argel* (1582-3), *Los baños de Argel* (1615), 'Historia del cautivo' (1605 [1ª parte] *Don Quijote*) y *La gran sultana* (1615).

La labor analítica planteada y desarrollada por el doctorando ha consistido en la selección de materiales textuales e historiográficos pertinentes, que ha permitido, ulteriormente, a realizar el correspondiente trazado programático con la consiguiente labor de análisis y discusión de los mismos con el fin de delimitar, contrastar, discutir y definir tanto la veracidad del objeto textual como el impacto ideológico del mismo en el ámbito literario, historiográfico y social hispano del momento, así como de la recepción posterior.

Ha sido relevante para este estudio la delimitación del trasfondo histórico y cultural de los objetos motivo de estudio, así como la descripción del material utilizado enmarcado en su contexto. El rastreo sistemático y detallado de los materiales fuentísticos ha quedado circunscrito por el doctorando en el seno del marco cronológico aludido, dado que es entonces cuando se produce el proceso de una estandarización sociológica e historiográfica, ideológica en suma, de una realidad jamás trascendida en la España moderna y contemporánea, dado que será heredada tanto por literatos, como historiadores los autores de siglos posteriores, que perpetuarán un 'lectura deficiente' y parcial de una realidad distinta a la acontecida.

El análisis textual desarrollado por el doctorando se fundamenta en una metodología analítica en la que queda patentemente demostrado como el objetivo final de la investigación queda argumentada, paso a paso, en los resultados analíticos que presenta.

Por último, la investigación que ha dado lugar a esta Tesis Doctoral se ajusta objetivamente a los indicios de calidad exigibles de acuerdo con el nuevo marco de obtención del Grado de Doctor. Como consecuencia de todo lo anteriormente expuesto, el doctorando ha demostrado, mediante la metodología analítica desarrollada y aplicada en el presente estudio, la existencia de una 'lectura forzada' de la realidad pasada, que en el caso del islam y los musulmanes generará una 'recepción ideológica' que marcará el proceso interpretativo de los siglos posteriores en literatos e historiadores.

Por todo ello, el Director de Tesis abajo firmante emite el presente informe favorable.

Córdoba, 12 de julio de 2010

Firma del/de los director/es

Fdo.: Juan Pedro Monferrer Sala

TITULO: *El elemento islámico en la literatura castellana renacentista: cruzada, conversión y convivencia*

AUTOR: *Ahmed Anwar Ashraf*

© Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba. 2010
Campus de Rabanales
Ctra. Nacional IV, Km. 396
14071 Córdoba

www.uco.es/publicaciones
publicaciones@uco.es

ISBN-13: 978-84-693-8934-8

CAPÍTULO 1

Introducción

Memory and its representation touch very significantly upon questions of identity, of nationalism, of power and authority. Far from being a neutral exercise in facts and basic truths, the study of history, which of course is the underpinning of memory... is to some considerable extent a nationalist effort premised on the need to construct a desirable loyalty to and insider's understanding of one's country, tradition, and faith (Said 2000: 176).

1.1 Objetivos y aspectos críticos

Esta tesis se ocupa del desarrollo de los discursos ideológicos sobre el 'otro' (musulmán) en textos claves de la literatura española del Renacimiento, desde 1490 hasta 1615. Los textos seleccionados son: *Tirant Lo Blanc*, de Martorell y Galba (1490); *El Abencerraje* (anónimo 1550-65); *Guerras civiles de Granada*, de Pérez de Hita (primera parte, 1595); *Ozmín y Daraja en Guzmán de Alfarache*, de Mateo Alemán (primera parte, 1599); *Viaje de Turquía* (anónimo circa 1550); 'Epístola a Mateo Vázquez' (1577); *El trato de Argel* (1582-83); *Los baños de Argel* (1615); *Historia del cautivo en Don Quijote* (primera parte, 1605); y *La gran sultana* (1615).¹ Los discursos sobre el 'otro' son analizados como mitos culturales en relación con el historicismo de Hayden White y la crítica al 'Orientalismo academi-

¹ Véase la bibliografía para ediciones y abreviaciones de los textos; las traducciones al inglés son mías excepto en los casos de Ab. tr. and HC tr.

Ashraf Anwar

cista' de Edward Said, siendo ambos adaptados para tratar de los conflictos en torno a la identidad en la España de la incipiente Edad Moderna.

Para White, escribir y leer la historia implica 'recontar' cuentos (*mythos*) con sentido, es decir de tal manera que la narrativa histórica funcione a través de mitos interpretativos:

Many modern historians hold that narrative discourse, far from being a neutral medium for the representation of historical events and processes, is the very stuff of a mythical view of reality, a conceptual and pseudoconceptual 'content' which, when used to present real events, endows them with an illusionary coherence (White 1987: ix).

Este es el caso, en general, de toda la narrativa histórica. Pero cuando se trata de la historia religiosa cultural, esta mitografía puede convertirse en una falsa interpretación en aras de la propaganda partidista, como explica Daniel en su obra seminal *Islam and the West*:

By misapprehension and misrepresentation an idea of the beliefs and practices of one society can pass into the accepted myths of another society in a form so distorted that its relation to the original facts is sometimes barely discernible. Doctrines that are the expression of the spiritual outlook of an enemy are interpreted ungenerously and with prejudice, and even facts are modified ... to suit the interpretation (Daniel 1958: 2).

En los textos escogidos, que son obras de ciencia ficción y a la vez de propaganda cultural, 'la historia' misma funciona como una 'narrativa interpretativa' al tiempo que como 'discurso polémico' y por ende propagandístico. No se trata de hechos y verdades sino de mitos simbólicos que reconstruyen identidades histórico-culturales desde ciertos puntos de vista, destinados a

El elemento islámico en la literatura castellana...

un público específico con el fin de crear comunidades partidarias y antagonistas. La propaganda católica española de la incipiente Edad Moderna elaborada ‘contra el otro’ (en este caso el musulmán) sirvió a las elites gobernantes, quienes aspiraban a imponer su hegemonía cultural y política en el imperio que estaban diseñando.

Para el estudio de este tipo de obras, estimamos útil adoptar algunas definiciones claves que ofrece E. Said sobre el ‘Orientalismo’, en cuyos hitos academicistas este tipo de propaganda cristiana es entendida como una superestructura inherente del imperialismo político y cultural británico y francés (véase Said 1978 y 1993). En relación con esta tesis es importante considerar las implicaciones, de tipo general, para la cultura de los primeros momentos de la Edad Moderna española, considerando la definición de Said de ‘Orientalismo’ como la imagen en espejo y objeto político de la cultura occidental:

‘The Orient has helped to define Europe (or the West) as its contrasting image, idea, personality, experience....Orientalism is a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient’ (Said 1978: 1-2, 3).

Para Said, la percepción y representación cultural dependen de relaciones de poder y control:

Ashraf Anwar

It can be argued that the major component in European culture is precisely what made that culture hegemonic both in and outside Europe: the idea of European identity as a superior one in comparison with all the non-European peoples and cultures' (Said 1978: 7).

Irwin resume la crítica historicista-cultural de la forma siguiente:

'Orientalism is essentialist, racialist, patronizing and ideologically motivated (Irwin 2006: 3).

Entre los acontecimientos históricos principales que influyeron la propaganda de los textos seleccionados tenemos: la conquista otomana de Constantinopla en 1453; la conquista de Granada por los Reyes Católicos en 1492; la retracción en 1498 del Tratado de Granada que garantizaba la continuación de la identidad cultural árabe-islámica de los granadinos junto con el resto de los mudéjares; la conversión forzosa a sangre y fuego de los 'nuevos cristianos de moros' por toda la península desde 1499; las dos revueltas de las Alpujarras en 1501 contra la forzosa conversión de los musulmanes granadinos, y la segunda en 1568 en reacción a los decretos de prohibición; campañas militares españolas contra las bases de corsarios en el norte de África desde las victorias cristianas en Melilla (1493), Oran (1509) y Túnez (1535) a las derrotas en Alegría (1541), Trípoli (1551) y Túnez (1574); defensa española-alemana de Viena, la capital de los Habsburgos, del estado de sitio por los otomanos (1529); ayuda española-siciliana en levantar el estado de sitio de Malta por los otomanos (1565); la formación de la junta sagrada por el papado, España, y Venecia para comba-

El elemento islámico en la literatura castellana...

tir la expansión otomana que culminó con la victoria de la junta sobre la armada otomana en Lepanto (1571); y las expulsiones definitivas en masa de los ‘nuevos cristianos de moros’ (1609-14). Estos acontecimientos históricos actúan como contextos esenciales (tanto explícitos como implícitos) para la literatura propagandista.

Para el estudio de la Iberia medieval-renacentista en términos de de la ‘reconquista cristiana’ y unificación de la España católica, el contexto cultural central es la aparición y desaparición de convivencia. Glick nos ofrece una definición crítica y matizada de los aspectos conceptuales principales de la convivencia:

It was... Américo Castro who first used *convivencia* in presenting medieval Iberian culture as a kind of a field of interaction among all kinds of cultural elements originating in the different confessional groups... For Castro, peoples only become ethnic actors when collectively possessed of self-awareness. Upon self-awareness Castro superimposes a teleological notion of destiny, of a people’s ‘becoming something’: the culture that the group projects is something that it itself recognizes as worthy... It is here that *convivencia* attains its special meaning: it is the coexistence of the three groups [Christians, Jews, and Muslims] but only as registered collectively and consciously in the culture of any one of them (Glick 1992: 1-2).

La conceptualización moderna de la convivencia medieval y de la incipiente modernidad forma parte de la historiográfica tricultural, que viene sosteniendo debates culturales sobre el carácter nacional español entre académicos españoles en el exilio desde la época franquista:

Ashraf Anwar

Polarity characterized the polemic between Américo Castro [en Princeton] and his detractors such as Claudio Sánchez Albornoz [en Buenos Aires] who remarked that the symbiosis of the three castes as Castro depicted it was more nearly an “antibiosis” (Glick 1992: 7).

Convivencia como concepto parece contener su contrario:

‘Historians’ views of cultural contact frequently conceal two ideological modes or sets of preconceptions: one that emphasizes conflict and one that, while recognizing the reality of conflict, stresses cultural congruence and creative interaction (Glick 1992: 7).

En su historia del catolicismo español Payne advierte de sus reservas sobre el discurso ‘orientalista’ en el punto de vista de Américo Castro sobre la convivencia y presenta su propio punto de vista histórico-cultural:

The principal effect of Islamic confrontations with Hispanic Christian society was not orientalizing of that society but rather the development of a distinct Hispano-Christian subculture within western civilization, a subculture whose attitudes and values were shaped not by Islam but by a centuries-long process of warfare and confrontation (Payne 1984: 23).

Efectivamente, los modelos medievales y modernos en sus momentos iniciales de convivencia particulares de la Península conducían a una aumentada interacción o bien a una aumentada fricción según los cambios de equilibrio en la balanza del poder y política.

Payne nos resume como la escuela de hispanismo de Américo Castro interpreta el legado transcultural global:

El elemento islámico en la literatura castellana...

Américo Castro has contended that centuries of contact with Muslims and Jews deeply influenced Spanish culture and religion. For Castro, this helps to explain the thoroughness and intensity with which religion came to be identified with nearly all aspects of Spanish life, leading to the ultimate rejection of tolerance and religious pluralism (Payne 1984: 18-19).

Irónicamente, diferencias de interpretación no sólo caracterizan los debates de historiadores de la época moderna sino también relaciones históricas e ideologías de la España premoderna:

Early medieval Spain was multicultural in the sense of being culturally diverse, a land within which different cultures coexisted; but not in the sense of experiencing cultural integration (Fletcher 2000: 84).

Se tendría entonces que distinguir a la *convivencia* como una realidad transcultural y un ideal tricultural.

En cuestión en esta tesis están los discursos culturales acerca de la maurofobia, la maurofilia, la islamofobia, la islamofilia y la maurofilia-islamófoba como estrategias a favor o en contra de la conversión. En cuanto que maurofilia y maurofobia se refieren a la atracción o repulsión étnica-cultural hacia la persona musulmana, sea hispano-musulmán, árabe musulmán o turco musulmán, islamofilia e islamofobia implican una simpatía para o una antipatía contra el islam como religión.

Ashraf Anwar

Históricamente la conversión al islam y la arabización fueron, a veces, simultáneas mientras que en otras representaron dinámicas independientes. Por ejemplo, los persas y los turcos fueron islamizados pero no fueron arabizados, mientras que en países como Palestina, Siria, Líbano, Egipto y la mayor parte del norte de África, la cultura árabe guiada por la lengua arábica aculturó a las gentes islamizadas llegando a incluir a los no musulmanes, como los cristianos y los judíos locales, que se arabizaron, aunque mantuvieron su fe. En la Península Ibérica el modelo no fue diferente al de países como Siria y Egipto y es así como aparecieron allí culturas como la mal llamada ‘mozárabe’ (a partir del árabe *musta’rab*, que significa ‘arabizado’). Ésta diferencia entre el islam y el arabismo fue una distinción que las autoridades castellanas del siglo XVI no aplicaron.

En *Tirant y Guerras civiles* destaca un rasgo narrativo, que, por conveniencia en esta tesis, vamos a llamarla ‘maurofilia-islamófoba’. Esta estrategia narrativa alcanza su meta al canalizar y poner los argumentos, o simplemente sentimientos, en contra del islam por boca de ‘los mejores’ entre los ‘buenos moros’. Estos, obviamente, se encuentran entre los que ya están predestinados a convertirse al catolicismo.

En tiempos de la conquista de Granada por los Reyes Católicos, las identidades religiosas y étnicas se iban reinterpretando en relación a un nuevo concepto de ‘reino unificado’, que no estaba dispuesto a tolerar sujetos que estuviesen arabizados o islamizados. Los Reyes Católicos transforma-

El elemento islámico en la literatura castellana...

ron su cruzada de reconquista en una misión nacionalista de unificación política y religiosa, que a pesar de todo continuó ganando seguidores hasta la época franquista. Como explica Fletcher:

Organizing their medieval history round the drama of the Reconquista has traditionally been a cherished feature of the self-image of the Spanish people. A potent national mythology could be spun about the Catholic, crusading mission of their medieval forbears.... If the Reconquista was the destiny and the duty of medieval Spaniards, then persons or processes which were deemed to have delayed or obstructed it could be criticized, marginalized, and vilified (Fletcher 2000: 63).

La tradición e ideal tricultural de convivencia de atañe fue sacrificada por un mito triunfalista de la España católica, que siguió funcionando hasta prácticamente finales del siglo XX:

Whenever the political context has demanded myths of power and unity, the memory of Ferdinand and Isabella has been summoned to supply them (Fenández-Armesto 2000: 120).

En los textos españoles de la incipiente modernidad, maurofobia, maurofilia, islamofobia, islamofilia y maurofilia-islamófoba se mezclan y se confunden en función de lo que podríamos denominar ‘agendas mixtas de propaganda cultural’, que acompañaban la redefinición y la expansión de la cristiandad europea occidental en sus contextos iberos. Para Wheatcroft, es-

Ashraf Anwar

ta nueva identidad de una España unificada efectivamente creaba nuevas divisiones:

While the Catholic Kings' objective was a unitary Christian Spain, made up of Old and New Christians, the opposite tendency towards a Spain divided by origin was growing ever stronger. In the last year of the campaign for Granada, considerable efforts were being made to fabricate evidence that Jews and converts both posed a mortal threat to Spain (Wheatcroft 2004: 123).

La España del Renacimiento luchó para redefinir su identidad religiosa y cultural en términos de una nación e imperio católico hegemónico que podría suplantar la diversidad multicultural y fragmentación política de la Península medieval. Como advierte Fletcher:

Racial, communal, and cultural mixture was a source of anxiety to authority in church and state. Could Muslim subjects be relied upon to be loyal to Christian kings? Were converts from Judaism or Islam genuine, or were they bogus, crypto-converts who might revert to a former religious allegiance? (Fletcher 2000: 87).

Efectivamente, la cuestión se convirtió en una cuestión de posibles divisiones de lealtades a poderes extranjeros (otomanos, árabes, o europeos nórdicos protestantes). Para los académicos modernos la sospecha conducente al rechazo de los modelos anteriores de convivencia marca un giro ideológico dramático:

El elemento islámico en la literatura castellana...

It was as if Spain wished somehow to atone for her former tolerance, which she now regarded as unchristian (Armstrong 2001: 459).

Hay que destacar que la conquista militar de los granadinos en 1492 seguida por la conquista de sus símbolos culturales, cuando ya se denominaban ‘nuevos cristianos de moros’ a mitades del siglo dieciséis, seguía fallando hasta un siglo después. Durante ese mismo siglo, España se enfrentaba a la expansión otomana por el Mediterráneo oriental y a rivales cristianos-protestantes europeos, ya que todos juntos amenazaban no sólo las ambiciones expansionistas del Imperio español sino también hasta en la propia Viena de los Habsburgo. Si verdaderamente existía un problema morisco dentro de la península durante el siglo dieciséis, éste era en gran medida debido a sus conflictos religiosos y ambiciones expansionistas en el mediterráneo:

From Charles V's capture of Tunis in 1535 to the successful raising of the siege of Malta by Turkish forces in 1565, Spain's concern for its own defence was focused entirely on the Mediterranean. In his magnificent survey of these years, Fernand Braudel has traced the long-term drama of a divided Christendom confronted by an expanding, aggressive Turkish empire. The Spanish peninsula was exceptionally vulnerable, with a large resident population of Muslims (the so-called Moriscos, never adequately Christianized) who gave their surreptitious help to Muslim corsairs raiding the coasts of Valencia (Kamen 2000: 161).

En medio de su trastorno cultural y religioso las identidades cambiantes se les arrojaban a los ‘nuevos cristianos de moros’ junto a los cristianos viejos bajo una nueva definición de identidad española. Como observa Menocal:

Many Spaniards, of every stripe and every background, were thus caught up living in a world of fun-house mirrors created by a whole series of edicts requiring that people profess transparent falseness, a state of self-destructive madness worthy of Cervantes’ creative literary genius. The claims of New Christian identity that were required of the Muslims, forced on them under pain of death or expulsion, were subsequently suspected of being false, and punished accordingly (Menocal 2002: 259).

Ya no era suficiente ser sujetos leales y productivos como había sido costumbre anteriormente en la tradición de convivencia ibérica.

Ha habido una polémica acerca de la identidad española desde el siglo XVII, pasando por el debate iniciado por Ganivet y Unamuno y la Generación del 98, y siguiendo con el de Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz en la primera mitad del siglo XX. Hoy en día se encuentra un renovado interés (en el mundo occidental) acerca del origen y de la evolución de las confrontaciones históricas entre cristianos y musulmanes y la ideología fundamental que se halla detrás de las Cruzadas (como en las obras de Armstrong 2001, Fletcher 2003, Wheatcroft 2004). Esto refleja recientes debates políticos y académicos que tratan de la reaparición del radicalismo islámico (‘guerra santa’ en forma de terror profano para Lewis 2003), la globalización de la ‘cultura occidental’ (la occidentalización que genera orientalismo y discursos sobre el ‘otro’ para Said [1978, 1993, 2000]), y el

El elemento islámico en la literatura castellana...

‘choque de civilizaciones’ (un nuevo orden mundial emergente de confrontaciones culturales vigentes, como fue propuesto por Huntington 1996, modificado por Hunter 1998, y refutado por Said 2001 y 2002). En el seno de semejantes debates tenemos estudios revisionistas enfrentados entre sí acerca de modelos culturales de identidad, donde las tradiciones antiguas de sociedades multiculturales se confrontan con ideologías hegemónicas que promocionan la invención de uniones nacionales o imperiales basadas en lealtades étnicas o religiosas cuando les conviene a los gobernantes. En términos de Said, bajo un escrutinio más cercano el ‘choque de civilizaciones’ se expone como un ‘choque de ignorancia’ conducente al reconocimiento de que:

We are all swimming together in those waters, westerners and Muslims and others alike (Said 2001: 13).

Al mismo tiempo estudios hispanistas (Burshatin, Guillén, McCrory, Menocal, Rubiera Mata et al.) demuestran ambigüedades y contradicciones en la ‘literatura renacentista española’ en relación con los moros y los turcos musulmanes: desde Guillen 1971 y 1988 sobre contradicción histórica en alteridad ejemplar a Burshatin 1984b y 1985 sobre metáforas de poder cultural y sumisión; a Whitenack 1991 sobre la resistencia pasiva contra la conversión; a Gaylord 1992 sobre política y poética de identidad cultural; o Rubiera Mata 1993 y 1999 sobre nuevas cruzadas mediterráneas con finalidad hegemónica; Menocal 2000, 2002, y 2003 sobre la aparición y caída de culturas de tolerancia e intolerancia.

Ashraf Anwar

Semejantes estudios se ven avocados a un revisionismo histórico-cultural a la luz de lo que J.H. Elliott comentó acerca de la interpretación y de la producción cultural española de la época temprana-moderna:

the works of Spain's Golden Age contain sufficient ambiguities to suggest that subversive subtexts are there for the reading (Elliott cited by Cruz & Perry 1992: xii).

Las obras de Cervantes sobre el tema del cautiverio representan el enfoque de capítulo 4. Durante el Renacimiento español, una época de supuesta iluminación humanista, los dominantes discursos culturales imponían una identidad monocultural y de religión única que en el proceso provocó unos desafíos subversivos de individuos y grupos, de nuevas y viejas convivencias, que asistían asimilación o rechazaban conformismo:

The Counter-Reformation was an 'order-seeking' period... during which officials exerted greater efforts than before to define culture and set limits on how much cultural diversity would be tolerated.... In the case of Counter-Reformation-Spain, alternative means of coexistence were shaped both because of and despite the control imposed by the dominant social and religious groups (Cruz & Perry 1992: ix-xi).

El drama de 1492 llegó a formar una línea divisoria: la España católica rechazó los modelos de convivencia entre musulmanes y cristianos que habían prevalecido en la Península ibérica medieval en distintos tiempos y de varias formas bajo reinados islámicos y cristianos. Como explica Menocal:

El elemento islámico en la literatura castellana...

After 1492, the religions of a significant portion of Spain's population were ferociously repressed, and eventually extinguished. Forged in the bonfires of ideas, of books, and of people was the illusory conceit that there could be a pure national and religious identity, and yet this became the ultimate religion everyone had to live with (Menocal 2002: 263).

Con la excepción de *Tirant*, que alude a 1453, es irónico que la literatura española del Renacimiento que se ocupa del 'otro' (i.e. el musulmán) se ocupe de épocas anteriores o posteriores a 1492, que contrastan marcadamente con las épocas en las que los moriscos eran sometidos a persecuciones que finalmente condujeron a su expulsión. Las realidades históricas se contrastan en evidente contraposición con los textos e invocan cuestiones complejas sobre el procedimiento interpretativo a aplicar. Como Wheatcroft resume, después de la caída de Granada:

The victorious Christians decreed a radical policy of mass conversion. It ended with the ethnic cleansing of all the descendants of the "Moors" (Wheatcroft 2004: 78).

Las expulsiones no eran más que una clara admisión del fracaso de la conversión como ideal e ilusión. Esta tesis aplica el historicismo cultural y la crítica orientalista a los textos del primer periodo de la modernidad en relación a los contextos más amplios que están sujetos a un proceso de revisión crítica. Esta revisión corresponde a un énfasis postcolonialista sobre el mul-

Ashraf Anwar

triculturalismo en general (como en Said 1978, 1993, 2001) y también al resurgimiento post-Franquista de los estudios del triculturalismo en España y entre los hispanistas (representados por Mann 1992, Menocal 2000 y 2002, Subirats 2003). De esta manera la tesis va más allá de la pura erudición hispanista tradicional sobre los tipos y subgéneros (como en Morales 1972, Carrasco 1976, Teijeiro 1987, Vergara 1995) para tratar de ideologías transculturales que involucran, en los primeros momentos de la modernidad, a la invención de la España católica como contrapunto con las varias tipologías del ‘otro’ (musulmán y/o judío) a través de una amplia gama de textos. En particular, el análisis destaca en ciertos textos el uso de la maurofilia-islamófoba literaria como estrategia retórica para promocionar la conversión de los ‘buenos moros’, en tanto que es condenada la religión y la cultura islámicas con el fin de reforzar una ideología islamófoba. A su vez, esta estrategia enfatiza la supervivencia en otros textos de los discursos de convivencia durante un periodo de creciente repudio de los ‘nuevos cristianos de moros’, a quienes no se les suponía ser verdaderos católicos españoles.

1.2 Contextos históricos y mitos transculturales

Esta tesis se ocupa de la evolución en la que es representado el islam y los musulmanes como símbolo del ‘otro’, en sus dimensiones cultural e ideológica, en la literatura española del Renacimiento. Cualquier manifestación del ‘otro’ puede que sea percibida como sospechosa y a la vez peligrosa, y por lo tanto una amenaza para las elites gobernantes y los nuevos sis-

El elemento islámico en la literatura castellana...

temas socio-políticos y religiosos establecidos (véase Laín Entralgo 1961/83 para aspectos psicológicos y sociológicos; Said 1978, 1993, 2001 para implicaciones culturales e ideológicas).

El concepto del 'otro' en la Europa cristiana proviene de la ideología de conversión como parte integral de su tradición literaria. Como indica Whitenack: 'Besides being a staple of hagiography, [conversion] may be found in works as diverse as *Njal's Saga*, *Parzifal*, *La chanson de Roland*, and *La gran conquista de Ultramar*, as well as many other chronicles and romances of the crusades' (Whitenack 1991: 62). Esta tesis también propone establecer cómo y por qué la imagen literaria del 'otro', el musulmán, se desarrolló como herramienta propagandista para llevar acabo los intereses religiosos, sociales, políticos, económicos e ideológicos de la corona española y del papado.

La imagen negativa del 'otro' en la Iberia cristiana precede la propaganda europea occidental de las cruzadas. Durante nueve siglos (711-1614), las comunidades islámicas o cripto-islámicas han persistido en Iberia de una u otra forma. Después de la llegada del islam a la Península en el año 711, éste se convirtió en la religión mayoritaria (entre el 80-90% a partir del siglo XI). Sin embargo, esta religión mayoritaria desapareció por completo, por lo menos oficialmente, con las últimas expulsiones de las comunidades moriscas en 1614. El ciclo completo desde la llegada del islam hasta su desaparición dejó un legado de impresiones negativas y positivas sobre las sucesivas generaciones de españoles. Esta tesis demuestra que estas impresiones, tanto las negativas como las positivas, fueron creadas e influidas más

Ashraf Anwar

por las tradiciones orales y la literatura popular que por lo que podemos concebir como ‘historia verdadera’. Por esta razón, el estudio de la ficción literaria del tema en cuestión como propaganda destaca más los rasgos particulares de la representación europea occidental del ‘otro’ al enfocar su desarrollo como mitología transcultural (véanse Daniel 1958 y 1989; Said 1978 y 2001).

Efectivamente, numerosas narraciones de tipo históricas y tradiciones orales que han ido circulando de generación en generación han servido, por lo general, para construir memorias colectivas que refuerzan la identidad cultural (Said 2000: 176). Es en este tipo de tradiciones colectivas donde se encuentran las raíces de los prejuicios e ideas erróneas sobre el islam y los musulmanes en Europa. Estas obras de ficción tienen funciones mitodiscursivas en ciertas sociedades en determinados momentos de la historia. Como observa Vargas Llosa: ‘Las novelas logradas siempre rectifican la realidad, de uno o mil modos’ (Vargas Llosa 104). Estas reconstruyen la realidad y la adaptan de manera que sirvan a sus propias perspectivas y las exponen de manera que sea inteligible al receptor al que va dirigido. Estas reconstrucciones, por lo demás, conforman las ideologías éticas, religiosas y sociales de su autor al tiempo que ofrecen modelos de héroes y villanos que el público puede idealizar o demonizar, según lo requiera el caso, i.e. lo que en la cultura popular se conoce históricamente por los calificativos ‘los buenos’ y ‘los malos’.

En la obra de Daniel *Islam and the West* (1958), el autor habla de las actitudes hostiles hacia el islam heredadas por Europa. Daniel examina rigurosamente el periodo desde principios del siglo XII hasta la mitad del siglo

El elemento islámico en la literatura castellana...

XIV. En su opinión, la actitud hostil hacia el islam se formó en las mentes europeas al mismo tiempo que el imperio bizantino se encontraba política y militarmente débil, y el mismo imperio era objeto de agresiones y polémicas por parte de la Europa occidental. Al mismo tiempo, las fuerzas musulmanas ocupaban puntos fronterizos con la cristiandad latina, que también se sentía amenazada en su doctrina por la teología islámica (la negación de la infalibilidad del Papa y el origen divino de la Santísima Trinidad y de Jesucristo), por todo eso no se podía permitir que los valores verdaderos del islam se establecieran en la mentalidad europea a cualquier nivel, especialmente entre las clases gobernantes (Daniel 8).

Efectivamente, las obras literarias medievales y del Renacimiento español y sus traducciones a otras lenguas europeas lograron distorsionar la imagen del islam. Esta etapa histórica con el desarrollo de su propaganda anti-islámica es particularmente importante en el siglo veintiuno porque gran parte de los sentimientos anti-islámicos y anti-árabes actuales se deben a, y pueden estar directamente relacionados con, los mitos transculturales medievales y del Renacimiento acerca del 'otro' (véase Armstrong 2001, Lewis 2003, Said 2001 y 2002, Wheatcroft 2004).

La obra de Chejne, *Muslim Spain: Its History and Culture* (1974), identifica algunos de aquellos autores que fueron responsables de estas distorsiones y hostilidades. Chejne constata que hay pruebas evidentes de que la imagen falsificada del islam y de su profeta, que tanto se repite en los textos medievales castellanos y otros, son suficientemente consistentes para demostrar que estos textos tenían un origen común. Como explica Chejne, el

Ashraf Anwar

discurso cultural sobre el ‘otro’ elaborado por Pedro Alfonso, Pedro el Venerable, Rodrigo Jiménez de Rada, Marcos de Toledo y Pedro Pascual, entre muchos otros, no son muy diferentes a los que fueron empleados más tarde en la *Primera crónica general* de Alfonso X (véase Chejne 1974, Daniel 1958, Kedar 1984, Lewis 1995).

Detrás de la impresión negativa en la mentalidad europea, consciente e inconsciente, del ‘otro’ musulmán, árabe o turco, y motivándola, se encuentra el ideal de *La Respublica Christiana* unificada y extendiéndose bajo el poder de una monarquía papal universal. Los papas y obispos desde Roma se veían a sí mismos como herederos del antiguo imperio romano (en las épocas más modernas y sin el matiz religioso, pero guardando el ideal imperial esa visión pasó de Londres a Washington). Este concepto de hegemonía papal se ejemplifica en una carta que mandó el papa Gregorio VII en 1077 a los monarcas de los reinos cristianos iberos reclamando que ‘the kingdom of Spain [junto a otros] was given by ancient constitutions to Blessed Peter and the Holy Roman Church in right and ownership’ (O’Callaghan 1975: 201). Este es el mismo ideal hegemónico que se hallaba detrás de las cruzadas, que tanto influenciaron el pensamiento medieval europeo y cuyas hondas llegaron a la Edad Moderna:

There is a clear continuous line from the crusades to the aggressive imperialism of the Western European powers in the Levant and North Africa in the nineteenth century (Daniel 1989: 38; véase también Armstrong 2001, Wheatcroft 2004).

Existen secciones enteras en los textos estudiados en esta tesis que corresponden al imperialismo cultural de las expansiones europeas occiden-

El elemento islámico en la literatura castellana...

tales como marco de los discursos islamófobos y maurófobos. Al mismo tiempo, se encuentran otros textos que cuestionan dichos modelos culturales y subvierten sus mitologías sobre el 'otro', en este caso el musulmán. Distinguir, para comparar, una estrategia de la otra es uno de los objetivos de esta investigación.

La tradición literaria europea occidental de propaganda contra 'otros' es, al menos, tan antigua como la Edad Media. No podemos hablar de fobias sin mencionar las fobias antisemíticas o anti-judías y las persecuciones, masacres, conversiones a sangre y fuego y expulsiones que las acompañaban (véase Chazan 2004). De hecho, el anti-semitismo se basaba en conflictos dogmáticos y perjuicios étnicos. El mismo judaísmo, y por ende los judíos, eran considerados por la iglesia los culpables de la traición y martirio de Jesucristo. La ofensa que representaba el judaísmo y los judíos a la iglesia católica era mayor que cualquier ofensa dogmática que pudiera representar el islam. ¿Por qué, pues, el volumen de literatura islamófoba y maurófoba ibera superó notablemente la judeófoba? La respuesta a esta pregunta se encuentra en la rivalidad que suponían los poderes islámicos (el omeya occidental desde Córdoba y el abbasí oriental desde Bagdad) y más tarde el otomano al católico romano y el español.

El poder político-militar de los musulmanes era uno de los dominantes durante la Edad Media y junto con el proselitismo islámico, el islam iba ganando terreno y seguidores al catolicismo. La propaganda étnico-religiosa venía a ser, ante todo, una propaganda de rivalidad imperialista más que una cuestión de religión y de dogma. Al contrario, los judíos no desarrollaban

Ashraf Anwar

una labor proselitista, ni tenían reinos con ejércitos en ninguna parte del mundo que pudieran amenazar a alguien. En suma, el islam y la cristiandad han competido tradicionalmente como religiones universales, imperios en expansión, y culturas globales por el mismo espacio ideológico y geográfico. En cuanto a las confrontaciones militares, éstas quedaban interrumpidas por treguas y largos espacios de paz. La guerra propagandista literaria no descansaba ni podía ser controlada una vez que era difundida.

1.3 Enfoques transculturales sobre los textos

Los textos seleccionados presentan relaciones problemáticas con tres periodos históricos de importancia específica para el Renacimiento español.

El capítulo 2 se centra en *Tirant lo Blanc*, que fue escrito entre la caída de Constantinopla en 1453 y la caída de Granada en 1492. La novela *Tirant* niega la victoria y la expansión otomana, y dentro de la creatividad de la ficción la transforma en una victoria y expansión europea católica.

El capítulo 3 se ocupa de la novela morisca escrita entre la caída de Granada en 1492 y las expulsiones finales de los moriscos en 1609-1614, pero cuyas narraciones se centran en los acontecimientos de finales del siglo XV e ignoran la tragedia social de los descendientes de aquellos que describe ya convertidos a sangre y fuego en ‘nuevos cristianos de moros’.

El capítulo 4 trata de las obras sobre moros y turcos de Cervantes, que fueron escritas entre la batalla de Lepanto 1571 y las expulsiones finales

El elemento islámico en la literatura castellana...

de los moriscos en 1609-1614. Las obras de Cervantes revelan una evolución de los mitos transculturales, que son más realistas y analíticos en contraste con la rigidez de la ideología católica española oficial. Hay una progresión en las estrategias discursivas estudiadas en estos capítulos: desde la re-contextualización de cruzadas contra moros y turcos en *Tirant* y la definición de ‘buenos’ moros en contraste con los ‘malos’ moros, a la idealización y simpatía por los moros granadinos en la novela morisca y la reconceptualización de convivencia mediterránea en las obras de Cervantes sobre el tema del cautiverio.

El capítulo 5 presenta un análisis de carácter panorámico general de las obras estudiadas con el fin de ofrecer impresiones e interpretaciones de cuanto es analizado.

El capítulo 2 estudia *Tirant lo Blanc* (1460-90, traducción al castellano en 1511).² La obra fue, a buen seguro, inspirada por uno de los sucesos mayores de la historia en la Edad Media tardía, la conquista de Constantinopla junto a lo que quedaba del Imperio bizantino por los turcos otomanos en 1453 (véase Runciman 1965). Aunque esta conquista formaba parte de la ambiciosa expansión territorial otomana en Europa, muchas autoridades eu-

² Sobre estudios generales acerca de *Tirante*, véase Boehne 1989, McNerney 1983 & 1993, Riquer 1974, Rosenthal 1984, Solà-Solé ed. 1993, Terry ed. 1999, Vaeth 1918/66, y Vargas Llosa 1991 & 2004. Para un análisis de su ideología cultural y religiosa, véase: Aylward 1985, Entwistle 1949-50, González-Casanovas 1991, 1993, 1994, Hauf 1999, Pierra 1999, y Rubiera Mata 1993 & 1999.

Ashraf Anwar

ropeas cristianas al igual que determinados escritores, la interpretaron como un conflicto religioso entre musulmanes y cristianos.

Es precisamente esta tipo de interpretación religiosa lo que hace de *Tirant* un ejemplo importante de la islamofobia del Renacimiento de los primeros momentos como propaganda en forma de modelo de dominio católico a través de la cruzada, misión, y conversión. Puesto que Constantinopla ya había sido conquistada por los otomanos cuando se escribía *Tirant*, la novela solo podía servir de consolación al público del Renacimiento en España al ofrecer una venganza de ensueño contra los otomanos.

Al mismo tiempo, la conquista imaginaria de Constantinopla por los ejércitos católicos europeos implícitamente compensaba el hecho de que Europa occidental se negó, o no pudo socorrer al emperador griego, por haberse negado éste a aceptar la autoridad religiosa del papado (Runciman 1965: 60-72). En última instancia, la novela asegura la dominación católica occidental sobre el Imperio bizantino oriental junto a todos los pueblos islámicos del Mediterráneo y derrota del Imperio turco-otomano.

En el capítulo 3 comparamos las tres novelas principales que representan el 'canon' del subgénero 'novela morisca' según los eruditos hispanistas, como se denota en los estudios de Carrasco-Urgoiti 1956/89 y 1976 y Morales Oliver 1972. Estas son: *El Abencerraje* (1550-65), *Guerras civiles de Granada* (primera parte, 1595), y *Ozmín y Daraja* (intercalada en la no-

El elemento islámico en la literatura castellana...

vela picaresca *Guzmán de Alfarache*, primera parte: cap. 8, 1599).³ Estas tres obras son intrínsecamente diferentes una de otra en su combinación particular, con omisiones de estrategias discursivas de maurofilia, maurofobia, islamofilia, islamofobia y maurofilia-islamófoba como propaganda cultural, incidiendo en su objetivo propagandístico.

El Abencerraje en su última versión novelística (la de Antonio de Villegas) se adaptó a las condiciones de escrutinio y censura inquisitorial y por lo tanto perdió todos los rasgos islámicos que existieron en las versiones anteriores. Aun así, la novela ofrece el ejemplo más destacado de maurofilia literaria ejemplificada en las personalidades idealizadas de los protagonistas hispano-árabe-musulmanes Abindarráez y Jarifa.

Esta novela consiguió partir del canon literario de su tiempo en el cual los ‘buenos’ moros tenían que convertirse voluntariamente a la cristiandad antes del final de la narración. El hecho de que la novela presente un modelo de coexistencia pacífica y armonía entre dos caballeros original-

³ Sobre la novela morisca en general véase: Carrasco-Urgoiti 1956/89, 1976, 1983, 2006; McGrath 2006, Morales Oliver 1972, Teijeiro Fuentes 1987: 13-25, y Vergara 1995.

Sobre el *Abencerraje* véase: Avilés 2003, Burshatin 1984b & 1985; Carrasco-Urgoiti 1956/89: 55-63, 1976: 53-72; Guillén 1971 & 1988, Hernández-Pecorado 2002, Krauel 1996, León 1974, Liu 2003; López Estrada 1957, 1980; López Estrada & Keller 1964; Morales Oliver 1972: 35-67; Rabasa 1987, y Shipley 1978.

Sobre Pérez de Hita véase Carrasco-Urgoiti 1976: 73-86. Para *Guerras civiles* (Part 1) see: Bryant 1982, Carrasco-Urgoiti 1956/89: 63-69, 1976: 87-123; Groundland 2004, Morales Oliver 1972: 101-262, Sieber 1997, Williams 1993, y Zaid 2000.

Sobre Alemán véase Cros 1971, McGrady 1968. Sobre *Ozmín vease*: Brancaforte 1981; Carrasco-Urgoiti 1956/89: 69-71, 1976: 137-38; Elorza 1999, McCrory 1968; McGrady 1968: 147-57 & 1985; Morales Oliver 1972: 69-100; Morell 1975, Navarro Durán 2002; Teijeiro Fuentes 1987: 21-22; y Whitenack 1991.

Ashraf Anwar

mente antagonistas, fronterizos entre la Iberia islámica y la cristiana, es una subversión de la política oficial y de los prejuicios de la época en la cual se escribió y fue publicado el texto. Así es que el *Abencerraje* viene a ser el ejemplo más representativo de la maurofilia literaria en medio de aquellos tiempos de tensión y de censura.

Guerras civiles de Granada (primera parte, 1595) es clasificada, tradicionalmente, como novela morisca, porque está dedicada, casi en su totalidad, a los moros granadinos, como lo es en el caso de *El Abencerraje* y *Ozmín y Daraja*.⁴ Aun así, esta obra genera un fuerte contraste con las otras dos novelas moriscas. *Guerras civiles* es un típico ejemplo de islamofobia literaria, que repite las mismas estrategias utilizadas en *Tirant* en su manera de afirmar una dominación y un control cristiano sobre todo lo que es islámico. En estas dos obras, la islamofobia es expresada a través de los mejores de entre los ‘buenos’ musulmanes, y en el caso particular de *Guerras civiles* la islamofobia es expresada a través de los mejores de la nobleza granadina y la familia real. La islamofobia expresada por estos últimos representa el pretexto de que querían quedarse en Granada a servir a Don Fernando. Al contrario de *Tirant* y *Guerras*, *El Abencerraje* nos ofrece una panorámica idealizada de convivencia entre cristianos y musulmanes, motivo que ya el autor promete en su prólogo. En esta obra no hay conversiones, no son necesarias para alcanzar un final feliz. La vida fronteriza entre enemigos

⁴ La segunda parte de *Guerras civiles* (1619) es más bien un relato histórico (que una novela morisca) sobre la represión de la segunda revuelta de las Alpujarras (1567-68), en la cual participó Pérez de Hita mismo. Véase Carrasco-Urgoiti 1976: 124-44.

El elemento islámico en la literatura castellana...

tradicionales hispano-musulmanes e hispano-cristianos sigue como antes del encuentro, pero ahora con un renovado respeto y hasta con admiración hacia el 'otro'.

Como última de las tres novelas canónicas moriscas *Ozmín y Daraja* (1599) se puede enlazar y comparar con las dos anteriores. Como en el caso del *Abencerraje* donde la maurofilia es la estrategia dominante de las cinco en cuestión, en *Ozmín y Daraja* el mensaje propagandista es más sutil, tal como la misma novela va intercalada dentro de una obra mayor, sus mensajes subversivos van intercalados en el subtexto. La novela implícitamente denuncia el clero y la corona española de antes y después de 1492. Si en *El Abencerraje* se abstiene de connotaciones religiosas y se representa a los dos caballeros Narváez y Abindarráez de forma idealizada en cuanto a sus caracteres nobles, y si aceptamos que en *Guerras civiles* se denuncia al islam y se le da gran prestigio a la religión cristiana católica advertiremos que *Ozmín y Daraja* equilibra estas dos obras. En *Ozmín y Daraja* la alta moralidad de la caballería de los protagonistas cristiano y musulmán se desploma tal y como esperaríamos de una novela intercalada en un marco narrativo picaresco. Los jóvenes prometidos y enamorados, Ozmín caballero noble y Daraja doncella también noble, se enfrentan a una serie de situaciones que son imposibles de vencer. Aunque mantienen los dos una resistencia heroica, donde vencen en sus batallas personales individuales, los dos enamorados son vencidos al final por una fuerza mayor de la que no pueden escapar.

Ashraf Anwar

En contraste con *El Abencerraje*, en *Ozmín y Daraja*, la conversión se convierte en el tema central, el punto de máxima angustia, pues la misma vida ya está por perdida y solamente la conversión les puede salvar, y además restaurarles su alta posición social. La aparente generosidad de la reina hacia su prisionera Daraja, y su familia, tiene como condición su conversión so pena de muerte de su amado y futuro esposo Ozmín. La conversión rápida y forzada de las familias desesperadas de Ozmín y de Daraja puede interpretarse como una crítica velada de los Reyes Católicos como resultado del retracto de éstos a cumplir la letra del Tratado de Granada.

Las tres novelas moriscas tratan con el tema de conversión de tres maneras diferentes: en *El Abencerraje* ni se menciona; en *Guerras civiles* representa la trama central y se inventa con frecuencia supuestas realidades que contradicen los hechos históricos; y en *Ozmín y Daraja* se critica de manera sutil. Lo que no ofrece ninguna de las novelas moriscas es un modelo de soluciones para el problema social morisco de su tiempo. No se construyen puentes, aunque sean idealistas, de interacción entre las dos religiones en conflicto. Ciertamente, es un tema más complicado que el de las conversiones directas. De hecho, Cervantes, a pesar de sus adversas circunstancias personales y la extremadamente difícil situación político-religiosa en que vivía, se atrevió a enfrentarse a uno de los temas más delicados de aquellos tiempos: el tema del amor y del matrimonio que debía atravesar la barrera religiosa.

El elemento islámico en la literatura castellana...

En el capítulo 4 estudiamos la aparición, en el siglo XVI, del turco-otomano en la literatura propagandista como el nuevo ‘otro’ a través de una selección representativa de textos literarios españoles: el anónimo *Viaje de Turquía* (1550), junto con los textos cervantinos ‘Epístola a Mateo Vázquez’ (1577), *El trato de Argel* (1582-3), *Los baños de Argel* (1615), *La historia del cautivo* (en *Don Quijote*, primera parte, caps. 39-41, 1605), y *La gran sultana* (1615).

Viaje de Turquía representa al ‘otro’ (turco-musulmán) y su sociedad islámica en contraste directo con su contemporánea sociedad católica española.⁵ En realidad, el *Viaje* es más una obra de crítica de la sociedad católica española del siglo dieciséis que un fiel relato, análisis, o reflexión sobre el islam específico de los turcos. En las palabras de Ortolá: ‘El cotejo de lo turco con lo español realza las cualidades morales de los enemigos de la fe. Sirve, al mismo tiempo, de punto de arranque a una crítica de la hipocresía de los católicos’ (Ortolá 1983: 23). Escrito hacia el año 1555, el *Viaje de Turquía* cuestiona radicalmente a las autoridades culturales y religiosas españolas, justo cuando el problema morisco llegaba a su cumbre y presenta la sociedad islámica turca en forma de antítesis con respecto a su contemporánea sociedad católica española.

⁵ Sobre estudios generales del *Viaje de Turquía* véase: Hart 2000, Kincaid 1973, Ortolá 1983. Para su contenido y forma transculturales, véase: Delgado-Gómez 1986 & 1987, Martínez-Góngora 2002, Ortolá 1986 y 1995.

Ashraf Anwar

El cautiverio de Cervantes en Argelia (1575-80) tuvo que haberle marcado para siempre y no es de extrañar que el tema del cautiverio haya surgido en tantas obras suyas.⁶ Probablemente su primera composición de este tipo fue la ‘Epístola a Mateo Vázquez’ (1577), que es fundamentalmente un ruego a las autoridades españolas para su rescate de prisión en Argelia y lleva todas las señales de pena y de agonía que esperaríamos de un prisionero. La epístola es simplemente una carta directa que no lleva ningún mensaje oculto, ni político ni cultural. Sus obras siguientes sí que lo llevan.

La comedia *El trato de Argel* (1582-83) es la primera obra que escribió Cervantes después de su rescate y vuelta a España.⁷ Siendo así el caso, *El trato de Argel* inauguró una serie de obras que trataron directamente el tema del cautiverio en Argelia y en Turquía. Un aspecto social importante de *El trato* es que da a entender la relación entre las expulsiones de los moriscos y el impulso subyacente en los asaltos corsarios norteafricanos en las costas españolas y los intereses españoles en el Mediterráneo. *El trato* explica la actividad corsaria en términos de venganza morisca, de acuerdo con el tratamiento que se les dio en España, hecho que culminó con las expul-

⁶ Sobre el cautiverio de Cervantes véase: Abi-Ayad 1994, Canavaggio 1990: 77-96, Durán 1974: 24, Eisenberg 1999, Garcés 2002, y Zmantar 1980. Para su forma literaria de tratar con el tema del cautiverio en varias obras véase: Canavaggio 1994, Castillo 2004, Eisenberg 1996, Fothergill-Payne 1989, Martín 1995, Ruta 2003, Stackhouse 2000, y Teijeiro 1987.

⁷ Sobre el *Trato de Argel* véase: Fernández 2000, Garcés 2000, 2006, Peek 1994, Sevilla Arroyo 1987: 843-44 nota.

El elemento islámico en la literatura castellana...

siones, así como la crítica a la política extranjera española y su ansia económica.

Los baños de Argel (1615) desarrolla los temas de su precursor *El trato de Argel*.⁸ De la misma forma que *El trato*, *Los baños* sigue el tono triunfalista que es tan característico de la literatura española del Renacimiento; elogios a España, sus gobernantes, y al soldado y pueblo español en general se encuentran dispersos por toda la obra. *Los baños* es una elaboración bastante fiel de los papeles de la mayoría de los cautivos españoles en *El trato*. Lo que es nuevo y de mayor significado es el tema de amor entre cristiano y mora, que culmina en escape (símbolo de libertad para los dos enamorados), colaboración, conversión, vuelta a España y matrimonio. Es decir, ofrece un modelo perfecto de éxito social y religioso, donde fallaron las autoridades españolas con los moriscos. El tema del amor entre el capitán cristiano y la doncella musulmana y el deseo de conversión de la doncella musulmana domina la obra. Ésta es la diferencia principal entre las dos comedias. De hecho, en la segunda Cervantes experimenta con el prejuicio tradicional y el tabú católico español a la aceptación del amor y el matrimonio entre moros y cristianos. Sobre todo, *Los baños* nos ofrece un modelo de éxito en el caso de la conversión e integración del 'otro' en la sociedad católica española, lo cual, de suyo, contradice la posición oficial de la iglesia y

⁸ Sobre *Baños de Argel* véase: Canavaggio 1992, Durán 1974: 45, Sevilla Arroyo 1987: 188 nota.

Ashraf Anwar

el estado españoles, que rechazaban categóricamente semejante tipo de unión entre moros y cristianos.

La historia del cautivo es un cuento interpolado en *Don Quijote*, primera parte, caps. 39-41 (1605), que constituye una variación en prosa de *Los baños*.⁹ Esta nueva versión de *Los baños* nos ofrece el contexto histórico de rivalidad entre los dos imperios más fuertes de su tiempo, el turco-otomano y el español, ya que ambos competían por el dominio del Mediterráneo. *La historia del cautivo* elogia la liga santa formada por el papa Pío V con España y Venecia contra los turcos-otomanos; de esta manera sitúa la victoria naval de Lepanto (1571) en perspectiva y la usa como punto de arranque del elogio del ejército español. A la vez sirve de recuerdo del valor y el sacrificio personal de Cervantes en esta batalla. Aun así, Cervantes no deja de criticar lo que califica como ‘los pecados de la cristiandad’, de hecho los culpables de la situación.

Dentro del contexto de su marco narrativo *Don Quijote*, *La historia del cautivo* representa un contrapeso ante los enemigos imaginarios de Don Quijote. No hay manera de saber lo que pensaba Cervantes cuando escribió su obra maestra, pero se podría encontrar paralelos entre los gigantes imaginarios de Don Quijote y los enemigos imaginarios del estado español en el pueblo morisco. Lo importante es que Cervantes se atreve a experimentar

⁹ Sobre ‘Historia del cautivo’ véase: Domínguez 2005, Flores 2000, Garcés 2003, M. García 2005ab, W. García 1973, González López 1972, Güntert 1991, Hahn 1979, Lucero Sánchez 2005, McCrory 1994, y Weber 1991.

El elemento islámico en la literatura castellana...

con temas y realidades complejas, como las razones por las cuales había tantos conversos de cristianos al islam por toda el área mediterránea, especialmente en Argelia.

La última obra cervantina estudiada en esta tesis sobre el tema del cautiverio es *La gran sultana* (1615) y trata una vez más con la cuestión de amor y del matrimonio a través de la barrera religiosa entre el islam y el cristianismo¹⁰. En esta obra, Cervantes desplaza la delicada frontera religiosa, dado que la doncella es cristiana y el caballero musulmán. También plantea la cuestión al más alto nivel social al ser el caballero musulmán el mismo emperador otomano. El matrimonio entre el Gran turco y doña Catalina de Oviedo puede basarse sobre el hecho histórico del amor y el casamiento del sultán turco-otomano Murad III (*floruit* 1574-1495) y la veneciana Safiye su consorte favorita durante todo su reino y madre del sultán Mehmet III.¹¹

Detrás de la burla superficial del Gran turco y su gran cadí, la obra nos ofrece un ejemplo de tolerancia étnica y religiosa que contrasta de manera radical con la intolerancia separatista católica española en los mismos campos socio-religiosos.

¹⁰ Sobre *La gran sultana* véase: Burton 1987, Camplani 2005, Durán 1974: 45, García Lorenzo 1993, Mariscal 1994, Sevilla Arroyo 1987: 372-73 (note), P.L. Smith 1981, y Weimer 2000.

¹¹ Sobre Safiye véase Kinross 1979/2002: 274-75; y Sevilla Arroyo & Rey Hazas 1987: 372 nota.

Ashraf Anwar

En general en todos los textos seleccionados para esta tesis, la maurofobia y la islamofobia tienden a servir ambiciones expansionistas cristianas europeas en tierras bajo el poder islámico. Al vilipendiar a sus habitantes y al convertir su religión en amenaza con respecto a la propia, se justifica la agresión contra el 'otro' y la convierte en virtud, como es el caso en *Tirant y Guerras civiles*. Como ejemplifican estas dos obras en particular, los autores emplean la estrategia donde se usa la maurofilia para minar al Islam de la mano de los mejores musulmanes, que con toda seguridad se convierten cristianos dentro de la narración por la tipología simbólica del autor.

En contraste, la maurofilia en *El Abencerraje* se emplea como crítica contra el maltrato de los moriscos por las autoridades y la plebe cristiana y también como ruego por su tolerancia. En el punto que se escribe y publica *Ozmín y Daraja* (1599) ya era demasiado tarde para pretender una tolerancia hacia los moriscos, el daño ya se había hecho y sus expulsiones eran imposibles de evitar. La maurofilia en esta novela intercalada funciona más bien como una reprensión tardía por las políticas de los Reyes Católicos y sus sucesores hacia los 'nuevos cristianos de moros'. Por cierto, subvierte las justificaciones detrás de las persecuciones de los moriscos, que son considerados por el autor tan españoles como los cristianos viejos.

Mucho más rara es la islamofilia, que es una visión positiva de la religión y forma de vida islámica, que se encuentra presente en obras influenciadas por el humanismo erasmista (véase Bataillon 1950: 669-92, 777-

El elemento islámico en la literatura castellana...

801; Canavaggio 1990: 44, 236). De las muy pocas que han sobrevivido, esta tesis se aprecia en el *Viaje de Turquía* y en las obras Cervantinas sobre el cautiverio de cristianos en el norte de África y Turquía. En estas obras los autores generan, por diferentes razones, discursos y *topoi* multiculturales de convivencia mediterránea que cuestiona, contradice y critica con ironía la ideología dominante de la España católica del Renacimiento.

En los restantes capítulos de esta tesis son analizadas las representaciones del ‘otro’ en textos del Renacimiento español a partir de cinco planteamientos de tipo literario: maurofilia, maurofobia, islamofilia, islamofobia y maurofilia-islamófoba tomando en cuenta contextos históricos y tradiciones discursivas. Al mismo tiempo, examinamos temas dominantes y principales en los textos, que sirven para enfocar las diferentes estrategias de representación transcultural. La primera es la cruzada y la misión con finalidad expansiva y dominante de la Europa cristiana occidental. La segunda es el biculturalismo y la transgresión como realidad fronteriza, ideal e ilusión. La tercera es el amor y el casamiento a través de la barrera religiosa existente entre el islam y el cristianismo como herramienta literaria y símbolo transcultural. Juntos, estos temas constituyen variaciones de la estrategia central de los textos seleccionados como propaganda a favor o en contra de la conversión religiosa y cultural. En juicio, está la invención temprano-moderna de la España católica como ‘nación’ e ‘imperio’, tanto como la su-

Ashraf Anwar

pervivencia de las propias culturas de muchos otros españoles, los cuales no eran ni castellanos ni católicos.

CAPÍTULO 2

***Tirant lo Blanc*: Re-contextualización de las cruzadas contra moros y turcos**

Buried in the collective culture are memories of the first great Arab-Islamic conquests, which began in the seventh century and which, as the celebrated Belgian historian Henri Pirenne wrote in his landmark book *Mohammed and Charlemagne* (1939), shattered once and for all the ancient unity of the Mediterranean, destroyed the Christian-Roman synthesis and gave rise to a new civilisation dominated by northern powers (Germany and Carolingian France) whose mission, he seemed to be saying, is to resume defence of the 'West' against its historical cultural enemies (Said 2001: 13).

2.1 Objetivos y enfoque

Este capítulo trata de las estrategias antagónicas de propaganda en la representación del 'otro' en la obra de Martorell y Galba *Tirant lo Blanc* (original catalán 1460-90, traducción al castellano 1511). Éste propone destacar como los autores de *Tirant* toman una determinada época de la historia de Europa en relación con las nuevas cruzadas mediterráneas y la rectifican y modelan en un marco de ficción, de manera que esta última ofrezca una realidad alternativa e imaginaria de lo que podía, o 'tenía', que haber sido y ocurrido en vez de lo que en la realidad fue y ocurrió, en relación con la conquista otomana de Grecia y la expansión del Imperio Otomano por la Europa Oriental. Nos proponemos también destacar como el ideal de caballería medieval modelado en una novela popular y representado por un

Ashraf Anwar

‘héroe’, Tirant, pudo haber causado impresiones radicales de odios y de prejuicios en la mentalidad de su público lector.

La novela *Tirant* se desarrolla ignorando la realidad de las divisiones ideológicas contemporáneas entre la iglesia católica y las iglesias ortodoxas, y en especial la griega ortodoxa (a pesar de los esfuerzos de reconciliación que se dieron). Efectivamente, Europa estaba dividida por una barrera ideológica entre lo católico occidental y lo ortodoxo oriental. En la novela esa línea divisora se intuye cuando se nos dice que Tirante el Blanco: ‘conquistó tantos reynos y convirtió tantos pueblos... en Grecia a la sancta fe Católica’ (Tb. v.5: 180). Los pueblos que convirtió en Grecia tenían que haber sido los ‘cristianos ortodoxos’, porque obviamente no eran musulmanes ni de otro tipo, salvo que se esté refiriendo a los anticalcedonianos, que pudiera ser otra posibilidad.

En este capítulo nos ocupamos tanto del ámbito de la ficción, como de los contextos históricos, la geopolítica de religión y las tipologías religioso-culturales. En particular examinamos cómo y por qué la islamofobia y la maurofobia eran tan importantes, estratégicamente, para las ambiciones hegemónicas y expansionistas de la cristiandad europea occidental, y al mismo tiempo como se hizo uso de la maurofilia como táctica narrativa para reforzar la islamofobia (maurofilia-islamófoba) en la propaganda de las cruzadas en su más amplio significado. La novela de Martorell y Galba presenta un mundo polarizado y dividido por política religiosa: un mundo guiado

El elemento islámico en la literatura castellana...

por la 'verdadera fe', la sancta fe católica en oposición a una 'falsa fe', el islam, cuyos seguidores representan al 'otro' por excelencia. Este nuevo orden mundial imaginario se centra en el mediterráneo y se extiende hacia el norte por toda Europa, hacia el sur por el norte de África, y hacia oriente por Asia menor.

En *Tirant lo Blanc* las aventuras de Tirant en el norte de África (caps. 299-409) son importantes porque es allí donde el héroe cristiano se encuentra frente a frente con el islam y los musulmanes dentro del discurso medieval de cruzada y misión como conquista militar y espiritual. Como obra de ficción, *Tirant* expone muchas de las características de la tradición de propaganda anti-islámica medieval (véase sección 1.2), y sirve de eslabón entre las versiones de propaganda de las cruzadas medievales con sus paralelos renacentistas.

Tres estrategias discursivas de propaganda figuran de manera efectiva en esta obra, dos de ellas, la maurofobia y la islamofobia de modo directo, mientras que la tercera, la maurofilia-islamófoba funciona como estrategia y articulación narrativa de manera intuitiva. Juntas, las tres estrategias se combinan para que en su conjunto formulen una impresión de odio y de temor hacia el 'otro'. La literatura española renacentista ha distinguido, por lo general, aunque no siempre, entre el árabe, el moro (hispano-musulmán) y el turco, al menos étnicamente, como se vera en los siguientes capítulos en las obras de Pérez de Hita y de Cervantes. En la obra de Martorell y Galba

Ashraf Anwar

esa distinción no se mantiene porque no conviene al marco narrativo de la novela que polariza el mundo (desde un punto mediterráneo eurocéntrico) en dos campos opuestos que chocan en lo espiritual, cuya diferencia –se insiste en ello– se tiene que remediar por medios bélicos. A un lado tenemos ‘buenos’ cristianos europeos (sean occidentales fuertes u orientales débiles), y al otro ‘malos’ musulmanes, todos agrupados en un grupo imaginariamente unido. El grupo étnico, la cultura, la nacionalidad, la lengua, y cualquier otra distinción que pueda diferenciar a un grupo de musulmanes de otro quedan invalidados en esta novela. Esta obra lo simplifica todo en términos dualísticos de ‘buenos’ contra ‘malos’, cristianos contra musulmanes, europeos contra no europeos, sin más complicaciones y sin entrar en detalles. De esta manera la novela ofrece un punto de vista simplista de la situación político-religiosa internacional, cuando obviamente la realidad era mucho más compleja.

2.2 Contextos históricos y de ficción

Como ya hemos mencionado en la sección 1.2, uno de los principales sucesos históricos en la Edad Media tardía fue la conquista otomana de Constantinopla en 1453 (véase Runciman 1965). Para la cristiandad latina esta conquista otomana señalaba el fracaso de los esfuerzos papales ‘to bring Greek Orthodoxy under the obedience of Rome,’ que llegó a ser una precondición para que el papado aceptase enfrentarse a los otomanos para defender al Imperio Griego (Schwoebel 1967: 10; Inalcik 1989a: 235). Casi

El elemento islámico en la literatura castellana...

con total seguridad, *Tirant lo Blanc* fue escrito con el fin de contrarrestar el sentido general de crisis en Europa causado por la caída de Constantinopla en manos de los otomanos. En la Península ibérica, las reacciones de las distintas coronas cristianas ante esta pérdida fueron variadas:

In Castile, constantly engaged in fighting [Iberian] Muslims in its own domain, Constantinople was a distant city. For Castilians, the only crusade that counted was their own *Reconquista* which aimed at the expulsion of the Muslims from the Peninsula, and in the middle of the fifteenth century they were very close to their victorious end... In lands of the crown of Aragon, however, the effect of the fall of Constantinople was more devastating. The Aragonese King, Alfonso V, el Magnànim (1416-58), who was in an ideal position to fight the Turks after his attainment of the kingdom of Naples in 1443 and in whom the Popes had their greatest hope, even tried to organize another crusade in order to regain control of the Byzantine capital, but he died, after many unfulfilled promises, before he could carry out his plans (Piera 1999: 49-50).

La época representada en *Tirant* corresponde a la expansión territorial y transformación ideológica de la Europa católica occidental, que acompañó el declive de la Europa ortodoxa oriental y a la ascensión de los turcos selyúcidas y otomanos, que, por casualidad, eran también musulmanes, como los hispano-musulmanes (véase González-Casnovas 1991, 1993, 1994ab; Entwistle 1949-50; Piera 1999). Aún así, la conquista de expansión imperialista otomana de Constantinopla fue interpretada por la mayoría de las autoridades europeas, tanto religiosas como seculares, como un conflicto de religiones entre el islam y la cristiandad, ignorando en sus propagandas la más

Ashraf Anwar

pragmática explicación de la expansión territorial otomana. Como ya se ha mencionado en la sección 1.3 es precisamente esta percepción religiosa la que convierte a *Tirant* en una fuente importante para el estudio de la islamofobia y la maurofobia en la época incipiente de la Edad Moderna renacentista.

Es irónico es que tanto Joanot Martorell (murió 1468) como Joan Martí de Galba (murió 1490), siendo naturales de Valencia, donde existía una tradición de convivencia con mudéjares y con moriscos, por lo tanto de contacto cultural durante más de dos siglos (después de su conquista por Jaime I en 1238), estos dos escritores tendrían que conocer bastante bien la resistencia de los hispano-musulmanes a la conversión y al contrario de la facilidad en que la representan a manos de su héroe Tirant en el norte de África. Aún más extraño es que dentro de la extensión de las conquistas de tierras y pueblos islámicos por el Mediterráneo que hizo el héroe Tirant se siga ignorando al reino de Granada, que quedaba mucho más cerca y dentro de la propia Península.¹ En los 487 capítulos de *Tirant*, Granada sólo es mencionada tres veces, y sólo de paso, ignorando por completo las largas campañas militares cristianas castellanas contra el reino islámico de Granada.² El reino nazarí fue el último enclave islámico europeo occidental (ante-

¹ Sobre el reino nazarí de Granada véase: Álvarez de Morales 2000, Fletcher 1992: 157-69, Harvey 1990: 20-40 y 151-323, Ladero Quesada 1969, Menocal 2002: 244-52, Peinado Santaella 2000, y Watt 1965: 147-50.

² Granada se menciona por primera vez en capítulo 299 cuando el viejo moro quien encontró a Placer de mi Vida explica que cuando fue liberado de su cautiverio en Cádiz, regresó a su tierra pasando por Granada (TB v.3: 365). Se vuelve a mencionar en el capítulo

El elemento islámico en la literatura castellana...

riormente al-Ándalus, Granada se incorporó en la nueva España después de 1492). Puede ser que los autores de *Tirant* entendiesen necesario ignorar al reino de Granada, ya que éste contradice el concepto ideológico de la novela de un mundo cristiano occidental, geográficamente unido, en contra de otro, el islámico, que se extendía geográficamente hacia el sur y hacia oriente, y que es tan fundamental para el marco de las nuevas cruzadas míticas que plasma la novela *Tirant*.

Tirant lo Blanc trasciende tanto la historia como la realidad y elabora otra realidad mítica paralela, que sirve como emblema cultural y presenta lecciones de política para su sociedad contemporánea (véase González-Casanovas 1991, 1993, 1994ab). En *Tirant*, Martorell desarrolla una manifestación renacentista de la novela completa, que a la vez es de caballería, fantástica, histórica, militar, social, erótica, y psicológica (Vargas Llosa 1991 y 2004), y la acompaña con una forma renacentista que podemos calificar como *Realpolitik*, i.e. como ética pragmática. En efecto, el autor ajusta los hechos históricos a su sistema de valores personales de manera que:

The reader encounters a justification for the Western domination of the East in the representation of an impotent Byzantine emperor who relies on his charismatic commander Ti-

321, cuando el rey de Granada sale entre los nombrados en la liga del rey Escariano contra el rey de Tremecén (TB v.4: 87-88). La tercera vez es en el capítulo 340, después de la conversión del rey Escariano, cuando lucha junto a Tirant contra los mismos reyes (incluso el rey de Granada) quien, irónicamente, se había juntado a los que luchaban por el rey Escariano.

Ashraf Anwar

rant to keep his empire and even his throne (chapter 116)' (González-Casanovas 1993: 80).

Como nos advierte Patterson:

The fiction not only reverses the historical events about the fall of Constantinople but also erases within the textual stage the threat of the demise of two proud Empires: the Byzantine and the Catalan-Aragonese, which act in the text as a reflection of each other. In short, the fictional narrative undoes history. In this sense *Tirant lo Blanc's* design corresponds to other medieval texts 'that self-consciously and deliberately override this basic distinction between the factual and the fabulous, history and romance, for their own strategic purposes' (Patterson cited by Piera 1999: 53).

Es precisamente este fin estratégico lo que causa interés y preocupación por la novela en el presente trabajo. Una parte considerable de *Tirant lo Blanc* cumple con una de las predicciones de mesianismo apocalíptico más insistentes: la erradicación del islam y la conversión de los 'infielos' musulmanes antes de la llegada inminente del Anticristo (véase Hauf 1999), algo parecido a lo que se vivió en Oriente con el advenimiento del islam y la ocupación de los territorios antaño bajo el Imperio Bizantino.

Tirant consigue esa predicción con sus victorias decisivas sobre los musulmanes norteafricanos. Éstas se hacen más significantes con el hecho de que el héroe Tirant no dependió de ejércitos europeos occidentales católicos para sus victorias. Lo que Tirant hizo fue aún más impresionante, porque primero convirtió a grupos de musulmanes al catolicismo, y después los usó en la guerra contra el resto de los norteafricanos que quedaban musulmanes. En esto se encuentran ejemplos de las lecciones a las cuales González-Casanovas se refería. Los acontecimientos de Tirant hasta superan el

El elemento islámico en la literatura castellana...

mito de Preste Juan (véase Silverberg 1972) a quien los autores de *Tirant lo Blanc* reconocen y nos recuerdan de él al indicar que su reino hacia frontera con la ciudad etiope de Seras (TB v.5: 32). Pero el papel original de Preste Juan se delega al converso rey etiope Escariano que se convierte en el aliado más influyente de Tirant. Esta brillante maniobra substituye al exótico y relegado al olvido Preste Juan con el nuevo héroe Tirant que es más moderno y además europeo por lo cual facilita al lector el identificarse con él.

Es revelador que por toda la novela de Martorell, se encuentra un 'self-conscious erasure of the boundaries between fiction and history' que la hace 'comparable to... "historiographic metafiction"' (Piera 1999: 45). La novela deriva su autoridad de su verisimilitud al mundo tal como lo percibirían sus lectores meta de manera que permita al lector hacer caso omiso de sus numerosas contradicciones históricas porque al hacerlo la historia alternativa ofrecida por *Tirant lo Blanc* intuitivamente coincide con su ideal histórico. La historia actual se trastorna y se convierte en lo que sus autores deciden de escribir, editar, revisar, y volver a escribir exagerando lo que les sea útil y olvidando o negando lo que no les sirva.

La credibilidad de la narrativa llega a derivarse no tanto de la autoridad del autor y sus fuentes tanto como de la manera en que coincide la narración con las sensibilidades y las expectativas culturales del lector. En este sentido, *Tirant lo Blanc* consiguió la función principal de una novela moderna según la define Vargas Llosa:

independizarse del mundo real, imponerse al lector como una realidad autónoma, válida por si misma, capaz de persuadirlo de su verdad por su coherencia interna y su verisi-

Ashraf Anwar

militud íntima y no por su subordinación al mundo real (Vargas Llosa 1991: 99).

Efectivamente, para obtener esta coherencia mítica Martorell ‘mezcla tan inextricablemente la verdad y la mentira, que no diferencia entre lo ocurrido y lo soñado o inventado’ (Vargas Llosa 1991: 11-13). Aún más importante es que como obra de historia ficción, *Tirant lo Blanc* no solo representa la ideología del autor sino que también:

es la ideología oficial de un mundo, las convenciones religiosas, culturales, sociales y morales que la sociedad ha entronizado y legitimado (Vargas Llosa 1991: 42).

Fue en la ideología social dominante de su lugar y tiempo que *Tirant lo Blanc* como propaganda literaria encontró su apoyo y efectividad.

Martorell modeló su héroe sobre tres personajes históricos de diferentes partes de Europa: el siciliano-alemán Roger de Flor (o Blume), el húngaro Juan Hunyadi, y el castellano o gallego Pedro Vázquez de Saavedra (Rosenthal 1984: xiv-xv, Riquer 1974: lxxv-lxxix). También se encuentra un precedente histórico en Roger de Flor que fue mercenario como Tirant y alcanzó a reinar sobre parte del Imperio Griego. Todos estos hechos y personajes históricos ayudan a la verisimilitud de la novela, y para aquellos lectores que hubieran conocido y recordado algo de la historia, les hubiera sido suficiente estas verisimilitudes para afirmar la certeza y valor del componente histórico de la novela.

Como historiaficción de conquistas y re-conquistas cristianas *Tirant lo Blanc* tiene sus paralelos en las cuatro crónicas de la reconquista y expan-

El elemento islámico en la literatura castellana...

sión catalana: *Llibre dels Feyts de Jaume I*, *Crònica de Bernat Descolt* (1282-88), *Crònica de Ramon Muntaner*, y *Crònica de Pere III* (Piera 1999: 51).

Como explica González-Casanovas:

As heroic legend and modern history, these Catalan works should be read in the West as mythical stories, propagandistic tracts, and exemplary lessons on Christendom's own survival and gradual transformation in a new age of world powers that are struggling for empire and hegemony (González-Casanovas cited in Pierra 1999: 52).

Martorell extiende las cuatro representaciones de las crónicas de la expansión catalana a una historia mítica de dominación y conquista total del mediterráneo por cruzados que aunque ellos no sean catalanes, su geografía cultural de expansión de ultramar si que lo es.

Hacia el siglo trece ya existían relaciones comerciales bien establecidas entre el imperio catalán y reinos norte africanos como Túnez y Bujía (puerto Argelino). Este ultimo es uno de los reinos que Tirant conquista, convierte a sus habitantes musulmanes con inexplicable facilidad y hace del señor Agramunte rey de Bujía. La corona de Aragón también había establecido serias relaciones comerciales con Sicilia demostrando claras ambiciones comerciales fuera de la Península. Como nota Piera:

This 'other' Catalan-Aragonese reconquest had been laid out in the historical chronicles of the thirteenth and fourteenth centuries and was founded on Mediterranean commercial and political expansion and the eradication of the Muslim "heresy" through preaching and conversion (Piera 1999: 51).

Ashraf Anwar

El concepto de predicar a musulmanes en el norte de África tiene sus raíces históricas en el misionario Ramón Lull, un sujeto de la corona de Aragón (véase González-Casanovas 1995). Claro que la erradicación del islam y la conversión de sus seguidores sirven dos propósitos desde una perspectiva católica europea. El primero es la creación de comunidades que sean leales al poder e ideologías del papado llevando al mundo mediterráneo un paso más cerca a la creación de la *Respublica Christiana*. El segundo, como lo indica Piera, es servir sus intereses económicos ya que ambos se apoyan y sirven el uno al otro. Fue dentro de este contexto histórico que Martorell escribió *Tirant*.

Es de notar que ni Tirant ni cualquiera de sus acompañantes principales es catalán, lo que refuerza el punto de vista de que dentro de la visión eurocéntrica occidental de la novela donde se percibe al mundo dividido en dos bandos, uno ‘bueno’ y el otro ‘malo’, las distintas nacionalidades europeas aunque sean identificadas y reconocidas no se les da importancia mientras sean de persuasión católica (a lo contrario del *Cid* y *Roland*). Más que nada, *Tirant* representa la ascensión de una Europa católica unificada que toma por fuerza al decadente Imperio Bizantino y lo incorpora al suyo como paso inicial y necesario para su enfrentamiento con el Imperio Otomano y su inevitable derrota.

El testamento de Tirant en el capítulo 469 donde se destaca su control, y el de sus familiares y otros caballeros occidentales sobre Constantinopla, Macedonia y el Norte de África, refuerza el ideal de la hegemonía europea occidental sobre los imperios del este, (el bizantino, el turco otomano y los reinos del norte de África). Tirant junto a su esposa griega Carme-

El elemento islámico en la literatura castellana...

sina llegan a ser emperadores de Grecia, su primo Diaphebus adquiere el puesto de duque de Macedonia, y en el norte de África al señor de Agramunte, primo de Tirant, se le otorgan los reinos de Fez y Bujía. Presentes como testigos están el rey Escariano y el rey de Sicilia. Más importante es que su sobrino Hippolytus (extrañamente tiene un nombre griego) se casa con la vieja emperatriz griega (la madre de Carmesina). Cuando la emperatriz se muere, Hippolytus se vuelve a casar pero esta vez con una princesa inglesa, y de esta manera toda Europa se unifica bajo el poder de reyes católicos occidentales. Esta visión de unión y poder es la ideología oficial del mundo español renacentista de Martorell y Galba. Aún así, este ideal de unión europea imperial por muy atractivo que haya sido con la mayoría de los españoles católicos no tuvo siempre éxito.

2.3 Geopolítica de religión

La cooperación durante el siglo quince de reinos cristianos europeos con reinos islámicos mediterráneos contra la expansión otomana confirma que tanto en tierras bajo poder cristiano como en tierras bajo poder islámico, las consideraciones político-económicas tomaban prioridad a la ideología religiosa oficial de esos países a pesar de lo que se pretendía. Viejos enemigos se hacían amigos y viejos amigos se hacían enemigos según lo requería la necesidad política del momento. Cuando los egipcios entraron en guerra contra los otomanos en 1485 y aún siendo ambas naciones oficialmente islámicas, los egipcios estaban dispuestos a hacer causa común con los cristianos europeos occidentales; bajo similares condiciones la nación islámica persa tras confrontaciones militares con el imperio otomano estaba al igual

Ashraf Anwar

que los egipcios dispuesta a hacer causa común con la corona española contra los otomanos. Al igual, por intereses imperiales Francia se alió con los otomanos contra la corona española de los Habsburgo (Inalcik 1989b: 347). También los genoveses por cuestiones de intereses económicos frecuentemente formaban alianzas con los otomanos en contra de los venecianos. Fue contra este complejo marco histórico de continuos cambios de conflictos de intereses entre imperios y sus consecuentes alianzas políticas alrededor del Mediterráneo, y hechos aún más complicados por discursos partidarios religiosos, que siete años después de la caída de Constantinopla Martorell inventa un héroe bretón (Tirant) y lo presenta como campeón defensor de un imaginario ideal europeo occidental que hasta entonces seguía fallado en la realidad.

El estado imaginario de asuntos internacionales en la novela *Tirant lo Blanc* refleja la realidad de las rivalidades entre Europa occidental y el Imperio Otomano en cuanto a sus mutuas ambiciones expansionistas dentro de Europa oriental y el Mediterráneo. En la novela, el imperialismo europeo occidental, del ideal del autor y su sociedad, se justifica en términos de cruzadas de rescate de cristianos de las amenazas de los musulmanes (el Imperio Otomano). La propaganda religiosa en este caso funciona en dos planos paralelos, cruzada y misión. Las cruzadas bajo el mando y jefatura de Tirant se justifican en términos de salvar cristianos de musulmanes y de esta manera unen a Europa católica occidental en propósito espiritual. Misiones bajo la tutela de Tirant-convertido-en-misionario destaca diferencias ideológicas entre las dos religiones y se sirve de ellas para crear una amenazante imagen del 'otro' que justifica la agresión contra sus tierras y religión en nombre de

El elemento islámico en la literatura castellana...

defensa propia. Esta defensa propia empieza con la defensa del imperio griego (débil y en decadencia) ya que éste cae geográficamente entre Europa occidental y zonas bajo poder otomano. La religión griega ortodoxa de Europa oriental podría, al menos en teoría ceder a la autoridad religiosa papal desde Roma aunque eso fue intentado repetidamente en la realidad histórica sin éxito,³ pero si sucede con éxito en la novela. En la novela, el oriente griego cede su soberanía territorial y religiosa a Europa occidental. Al final de la novela, ya muertos el emperador de Grecia, la emperatriz, Tirant y Carmesina, sólo quedan el joven Hippolytus como emperador bretón de Grecia casado con una princesa inglesa que se convierte en la nueva emperatriz de Grecia. Esta unión nupcial al final de la novela lleva al lector de vuelta a Inglaterra donde empezó Tirant su fantástica trayectoria y carera como caballero bajo la tutela de Guillermo de Warwick.

Pragmatismo más que idealismo, fuerza y estrategia política-militar más que destreza individual o heroísmos, constituyen el modelo de dominación y hegemonía europea occidental que ofrece la novela como modelo ejemplar (véase Aylward 1985). Tirant y los suyos personifican una frente europea occidental unificada cuya misión es el rescate de Constantinopla de la amenaza otomana. Este concepto se introdujo temprano en la obra en los capítulos dedicados a Warwick (cap. 1-28). En esta misma sección de la novela la inhabilidad de los griegos de defenderse de los otomanos (el 'otro' turco musulmán) se introduce de manera que predica la necesidad de la in-

³ La reunión entre las iglesias del este y las del oeste en el concilio de Florencia de 1439, no se tomó muy en serio ni fue muy realista si se toman en cuenta sus respectivas historias [y] no lograron una unión permanente (Ozment 1980: 175).

Ashraf Anwar

tervención del occidente europeo y su conquista de Constantinopla para el bien general de los ‘cristianos’.

Un cuento ficticio de profanación de la iglesia más sagrada de Grecia por los otomanos siembra la semilla de odio e inflama el celo religioso. Para encender aún más el celo religioso en el capítulo 25 un ejército musulmán, y tenía que serlo, invade a Inglaterra y saquea vilmente a sus pueblos sin piedad, lo que fuerza al caballero-convertido-en-monje Guillermo de Warwick que regrese a tomar armas un vez más (en contra de su nueva dedicación a la religión como monje). Por otro lado, la providencia interviene aquí para que coincida el regreso a las armas del caballero arrepentido Warwick justo cuando llega el bretón Tirant a Inglaterra para aprender de él, y seguir en sus pasos como campeón defensor de la cristiandad contra el ‘otro’ musulmán. Tirant se nombra caballero guerrero en Inglaterra cuyas tradiciones de caballería medievales (asociadas con el orden de Garter) ya están anticuadas. Tirant como símbolo de modernización irá a superar estas estrategias medievales con estrategias militares y políticas modernizadas y adaptadas para la época renacentista donde se emplearán en guerra abierta contra el islam. Este es el pretexto dentro del cual Martorell desarrolla sus lecciones en estrategia y acción comunal entre los países europeos occidentales.

La islamofobia sirve el ideal de unión europea cuando se desarrolla en términos de la definición de Said del Orientalismo en contrapunto con el occidentalismo:

El elemento islámico en la literatura castellana...

The Orient has helped to define Europe (or the West) as its contrasting image, idea, personality, experience' (Said 1978: 1-2, 3).

Una de las estrategias que usan los autores de la novela para unir a Europa es proporcionar matrimonios políticamente motivados entre miembros de las familias reales europeas occidentales y también entre la nobleza europea occidental. En capítulo 111 Tirant fue instrumental en la unión de un príncipe Frances con una princesa siciliana formando una alianza franco-siciliana cuyos frutos políticos se aprovechan inmediatamente como se demuestra en el título del siguiente capítulo:

Cómo el Rey de Sicilia embió diez galeras y quarto naos armadas al Rey de Francia para ayuda de la guerra que quería hazer contra los moros (TB v.2: 86).

El término 'moros' que normalmente en la literatura castellana se refiere a los hispano-musulmanes aquí se usa de forma genérica para referirse a musulmanes de cualquier nacionalidad. Esta alianza europea occidental se extiende después para incluir al rey de Francia, Castilla, Aragón, Portugal y Navarra que llegan todos a unirse con Tirant.

La sección de Rodas, seguida por las batallas contra Siria y Túnez, ofrece lecciones útiles en cooperación militar europea occidental para que sirvan de ejemplo. De esta manera el declive y dilema del imperio griego desvanece cediendo su importancia al esquema mayor del enfrentamiento al islam. Esta nueva y más importante causa se muestra bien desarrollada en la novela en una unión europea (bajo tutela occidental) en contra del 'otro' musulmán. Estos sucesos militares que no tienen origen en la religión histó-

rica tienen la función en la novela de crear un antecedente de victorias militares para dar razón a que el emperador griego se encuentre forzado a rogar por la ayuda de occidente (TB cap. 116). En la novela, queda bien claro que los griegos estaban perdidos frente al ejército otomano. Al mismo emperador de Grecia se le describe como: ‘hombre de delicada complisión’ (TB v.3: 203), que estaba totalmente perdido hasta la llegada de Tirant:

Los turcos... matavan e aprisionavan muchos cristianos... En mucho dolor estaban puestos los cristianos como Tirante no estava entr’ellos... E en la necesidad todos reclamavan el nombre de Tirante, como si él fuese un santo, e tenían tanto miedo a los turcos que en ninguna manera se tenían por seguros... E hazían oración especial a Nuestro Señor que ayudase a Tirante... que en él estava toda su esperança... E enviaron una carta al Emperador suplicándole que les enviase el su messías Tirante (TB v.3: 26).

Se hace hincapié en esta debilidad del emperador griego cuando el mismo lo admite:

Cierta cosa es que nuestros cavalleros, con la virtud de Tirante, han vencido aquesta batalla y las otras; que antes todas las batallas perdían. Y como este valentísimo cavallero es venido, siempre han sido vencedores (TB v.2: 363).

La popularidad y categoría de Tirant va aumentando hasta que es elevado al estatus de santo salvador:

Y no solamente le hazían honras humanas, más aun divinales (TB v.3: 23); todos reclamavan el nombre de Tirante, como si él fuese un santo (TB cap. 167, v.3: 26).

El elemento islámico en la literatura castellana...

En una de las cartas del emperador a Tirant se encuentra una explícita alusión a la incapacidad del imperio griego:

África ya toda sojuzgada consentirá que vos, sojuzgador, podáys recobrar aqueste perdido Imperio' (TB v.4: 277).

Tirant es elevado a su más alto estatus cuando se le describe como redentor en los capítulos 43-44:

Tirante, el qual, después de Dios, es redentor y defendedor de todos nosotros (TB v.5: 114).

Hasta esta etapa en la novela la imagen de Tirant es la de un caballero con moralidad cristiana ejemplar, pero en lo que sigue se descubre otro Tirant de ambigua moralidad (junto a otros caballeros cristianos) (véase López Ríos 1995; Merrill 1993; Yates 1980). Esta aparente contradicción de carácter entre un Tirant héroe misionario y otro Tirant que se muestra que es poco más que un mercenario cruel no sería sentida por los lectores de la novela en aquellos tiempos ya que este tipo de comportamiento era aceptado como norma. Los caballeros podían servir la religión y ser campeones de ella y a la vez ser bárbaros salvajes.

La reforma política de la sociedad europea occidental y la crítica de su desunión política y religiosa empieza desde el principio de la novela en la sección de Guillermo de Warwick. El Duke de Bedford demuestra una envidia malvada hacia Warwick, que se repite más adelante en semejante ma-

Ashraf Anwar

nera por el duque de Macedonia hacia Tirant, lo que de nuevo refuerza el paralelismo entre Warwick y Tirant. Es importante notar que desde el principio Martorell estaba conciente de que estaba creando una situación en que su héroe asumía un papel de mercenario y no le preocupaba. El duque de Macedonia acusa a Tirant de ser un mercenario extranjero que pone a sus intereses políticos y gloria personal por encima de los intereses del pueblo griego. Ciertamente que el duque de Macedonia es traidor pero también lo son Tirant y los suyos (La Fontaine & Solà-Solé 1993: 137-141). En efecto, cuando muere este duque, su sucesor el primo de Tirant admite haber estado dispuesto a matar al emperador y tomar su trono por fuerza:

Por Nuestro Señor, que yo yva con tal intención, que si el Emperador oviera preso a Tirante, que con esta hacha yo le oviera muerto a él ya quantos fueran de su voluntad; y después, que Tirante o yo fuera emperador' (TB v.3: 191).

Como nota Merrill:

Tirant begins to lose his direction at the very beginning of his life as knight, when he mercilessly and cruelly kills the already defeated knight of Muntalt when the latter refused to beg for his life' (Merrill 1993: 173).

Merrill también sugiere que 'in idolatrously adoring Carmesina, Tirant apostasizes from his faith' (Merrill 1993: 174). Estas admisiones de parte del autor por la falta de idealismo espiritual o aún de principios de caballería en el carácter de sus héroes cuestiona si verdaderamente la religión era importante en cuanto a sus mandamientos y ética moral (para Martorell y su generación) o era cuestión de ideologías socio-culturales heredadas y modi-

El elemento islámico en la literatura castellana...

ficadas de mil y una maneras para servir propósitos hedonísticos de su lugar y tiempo. La siguiente invocación de dioses paganos en el capítulo 400 demuestra un sincretismo renacentista de caballería cristiana con cultura clásica pagana: ‘vosotros inmortales dioses los quales poéticamente acostumbráis de ser invocados’ (TB v.4: 284). Ya había demostrado Tirant su disposición a enojar a Dios (véase López Ríos 1995). En capítulo 60 Tirant declara que:

Todos los cavalleros que quieren bien usar y seguir las armas, e la orden dellas, por aver renombre y fama, han de ser crueles y tener silla en medio del infierno’ (TB v.1: 174).

En efecto, en la sección de Rodas Tirant demuestra su sed por sangre: ‘tengo que matar alguno de aquestos perros moros’ (TB v.2: 46). Al igual, durante la expedición militar en el norte de África en el capítulo 394 Tirant y sus compañeros derrotan al rey de Fez y entran Caramen: ‘matando sin ninguna piedad a todos hasta el postrero’ (TB v.4: 273). Este es el mismo Tirant que había asesinado por celos al jardinero negro del emperador griego; y aún cuando Tirant descubre que había sido engañado por la Viuda Reposada y que el jardinero que había asesinado era inocente no muestra ningún remordimiento. También Tirant pierde su dirección como caballero cristiano temprano en su papel como intermediario durante el cortejo del príncipe Felipe y la princesa Ricomana cuando usa primero engaño y después fuerzas para ayudar a Felipe a que desflore a la princesa cuando no estaban todavía casados. Como nota Aylward durante el primer episodio de Tirante en Constantinopla (cap. 115-299): ‘the hero is spending more time wooing

Carmesina at the palace than at his command post near the front' (Aylward 1985: 186). Tirant usa estos mismos métodos deshonestos con Carmesina en Constantinopla. Tan sólo vio Tirant a Carmesina que quedo locamente enamorado lleno de lujuria nos dice el autor, no de amor, por ella. Lejos de ser un amor platónico en el estilo caballeresco medieval como fue estudiado por (C.S. Lewis Lewis 1958: 1-43; Rougemont 1983: 108-22), a Tirant le interesan particularmente los pechos de Carmesina (TB v.2: 119). En los capítulos 436-37 aunque todo indica que desde su llegada a Constantinopla Tirant y Carmesina se casarán eventualmente, Tirant desvirga a Carmesina en un acto que si no fuera por 'Carmesina's cloying ambivalence, could properly be called rape' (La Fontaine en Solà-Solé 1999: 139). Este comportamiento desvergonzado suyo con Carmesina es una traición al emperador que sirve, y al código de caballería que había jurado mantener.

Lo interesante y fuera de la norma es que los autores de *Tirant lo Blanc* eran concientes de que estos actos eran vergonzosos por lo menos desde la perspectiva enemiga. En el capítulo 163, en un raro giro de perspectivas en la novela, la mala fama de Tirant como rufián se nos presenta desde la perspectiva otomana:

Dixo un marinero turco un diablo de francés es venido por capitán de los griegos...que se llama Tirante.... Tirante quiere decir usurpador de bienes, o más propiamente hablando, ladrón.... Y como abrá vencido las batallas, empreñara a la hija, e después a la muger, y después matará al emperador (TB v.2: 404).

Estas serias alegaciones van cargadas con mucha verdad ya que Tirant aunque de broma repercute las palabras del turco cuando reivindica que una vez

El elemento islámico en la literatura castellana...

que halla desvirgado a Carmesina y tomado el mando nada le impedirá que viole a todas las otras doncellas. Es extraño que el autor muestre esta perspectiva del punto de vista de los enemigos musulmanes al menos que lo veía todo muy aceptable.

Claro que siendo una novela y por lo tanto sujeta a la voluntad de su autor, la debilidad del emperador griego simboliza la debilidad y decadencia del imperio entero. El emperador no tiene ni consejeros hábiles ni herederos barones para que defiendan su imperio, su único hijo murió temprano en una de las batallas contra los turcos dando lugar a la necesidad del emperador por Tirant como defensor y heredero del trono tras su casamiento con Carmesina. El duque de Macedonia que representa la nobleza griega se demuestra como un traidor celoso, y los generales se muestran faltos de esfuerzo, voluntad y ánimo, y también en necesidad de sobornos para que se animen a luchar contra los turcos como se implica en el capítulo 239 (TB v.3: 210). El emperador de Grecia, la emperatriz, y la princesa todos se entregan a desventuras sexuales. La princesa Carmesina y sus damas de compañía, Estefanía y Plazer, se representan como aventureras amorosas del este griego que distraen a los héroes caballeros occidentales de sus obligaciones militares y religiosas. Como observa McNerney, uno de los comentarios más misóginos en la novela se lanza por Estefanía en el capítulo 127:

Todas nosotras naturalmente somos de tres calidades... La primera, todas somos codiciosas; la segunda, golosas; la tercera, luxuriosas' (TB v.2: 171).

Ashraf Anwar

Es de gran interés que las últimas dos cualidades son precisamente las dos que el fraile acusa a los musulmanes en su largo sermón en el capítulo 403. Parece ser que en la opinión de Martorell y Galba ni los musulmanes ni los cristianos observaban bien sus mandamientos religiosos. En su totalidad, el imperio griego se ve condenado desde su interior desde el principio de la novela. Su única oportunidad para salvarse queda en su rescate por Tirant y sus compañeros.

El laicismo que demuestran todos los personajes cristianos principales de la novela echa serias dudas acerca de lo que el autor y su público lector entendían ser ética moral. Lo aparente es que bajo cualquier estándar de principios, la conducta de los personajes principales no se conforma ni con la ética moral cristiana ni la islámica. Aún así, la novela está llena de retórica religiosa de parte de esos mismos personajes principales, lo que sugiere que para Martorell, Galba, y su público lector la religión era principalmente una herramienta social y política para usar por fines mundanos. Según Vargas Llosa, en la novela *Tirant lo Blanc*:

Se vive para gozar y se goza matando, adornándose y fornicando, en este orden de importancia (Vargas Llosa 1991: 83).

A decir de todos, Martorell expone la vulnerabilidad de la crítica del ‘otro’ bajo pretensiones éticas, ya que aquellos que la promulgan la carecen. Las acusaciones que lanza el fraile de Lérida de la orden de la Merced en el capítulo 403 son al igual pertinentes a Tirant, sus compañeros y toda la corte del imperio griego:

El elemento islámico en la literatura castellana...

Dios no aya criado al hombre sino para poseer y gozar del soberano bien de la gloria de paraíso, aquél no puede tal bien gozar ni poseer si de la vestidura nubcial de la fe christiana no es vestido.... No puede ser ninguno librado de la damnación en que es caído por el pecado de Adán sino por la fe de Jesuchristo.... La ley antigua por sí no lleva ninguno a la vida eterna.... Y vosotros, que en la seta mahoméica estáys embevescidos, de todo en todo aquélla renunciando disponeros a recibir la fe católica, porque aquella recebida seáys puestos en el número de los sanctos. Y devéysos inducir a renunciar la seta mahoméica y sus suzias desonestidades que en aquélla tenéys. ¿Puede ser más vituperosa y vergonçosa cosa en el hombre que poner su felicidad en autos de gula y luxuria? Y esto os otorgó por felicidad aquel suzio puerco, vuestro cabeça Mahomad, lo qual es contra todo juyzio de razón, de la qual los hombres deben usar, que cierto los autos de gula y lujuria a los animales brutos y no razonables son propios (TB v.5:14, 15).

Además, toda la sección sobre el norte de África está llena de contradicciones e irregularidades, y de interés especial son aquellas que se pueden comparar con la realidad histórica de los acontecimientos históricos claves que preceden a la obra. Los dos siglos y medio de mudejarismo en la Península (1250-1500) contradicen las conversiones fáciles y rápidas de musulmanes por Tirant. Como observa Piera:

curiously, this massive conversion was the dream of another subject of the Crown of Aragon, the aforementioned Ramon Llull, philosopher and visionary, who according to pious legend died from the injuries inflicted on him by angry north African Muslims when he was trying to convert them' (Piera 1999: 54, véase González-Casnovas 1995).

Es casi seguro que el fraile de Lérida que en la novela llama al profeta del Islam: ‘aquel suzio puerco, vuestro cabeça Mahomad’ en la realidad hubiera sido acosado y apedreado por sus oyentes (TB v.5: 15). Nada podría ser más provocativo para un grupo de oyentes musulmanes, y en la novela más indicativo de la islamofobia, que se insulte en público al profeta. Aunque en *Tirant lo Blanc* la insulta directa del profeta no sucede hasta el capítulo 403, las dosis de islamofobia empiezan tan temprano como el capítulo 10. El discurso principal en *Tirant* refuerza la ideología de cruzadas entre cristianos ‘buenos’ y moros ‘malos’ mientras estas dos entidades se enfrentan y chocan en su mutua ambición de expansión imperial. Ya en el capítulo 467 esta otra ‘reconquista’ se ha cumplido y todas las tierras del imperio griego conquistadas por el ‘otro’ musulmán han sido recobradas, aunque sea para un mercenario occidental y no de nuevo para el legítimo emperador de Grecia. Si hasta ahora toda la obra demuestra que ni Martorell ni Galba ni sus lectores eran necesariamente gente de alta ética moral, resulta extraño que en la misma obra se le haya dado una muerte tan poco gloriosa a Tirant como castigo divino, y precisamente en su momento de máxima gloria. La muerte poco heroica de Tirant por enfermedad no se puede considerar un acto, ni divino, ni del destino, ya que esta es una obra de ficción. Por lo tanto que el siguiente extracto suene extraño y fuera de concordancia con lo que se le debe a un héroe conquistador:

El elemento islámico en la literatura castellana...

Mas porque sea enxemplo manifiesto a los venideros que no se confíen de la fortuna por alcançar grandes estados, deleytes y prosperidades, ni por poseer aquéllos perder el cuerpo y el ánima, los quales por loca y desordenada cobdicia caminan por grandes desbaraderos y peligrosos pasos, de donde se podría seguir que los livianos y pomposos hombres que con mucha diligencia buscan muy estimada fama, despenderán en vano el tiempo de su miserable vida, el qual razonablemente podrían aprovechar (TB v.5: 181).

Estos dos extractos sobre ética moral en términos de paraíso-e-infierno, y fama-y-fortuna, se oponen y contrastan como ejemplos de sincretismo transcultural en esta novela renacentista. Y lo que las pone fuera de contexto del marco moral de la novela es que las victorias militares de Tirant y sus compañeros se atribuyen a la voluntad de 'la divina Majestad' que guarda los que siguen la 'justa querella' de aquellos que ofenden al verdadero 'Dios, nuestro Redemptor Jesucristo' (TB v.3: 17). Aquí nadie parece guardar la justa 'querella' excepto por nombre. Pero eso importaba poco, lo que importaba era acusar a los musulmanes de ofender al 'verdadero Dios' para que el efecto islamóforo se consiga. Como nota Vargas Llosa, en esta obra renacentista:

La religión importa por razones estéticas y hedonistas; suministra procesiones, misas, acciones de gracia, bautismos, conversiones: multitud de ceremonias, multitud de goces (Vargas Llosa 1991: 84).

Ashraf Anwar

Entonces la religión es solo necesaria por sus funciones mundanas que sirven el éxito político-social y el control y unión del propósito común de las masas que lógicamente será manipulado por los gobernantes.

Dentro de lo que se refiere a alianzas militares, la novela ofrece consejos y advertencias. En el capítulo 178, el embajador del Gran Sultán Abdullah Solomon le presenta al emperador griego un pacto de paz bajo interesantes condiciones. El Gran Sultán no solo ofrece devolver todas las tierras y castillos que le ha ganado, sino que también le ofrece ser su aliado en contra de todos sus enemigos. Además, el Sultán promete venerar al emperador como padre con la esperanza de que el emperador le considere como 'verdadero hijo'. Es decir, el Sultán le ofrece al emperador un acuerdo de conjunto ideal pero que lleva una condición. El Sultán desea casarse con Carmesina: 'e desta manera podríamos dar cumplido fin de todos los males' (TB v.3: 45, 46). La unión del imperio griego con el otomano ratificado con una unión nupcial entre miembros de las dos familias reales a través de la barrera religiosa desleiría la barrera política entre ambos imperios.

Aunque no hay ninguna prueba de semejante propuesta en la realidad histórica, semejante propuesta sería de lo más amenazante a las ambiciones expansionistas del occidente europeo representado en la novela por Tirant y sus compañeros. Claro que en la novela el emperador ofrece la corona imperial junto con la mano de Carmesina a Tirant en gratitud por el rescate del imperio griego (TB ch. 452; v.5: 143). Pero en la realidad histórica, no existía ni Tirant ni semejante héroe. También era ya demasiado tarde para salvar a Constantinopla que ya la habían convertido los turcos en su capital y sería muy difícil recuperarla ya que estaban los otomanos a lo alto

El elemento islámico en la literatura castellana...

de su poder militar. Siendo este el cariz internacional cuando se escribió y publicó *Tirant*, Martorell sólo pudo haber sugerido esta oferta de unión entre otomano musulmán y griego ortodoxo como advertencia de posibles uniones estratégicas entre el oriente musulmán y el oriente ortodoxo europeo en contra del occidente católico europeo. Para el éxito de semejantes prejuicios en la mentalidad europea occidental, es necesario que la islamofobia sea sentida e intuita sin ser comprendida. Mientras se sienta y no se comprenda el porqué de la islamofobia, no habría lugar para consideraciones y análisis de si hay beneficio o no lo hay en semejantes aleaciones con el 'otro' musulmán. Al 'otro' musulmán se le rechazará categóricamente por cuestión de principio sin más. Este tipo de propaganda intuitiva es donde se destaca la obra de Martorell al hacer que su héroe luche contra el islam a ultranza en el norte de África aunque su verdadera misión y obligación era lejos de allí en la frontera entre los otomanos y los griegos.

La propaganda islamófoba se sobrentiende e imbuye dentro de la crueldad que muestran los ejércitos cristianos de Tirant. Dicha crueldad se muestra repetidamente a lo largo de la novela como demuestran los siguientes ejemplos: el monje Warwick que hace que su hijo de doce años mate a un prisionero moro atado e indefenso; Tirant en Rodas que siente la necesidad de matar a moros aún cuando huyen; Tirant en Fez donde al entrar en la ciudad y en el palacio real, él y sus compañeros matan a todos los habitantes 'sin ninguna piedad' (TB v.4: 273); En una de las batallas en el norte de África se nos dice en sentido positivo que Tirant 'ayudó a henchir los infiernos de las animas de aquellos' (TB v.4: 145). Escarriano y su ejército en Tlemcen: 'Por fuerça d'armas entraron dentro y mataron al rey de Tremicén

Ashraf Anwar

e a sus hijos y al desposado y a todos los otros, que a ninguno tomaron a merced' (TB v.4: 49). Ciertamente que Escariano era todavía musulmán pero ya se había establecido su inclinación a las virtudes del cristianismo y lo que se demuestra es que cristianos o musulmanes, la crueldad era algo que tenían estos caballeros en común. Aún después de su conversión, Escariano sigue matando sin ninguna piedad como cuando mata al Caudillo sobre los Caudillos en sangre fría por querer mantenerse en su religión. El señor de Agramunte en Montágate se muestra igual de cruel (TB v.4: 166). Descripciones gráficas de batallas también abundan: 'E Tirante... dio a un moro por medio de la cabeza con el corte que hasta los pechos le hendió' (TB v.4: 149); 'dando tan mortales golpes e con tanta virtud' (TB v.4: 145). *Tirant* es una novela que glorifica la guerra y las masacres y no la virtud religiosa, y no hay nada extraño en eso considerando la cultura mundial de esa época histórica y desde siempre. Pero esa imagen sí que contradice la imagen de misioneros predicadores de amor al prójimo (TB v.5: 13-19). Todos estos ejemplos de crueldad de parte del héroe y sus compañeros ayudan al lector a deshumanizar al 'otro' musulmán y hacer que su odio hacia él sea intuitivo.

La islamofobia se intensifica cuando se condona la traición contra musulmanes en el ejemplo del cristiano albainés que veía que la traición a un rey musulmán era su obligación religiosa como cristiano. Claro que la traición de musulmanes por cristianos fue absuelta en uno de los casos más importantes en la historia del islam en la Península. Pocos años después de la Toma de Granada escribe Chejne:

Cardinal Jiménez de Cisneros argued that a contract with Muslims was not binding on a Christian (Chejne 1974: 131).

El elemento islámico en la literatura castellana...

Es difícil de determinar cual de las dos, la conversión de los 'infiel' o la derrota de los otomanos era la intención principal de la novela *Tirant lo Blanc*. Lo que está claro es que las dos se promocionan con vigor por toda la novela. El problema está en que la conversión del 'infiel' no forma parte del código de caballería, ni siquiera en las instrucciones de Guillermo de Warwick a su protegé Tirant. En el prólogo de dedicación, Martorell suma las obligaciones de un caballero cristiano de la manera siguiente:

Tirant lo Blanc, qui per sa virtut conquistà molts regnes e províncies donant-los a altres cavallers, no volent-ne sinó la sola honor de cavalleria. E més avant conquistà tot l'imperi grec, cobrant-lo dels turcs qui aquell havien subjugat a llur domini dels crestians grecs (TB cat. v.1: 21) (esta parte no fue traducida al castellano en 1511).

Si la misión principal del caballero era la defensa armada de la cristiandad y no incluía proselitismo, entre la muerte de Martorell en 1468 y la muerte de Galba y publicación de Tirant en 1490 hubo bastante tiempo para que el segundo autor escriba los episodios de conversión del 'otro' musulmán en el norte de África (Rubiera Mata 1999: 64-65). Entonces, como explica Rubiera Mata, una vez que los cuarenta y nueve capítulos de conversión en masa se interpolaron por Galba, el nuevo autor tuvo que adaptar los objetivos del caballero de manera que incluyan la conversión del 'otro', es decir al 'infiel'. Por eso, en los últimos capítulos Galba añade la conversión del 'otro' a los deberes de caballería:

Tirante el Blanco, que por su gran cavallería y alto ingenio conquistó tantos reynos y convirtió tantos pueblos en la Berbería y en Grecia a la sancta fe católica, y no plugo a Dios que viese el fin de lo que tanto avie deseado y trabajado (Tb. v.5: 180).

La inclusión de los griegos ortodoxos en el propósito de conversión destaca que no solo se le consideraba al musulmán como ‘otro’ sino que también al cristiano ortodoxo.

Martorell ya había escrito un poema narrativo titulado *Guillermo de Warwick* antes de escribir *Tirant lo Blanc* donde suplantó las lejanas y olvidadas invasiones históricas danesas a Inglaterra con invasiones de moros tangerinos. Esta substitución sirvió el propósito de incitar el celo católico español contra los otomanos que en aquellos tiempos llegaron a representar el nuevo ‘otro’ musulmán. Los horrores de aquellas lejanas invasiones encontrados en la cultura popular europea, y muchas otras similares de pueblos invadiendo a otros, ya circulaban entre la gente común tanto como la noble. El temor al ‘otro’ es una de las características de los pueblos en general, y el cambio y la substitución de invasor e invadido por los autores de un cuento u obra literaria a otra siempre ha sucedido y con relativa facilidad. Cuando más tarde Martorell escribió *Tirant*, recicló su poema titulado *Guillermo de Warwick* y lo volvió a presentar en un nuevo contexto dentro de los primeros 28 capítulos de la novela *Tirant lo Blanc*, pero esta vez los daneses que había convertido en moros tangerinos en el poema *Guillermo de*

El elemento islámico en la literatura castellana...

Warwick, se convierten en moros de las islas canarias en *Tirant lo Blanc* (Rubiera Mata 1999: 59).

La cuestión de infundir temor del islam y los musulmanes servía las ambiciones religiosas y políticas del papado y las clases gobernantes en la España de Martorell y Galba. Para el papado, el islam era la única religión que les presentaba una rivalidad significativa en las regiones que habían anteriormente formado parte del Imperio Romano. Desde principios del siglo siete el islam le había arrebatado al papado partes de su dominio espiritual en Medio Oriente, y por lo tanto económico, y tan temprano como 711 el islam llegó a la Península ibérica desde el occidente de África. Desde el lado oriental de Europa el islam llegó a Turquía y allí se asentó. Como ya se trató en el primer capítulo, el islam representaba una amenaza a la autoridad papal por lo que negaba (la denegación de la infalibilidad del papa y el origen divino de la santa trinidad y de Jesucristo).

Al islam y al musulmán se le tenía que desfamar de todas las formas posibles. La novela *Tirant lo Blanc* ayudó a infundir más profundamente el concepto de alteridad, odio y temor del islam y el musulmán en sus lectores contemporáneos. La ignorancia general entre los cristianos de lo que predicaba el islam y los musulmanes seguía siendo igual en la Península renacentista como lo había sido durante los ocho siglos anteriores de presencia y convivencia con musulmanes. Lo que se entendía venía publicado desde los pulpitos de las iglesias y en los cuentos folclóricos. Falsas representaciones y distorsiones del islam y los musulmanes ya se han tratado en la sección 1.2 titulada 'Contextos históricos y mitos transculturales' (también véase Anwar 2001: 3.1). En *Tirant* se le llama al islam 'secta mahomética', se condenada

Ashraf Anwar

como 'reprobada secta' y es acusada de predicar 'suzias desonestidades', y promocionar 'gula y luxuria'. Al profeta del islam Muhammad se le insulta explícitamente de las maneras siguientes:

aquel suzio puerco, vuestro cabeça Mahomad'; 'cabeça de falsedad y engaño'; 'un engañador sin fe y sin caridad', que lleva a sus seguidores a 'desonestidad' (TB v.5: 15).

Sociedades islámicas se les describe de la siguiente manera: 'infieles..., enemigos de Dios..., enemigos de la fe..., malvada gente..., gente pagana..., gente no entendida.... Semejantes insultos y descripciones representan multitudes de ejemplos de cómo se promocionaba la islamofobia en esta obra.

Por otra parte, y al mismo tiempo, la islamofobia funcionaba de la manera siguiente. A lo largo de la novela el lector se encuentra continuamente bombardeado con secciones donde los musulmanes y el islam se muestran enemigos del héroe Tirant. Al identificarse el lector con el héroe, como suele ser el caso, al lector se le adoctrina que los musulmanes y el islam son sus enemigos. Para que este tipo de propaganda tenga éxito los autores constantemente bombardean al lector con implícitas y explícitas representaciones negativas del islam y de los musulmanes.

Por ejemplo, para preparar al lector para la sección del Norte de África (cap. 299-409), en el capítulo 283 Tirant es engañado y se le da a creer que su amada Carmesina se entrega a un jardinero negro. El lector que se identifica con Tirant siente una degradación por raza y religión y se encuentra humillado por 'el otro', un negro que posiblemente también es 'moro'. Poco más tarde en el capítulo 288 el lector se encuentra con la derrota de los

El elemento islámico en la literatura castellana...

cristianos en Bellpuig donde caen varios amigos y compañeros de Tirant. La tensión sigue aumentando cuando Tirant se encuentra preso en manos de los moros del norte de África después de su naufragio.

Tirant consigue ganarse la libertad en el capítulo 307, y lo lógico es que en este punto Tirant se volvería a Grecia para unirse con su amada Carmesina y volver a asumir su puesto como comandante del los ejércitos griegos. Pero de repente, y quizás por ser esta parte la añadida por Galba, Tirant se convierte en un misionario guerrero cuya obsesión principal es la conversión de los moros del norte de África según sugiere el texto: ‘tanto desseo de ensalsar vuestra sancta fe católica’ (TB v.4: 126). La maurofilia-islamófoba como estrategia narrativa se desarrolla repetidamente en los cien capítulos siguientes. Además, la islamofobia adquiere una nueva dimensión dominante en estos cien capítulos donde se contrasta con una nueva tendencia de fuerte cristianofilia.

Ahora bien, recordando que en el capítulo 10 la novela nos delinea tres objetivos para el caballero cristiano: ‘defender la cristiandad..., aumentar la sancta fe católica...,’ y en el proceso ‘abaxar la seta mahométrica’ (TB v.1: 31). Ya no es suficiente defender la cristiandad y convertir al ‘otro’, también se le tiene que humillar. Como exactamente se propone humillar a los musulmanes se encontrará en los detalles de la sección sobre el norte de África. Críticos como Aylward consideran esta sección aburrida y poco interesante pero aún así no deja de notar la estrategia de maurofilia-islamófoba que se encuentra en función por toda la sección:

Ashraf Anwar

Religion provides the one constant upon which Tirant can anchor his trust; the Christian characters are nearly always righteous, while the Moors he encounters are generally treacherous, but even the latter are capable of occasional acts of generosity and good faith once they have been converted to the Christian faith (Aylward 1985: 191).

Al contrario de Aylward, críticos como Rubiera Mata encuentran los cien capítulos dedicados al norte de África muy interesantes e importantes. De esta sección también se puede deducir basándose en los errores en la representación del islam que hubo dos escritores, Martorell con bastante conocimiento del islam y Galba con bastante menos (Rubiera Mata 1999: 59-67 y 1993; véase a cerca de Galba Aylward 1985: 197). Como indica Rubiera Mata: ‘The most serious is the confusion of considering the prophet of Islam, Mohammad, as the ‘god’ of the Muslims’ (Rubiera Mata 1999: 62). Las confusiones abundan tanto dentro de esta sección que para alguien que tenga conocimientos básicos del islam le parecería ridículas: En capítulo 349 ‘[los] cristianos... se encomendaron a nuestro señor Dios, e los moros se encomendavan a Mahoma’ (TB v.4: 163); en capítulo 303 ‘con ayuda de tu Dios’ que implica que el musulmán considera que el dios de los cristianos es distinto al dios de los musulmanes (o de los judíos) (TB v.4: 20). En referencia al rey de Túnez y al igual el rey Menador ‘trae el su mahomete todo de oro al cuello..., el qual le deve dar ayuda en las batallas’ (TB v.4: 121).

Lo que hace que estos ejemplos sean más interesantes es que desde siempre en la polémicas entre cristianos y musulmanes, los musulmanes

El elemento islámico en la literatura castellana...

habían sido los que criticaban a los cristianos el uso de iconos y amuletos religiosos, aquí se invierte la situación y los musulmanes son los que los usan. También, se menciona (incorrectamente) que el calendario islámico empieza con el nacimiento de Muhammad cuando en verdad empieza 52 años después con el peregrinaje suyo de Meca a Media; en continuación tenemos a musulmanes bebiendo vino en la taberna de un albaines en capítulo 315 (TB v.4: 66); uno de los reyes musulmanes dice:

Señores, yo no puedo creer que estos hombres sean cristianos, antes creo que son diablos bautizados, o nuestro Mahoma se ha tornado cristiano' (TB v.4: 146); también dice: 'Si soy vencido, baxaré a los infiernos, donde creo que está nuestro Mahoma, que no nos ha podido ayudar contra los cristianos' (TB v.4: 152).

De todas formas, todos estos errores son simplemente errores históricos o dogmáticos que no inflaman necesariamente la islamofobia. Lo que si es de gran efecto son las críticas dirigidas al islam por los mismos musulmanes (maurofilia-islamófoba) como cuando el rey Escarriano dice:

que la ley cristiana es más noble e muy mejor que la nuestra' (TB v.4: 37); también dice: 'yo tengo verdadera noticia como la secta de Mahoma es muy falsa y reprovada, e todos los que en él creen van a total destrucción y damnación' (TB v.4: 106);

Ashraf Anwar

y por fin se vuelve cristiano y promete ser ‘bueno y leal hermano d’armas’ a Tirant (cap. 330) y empieza a matar a sus propios familiares y otros que originalmente salieron a la guerra sólo para ayudarle. En efecto vemos como en el capítulo 340:

El Rey Escariano, como católico cristiano...vio al rey de Borgia que estava sobre Tirante por cortarle la cabeza. E aqieste rey era su hermano.... [Escariano] diole...que le atravesó el corazón (TB v.4: 137).

Lo que verdaderamente se gana con la conversión del rey Escariano es la conversión de todos sus súbditos que se emplearán en la guerra contra los (todavía infieles) musulmanes norte africanos. Galba convenientemente pretendió que Etiopía, que siempre había sido un reino africano cristiano, era un reino musulmán y que se convirtió al cristianismo por los esfuerzos de Tirant. Allí tenemos otro ejemplo de lo que Vargas Llosa llama ‘verisimilitud íntima’.

Otra de las estrategias islamófobas que se usan con éxito en esta novela es la interpretación de conflictos políticos y militares en términos de conflictos religiosos entre cristianos y musulmanes. De ahí que un conflicto de intereses comerciales entre venecianos y genoveses, o entre catalanes y genoveses es trasladado e incorporado dentro del marco narrativo de la novela donde es transformado en conflicto de religiones (islam contra cristianismo). La realidad histórica de los conflictos comerciales entre los genove-

El elemento islámico en la literatura castellana...

ses y los venecianos se exagera en la novela y se presenta como una traición al cristianismo y la cristiandad de parte de los genoveses y se les llama:

infielos y falsos christianos [que] tomaron sueldo de los infielles... y vinieron contra la cristiandad por ensalzar la seta mahomética y por destruir la sancta fe católica' (TB v.2: 284).

Al mismo tiempo nos enteramos de que el emperador de Grecia les da una muerte humillante y cruel a sus adversarios cristianos en su poder, y que por encima de eso los castigos crueles son aprobados por el papa y el emperador alemán, y todo en nombre de la unión europea representada en lo espiritual por el papado y en lo militar por de emperador de Alemania. De esta manera el autor enfatiza el aspecto religioso del conflicto mediterráneo e involucra en ello otros poderes europeos como Alemania. Al mismo tiempo países islámicos como Siria se incorporan en el conflicto sin necesidad, y se le llama a Siria:

la tierra de maldición, donde se canta de día y de noche la reprobada secta de aquel engañador sin fe y sin caridad de Mahoma, que tanta gente ha engañado en este mundo' (TB v.2: 92),

la única justificación que se da para su invasión es que es un país islámico sin más.

Ashraf Anwar

Desde los capítulos 336-7 en adelante el conflicto bélico se distingue menos por naciones y grupos étnicos y más en forma de distinción simple e indicativa de un impulso islamófobo. A las batallas y guerras provocadas por intereses comerciales y expansionistas se les dan el nombre de guerras ‘santas’ que a la vez permite que se distingan los campos en oposición en términos religiosos como muestran los ejemplos siguientes: ‘

los moros... salieron a hacer armas con los christianos’ (TB v.4: 126); en capítulo 339: ‘los moros vieron a los cristianos’ (TB v.4: 131).

Al mismo tiempo el énfasis sobre el papel de Tirant como comandante militar y caballero cruzado da paso a nuevos apodos como ‘capitán de la fe christiana’ (TB v.4: 126); En capítulo 338 a Tirant se le llama ‘católico cristiano’ y ‘aumentador de su sancta ley cristiana’ (TB v.4: 129).

La inocencia literaria cultural lleva al autor en capitulo 334 a exageraciones como la siguiente:

E todos [los conversos de berbería bajo Tirante] comúnmente, assí hombres como mugeres, vendezían a Tirante e más le quisieran por señor que no al Rey. Y como él yva por la calle, todo el pueblo gritava: ¡Biva el magnánimo capitán cristiano!’ (TB v.4: 118).

El elemento islámico en la literatura castellana...

Las exageraciones llegan hasta el nivel donde Tirant se convierte en superhombre, santo evangelista, y gobernador perfecto:

los cristianos [moros conversos]... assí hombres como mugeres dezían: ¡Biva el bienaventurado cavallero, nuestro capitán Tirante! E bendito fue el día que nació, e la ora en que entró en esta tierra, e bendito fue el día que nos diste el sancto batismo. E pluguiese a Dios que tú fuesses señor de todo el pueblo morisco' (TB v.4: 149).

En el capítulo 340, después de una gran batalla entre cristianos convertidos por Tirant y bajo su mando a un lado, y musulmanes al otro, a los conversos se les llama 'los nuevos cristianos [de moros]' (TB v.4: 170). La ironía está en que efectivamente otro rey católico, Don Fernando, se convirtió en señor de todo el pueblo morisco en España pocos años después de la publicación de la novela, pero esos fueron convertidos a sangre y fuego, al contrario de la idea e imagen que ofrece la novela.

2.4 Tipologías religioso-culturales

Tanto la islamofobia como la maurofobia empezaron en esta novela en la sección sobre Guillermo de Warwick. Es característico de la propaganda anti-religiosa representar al enemigo corrupto y de poca moralidad. Desde el capítulo 19 a los musulmanes se les representa como traidores. Estos no respetan su palabra que dieron de partir de Inglaterra. Cuando los in-

Ashraf Anwar

gleses les mandan unos enviados los invasores musulmanes les matan. Con esa y otras razones, se justifican las siguientes decisiones en capítulo 25:

que qualquier moro que entrase en la isla de Inglaterra, de qualquier manera e por qualquier negocio que veniese, que moriese por ello sin ninguna merced (TB v.1: 80).

Esta decisión establece los fundamentos de la maurofobia que seguirá por toda la novela. La promoción de la maurofobia es necesaria porque cunado más se vilipendien los moros y los turcos, más preparado estará el lector para celebrar las conquistas y matanzas de ellos, e incluso las crueldades que no interpretará como crueldades sino como justificadas venganzas. La tendencia progresiva de la maurofobia evidente desde los primeros 28 capítulos en la sección de Guillermo de Warwick prepara al lector para las grandes batallas que tendrán lugar más tarde. En el capítulo 12 se nos dice que los moros son cincuenta veces más que los cristianos y desde ese punto el número del ‘otro’ siempre será bastante mayor que el de los cristianos en todas las batallas. Esta falta de equilibrio en números de combatientes ira a requerir la intervención de Dios para favorecer a los cristianos bajo el mando de Tirant para que salgan siempre victoriosos. En casi todas las batallas los ‘cristianos’ vencerán a los ‘musulmanes’ a pesar de la falta de equilibrio numérico y técnico que siempre está a favor del ‘otro’ musulmán. En vez de representar a los ingleses como defensores de su patria contra una invasión, se les muestra como defensores de ‘la religión’ y así la cristiandad

El elemento islámico en la literatura castellana...

es la que esta bajo amenaza y no solamente Inglaterra. De esta manera se convierten los conflictos mundanos en conflictos 'espirituales' en los cuales Dios tiene que intervenir.

La interpretación de conflictos militares en términos religiosos justifica el sacrificio de sus vidas que se les pide a los 'fieles'. Se lucha por Dios y la recompensa es la salvación en la muerte. Este moto era y sigue siendo muy adecuado para que los 'fieles' se sacrifiquen para el bienestar de sus reyes y gobernadores. El propósito de interpretar a las guerras en términos religiosos es que los campesinos piensen que luchan por Dios aunque después se divida el botín entre los nobles de los vencedores. En las guerras los que más mueren y sacrifican son los más humildes de los campos combatientes que en realidad son, y se les llama, carne de cañón, en la mayor parte campesinos y sus hijos, y en la verdad estos son los que menos les importa quien gane ya que normalmente siguen siendo igual de humildes después de las guerras como antes aunque salgan victoriosos.

Desde el principio de la novela se establece una distinción entre los ingleses y los canarios por religión y no por nacionalidad. Se comienza a llamar al rey de Inglaterra 'el pacifico Rey', y poco después 'el cristianísimo Rey' (TB v.1: 20). Estos apodos juntos (pacifico y cristianísimo) ya distinguen a los 'buenos' de los 'malos'. Y claro que estos apodos también contrastan con la descripción de los moros que no eran nada pacíficos ya que 'quemavan e destruyan' (TB v.1: 23). La religión se convierte en la base de

Ashraf Anwar

distinción entre ‘bueno’ y ‘malo’, los cristianos se clasifican partidarios de Dios: ‘Y no quieras tú, Señor, que este tu pueblo cristiano, aunque muy pecador, sea afligido por la mano de tus enemigos’ TB v.1: 24). A los moros se les llama ‘malvados infieles’ (TB v.1: 27), y lo que les hace ‘infieles’ es el no ser cristianos. Ya en el capítulo 9 las guerras se han convertido en guerras santas contra el ‘infiel’:

los santos bienaventurados y los mártires, por aumentar e defender la santa fe cathólica, pelearon contra los infieles y alcanzaron gloriosa corona de martirio’ (TB v.1: 30).

La maurofilia-islamófoba como estrategia narrativa tal como queda definida en la sección 1.1 de esta tesis se manifiesta a través de varios personajes en *Tirant lo Blanc*. De todos los personajes musulmanes en la novela, el rey Escariano es al que más se le aplica esta estrategia. La primera vez que nos encontramos con él se nos presenta como un rey invasor y agresivo que quiere tomar por fuerza la esposa y el reino de otro rey. Eso no impide que el autor nos lo vuelva a presentar en capítulo 308 como ‘uno de los más sabios hombres del mundo..., magnífico príncipe’ y ‘justiciero’ (TB v.4: 34). Ya que Escariano va a llevar el papel del ‘buen’ musulmán (según la perspectiva del autor) se había que demostrar que ya estaban sembradas en su corazón las semillas del amor al cristianismo. Escariano escucha con impresionante paciencia a un atrevido e impertinente discurso de Tirant que solo podía ser así en ficción, pero el rey Escariano acepta los insultos de Tirant diciéndole: ‘porque sé que tú [Tirante] eres cristiano’ (TB v.4: 37); contra toda lógica, se nos dice que el padre de este rey empleaba ‘continuamente tres frailes de la orden de Sant Francisco, maestros en Santa Theolo-

El elemento islámico en la literatura castellana...

gía' de los cuales el rey Escariano aprendió 'que la ley cristiana es más noble e muy mejor que la nuestra [islámica]' (TB v.4: 37). También estos mismos frailes estaban encargados de educar a toda la familia real etiope en doctrinas cristianas y literatura clásica (se sigue la falta de lógica). Todo esto se contradice más tarde en el capítulo 409 con la siguiente descripción de Etiopia:

Y en aquel tiempo en el reyno de Etiopia no sabían qué era matrimonio, antes entre ellos eran las mugeres comunes, por lo qual las gentes no conocían padre sino madre, y desta causa eran la gente menos noble del mundo. E después que la Reyna, muger del rey Escariano, fue en aquella tierra y los hizo hazer cristianos, les hizo hazer matrimonios, y de aquí adelante fueron legítimos (TB v.5: 31).

Esta es una de las varias contradicciones no solamente históricas sino en la misma lógica de la novela. También lo es la poca resistencia que ponen los parientes de Escariano y sus tropas a su casi forzada conversión:

Después Tirante bautizó casi a todos los prisioneros... después se bautizaron dos capitanes, ellos y todo su linaje. El un linaje se llamava de Bencerraje' (TB v.4: 106).

La ilógica exageración de las conversiones sigue hasta el punto de que en un mismo día Tirant personalmente bautiza a más de seis mil moros. Además, tantos moros pedían el santo bautismo que el proceso siguió durante días:

Ashraf Anwar

hasta que todos fuessen hechos cristianos. E muy pocos se fueron que no se hiziesen cristianos, y aquéllos fueron de los que menos valían (TB v.4: 106).

Aquí tenemos un clásico ejemplo de cómo el hecho de aceptar o rechazar la conversión distingue en la literatura española renacentista por lo general al ‘buen’ musulmán del ‘malo’. Esta misma falta de lógica, y con semejantes ejemplos de conversiones del ‘buen’ musulmán, se encontraran en el capítulo siguiente en la sección 3.4 sobre *Guerras civiles de Granada* de Pérez de Hita.

La estratégica propagandista del uso de la maurofilia-islamófoba se ejemplifica por todo la sección de *Tirant* en el norte de África. Los elogios a reyes musulmanes como en el capítulo 15: ‘el rey moro es hombre valiente y de muy gran esfuerço’ (TB v.1: 47) — no se deben de confundir por maurofilia ya que su función es parte de la tipología épica: se le enaltece al enemigo para exaltar a la propia victoria, ya que no hay mérito en vencer un enemigo débil. En *Tirant* y las novelas que aportan semejantes tipos de propaganda se les describe a los ‘otros’ como valientes guerreros para que cuando sean derrotados por el héroe y sus compañeros, se estime más su victoria.

En *Tirant lo Blanc* la estrategia de maurofilia-islamófoba no se limita a los reyes y caballeros, también se extiende a los sabios como Avdallá Salomón:

El elemento islámico en la literatura castellana...

Era hombre muy sabido en todas cosas de sciencia y de singular consejo, al qual el Gran Turco tenía en estima de padre, y no hazía ninguna cosa sin su consejo, porque él era tal que en toda la paganía no havia hombre de tanta sabiduría ni tan elocuente, y todas las cosas hazía con mucha deliberación y acuerdo (TB v.2: 218).

Aunque a Avdallá Salomón se la hace mucho elogio en cuanto a sus cualidades mundanas se denuncia su religión y se le llama pagano. Pero en el capítulo 143, como Avdallá Salomón no es uno de los predestinados a la conversión la estrategia de maurofilia-islamófoba tomó una nueva forma y se estipula que su madre era cristiana y de allí su buena disposición (TB v.2: 261-62). De hecho muchas madres de hispano-musulmanes o bien eran conversas al islam o permanecieron cristianas aún después de su casamiento con un caballero musulmán. Hasta la madre de Boabdil, que fue el último rey de Granada, era cristiana, hija del gobernador de Martos y se llamaba doña Isabel de Solís (Morales 2000: 141).

Lo extraño es que en esta novela donde la islamofobia y la maurofobia son las estrategias dominantes usadas en la descripción del 'otro' se encuentran al menos dos casos de verdadera maurofilia. 'Verdadera' maurofilia se refiere a los casos en los cuales se le representa al musulmán, hombre sea o mujer, de manera positiva por sus propios méritos aunque queden fieles al islam durante toda la narrativa. Uno de ellos es el viejo moro que le dio auxilio a Plazer de mi Vida cuando naufragó en el norte de África y la trató como hija aún sabiendo que era cristiana: 'movido de gran piedad' y a Palzer 'no avía ninguno que no la toviessa por mora' (TB v.3: 366). El otro

Ashraf Anwar

ejemplo se encuentra en el Caudillo sobre los Caudillos, quien bajo similares circunstancias, adoptó a Tirant como hijo sabiendo que era cristiano, y le hizo grandes mercedes. Según el texto, el caudillo: ‘soltole la fe’ (TB v.4:32); y le dijo: ‘Yo tengo tres hijos; tú serás el cuarto’ (TB v.4: 10); también le dijo ‘no sé qué necesidad tienes de buscar otro padre sino a mí’ (TB v.4: 21). Lo extraño es que la recompensa por la generosidad que mostró el caudillo con Tirant fue que sea asesinado por Escariano enfrente de Tirant por pedir tiempo para prepararse para la conversión:

Y el Caudillo, como vio a Tirante tan prospero en christianidad e que todos le obedecían como al Rey..., rogó a Tirante que le dexasse estar en su ley hasta tanto que él fuesse movido de devoción’ (TB v.4: 111); y el rey Escariano ‘con la espada sacada le dio tal golpe sobre la cabeza que le hizo saltar los sesos por el suelo de la cámara, y dijo: ¡O perro, hijo de otro, engendrado en mala seta!’ (TB v.4: 116).

Aquí tenemos a dos ejemplos de gobernantes musulmanes: uno que se convirtió y fue gran rey, Escariano, y el otro que no se quiso convertir y murió asesinado para que: ‘aquesta muerte fue refrenamiento para otros muchos’ (TB v.4: 116). La diferencia principal entre el ‘buen’ moro y el ‘malo’ es siempre que el ‘bueno’ esta dispuesto a la conversión.

En España y en todos los países mediterráneos bajo el islam coexistieron judíos, cristianos y musulmanes. En la novela esta mezcla entre judíos, cristianos y musulmanes se trata con ella de manera que se muestra que hay ‘buenos’ y ‘malos’. Los judíos en *Tirant* se dividen en tres linajes, los

El elemento islámico en la literatura castellana...

dos primeros son ‘malos’ y constituyen uno los que querrían que muera Jesucristo, y el otro los que efectivamente lo mataron (ignorando el hecho de que los romanos fueron quienes lo mataron). El tercer grupo es el de los ‘buenos’ que estaban en contra de la ejecución de Jesucristo (TB v.4: 48-49). El antisemitismo siempre había sido una de las características de las sociedades europeas y en especial en España después de 1492. En *Tirant* no hay ejemplos de ‘buenos’ judíos, sólo ‘malos’ de los cuales se pueden aprovechar los cristianos y después disponer de ellos. Las traiciones en el episodio del norte de África se hacen por individuos judíos y cristianos y son instrumentales en las victorias cristianas sobre los moros (Aylward 1985: 191). En el capítulo 309 es un judío quien traiciona al rey de Tlemcen y abre las puertas de la ciudad para que entre el ejército del rey Escariano:

un judío... con gran cautela y malicioso propósito [dijo al Rey Escariano]... yo te haré vencedor... e más te daré al Rey e a su hija en tu poder (TB v.4: 43).

Pero en vez de recompensar al judío que le ayudó, Escariano ordena que le maten: ‘y el traydor... fuesse desquartizado y dado a comer a perros’ (TB v.4: 50).

Los genoveses en esta novela son los ‘malos’ cristianos que ayudan a los musulmanes en el sitio de Rodas con resfuerzos: ‘las naos de los gino-veses, las cuales sin cessar traen mucha gente de pie y de cavallo’ (TB v.2: 225). Y claro como en el caso del judío que dio victoria al rey Escariano en Tlemcen y aún fue descuartizado, los genoveses no son respetados por sus

Ashraf Anwar

partidarios egipcios que les llaman: ‘fingidos cristyanos...que ni son moros ni cristianos’ (TB v.2: 49).

2.5 Conclusiones

Tomado en consideración el lugar y tiempo de la publicación de la novela *Tirant lo Blanc*, en el campo de la política dos grandes imperios en ascensión, el español y el otomano, luchaban por el control de Europa y el mediterráneo. La islamofobia y maurofobia tradicionales dominan la narrativa de cruzadas y determinan la tipología religioso-cultural de ‘buenos’ y ‘malos’ judíos, cristianos, y musulmanes. De interés especial es la estratégica subversiva de la maurofilia-islamófoba que se utiliza para minar el islam a través de los actos y palabras de los mejores entre los ‘buenos’ musulmanes que están destinados a la conversión. Pero *Tirant* también pertenece a una herencia literaria peninsular que al igual conoce la tradición de convivencia. Dado el caso de la preponderancia de propaganda de cruzadas, es sorprendente que la novela todavía tenga espacio para verdadera maurofilia. Esta maurofilia verdadera resalta como tributo a los siglos de coexistencia multicultural. Lo cual dio lugar en la novela a la creación de los personajes del viejo moro quien rescato a Plazer y el Caudillo sobre los caudillos quien rescato a *Tirant*.

El elemento islámico en la literatura castellana...

Aún así, es importante notar que los autores de *Tirant* por lo general deliberadamente evitan tratar con hispano-musulmanes, que son los verdaderos ‘moros’ de la literatura española, excepto por nombre y en contextos imaginarios como en el caso del rey de Granada que se menciona como aliado convertido en enemigo al rey Escariano (TB v.4: 87-88), o en alusión al tema de cautiverio a través de personajes secundarios como el viejo que rescató a Plazer (TB v.3: 366). Al igual, en una novela que crea una guerra mundial eurocéntrica-mediterránea es de extrañar que no se mencione el reino Nazerí de Granada asaltado y asediado por los reyes católicos desde 1482 y cuyo destino se decidiría dentro del espacio de dos años después de la publicación de la novela.

En resumen la novela promociona una Europa unida bajo poderes occidentales católicos y la difusión de barreras religiosas entre las distintas sectas cristianas, se sobreentiende que la ortodoxa oriental es la que tendría que ceder poder a la católica occidental. La cultura política y religiosa domina el contexto social de la novela. Para la sociedad de Martorell, el ‘otro’ era fácil de identificar, tenía otra religión y eso se usó a lo máximo para señalar una diferencia que demarcaba al ‘fiel’ cristiano del ‘infiel’ musulmán. La virtud o decadencia moral de los ‘fieles’ e ‘infieles’ era algo secundario tal como se demuestra en esta novela, y de ninguna manera alcanzaba la ideología rígida y austera de la contrarreforma española.

Ashraf Anwar

Tirant lo Blanc representa la ideología religiosa, cultural y política de Europa católica occidental en términos de guerras santas desde la ‘Reconquista’ a la contrarreforma. Como novela histórica de cruzadas en la incipiente Edad Moderna, la novela manipula la historia para forjar una estrategia geopolítica que promocionaría la comunidad de intereses de su público meta de españoles católicos que buscan mayor poder y supremacía como campeones de toda la cristiandad. Esto explica y justifica sus objetivos y atractivos propagandísticos (aunque hasta cierto punto cualificados meritorios de ser condenados a las galeras por vida por Cervantes (DQ v.1:cpt. 6).⁴ Al mismo tiempo *Tirant lo Blanc* es una manifestación renacentista de la ‘novela total’ (Vargas Llosa 1991: 99) que también ofrece a sus lectores un manual modelo para la dominación occidental de Europa oriental y el Mediterráneo, y que justifica la condena de una decadente Grecia, la perfidia genovesa, y la rivalidad otomana (véase Aylward 1985; González-Casanovas 1991; Piera 1999). Por fin, *Tirant lo Blanc* crea un contra-mito a la expansión islámica para contraer la realidad histórica de la conquista otomana de Constantinopla. Más importante aún, dibuja un cuadro utópico de un orden mundial eurocéntrico occidental robusto y ofrece un modelo épico para imponerlo sobre los ‘otros’.

⁴ Sobre el juicio literario de Cervantes acerca de *Tirant*, y sus influencias sobre *Don Quijote*, véase: Aylward 1985: 198-200, Bates 1953 & 1967, Boehne 1989: 120-23, Eisenberg 1973, Grilli 1995 (Versión castellana y también catalana), Torres 1979 (realismo).

CAPÍTULO 3

La novela morisca: hacia la re-definición de ‘buenos’ y ‘malos’ moros en *El Abencerraje, Guerras civiles de Granada y Ozmín y Daraja*

The fact that Ferdinand and Isabella did not choose the path of tolerance is seen as an example of the intractability and inevitability of intolerance, especially in the premodern era. But their actions may be far better understood as the failure to make the more difficult decision, to have the courage to cultivate a society that can live with its own flagrant contradictions. They chose instead to go down the modern path, the one defined by an ethic of unity and harmony, and which is largely intolerant of contradiction. The watershed at hand was certainly the rise of single-language and single-religion nations, a transformation that conveniently stands at the beginning of the modern period and leads quite directly to our own (Menocal 2002: 271).

3.1 Objetivos y enfoque

Después de la publicación de *Tirant lo Blanc* en 1490 ninguna novela española principal trató con el tema de los hispano-musulmanes hasta que *El Abencerraje* inauguró el subgénero de la novela morisca acerca del año 1550. Tres obras representan el canon de este subgénero: el anónimo *El Abencerraje* (1550-65), *Guerras civiles de Granada* (primera parte, 1595) de Ginés Pérez de Hita, y *Ozmín y Daraja* (1599) de Mateo Alemán. Este capítulo analiza diferencias importantes en el desarrollo de los discursos propagandísticos de maurofilia, islamofilia, maurofobia, islamofobia y maurofilia-islamófoba en estas tres obras.

Ashraf Anwar

En su última versión (la de Villegas) *El Abencerraje* ejemplifica la maurofilia literaria en una ausencia total de cualquier símbolo islámico, lo que le permitió evadir la censura inquisitorial. El enfoque en esta obra está sobre los detalles con los cuales el autor representa a los protagonistas musulmanes y en especial al héroe hispano-musulmán Abindarráez el Abencerraje. La novela constituye un modelo de convivencia entre moros y cristianos que contradice y contrasta la actualidad histórica del lugar y tiempo de su publicación.

La segunda novela, *Guerras civiles de Granada*, es bastante más larga y complicada que *El Abencerraje*. Esta novela aunque aceptada dentro del subgénero ‘novela morisca’ muestra como con estrategias mixtas de maurofobia, maurofilia, y maurofilia-islamófoba, se puede producir un modelo de islamofobia literaria que es tan prejudicial y chauvanístico como *Tirant lo Blanc*. Aún habiendo sido escrita un siglo entero después de *Tirant* y en un periodo de supuesto adelanto social e iluminación, *Guerras civiles* se destaca como modelo extremo de islamofobia e intolerancia religiosa.

La tercera novela, *Ozmín y Daraja*, es diferente de las dos anteriores y hasta cierto punto las equilibra. Es similar al *Abencerraje* en la manera en que expone y desarrolla los atributos nobles y heroicos de sus héroes hispano-musulmanes, y en la ausencia de cualquier tipo de maurofobia. Se diferencian en su crítica de la cristiandad, la nobleza española y los reyes católicos. Al contrario de la ausencia total de estas críticas que se encuentra en *El*

El elemento islámico en la literatura castellana...

Abencerraje, en *Ozmín y Daraja* se mina sistemáticamente la integridad y moralidad de la sociedad española a todos niveles sociales, incluso a los reyes católicos cuyos nombres nunca van acompañados con los tradicionales elogios y alabanzas que son tan característicos de la literatura española renacentista.

Una característica general del género es que siempre se evita en él la islamofilia, aunque sea por razones muy distintas. La islamofilia se evita o bien por cuestiones de miedo a la inquisición y sus agentes como en *El Abencerraje* y *Ozmín y Daraja*, o por razones de islamofobia como es el caso de *Guerras civiles de Granada*. Donde más se diferencian, aunque sea a distintos grados, es en su manera de tratar con asuntos de religión, cultura y política. Por su parte, las novelas moriscas parece que ignoran la segregación impuesta por el estado y la iglesia entre musulmanes y cristianos en España, junto a la creciente obsesión con los conceptos de limpieza de sangre, falsos conversos, y 'la quinta columna'. Lo que estas novelas verdaderamente destacan son las características étnicas y culturales que tenían en común los hispano-musulmanes con los hispano-cristianos que se hacen evidentes en las interacciones entre moros y cristianos. En cuestión está la identidad nacional hispana del hispano-musulmán. Por lo tanto el enfoque en este capítulo queda sobre los conflictos y ambigüedades relacionados con culturas, religiones, y símbolos de identidad nacional y alteridad, explícitos

o implícitos, que se sobreentienden mientras se cruzan los unos con los otros.

3.2 Contextos histórico-literarios

Aunque la novela morisca apareció como un subgénero literario nuevo a mediados del siglo dieciséis, sus raíces vienen desde más atrás, desde los romanceros fronterizos y cuentos folclóricos. Tan tarde como 1580, Lope de Vega componía romanceros moriscos de amor cercanamente relacionados con su temprana vida sentimental. Ya en 1600, antologías de romanceros como el *Romancero General* incluían al menos 200 romanceros moriscos (Carrasco-Urgoiti 1976: 48-50). Estos romanceros mostraban poca simpatía por la cultura vencida y normalmente se concentraban en victorias actuales o imaginarias sobre los moros. Al mismo tiempo, comedias de moros y cristianos abundaron durante lo alto del siglo de oro (Carrasco-Urgoiti 1956/89: 77-90). Desde aproximadamente 1600 hasta 1635 Lope de Vega fue el mayor contribuidor a este subgénero en el cual personajes moros eran normalmente burlados y ridicularizados.

En sus últimos años Lope de Vega frecuentemente celebraba la unión religiosa y geográfica de España conseguida por los reyes católicos a quienes admiraba apasionadamente. Las comedias de moros y cristianos normalmente combinaban personajes idealizados con otros caricaturizados. Solían contrastar un moro odioso con otro ejemplar que representaba los 'bue-

El elemento islámico en la literatura castellana...

nos' hispano-musulmanes y su búsqueda por la conversión al cristianismo (Carrasco-Urgoiti 1976: 138-39). La inclusión de uno o más 'buenos' moros en las comedias y las novelas suponía servir como modelos de conversión exitosa. Esta importante tradición de conversión ejemplar está ausente en las obras siguientes: *El Abencerraje*, *Ozmín y Daraja*, *Viaje de Turquía*, y *La gran sultana* de Cervantes, pero sí figuran en todas las otras obras estudiadas en esta tesis. En el caso particular de *Tirant lo Blanc* y *Guerras civiles de Granada* la manera en que se trata el tema de conversión ejemplar es diferente ya que se le entrelaza con el discurso estratégico de la maurofilia-islamófoba donde los 'buenos' moros se enfrentan con los 'malos' antes y después de sus conversiones.

Con el fin de que se puedan calificar las novelas moriscas como ficciones históricas se necesita recordar aspectos claves de las épocas de mudéjarismo y la época de los moriscos en la historia hispano-musulmana (véase Anwar 2001: cap. 4 y 5; Harvey 1990, Chejne 1983). Desde mitades del siglo trece hasta la toma de Granada en 1492 musulmanes españoles habían podido sobrevivir como mudéjares vasallos de señores cristianos con relativa libertad religiosa en varios reinos en la Península. Desde principios del siglo dieciséis (primera revuelta de las Alpujarras 1499-1501), en particular desde 1520 y en los años de la década de 1570 (segunda revuelta de las Alpujarras 1568-71), las autoridades católicas intensificaron las conversiones

Ashraf Anwar

forzadas y las persecuciones de los moriscos. Entre estos dos trastornos se desarrolló un *de facto* estado de tolerancia en lo que formaba una anomalía religioso-cultural peculiar en la España de la contrarreforma, ya que la identidad de los cripto-musulmanes estaba bien conocida por todos (Payne 1984: 55).

Los mismos moriscos se rebelaban contra los edictos que les forzaban a adoptar el catolicismo y rechazar su patrimonio cultural sin que se intentase integrarlos en la España católica. Los moriscos no habían recibido ninguna instrucción formal en la religión católica ni algún apoyo social oficial y así fue que ellos ‘had never genuinely been converted to Christianity’ (Payne 1984: 55). Dada su precaria situación, los moriscos se vieron bajo necesidad de buscar protección de potencias extranjeras en el norte de África y de los otomanos (véase Epalza 1992: 126, Kamen 2000: 161). El resultado fue catastrófico ya que las autoridades españolas los empezaron a ver a todos en forma de falsos súbditos de los cuales no se podía confiar. Esta situación culminó con el acuerdo entre estado e iglesia de expulsar a todos los restantes moriscos en masa que eran alrededor de 300,000 personas entre los años 1609-14 (Payne 1984: 55). Existe un sentimiento general entre eruditos modernos de que el siglo dieciséis se le puede contemplar ‘como la ruptura de una convivencia social y como el final de una larga etapa histórica’ (Epalza 1992: 12). Es dentro de este contexto histórico de tragedias sociales

El elemento islámico en la literatura castellana...

que la novela morisca se desarrolló con discursos transculturales sobre la identidad y alteridad del hispano-musulmán.

3.3 *El Abencerraje*: maurofilia literaria

El Abencerraje es una obra anónima que inaugura y ejemplifica la novela morisca como subgénero nuevo de literatura española renacentista (véase Vergara 1995: 46-47). A pesar de casi medio siglo de persecución (1520-1560), la España católica había fracasado en asimilar a los ‘nuevos cristianos de moros’ dentro de la comunidad de cristianos viejos. Como modelo utópico, *El Abencerraje* es de mayor importancia por el momento en que se publica. *El Abencerraje* (1550-65) con su discurso central de maurofilia emerge contra un fondo de siglos de crisis religiosas y culturales hispano-musulmanas y particularmente contra los años de mayor conflicto desde las conversiones forzadas de 1520 y 1560. La novela ofrece un modelo alternativo utópico de tolerancia y aceptación de los moriscos al mismo tiempo que funciona como símbolo de convivencia idealizada ofrecida a los hijos de los musulmanes Andalusíes.

A pesar de que la distinción oficial entre musulmán y cristiano desapareció con las conversiones forzadas de los musulmanes transformándoles en ‘nuevos cristianos de moros’, las tensiones entre estos, que no se asimilaban, y el estado español crecía con paso seguro dentro del nuevo reino

Ashraf Anwar

unificado de la España católica de los reyes Fernando e Isabel y sus sucesores. Lo que es de notar es que *El Abencerraje* se publicó justo antes de los decretos de 1567 que prohibieron el uso de la lengua árabe y el vestido morisco. Es como si esta novelita surgió como último recurso de ruego por piedad y tolerancia con los venidos a menos hijos de los Andalusíes recordando un pasado muy distinto (véase Anwar 2001: sección 5.2). El anónimo *Abencerraje* por lo menos existe en cinco versiones (véase López Estrada & Keller 1964: 13-15; López Estrada 1957 y 1980: 11-15). El cuento original se escribió probablemente alrededor del año 1550 (López Estrada y Keller 1964: 13), antes de que los edictos de prohibiciones lleven a la segunda vuelta de las Alpujarras (1568-71).

Esta tesis mantiene que el creciente trastorno religioso fue probablemente responsable de influenciar el discurso del 'otro' musulmán en forma de censura propia en cuanto a las connotaciones islámicas, y en especial, en las últimas dos versiones que son las que son mejor conocidas. Estas dos versiones de la novelita fueron intercaladas en obras más grandes: la novela pastoril principal del renacimiento español, *La Diana* (1562) de Jorge de Montemayor; y el *Inventario* (1565) de Antino de Villegas, una miscelánea de poesía y prosa que también incluye una novela pastoril, *Ausencia y soledad de amor*. Las dos versiones más tempranas son la incluida en *Parte de la crónica del ínclito don Fernando que ganó a Antequera* (1550-61) y *El Abencerraje* de Toledo (1561-62). Estas dos versiones carecen la parte

El elemento islámico en la literatura castellana...

donde se le elogia al caballero cristiano Narváez por su magnanimidad que se encuentran en las ediciones de Montemayor y Villegas. Las versiones de *La Crónica* y Toledo tienen que haber sido demasiado explícitas en ciertas referencias islámicas para que escapen la censura inquisitorial por largo tiempo. Hasta en la versión de Montemayor se mantienen ciertas invocaciones a *Allah* que desaparecen por completo en la versión de Villegas y se substituyen con el término Fortuna. En la versión de Villegas publicada en 1565 ya no quedaban referencias islámicas en el texto ya que las originales fueron substituidas por alusiones de la mitología griego-romana que no existían en la versión de Montemayor excepto por una (Carrasco-Urgoiti 1976: 64).

Estos ajustes tardíos tal como el exaltar al caballero castellano Narváez, la omisión de la palabra *Allah*, y la incorporación de la mitología clásica juntos indican adaptaciones sucesivas necesarias para aludir una creciente censura en tiempos inquisitoriales. A consecuencia, la novela perdió todo sentido de islamofilia pero sin perder su fuerte sentido de maurofilia (lo que también demuestra que pueda funcionar independientemente la una de la otra). Aún así, y con todas las adaptaciones que ha sufrido la novela, la versión de Villegas sigue siendo la novela más representativa del siglo de oro como símbolo de lo que es la maurofilia literaria renacentista y un

Ashraf Anwar

ejemplo perfecto de lo que puede ser un discurso positivo sobre el 'otro' hispano-musulmán.

Como anomalía en la literatura del siglo de oro, los hispano-musulmanes del *Abencerraje* aparecen víctimas de una agresión castellana católica y su alteridad se representa casi siempre con una grandeza que impone respeto y admiración. Esta grandeza de los personajes hispano-musulmanes ya se advierte en el prólogo de la novelita:

Éste es un vivo retrato de virtud, liberalidad, esfuerzo, gentileza y lealtad, compuesto de Rodrigo de Narváez y el Abencerraje, y Xarifa, su padre y el rey de Granada, del cual, aunque los dos formaron y dibujaron todo el cuerpo, los demás no dexaron de ilustrar la tabla y dar algunos rasguños en ella (Ab. 42).

Aunque el prólogo elogia las virtudes de los dos caballeros protagonistas, el cristiano Rodrigo de Narváez y el hispano-musulmán Abindarráez el Abencerraje, los otros tres personajes son todos musulmanes. También, el escenario y los hechos de la novela se desarrollan en los alrededores de Granada con todo su esplendor arquitectónico hispanomusulmán. La historia se desarrolla alrededor de la vida de los enamorados Abindarráez y Jarifa y sus angustias desde que eran niños hasta que se casan y logran ser ricos y felices a pesar de la constante amenaza fronteriza existente.

Considerando el contraste implícito entre los acontecimientos retratados en la novela y la realidad del tiempo en que se compuso y publicó, *El*

El elemento islámico en la literatura castellana...

Abencerraje parece dirigirse a la aristocracia española (los que contribuyen en la toma de decisiones políticas) y los cristianos señores de vasallos moriscos como es evidente en su dedicatoria, mientras que al mismo tiempo satisface la necesidad de los moriscos y conversos de un héroe que les reivindique su estado de decadencia en el siglo de oro. La novela está llena de virtudes y heroísmos que se leen y sobreentienden (aunque los personajes no son perfectos del todo). Ofrece un modelo heroico del caballero hispanomusulmán y un fin de convivencia respetuosa entre enemigos fronterizos, el uno cristiano y el otro musulmán. En el primer encuentro del lector con Abindarráez, el héroe hispanomusulmán se le describe con íntimo detalle hasta incluyendo los colores de su ropa y caballo, y que juntos presentan un cuadro ejemplar de lo que es la maurofilia estética literaria:

Él era grande de cuerpo y hermoso de rostro, y parecía muy bien a cavallo. Traía vestida una marlota de carmesí y un albornoz de damasco del mismo color, todo bordado de oro y plata. Traía el brazo derecho regaçado y labrada en el una hermosa dama, y en la mano una gruesa y hermosa lança de dos hierros. Traía una daga y cimitarra, y en la cabeza una toca tunezí que, dándole muchas bueltas por ella, le servía de hermosura y defensa de su persona. En este hábito venía el moro mostrando gentil continente y cantando un cantar que él compuso en la dulce membrança de sus amores, que dezía:

Nascido en Granada,
criado en Cártama,
enamorado en Coín,
frontero de Álora.

Ashraf Anwar

Aunque a la música faltava el arte, no faltava al moro contentamiento; y como traía el corazón enamorado, a todo lo que decía, dava buena gracia (Ab. 46).

Abindarráez representa el caballero ideal de su época. Su marlota, albornoz, daga y cimitarra, y la toca tunecí ejemplifican su identidad cultural árabe. Al mismo tiempo el lugar de su nacimiento, donde fue criado, enamorado, y frontero todos lo identifican como andalusí español. Aunque canta en árabe, Abindarráez habla con Rodrigo en castellano perfecto. Ya de inmediato el autor nos ha retratado la imagen del hispano-musulmán, que es español (Andalusí) de nacionalidad pero árabe de cultura, lo que en la realidad constituían las cualidades características del hispano-musulmán. El hecho de que las pragmáticas de 1567 (lo que provocó la segunda revuelta de la Alpujarras) prohibían el uso de la lengua arábiga y el traje morisco le da a las primeras páginas de la novela una gran importancia simbólica. El hecho de que hable y cante en árabe sirve de recuerdo de que ésta era la lengua oficial Andalusí y lo había sido por siglos, además de haber sido la lengua franca de las ciencias y las artes tanto para musulmanes como para judíos y cristianos en la Península (véase Álvarez de Morales 1-145, Chejne 1974: 3-31).

El espíritu caballeresco y heroico de la novela ofrece una contradicción histórica con la época de conflictos violentos de su escenario y escritura a mediados del siglo dieciséis. De la misma manera ciertos pasajes contradicen el tono maurofilico que idealiza a los hispanomusulmanes por toda

El elemento islámico en la literatura castellana...

la novela y que probablemente fue por cuestiones de modificaciones necesarias por razones de censura. Dos de estas contradicciones quedan evidentes donde leemos que los caballeros castellanos:

en todas las escarmucas que entran, salían vencedores' (Ab. 44); y 'cada una [sic] bastava para diez moros' aunque poco después leemos que 'todos juntos no podían con este solo' (Ab. 46).

Estas afirmaciones se contradicen por el resultado de la escaramuza entre los caballeros castellanos y Abindarráez, y también por la admisión del mismo autor donde nos dice que: 'el moro sabía más de aquel menester' (Ab. 46). Estas contradicciones textuales tienen que ser el resultado de composiciones posteriores del texto original como ya se ha argumentado.

Para cuando ya llega Rodrigo a la escena de la escaramuza, Abindarráez ya tenía a cuatro de sus escuderos en el suelo y el quinto casi al mismo punto. Pero Abindarráez y su caballo ya estaban agotados y heridos. Aún así Rodrigo le reta a Abindarráez y le vence. Ciertos críticos como Burshatin (Burshatin 1984b: 203) han sugerido que Rodrigo sale como el caballero más diestro de los dos, y bien lo podría haber querido parecer así el autor, ya que Rodrigo de Narváez es bastante mayor y tiene más experiencia pero eso no es lo importante. Esto es un cuento y el más valiente será siempre quien quiera el autor que lo sea. El entretenerse en semejantes comparaciones co-

Ashraf Anwar

mo quien es el más fuerte o quien es el más valiente es perder de vista el objetivo principal de la escaramuza en la novela. Es posible que el autor nos había querido dar con este encuentro algo más profundo en que pensar que la valentía o la destreza de estos caballeros combatientes, como por ejemplo ¿por qué razón combatían y con que fin? La escaramuza es entre dos grupos ajenos, uno de agresores (Narváez y los suyos) y otro defensor (Abindarráez todo solo, y en camino a casarse con su prometida y amada Jarifa) según leemos: ‘a él le iba más que la vida en defenderse dellos’ (Ab. 48). Se puede percibir un paralelo entre la agresión de los reyes católicos sobre Granada con la superioridad numérica del ejército cristiano y la mayoría de edad de los reyes católicos a la juventud del rey chico Boabdil y el número también más reducido de su ejército.

La captura de Abindarráez ofrece la ocasión perfecta para la introducción de la historia de la vida de Abindarráez y el fin trágico de su clan familiar. Pero al igual que la novela, el cuento de la masacre de los Abencerrajes es ficción. En la realidad histórica, después de la toma de Granada, los caballeros Abencerrajes siguieron voluntariamente a su rey Boabdil al exilio en el norte de África (Carrasco-Urigoiti 1976: 29). Pero las novelas no tratan con ‘realidades’ históricas sino con verisimilitudes a esas ‘realidades’ para conseguir ciertos objetivos de coherencia como los define Vargas Llosa. Para aquellos que se identificaban con la tragedia humana de los hispanomusulmanes después del 1492, las desgracias de los Abencerrajes reflejarían

El elemento islámico en la literatura castellana...

colectivamente las de los moriscos, aunque estas otras vayan envueltas en la imagen idealizada y heroica de un caballero noble con el cual los lectores se podían identificar y sentir un daño y una pena propia a través de la del ajeno.

La maurofilia literaria queda bien representada en la persona del caballero perfecto Abindarráez. De gran significado es como reacciona Abindarráez cuando es capturado y llevado preso. No se rinde, y le plantea una reta a Rodrigo que captura su interés:

Matarme bien podrás... que en tu poder me tienes, mas no podrá vencerme sino quien una vez me venció' (Ab. 48).

A un cierto plano, el texto juega con imágenes de contraste en amores y en guerra de la vida de Abindarráez. A otro plano paralelo, al yuxtaponer la condición de Abindarráez con la de los moriscos enfrentados a las autoridades católicas, los significados de sus palabras 'poder' y 'vencer' adquieren una dimensión añadida. A pesar de las sucesivas persecuciones, y todos los esfuerzos de las autoridades españolas de exterminar las características culturales de los moriscos a lo largo de un siglo entero, estos no se dieron por vencidos y lograron con gran tenacidad guardar bastantes de sus rasgos culturales. El 'No podrás vencer'- mi espíritu, mi voluntad, mi fe - por fuerza es tan pertinente a la situación particular de Abindarráez como a la situación

Ashraf Anwar

general de los moriscos. La resistencia del joven Abindarráez a despecho de su situación como cautivo guarda semejanza con la situación de los moriscos cuales se negaron a someter su herencia cultural a las autoridades que llegaron a dominar a la Península en su totalidad por conquista militar pero seguían fallando en conquistarla culturalmente.

Hay un sutil paralelo entre las campañas militares históricas contra Granada por los reyes católicos y la expedición militar contra Abindarráez dirigida por Rodrigo de Narváez y sus escuderos. En un marcado contraste de propósito y urgencia, Narváez y sus escuderos luchan por 'honra y provecho' mientras que Abindarráez lucha porque no tiene otra opción que defenderse de ellos para defender su vida y su amor por Jarifa. También hay ironía en la manera en que es introducido el concepto del peso de la palabra de honor entre caballeros. La palabra dada a los musulmanes Granadinos en el Tratado de Granada por los reyes católicos duró poco como explica Chejne. En 1492:

the Catholic kings had achieved the territorial unity of Spain, but still ruled over many Muslim subjects, a legacy of several centuries of granting generous terms and then rescinding them as circumstances permitted (Chejne 1983: 9).

En contraste, el tratamiento honrado que le presta Rodrigo a Abindarráez tiene el efecto de contradicción histórica con la realidad de la experiencia de los moriscos con las autoridades españolas. Hace gran contraste y es de ad-

El elemento islámico en la literatura castellana...

mirar el hecho de que sólo hizo falta la palabra de honor de Abindarráez de volver a la prisión de Narváez para que el otro le suelte (para casarse con Jarifa), claro que el moro se mostró merecedor de semejante confianza.

En *El Abencerraje*, la maurofilia culmina con la decisión y acto de gran valentía y honor que toman los dos enamorados juntos de volver a la prisión de Narváez después de efectuar su matrimonio. Especialmente que hubiera sido aquel el punto donde más les valdrían sus libertades. Donde se destaca y es única la novela es en el respeto mutuo que adquieren Narváez y Abindarráez el uno por el otro y la relación de amistad que se engendra entre ellos hacia el final de la novela. Esto ocurre a pesar de sus 'leyes diferentes' y no porque uno adopta la ley del 'otro'. La alteridad aquí no presenta obstáculo al respeto y la amistad. La moraleja de la obra entera puede restar en que estos dos caballeros encuentran en los principios universales de caballería un sentido de honor que supera sus heredados antagonismos el uno por el otro. Dentro de lo que es la literatura propagandista de la España del siglo de oro, la conquista espiritual y conversión del 'otro', en este caso el musulmán, es casi siempre una precondition para que sea aceptado y asimilado dentro de la comunidad y cultura dominante en que vive. El discurso maurofílico del *Abencerraje* sin necesidad de la conversión del 'otro' contradice y cuestiona la tradición literaria por la cual el 'buen' musulmán se ha de convertir tarde o temprano.

Ashraf Anwar

Igual de desafiante a las normas literarias de la representación de la mujer musulmana en la literatura medieval y renacentista está la representación de Jarifa en *El Abencerraje*. Se muestra como una mujer joven con mucho carácter, fuerte, determinada, y dispuesta a tomar las medidas necesarias para remediar sus desafíos. Es ella quien hace los planes para su boda secreta y los pone en marcha. Es ella quien decide e insiste a regresar con Abindarráez a la prisión de Narváez para que su marido pueda cumplir con su promesa. Claro que Jarifa no es representada como hija 'ideal' ya que está dispuesta a mentir y robar a su padre para lograr su propósito:

Que yo tengo las llaves de las riquezas de mi padre (Ab. 68); Aunque esto, según entiendo, será contra su voluntad [la del padre] (Ab. 64); yo quiero acompañaros en esta jornada que ni el amor que os tengo ni el miedo que he cobrado a mi padre de haberle ofendido, me consentirían hazer otra cosa (Ab. 68)

Pero todo esto ayuda a la verisimilitud del relato. Lo importante es que la imagen que nos presenta el autor desafía los estereotipos de la mujer sumisa al padre y marido o como objeto de decoro o amor pasivo.

El retrato de virtud prometido en el prologo se completa con el padre de Jarifa y el rey de Granada. Lo más probable es que la perdida versión original tendría bastante más sobre estos dos caballeros que las cuatro versiones publicadas. Aún así, juzgando por la versión de Villegas que es la que menos se semeja a la original en su elaboración novelística (López Es-

El elemento islámico en la literatura castellana...

trada 1984: 14-15), tanto como en su supresión de todas sus características islámicas, el padre de Jarifa y el rey de Granada se representan con bastante dignidad, cortesía y honor de manera que contribuyen al efecto maurofílico de la novela.

3.4 *Guerras civiles de Granada*: maurofilia-islamófoba

La novela *Guerras civiles de Granada* (1595-1619) de Ginés Pérez de Hita está compuesta de dos tomos: el primero es una novela morisca que trata con los acontecimientos dentro del reino de Granada conducentes a la toma de Granada por los reyes católicos; la segunda parte es una novela histórica que trata con las represiones de las dos revueltas de los moriscos en las Alpujarras por las fuerzas del estado en 1499-1501 y 1568-71.¹ A pesar de que ambos tomos fueron publicados como una sola novela, los dos son fundamentalmente diferentes en cuanto a sus estrategias discursivas sobre el 'otro' musulmán.

El primer tomo es una interpretación novelística de la imaginación de Pérez de Hita sobre la toma de Granada. Pretende demostrar como fue que Granada se perdió por culpa de los propios granadinos y sus divisiones internas. Aunque *Guerras civiles de Granada* no es más que una fantasía en

¹ Véase Carrasco-Urgoiti 1976: 73-86 sobre Pérez de Hita; 87-123 sobre *Guerras civiles* la primera parte; 124-44 sobre la segunda parte.

Ashraf Anwar

forma de novela sin base en documentación y llena de contradicciones a la lógica y realidad histórica, como advierte Carrasco-Urgoiti:

Pérez de Hita's book [*Guerras civiles de Granada* Part 1] has been incorrectly read as a novel of historical interest offering a relatively accurate portrayal of life in the Nasrid state. Nowadays it is considered a purely literary endeavour' (Carrasco-Urgoiti 1976: 119; cf. Williams 1993: 81).

Aún así, no se puede menospreciar el efecto propagandístico que pueden ejercer semejantes novelas. No toda la gente tiene acceso a la crítica literaria, y los que lo tienen no tienen necesariamente el tiempo, y los que tienen ambos no tienen porque estar necesariamente interesados en la veracidad histórica de lo que se cuenta.

Las novelas se leen por intereses diferentes y en la mayor parte para entretener. Las impresiones y prejuicios que pueden imprimir estas obras en la subconciencia individual y la memoria colectiva de la gente puede quedar imprimada para siempre, y hasta llegar a bloquear nuevos informes aunque estos últimos sean más lógicos e históricamente más correctos. El hecho de que lo nuevo contradiga a lo digerido por si mismo causa conflictos internos que muchos prefieren evitar. Donde se necesita hacer hincapié es en que semejantes obras literarias son en efecto ejemplos importantes de propaganda religioso-cultural que reflejan y refuerzan conflictos ideológicos. Junto a *Tirant*, *Guerras civiles* se debe leer y entender de ser una promoción de lo

El elemento islámico en la literatura castellana...

impartido: unas cruzadas míticas históricas que a su vez condenan a la convivencia y promocionan la islamofobia.

Publicada unos treinta años después del *Abencerraje*, *Guerras civiles de Granada* (primera parte, 1595) desmonta el modelo utópico de convivencia y respeto mutuo que ofreció *El Abencerraje* y lo suplanta con un modelo de cruzada y misión dirigido en especial contra los moros de Granada. Como ya se ha discutido en *Tirant lo Blanc*, lo que distingue a los ‘buenos’ de los ‘malos’ entre los moros es su disposición a la conversión, y además como se demostrará en esta novela, su actitud servil al poder que en el caso de esta novela aquel poder es el del nuevo reino unificado por Don Fernando e Isabel. Los ‘buenos’ moros se ‘tornan cristianos’ en distintas etapas de la narrativa mientras que los ‘malos’ rechazan la conversión tanto antes como después de la toma de Granada y siguen la ruta del exilio voluntario hacia el norte de África con su rey Boabdil. Es útil comparar la obra de Pérez de Hita con *El Abencerraje* en cuanto a su representación de la identidad cultural de los moros granadinos, al igual que su deconstrucción del modelo literario de convivencia que ofrece *El Abencerraje*.

En cuestión está la validez de hacer ciertas distinciones dentro del subgénero de la novela morisca en relación a las distintas estrategias subyacentes de propaganda sobre el ‘otro’ musulmán. A pesar de que *Guerras civiles* contiene un volumen marcado de maurofilia, ésta, por la mayor parte,

Ashraf Anwar

está limitada a la maurofilia-estética. La verdadera maurofilia al personaje hispano-musulmán se limita a lo largo de la novela a aquellos ‘moros’ que el autor ha seleccionado para convertir, sean individuos o clanes enteros. Su tipología religiosa sirve para agrandar a los ‘buenos’ moros y vilipendiar a los ‘malos’. Es decir, nos ofrece un tipo de maurofilia-maurófoba, que al igual que la maurofilia-islamófoba, la aparente maurofilia sirve de catalizador para la maurofobia o islamofobia que la siguen. El mensaje principal en esta novela se funde en promocionar la islamofobia y lo consigue a través de las imágenes negativas dentro de las cuales presenta a los reyes de Granada en contraste con la imagen positiva en que presenta y a los reyes católicos. En la actualidad, aunque *Guerras civiles* es una novela morisca, y lo es por cuestiones temáticas, en función y mensaje propagandístico es una novela islamófoba al igual que *Tirant lo Blanc*, y contraria en sentido y efectos al *Abencerraje* y *Ozmín y Daraja*.

La novela ‘histórica’ de Pérez de Hita sugiere que los Granadinos perdieron su reino por culpa de sus divisiones internas, lo que no cuestiona es el porqué fueron atacados en primer lugar por los reyes católicos, que sería igual de importante e interesante. El autor crea una versión imaginaria de guerra civil entre los reyes y la nobleza granadina. Dentro del texto, Pérez de Hita teje su tipología de ‘buenos’ y ‘malos’ moros, su admiración por el concepto de cruzadas, y su obsesión por la conversión del ‘otro’. Con incesante persistencia el autor se provee de intrincadas explicaciones de cómo fue

El elemento islámico en la literatura castellana...

que adquirió toda esta información hasta el punto de que quede el lector convencido de su veracidad. Desde el principio de la novela el autor narra una precisa descripción de la cronología de los reyes de Granada que deja al lector con la impresión que aquellos reyes eran todos salvajes y crueles dispuestos a hacer lo que sea necesario para usurpar y mantener el poder. El primer tomo cubre los años (1480-92) y muestra a tres reyes luchando por el trono de Granada: el destronado rey Muley Hassan; su hijo Abu Abdallah (Boabdil), también conocido por el apodo de Rey Chico; y el hermano de Muley Hassan llamado Abu Abdallah Muhammad (el Zagal).

Las rivalidades y la lucha por el poder entre los tres aspirantes al trono causan grandes pérdidas de vida y recursos en el reino, y en especial vidas de caballeros nobles. El conflicto interno culmina con la masacre de los caballeros Abencerrajes por el Rey Chico que es seguida por una serie de exilios. Este viene a ser un punto clave en la tergiversación de la historia por Pérez de Hita. Los Abencerrajes de la historia habían sido siempre partidarios de su rey, y lo habían seguido en su exilio como demostró Carrasco Urgoiti. Sus verdaderos acontecimientos son cuestión de revisión histórica lejos de nuestro tema de propaganda literaria. Pero el nombre 'Abencerraje' ya lo había hecho famoso la novelita anónima *El Abencerraje* en la España del siglo de oro. Es este hilo de fama, honra, y caballerismo hispano-musulmán con el cual Pérez de Hita hizo hincapié y construyó alrededor de

Ashraf Anwar

el su tipología de ‘buenos’ y ‘malos’ caballeros hispano-musulmanes granadinos. Los ‘buenos’ serán partidarios de la conversión y de servir al rey Don Fernando y los ‘malos’ no lo serán.

Los tres reyes granadinos en distintas etapas de la novela se muestran buscando alianzas con el enemigo cristiano, o al menos su apoyo mientras que al mismo tiempo conspiran el uno contra el otro. Dentro de la tipología de ‘buenos’ y ‘malos’ de la novela, los tres reyes granadinos fluctúan entre ‘buenos’ y ‘malos’ según la situación. Se le hace a uno temporalmente ‘bueno’ mientras los otros dos se muestran ‘malos’. Lo que más los distingue entre ‘buenos’ y ‘malos’ es su actitud servil como vasallo del campamento cristiano. El bueno es el que se muestra dispuesto a negociar con Don Fernando y luchar contra cualquiera de los otros dos. Los mismos reyes que en una parte de la novela se muestran serviles a Don Fernando, en otras partes de la narrativa luchan contra él y rechazarán sus demandas.

Mientras que se desarrolla la novela los acontecimientos de conspiraciones y batallas sirven de complot para distinguir los ‘buenos’ de los ‘malos’. En general los ‘buenos’ mostrarán: buena disposición hacia la conversión; amistad con el campamento enemigo; los ‘malos’ mostrarán rechazo categórico a la conversión; hostilidad hacia el campo enemigo; y hostilidad hacia los que buscan amistades dentro del campo enemigo. Cuando se llega al capítulo seis el lector ya se encuentra con una segregación de clanes de nobles granadinos de ‘buenos’ Abencerrajes en rivalidad con los ‘malos’

El elemento islámico en la literatura castellana...

Zegríes. Hacia el final de la novela dos importantes personajes se unirán al campo de los 'buenos', la reina de Granada, y Muza el medio hermano del rey Boabdil que Pérez de Hita inventó.

En *Guerras civiles* Pérez de Hita establece su autoridad enciclopédica sobre la geografía e historia de Granada en los capítulos 1-3. Una vez establecida su autoridad se traslada su enfoque a la propaganda de cruzada y conversión. El concepto de curada va implícitamente representado en la persona del Maestre de Calatrava, caballero guerrero fronterizo al igual que Narváez en *El Abencerraje*. Mientras que el concepto misionario va explícito en la invitación del Maestre a que el nuevo rey de Granada acepte la conversión:

aunque diversos en leyes; confiando en la grande misericordia de Dios que al fin tú y los tuyos vendréis en claro conocimiento de la santa fe de Cristo (GC 25).

El Maestre de Calatrava será instrumental a lo largo de gran parte de la novela en eliminar a los 'malos' y atraer a los 'buenos' por combinaciones de fuerza bélica y persuasión según permitan las circunstancias. Al bravo Muza, que será instrumental en la conversión de la reina de Granada al final de la novela, se le vence pero no se mata:

deseando que fuese cristiano y que siéndolo se podría ganar algo en los negocios de la guerra, en provecho del rey don Fernando (GC 33).

Ashraf Anwar

No se oculta la razón mundana y práctica de conquista de reino bajo la escusa idealista espiritual de conversión, si acaso, la conversión como conquista espiritual sirve la conquista material que normalmente la sigue y no al contrario.

En cumplimiento del objetivo principal de la novela, aunque vaya en contra de la lógica y verdad histórica, los sucesos de la novela conducen hacia el final a la conversión en masa de 'la flor de Granada' (los 'buenos') por manos del rey Don Fernando en dos etapas principales. La primera se encuentra en capítulo 14 cuando los Abencerrajes junto a otros nobles se convierten y se juntan a Don Fernando. La segunda se encuentra al final de la novela (GC 210) donde los últimos de los 'buenos' moros se convierten junto a la reina y Muza, mientras que los 'malos' se desperdigaban en exilio:

Muza se tornó cristiano y la hermosa Zelima, y los casó el rey, y les dio grandes haberes. La reina sultana fue a besar las manos de los Católicos Reyes, la cual recibieron benigna y amorosamente, y ella dijo que quería ser cristiana, y así fue hecho. Bautizóla el nuevo arzobispo, y le puso por nombre doña Isabel de Granada. Casóla el rey con un principal caballero y le dio dos lugares mientras viviese. Todos los Alaveses, y Gazules, y Venegas, y Aldoradines, se tornaron cristianos, y el rey les hizo grandes mercedes, especialmente al Malique Alabez, que se llamó don Juan Avez, y el mismo rey fue compadre suyo, y de Aldoradín, al cual llamó de su propio nombre Fernando Aldoradín, El rey mandó que si quedaban Zegríes, que no viviesen en Granada, por la maldad que hicieron contra los Abencerrajes y la reina sultana. Los Gomeles todos se pasaron en África, y el Rey Chico con ellos, que no quiso estar en España, aunque le habían dado a Purchena en que viviese, y en África le mataron los moros de aquellas partes, porque perdió a Granada (GC 287-88).

El elemento islámico en la literatura castellana...

Aquí tenemos el propósito de la novela: la conquista bélica de reino y bienes, seguida por la conquista espiritual que permitirá el provecho de los mejores personajes de entre las filas del 'otro' como leales súbditos de su nuevo rey.

Los episodios de cruzadas misionarias empiezan tan temprano como el capítulo cuatro y siguen por la mayor parte de la novela: estas consisten en retas con el fin de eliminación o conversión con el fin de alianzas estratégicas. Al igual que hacía el héroe Tirant en la novela de Martorell, en ésta, el Maestre asume el papel de guerrero misionario y en una serie de duelos va eliminando a los 'malos' y perdonando a los 'buenos' como Muza. También imitando el modelo de Tirant, el Maestre combina la conquista militar de cruzadas con la conquista espiritual de conversión. Las dos van motivadas por una ideología militante cristiana del autor en la persona de sus protagonistas:

nuestra santa fe católica... se sabe claramente ser la mejor de todas las leyes del mundo y la mejor religión (GC 118).

En esta novela ni siquiera tenemos el lujo de saber porque se piensa que una religión es mejor que la otra, 'se sabe' nos dice el autor. Por lo menos en *Tirant*, tenemos el razonamiento del fraile de Lérida aunque no tenga necesariamente mucho sentido para muchos (TB v.5:14-15).

Ashraf Anwar

La tipología religiosa islamófoba de Pérez de Hita se muestra simplista y poco digna de un público erudito. En ella, el autor pone en boca de los musulmanes lo que más parece ser razonamientos cristianos a favor de la conversión del 'otro' que confesiones de gente que ignora la religión cristiana. Solo por dar ejemplos y no por su interés analítico se mencionarán algunos. Por ejemplo el Maestre ruega de la siguiente manera:

Señor mío Jesucristo, que me deis victoria contra este pagano

(GC 140-143).

Vencido por el Maestre y a punto de morir el caballero Albayaldos pide bautismo:

Como hombre que se le acababa la vida, dijo que quería ser cristiano (GC 123).

Ya bautizado y muriendo de repente el caballero musulmán sabe como rezar a cristo y pedir perdón:

que siendo moro te ofendí persiguiendo tus cristianos (GC 123-124).

También tenemos a otro caballero musulmán que dice:

Como nosotros no tenemos conocimiento alguno della [el cristianismo], no nos damos nada por ser cristianos, hallándose tan bien con nuestra secta... posible sería después, andando el tiempo, venir en este verdadero conocimiento de esa vuestra fe, porque muchas veces suele Dios tocar los corazones de los hombres, y sin su voluntad no hay cosa buena (GC 118).

El elemento islámico en la literatura castellana...

Es quizás aceptable que en esa época se haga uso de tales episodios simplistas, pero es ridículo que se pretenda que un caballero musulmán no tenga conocimiento de lo que es la religión cristiana cuando el Islam incorpora grandes partes del judaísmo y el cristianismo dentro de su estructura dogmática.

Se encuentran varios paralelos entre *Tirant lo Blanc* y *Guerras civiles* en la manera en que ciertos personajes claves del campamento del 'otro' se convierten en aliados a consecuencia de su conversión al cristianismo y ayudan a la conquista militar y espiritual del 'otro'. En *Guerras civiles* Pérez de Hita inventa un medio hermano para el rey de Granada que llama Muza. A este imaginario Muza se le otorga un papel de lo más importante ya que se hace responsable de la conversión de varios de los caballeros granadinos y de la misma reina de Granada. También es él quien se hace cargo de finalizar el *Tratado de Granada* que sella el final de Granada como reino islámico. En concordancia con las tipologías de 'buenos' moros, la madre de Muza se nos dice que es cristiana lo mismo que la madre de Avdallá Salomón, el embajador del gran turco en *Tirant*. Lo mismo se hace con los 'buenos' de entre los caballeros granadinos que descubrimos que todos tienen parentesco cristiano. Nos dice el autor que:

Ashraf Anwar

el valeroso Muza... deseaba que la ciudad se diese al cristiano...; él y los de su bando pretendían... ser cristianos y dar la ciudad al rey don Fernando (GC 283).

También fue Muza quien presionaba al rey Boabdil de Granada que se rinda al rey Don Fernando:

El rey Fernando te da donde vivas, con renta para tu persona y familia; entrégale a Granada; mira no le indignes más contra ti de lo que está (GC 283).

La voz del autor se manifiesta a través de las acciones y palabras de Muza.

La obsesión con la conversión del 'otro' se articula alrededor de los repetidos episodios en los cuales la maurofilia-maurófoba y la maurofilia-islamófoba se juntan para examinar a los personajes hispano-musulmanes en conjunto y de entre ellos destacar a los 'buenos'. El éxito que tiene esta novela como obra que entretiene, estimula la imaginación, y satisface el sentido de aventura yace en la reconstrucción de un mundo atractivo y casi mítico para un público que lo desconoce y teme su cultura pero admira sus bellezas estéticas. Su éxito como propaganda literaria islamófoba también yace en su enfoque en el elemento de conversión y lo toma como eje alrededor del cual giran todos los acontecimientos importantes de la novela o a lo mínimo lo alimentan. Claro que el hecho de que un zapatero castellano sea capaz de describir la vida de la corte granadina, y hasta incluyendo los más íntimos detalles familiares de esa corte es de admirar.

El elemento islámico en la literatura castellana...

Pérez de Hita transplanta su lector dentro de la corte granadina de manera que le permite vivir entre ellos, ver lo que ven y sentir lo que sienten. Aún lo que es más, el autor es capaz de persuadirnos de que lo imaginado fue verdadero hasta el punto de hacernos creer que la conquista de Granada por los reyes católicos era para el bien de los mismos moros granadinos ya que la mayoría lo buscaban. Así es como explica Pérez de Hita que los ‘buenos’ esperaban la oportunidad y el momento oportuno para convertirse y unirse al rey Don Fernando:

los Gazules, y Alabeces, y Abencerrajes... no quisieron ser de la parte del Rey Chico, porque ya tenían tratado todos de volverse cristianos (GC 183);

Los Abencerrajes querían salirse de Granada porque:

se querían tornar cristianos y pasarse en servicio del rey don Fernando, que de otra manera jamás salieran de Granada (GC 206).

Al igual:

los Aldoradines y Alabeces, con deseo de ser cristianos y servir al rey don Fernando en las guerras que tenía contra Granada (GC 206).

Estos caballeros musulmanes granadinos escribieron al rey don Fernando rogándole:

queremos ser cristianos y morir en la santa fe que tú y los tuyos tenéis (GC 207).

Ashraf Anwar

Tres de los Alabeces, todos alcaldes de fuertes fronterizos entregan las llaves de sus fuertes al rey Don Fernando sin resistencia y piden el bautismo:

Los tres Alabeces luego suplicaron al rey que les mandase hacer cristianos...; de esta suerte se iban tornando cristianos algunos de los más principales alcaides (GC 271, 272).

Claro que estos casos de cambio de partida y conversión en masa tienen sus antecedentes históricos, pero de conversiones y alianzas de los nativos iberos católicos a la religión y partida de los conquistadores árabe-musulmanes de la Península cuando toda la Península era todavía un reino visigodo (véase Chejne 1974; Harvey 1990; O'Callaghan 1975; Sánchez-Albornoz 1973; Trend 1967).

Es de notar y de gran significado que en *Guerras civiles* Pérez de Hita continuamente alude al parentesco cristiano de la nobleza granadina lo que les hace precisamente auténticos hispano-musulmanes de sangre mixta de conquistador y conquistado. La hibridación étnica y cultural que ocurrió en la Península merece un estudio aparte y más aún los rasguños íntimamente Andalusíes, que no son precisamente ni árabe ni musulmán, como las costumbres culturales de padrinos y ahijados como Muza 'que era padrino de Abenámar' (GC 88). Como observa Carrasco-Urgoiti:

In real life, as in our author's fictional world, prominent Christians who became godfathers to Granadan Moors gave

El elemento islámico en la literatura castellana...

them their names and often married them to members of their own family or household (Carrasco-Urgoiti 1976: 77).

Pérez de Hita refuerza la realidad histórica de matrimonios mixtos entre musulmanes y cristianos, y lo que es más importante son las sucesivas oleadas de conversiones en masa de cristianos iberos al Islam (véase sección 1.2). También hemos de recordar el hecho histórico de que en muchos matrimonios mixtos la mujer católica española se mantenía cristiana si quería. Donde dramáticamente contradice Pérez de Hita la realidad histórica es cuando pretende que los musulmanes aborrecían a los cristianos conversos, la mayoría de los hispano-musulmanes eran muladíes (cristianos conversos). Ciertos comentarios peyorativos que se atribuyen a los Zegríes y van dirigidos hacia los Abencerrajes son ilógicos:

vil y bajo villano, descendiente de cristianos, mal nacido (GC 39); ¡Mueran los traidores de casta de cristianos! (GC 136).

Es como si en *Guerras civiles* se alude a una convivencia lejana entre musulmanes y cristianos pero que al mismo tiempo quiere eliminar de la historia lo positivo en ella y sustituirla con una ideología de cruzada y conquista seguida por misión y conversión. Lo que sí destaca Pérez de Hita en su obra es el nacionalismo hispano-ibero de los hispano-musulmanes granadinos al contrastarlo con la nacionalidad de los musulmanes turcos: ‘nosotros no

Ashraf Anwar

somos moros, sino turcos de nación' (GC 226) dice uno de los caballeros que ofrece luchar para defender el honor de la reina de Granada. Efectivamente, Pérez de Hita distingue entre tres grupos étnicos en esta novela: españoles musulmanes granadinos, españoles cristianos castellanos, y turcos musulmanes, dos de los grupos coinciden en nacionalidad (hispano-cristiano y hispano-musulmán) y los otros dos en religión (hispano-musulmán y turco-musulmán).

Como fue advertido en la introducción, esta novela desmonta la imagen de convivencia idealizada en *El Abencerraje*. Siguiendo el ejemplo de los autores de *Tirant* y la ideología de cruzada y conversión, y también de acuerdo con la opinión del cardenal Cisneros de que las promesas hechas al musulmán no comprometen al cristiano (Chejne 1974: 131), en *Tirant* un cristiano albanense justifica su traición a un rey musulmán con la excusa de que:

siendo yo cristiano y él infiel, no devía yo ni podía procurar-le sino todo el mal y daño que pudiese (TB v. 4: 81);

en *Guerras civiles*, Don Manuel Ponce de León se niega a defender el honor de la reina granadina porque:

siendo mora no permite nuestra ley que a ningún moro se le dé favor ni ayuda en nada (GC 222).

El elemento islámico en la literatura castellana...

Ambas obras mantienen que un cristiano no debe ni palabra ni ayuda a los musulmanes salvo que sea para convertirlos. Claro que cuando en *Guerras civiles* se revela por Don Juan Chacón que la reina de Granada tenía la intención de convertirse es cuando Don Manuel y los otros caballeros: ‘viendo... como quería ser cristiana’ (GC 222) aceptan luchar para defender su honor. La precondition de conversión contrasta con el ideal del *Abencerraje* donde la ideología caballerescas y la amistad basada en respeto mutuo subordina a las ‘leyes diferentes’.

La maurofilia-islamófoba es la táctica estratégica más importante en la literatura propagandística anti-islámica y en el caso de *Guerras civiles* lleva un papel principal. La reina de Granada se destaca como el personaje más importante entre todos los ‘buenos’ que pidieron el bautismo. El papel que juega la reina Maragdina en *Tirant lo Blanc* se replica en *Guerras civiles* por la reina de Granada pero con más peso ya que ésta es la figura más importante en el reino después del rey: las dos reinas se convierten con una rapidez y sencillez inexplicables; ambas conversiones son conducentes a las conversiones de sus damas de honor y otras personas claves en sus respectivas cortes. Tal como Maragdina fue instrumental en la conversión del rey Escariano en *Tirant lo Blanc*, la reina de Granada fue instrumental en la conversión del ‘valeroso’ Muza.

Ashraf Anwar

La facilidad con que estos personajes musulmanes se convierten contradice todos los hechos históricos y en especial la historia de los moriscos en España. Pero como ya fue advertido no parece que estas contradicciones causaban problema para el público lector meta de Pérez de Hita. También existe un paralelo entre el adoctrinamiento por Tirant al rey Escarriano con el la de la cautiva cristiana de la reina de Granada llamada Esperanza de Hita (GC 215) que instruye a la reina en los misterios de la religión católica con tanta agilidad que la reina con urgencia:

querría ya que fuese llegado el feliz punto tan dichoso en que cristiana fuese (GC 217);

y hasta quedaba dispuesta a recibir martirio:

holgaría que saliésemos de aquí para recibir martirio por Cristo, y que fuésemos bautizadas con nuestra propia sangre (GC 217);

y servir de evangelista para los ‘buenos’ moros:

dad priesa a vuestro rey que comience la guerra contra Granada, para que todos los que tienen propósito de ser cristianos, selles cumplan sus deseos (GC 247);

y Muza queda ‘maravillado’ por el discurso de la reina pero no hace ni dice nada (GC 228). Todo este episodio de la reina y sus deseos de martirio y conversión muestra una mentalidad bastante simplista de una edad en la cual semejantes sugerencias podían ser aceptadas por el público lector.

El elemento islámico en la literatura castellana...

Como en el caso de *Tirant lo Blanc* la maurofilia-islamófoba juega un papel principal en *Guerras civiles* y es especialmente efectiva cuando se lanzan ataques directos sobre el islam de boca de los personajes musulmanes de alto rango como la familia real y los nobles. Pérez de Hita refuerza la islamofobia de varias maneras y entre ellas las tres siguientes: a través de su tipología mixta maurofóbica (todos los moros que se oponen a la conversión al cristianismo son ‘malos’), y la maurofílica (todos los moros que están dispuestos a convertirse o que al menos están bien dispuestos al cristianismo son ‘buenos’), y por encima de las dos anteriores la maurofilia-islamófoba. Se encuentran muchos ejemplos a lo largo de la novela de maurofilia-islamófoba de parte del rey de Granada:

¡Oh Mahoma! y en qué te ofendí; ¿este es el pago que me das por los bienes y servicio que te he hecho, por los sacrificios que tengo ofrecidos, por las mezquitas que tengo en tu nombre hechas, por la copia de incienso que he quemado en tus altares? Ah, traidor, cómo me has engañado (GC 172).

De parte de la reina de Granada tenemos:

de moros no tengo que confiar un caso de tanta importancia (GC 211).

De parte de Zelima, una de sus damas de honor nos llega:

entiendo que la fe de los cristianos es mucho mejor que la mala secta que hasta ahora hemos guardado del falso Mahoma (GC 217).

La narración sigue insistiendo que a los musulmanes sólo les hacía falta el mínimo contacto con el cristianismo para querer convertirse, es como si los musulmanes estaban interesados en salir de su religión que odiaban, y que adoptaban la cristiana por el hecho de escapar de ella más que por amor o entendimiento de lo que era ser cristiano. La maurofilia-islamófoba ejecutada de esta manera demuestra una gran falta de entendimiento del islam de parte del autor. Pero como la novela estaba dirigida a un público que al igual que el autor sabía poco del Islam, la novela todavía podía lograr su intención propagandística.

Claro que había muchos beneficios prácticos para el campamento cristiano en la conversión de los musulmanes granadinos aparte de la apropiación de un reino que era extremadamente exitoso en su estructura social y su sistema económico. La conversión de los hispano-musulmanes (y los hispanojudíos) formaba parte de un ensueño esquemático mayor de unificación de toda la Península bajo el poder político castellano y espiritual católico, que en su dimensión más pragmática contaba con el apoyo político y militar del papado desde Roma. De ahí la importancia de saber diferenciar entre los ‘buenos’ y los ‘malos’ moros. Los ‘buenos’ sirven para crear una desavenencia en el campamento enemigo que lo debilita desde su interior. También se pueden usar a los ‘buenos’ para que luchen contra los ‘malos’ como hizo Tirant en el norte de África.

El elemento islámico en la literatura castellana...

Claro que durante semejantes ejercicios es fácil que el autor caiga víctima en su propia red de contradicciones sobre quien es 'bueno' y quien es 'malo'. Así es que el rey Chico se considera entre los 'buenos' cuando está de parte del rey Don Fernando y trata de justificar los beneficios políticos de los tratados con, y el pago de tributo a, este rey enemigo. Lo que le hace al mismo tiempo 'malo' por ser traidor y también 'malo' desde la perspectiva del campamento granadino por traicionarles (GC 266). Hecho temporalmente partidario del rey Don Fernando, el Rey Chico de Granada emplea mercenarios cristianos 'muy bien tratados y pagados' para que luchen contra su tío (mientras tanto convertido en moro 'malo'). Aquí tropieza el autor con su propia definición de tipologías de 'buenos' y 'malos' moros y pierde la perspectiva objetiva que distingue a quien, y a que, se deben los servicios y lealtades. El rey Chico acusa a su tío diciéndole:

queréisme todos mal los que son de tu parte porque trato con cristianos (GC 265).

Claro está que desde la perspectiva granadina el pagar tributo al enemigo de Granada que la tiene en estado de sitio y la quiere conquistar es una traición que si no fuera hecha por el mismo rey sería nada menos que una traición a la religión y al reino y considerado un delito de lesa majestad. Igual sería considerado el traer mercenarios del campamento enemigo para que luchen contra los del cam-

Ashraf Anwar

pamento granadino. Allí se pierde la lógica en la cual se basan las guerras santas de parte de los dos campamentos (el cristiano y el islámico) o correctamente de parte del autor ya que son de su propio ensueño imaginados y no de la historia sacados.

Escrita y publicada bastante después del *Abencerraje*, la novela *Guerras civiles* toma la leyenda de la masacre de los caballeros Abencerrajes y la recicla y la pone en el seno de las rivalidades entre los rangos de la nobleza granadina. La condena que Pérez de Hita lanza contra los granadinos de ser:

mal considerada canalla y bestial gente, que tan sin piedad se mataban y herían, como si en ellos de antigüedad hubiera algún mortal odio y civil guerra; allí eran hermanos contra hermanos (GC 199),

queda justificada por las traiciones ficticias que supone la novela que se hizo de parte de los Zegrías a los Abencerrajes de calumnia, la crueldad del Rey Chico con los Abencerrajes al creer la calumnia, y la consecuente venganza de los Abencerrajes contra su rey cuando hacia el final de la novela se convierten en ‘buenos’ Abencerrajes y bajo el mando del Marqués de Cádiz luchan contra los ‘malos’ Zegrías:

allí murieron más de treinta Zegrías a manos de los cristianos Abencerrajes (GC 255).

El elemento islámico en la literatura castellana...

Al contrario del modelo utópico de convivencia entre enemigos fronterizos en *El Abencerraje*, *Guerras civiles* ofrece un modelo de imposible convivencia entre ‘buenos’ y ‘malos’ moros y más imposible aún entre ‘malos’ moros y ‘buenos’ cristianos. La ‘Reconquista’ de Granada adquiere una nueva dimensión de ‘reconquista espiritual’ con el enfoque tan fuerte que se pone sobre el origen cristiano de los Abencerrajes. La religión cristiana que fue conquistada por el islam siglos atrás es aquí también a la vez ‘Reconquistada’.

Hay críticos que aseguran que Pérez de Hita muestra simpatía por los moriscos en su novela y por lo tanto debería ser considerada como novela morisca de carácter maurofílico (véase Williams 1993, Carrasco-Urgoiti 1976: 73-86). Otros como Whitenack están de acuerdo pero califican la maurofilia de ser maurofilia estética y reconocen la islamofobia en la obra:

Guerras civiles... is the work of an Andalusian Christian with apparent sympathy for his Moorish neighbours but devoted as well to the dénouement where all worthy Moslems convert (Whitenack 1991: 60).

Bajo el disfraz de novela histórica con autoridad documental, Pérez de Hita desmonta en *Guerras civiles* el concepto de convivencia entre hispano-musulmán e hispano-cristiano. Al mismo tiempo, al hacer tanto hincapié en los orígenes cristianos de los hispano-musulmanes (los ‘buenos’ Abencerrajes), y los que quedaron en España después de 1492, el autor derrumba el

Ashraf Anwar

mito cultural de ‘limpieza de sangre’ que vino a ser tan influyente en la segregación de los ‘nuevos cristianos de moros’ de los ‘viejos cristianos’ (Payne 1984: 54-55). Los moriscos entonces, según el autor, serían en su mayoría hispano-cristianos restaurados a su hispano-cristiandad después de un periodo histórico, largo o corto, de hispano-islamismo ya acabado.

Desde sus orígenes más lejanos en la historia documentada, los habitantes de la Península ibérica habían ido formándose de mezclas de iberos, fenicios, griegos, romanos, suevos, vándalos, visigodos, norte africanos, árabes, sirios, eslavos, franceses y hasta egipcios, y que estos últimos se asentaron en la zona de Murcia (véase Jackson 11; Trend 13). Ya para finales del siglo de oro sería ridículo hablar de razas puras, distinciones étnicas, y limpieza de sangre.

La nueva España católica pretendía una nueva identidad monocultural, monolingüística, y monoreligiosa que se forjaba a sangre y fuego mientras se inventaba, modificaba e imponía sobre una península originalmente multicultural y multiétnica. Los hispano-musulmanes que las autoridades llamaron ‘nuevos cristianos de moros’, y les despreciaron por serlo, no eran en sus orígenes lejanos ni más ni menos que ‘viejos cristianos convertidos al islam y restaurados a la religión católica de sus antepasados’ según la novela. Todas estas definiciones y todos estos análisis de orígenes étnicos y religiosos no crean más que polémicas que por su cuenta crean nuevos problemas justo al mismo momento en que solucionan otros. Así fue que los mo-

El elemento islámico en la literatura castellana...

riscos expulsados de su patria llevaron la identidad ibera Andalusí con ellos al norte de África donde formaron comunidades de exilio, aún asimilados (unos más que otros) en sus nuevas patrias. Para muchos de ellos había bastante razón para querer regresar a la Península, unos lo harían por añoranza a su patria, y otros con sus corazones llenos de odio y buscando venganza de las autoridades españolas (véase Epalza 1992: 137-276).

La tipología cultural de Pérez de Hita sirve su mitología histórica pero se muestra en evidente contraposición a la realidad histórica de la tragedia humanitaria de los moriscos. También resulta difícil de entender como dentro del espacio de un siglo entero entre la toma de Granada y la publicación de la novela, si según Pérez de Hita los ‘malos’ siguieron a su rey por el camino del exilio y los que quedaron fueron los ‘buenos’ ¿de dónde surgió el problema morisco? ¿Cómo se puede pretender que fue lo que fue en Granada y tal como lo cuenta la novela cuando todos los acontecimientos desde la retracción de los artículos del Tratado de Granada, pasando por las primeras conversiones forzadas en 1500, y las pragmáticas de prohibición de 1567, todo junto señala a lo contrario? ¿Cómo puede ser que los ‘buenos’ de Pérez de Hita que se quedaron se conviertan en los ‘malos’ que se negaban a convertirse y asimilarse dentro de la mayoría cristiana a pesar de la Inquisición? Todas estas preguntas claman respuestas que justifiquen la falta de lógica en esta novela.

3.5 *Ozmín y Daraja*: un giro de paradigmas

En *Ozmín y Daraja* (1599) Mateo Alemán equilibra los extremos de la maurofilia del *Abencerraje* y la maurofobia-islamófoba de *Guerras civiles* ofreciendo una representación más realística de las circunstancias bajo las cuales se encontraban los moros granadinos en los años anteriores a la Toma de Granada. En *Guerras civiles* (1595) Pérez de Hita desmonta el modelo quijotesco de convivencia que representa *El Abencerraje* (1562) y lo suplanta con un modelo de conversión estratégica que sirve el ideal de cruzada y misión. En *El Abencerraje*, el hispano-cristiano y el hispano-musulmán coexisten aunque sean enemigos y a pesar de sus ‘leyes diferentes’ con mutuo respeto aún manteniéndose en perpetuo estado de guerra y separados por una frontera física política. En *Guerras civiles* semejante coexistencia se muestra imposible. Las ‘leyes diferentes’ no se pueden reconciliar por culpa de los ‘malos’ granadinos y sólo puede coexistir el hispano-cristiano transitoriamente con el hispano-musulmán ‘bueno’ mientras se convierta. Además, se enfatiza que en los ‘buenos’ predomina el origen hispano-cristiano de sus ancestros y que con la toma de Granada en la cual ellos ayudaron, los musulmanes que se convertían simplemente regresaban a su origen religioso ancestral.

Ozmín y Daraja es más compleja en sus tipologías de personajes hispano-musulmanes e hispano-cristianos que las dos novelas anteriores, y

El elemento islámico en la literatura castellana...

su maurofilia no se basa en el heroísmo de sus personajes hispano-musulmanes como en el caso del *Abencerraje*, sino que construye su propaganda maurofílica literaria sobre la simpatía que engendra por ellos en la obra. En *El Abencerraje* sólo hay ‘buenos’, sean hispano-cristianos o hispano-musulmanes, en *Guerras civiles* todos los cristianos son ‘buenos’ y hay ‘buenos’ y ‘malos’ hispano-musulmanes, en *Ozmín y Daraja* solo hay ‘buenos’ hispano-musulmanes pero hay ‘buenos’ y ‘malos’ hispano-cristianos.

La novela de Alemán nos ofrece por encima de todas estas tipologías, y además de ellas, un giro de paradigmas del género caballeresco al picaresco, y además del conflicto entre cristiano y musulmán añade el choque de clases sociales de villanos contra nobles. *Ozmín y Daraja* a la vez funciona como símbolo del sufrimiento y sentido de impotencia que los moriscos sentían ante dos fuerzas tan mayores como lo eran el estado y la iglesia. También pone en cuestión la lógica detrás de las conversiones forzadas y las sucesivas expulsiones al crear paralelos alegóricos entre los sufrimientos de los enamorados Ozmín y Daraja y las persecuciones históricas de los moriscos. A diferencia del *Abencerraje* donde la conversión del ‘otro’ como misión queda totalmente ausente, y a diferencia de *Guerras civiles* donde la conversión es central y ejemplifica y sirve la ideología de cruzada y misión, la conversión en *Ozmín y Daraja* es expuesta como una necesaria e inevita-

Ashraf Anwar

ble adaptación por los moriscos para poder sobrevivir en un clima cada vez mas hostil.

Disidentes y conversos (cristianos nuevos), sean de origen judío o musulmán, en la segunda mitad del siglo dieciséis tendrían que haber sido bastante perceptivos y apreciativos de la imagen de tolerancia religiosa que presentaba *El Abencerraje* (Guillén 1971: 169-70). Los lectores de Alemán una generación más tarde se hubieran sentido identificados con el desamparo y sentido de impotencia de los enamorados Ozmín y Daraja ante su existencia en medio de la hostilidad de la sociedad católica de Sevilla con respecto al ‘otro’ hispano-musulmán. Es dentro del contexto de esta grave situación de pérdida de honor, identidad y temor por sus propias vidas en la cual se encuentran y sufren Ozmín y Daraja que los enamorados se ven forzados a humillar su soberbia y fingir ser lo que no eran, y pretender sentir lo que no sentían. La condición de los asediados jóvenes Ozmín y Daraja ofrecía paralelos que se podía intuir al comparar su situación de adaptación forzada a las adaptaciones culturales y religiosas que se forzaban sobre los moriscos bajo el dosel de la Inquisición (Payne 1984: 35, 55). Para los moriscos y aquellos que les tendrían simpatía en el siglo dieciséis, y aún mucho más tarde, ambas novelas *El Abencerraje* y *Ozmín y Daraja*, y cada una a su manera, tocan sobre lo que cuestiona la siguiente pregunta elaborada por Guillén:

El elemento islámico en la literatura castellana...

Can the historicity of Spanish Muslims be recognised in the Moorish sub-genre of ballads and stories, in which the historical inhumanity towards the Moriscos had been exchanged for a version of social justice or an ideal of cultural harmony? (Guillén 1971: 163),

y como advierte Whitenack:

In *Ozmín y Daraja* the narrator evokes popular 'idealised' fiction of the day and systematically negates the power of one of its most important conventions: the Christian conversion. In doing so he undermines the ethos of the dominant Christian caste and questions the official Catholic version of history which glorifies Granada's conquest and its heroes Fernando and Isabel (Whitenack 1991: 70).

Todas estas elaboraciones de Guillen y Whitenack están muy bien en cuanto a lo que representan y cuestionan en las dos novelas, pero lo que les falta a estas dos novelas es proponer alternativas, es decir, maneras de reconciliar las dos culturas y religiones aunque sea buscándolas en las épocas históricas anteriores. Lo que falta en estos modelos de convivencia y crítica se proveen en ciertas obras de Cervantes estudiadas en el próximo capítulo.

Para cuando aparece el subgénero de la novela morisca en el siglo dieciséis ya se había evolucionado para adaptarse al estilo renacentista de su tiempo (Vergara 1995: 31-37). Hacía recurso de temas de la novela bizantina y en el caso del *Abencerraje* reflejaba la mitología griega-romana que la desconecta con lo que sería propiamente literatura hispano-musulmana. Ca-

Ashraf Anwar

racterísticas típicamente islámicas como rituales y perspectivas específicas de la religión islámica quedan totalmente ausentes. Aún así, el elemento islámico queda intuitivamente presente en símbolos culturales relacionados con el islam como la lengua árabe, nombres específicamente árabes, vestido, y armamento (como se encuentran en los detalles en la descripción de Abindarráez en *El Abencerraje*). En *Ozmín y Daraja* bastantes de sus elementos de la novela bizantina también lo son de la novela y ficción caballescica. El tema de amor fraterno transformado en amor romántico es típico de la literatura griego-romana y la novela bizantina, como lo es el tema de enamorados separados por fuerzas del destino sólo para ser reunidos hacia el final del cuento después de sucesivas aflicciones y dificultades (y cuyo modelo al igual figura en *Tirant*).

El Abencerraje trastorna su entorno socio-cultural y contenido de uno específicamente ibero Andaluzí a uno más amplio y común en el contexto de Europa resurgido en la época renacentista. De la misma manera, una vez que *Ozmín y Daraja* se deshacen de sus constringentes moriscos, su trama se hace parecida a la *Historia Etiopica* de Heliodoro (véase McGrady 1985; Vergara 1995: 31-37). Ambas novelas, *El Abencerraje* y *Ozmín y Daraja*, se semejan a las novelas contemporáneas bizantinas en muchos aspectos tal como:

the eternal vicissitudes of the separated lovers, and their suffering (sickness, melancholy, jealousy and suicidal despair), the heroine's multiple suitors, the attempts by other characters to use one of the lovers as a go-between to gain the love

El elemento islámico en la literatura castellana...

of the other, the hero's triumph in an athletic competition, the protagonists' willingness to disguise themselves as members of the lower classes, and the final *dues ex machina* intervention of the king' (Whitenack 1991: 61).

Aún así, se distinguen de ellas en su híbrido contenido y escenario típicamente morisco, al igual que sus escenas más caballerescas como la escaramuza inaugural entre Rodrigo y sus escuderos en contra de Abindarráez en *El Abencerraje*, y el escenario inaugural del sitio de Baza en *Ozmín y Daraja*. Todos estos trastornos y acercamientos a la cultura y escenario más diluido de sus aspectos y características islámicas, sin perder su sabor y toque morisco, ayudaron a estas dos novelas a permanecerse relevantes a los cambios en España y Europa en la época renacentista de manera que facilitara la maurofilia sin entrar en el tema más complicado y delicado de las religiones, y concentrándose en cuestiones de ideales de índole universal.

El trastorno de idealismos desde el honorable capitán Rodrigo de Narváez en el *Abencerraje* al deshonesto capitán que es sobornado por Ozmín en *Ozmín y Daraja* al inmediato conecta y contrasta las dos obras. Los paralelos entre las dos obras se encuentran hasta en la misma narrativa del texto.

El Abencerraje acaba con que:

quedaron los unos con los otros muy satisfechos y contentos, y travados con tan estrecha amistad, que les duró toda la vida' (Ab. 82);

Ashraf Anwar

En *Ozmín y Daraja* su autor vuelve a crear el mismo escenario del joven moro que en *El Abencerraje* se encuentra con su ruta bloqueada por un capitán cristiano mientras va en busca de su amada, pero en este caso el encuentro que en *El Abencerraje* resultó en una muestra de ‘virtud, liberalidad, esfuerzo, gentileza y lealtad’ (prólogo), aquí resultará en todo lo contrario:

Sola fue su pretensión que un caballero tal como representaba, le quebrara los ojos con algunos doblones... Así lo hizo quedando muy amigos (OD 202-03).

El contraste de caracteres entre los dos capitanes ya nos da una temprana señal del giro en la cuestión de principios e idealismo caballeresco entre las dos novelas. En cuanto que *El Abencerraje* nos ofrece una imagen de respeto mutuo entre enemigos, aunque las leyes sean diferentes, *Ozmín y Daraja* nos ofrece una imagen de corrupción y traición al estado aunque las leyes sean las mismas ya que en este caso Ozmín está disfrazado de caballero cristiano.

Las frecuentes ocasiones en que ambos Ozmín y Daraja se encuentran forzados a recurrir a mentiras y engaños junto a los varios disfraces de Ozmín constituyen un giro en paradigmas de la franqueza y sinceridad de Abindarráez en *El Abencerraje*. En cuestión está el porqué de esa falta de cualidades en Ozmín y su amada Daraja, ¿es por falta innata de ellas o es que son inevitables bajo las circunstancias tan hostiles y fuera de su lugar a las cuales son sujetos?: ‘Cada uno lo considere juzgando el corazón ajeno por el suyo’ (OD 220) nos propone Alemán.

El elemento islámico en la literatura castellana...

Solo hace falta recordar ciertas alusiones como al 'gran precio' de Daraja como cautiva en manos de los reyes Fernando e Isabel:

El rey la estimó en mucho, pareciéndole de gran precio
(OD 198).

La función pragmática y directa del uso de Daraja como rehén para asegurar el rendimiento de Baza, y hasta cierto punto la contribución de similares situaciones de cautivos en la entrega de Granada, contrasta con la magnanimidad y generosidad de Narváez en *El Abencerraje* quien suelta a Abindarraez de su cautiverio dos veces por cuestiones de ideal y honor caballeresco. Por encima de todo, entrando en un discurso anti-idealista (como la novela picaresca en la cual está intercalada) y a pesar de sus referencias caballerescas, *Ozmín y Daraja* critica las políticas de conversión de los moriscos por Fernando e Isabel, y en general por el tratamiento recibido por los conversos y los moriscos de parte del estado católico español (Whitenack 1991: 59-73). Esta actitud en *Ozmín y Daraja* contradice la de *Guerras civiles* donde se celebra la toma de Granada, al contrario, en *Ozmín y Daraja* se lamenta el sitio de Baza: en hora desgraciada y rigor de planeta... Baza fue cercada (OD 200), y en vez de celebrar la Toma de Granada, el hecho de la caída de Granada en manos de los reyes católicos es lo que sella la derrota definitiva de la resistencia de Ozmín y Daraja y da paso a la inaplazable casi forzada conversión de Daraja, su marido, sus padres y suegros.

Ashraf Anwar

A lo largo de la novela Alemán repetidamente interrumpe su narrativa con digresiones relacionadas con el comportamiento de la sociedad que son más pertinentes a su tiempo que al tiempo que marca los hechos de la novela (Whitenack 1991: 64). Estas digresiones en general tienen el efecto de trasladar los modelos de distinciones religiosas a unos de clase social donde los de una misma clase se entienden y se apoyan aunque ‘sus leyes sean diferentes’ contra las otras clases con las cuales se les guarda desprecio (de clases altas a bajas) o rencor (de bajas a altas). En *Guerras civiles* los ‘malos’ moros eran los receptores del explícito desdén literario pero en *Ozmín y Daraja* el vulgo (y hay que considerar el posible sentido más general del vulgo) es el receptor del explícito desdén del autor. Pero criticar al vulgo no hubiera sido el objetivo principal de la novela, solo lo sería de paso y como dosel bajo el cual el autor podría esconder su desdén por aquellos en poder y a los cuales no era prudente criticar explícitamente. En el espacio de no más de dos páginas Alemán hace dos digresiones del texto que interrumpen su fluidez para expresar su indignación con el vulgo:

La gente villana siempre tiene a la noble, por propiedad oculta, un odio natural... Que así como unas cosas entre sí se aman, se aborrecen otras, por influjo celeste... Que las cosas de diversas especies tengan esto, no es maravilla, porque constan de composiciones, calidades y naturaleza diversa; mas hombres racionales, los unos y los otros, de un mismo barro, de una carne, de una sangre, de un principio, para un fin, de una ley, de una doctrina, todos en todo lo que es hombre tan una misma cosa, que todo hombre naturalmente ame a todo hombre y en éstos haya este resabio, que acuesta canalla endurecida, más empedernida que nuez galiciana, persiga

El elemento islámico en la literatura castellana...

con tanta vehemencia la nobleza, es grande admiración (OD 238-39).

La representación de los vicios de la gente villana mencionados arriba surge en el episodio donde Ozmín y Don Alonso son atacados por los villanos del pueblo 'sin más causa ni razón, sin darles alguna ocasión... sólo por hacer mal'. Esta descripción de la gente villana sirve de punto de arranque para la crítica que lanza Alemán dos páginas después sobre el vulgo cuando a Ozmín se le lleva prisionero:

...cual si fuera igual suyo.... ¡Qué cosa fea y torpe, sólo de semejantes villanos usada como propia! ¿Qué os parece tal desgracia?... Que los malos para el mal ellos mismos se convidan y los enemigos se hacen amigos.... Líbreos Dios de villanos, que son tiesos como encinas y de su misma calidad. El fruto dan a palos, y antes dejarán arrancarse de cuajo por la raíz, quedando destruidos y sus haciendas assoladas, que dejarse doblar un poco. Y si dan en perseguir, serán perjuros mil veces en lo que no les importa una paja, sino sólo hacer mal. Y es lo malo y peor que piensan los desdichados que así se salvan y por maravilla se confiesan de aquella ponzoña (OD 240-41).

Las digresiones de Alemán a lo largo de la novela se enfocan en dos vicios humanos, la envidia y la murmuración como en los ejemplos siguientes:

De allí nace la envidia, crece la murmuración, sale de balde el odio, aunque no haya interesados (OD 203-04).

Ashraf Anwar

Lo que es de notar es que la expresión ‘de allí nace la envidia’ parece fuera de contexto, como si se refiera a otro contexto más general, también lo es, ‘aunque no haya interesados’, ¿de quien está hablando el autor y que es lo que nos quiere decir? Y también queda esta otra expresión fuera de contexto ‘que hasta en las desventuras tiene lugar la envidia’ (OD 205). Todas estas denuncias que hace Alemán no son necesarias para el desarrollo de la trama de la novela, al contrario interrumpen su fluidez. Lo que puede ser, es que formen parte de la denuncia general en la novela de las políticas de los reyes católicos en cuanto a los conversos y moriscos. No es de extrañar que a los desventurados conversos y moriscos se les tenga envidia por el vulgo como lo sugirió Cervantes en *El coloquio de los perros* cuando Berganza se quejaba de que los moriscos se hacían ricos de vender a los cristianos viejos las cosechas de las tierras que alquilan de ellos (véase Smith 1988 v.2: 172-75; Anwar 2001: 181-82). Si aceptamos la idea de que la envidia todavía es posible aún en estos casos extremos de desamparo y humillación, entonces también se puede aceptar que la murmuración sea una de las consecuencias de la envidia. Hasta el pobre Ozmín degradado y haciendo de jardinero para poder ver a su amada esposa se le tiene envidia y se le echa de la hacienda de Don Alonso:

La murmuración, como hija natural del odio y de la envidia, siempre anda procurando cómo manchar y escurecer las vidas y virtudes ajenas. Y así en la gente de condición vil y baja, que es donde hace sus audiencias, es la salsa de mayor apetito, sin quien alguna vianda no tiene buen gusto ni está

El elemento islámico en la literatura castellana...

sazonada. Es el ave de más ligero vuelo, que más presto se abalanza y más daño hace...

Esto es lo que el mundo practica y trata, granjear a los mayores a costa ajena, con invenciones y mentiras, cuando en las verdades no hay paño de que puedan sacar lo que desean. Oficio digno de aquellos a quien la propia virtud falta y por sus obras ni persona merecen (OD 207-08).

Todas estas digresiones se pueden bien apreciar por lectores interesados y de estos había muchos más que moriscos y conversos según Jarocka:

bajo el opresivo dosel de cristianismo sin Cristo y de república sin repúblicas, llevaban su vida desgraciada los más de los españoles de la época cervantina...; toda España cabalga en la cacería de brujas, de moriscos, de gitanos (Jarocka 1979: 137-38).

Conocemos a dos de los autores de las novelas moriscas, y sus orígenes étnicos y religiosos pueden explicar sus intereses por la promoción de la maurofilia en sus obras. Mateo Alemán era de origen judío converso (véase McGrady 1985: 13, 100-01; Cros 1971: 13; Silverman citado en Arias 1978: x). También hay bastante razón para creer que el autor del *Abencerraje* fue un cripto-musulmán o un converso (Shipley 1978: 109-20). En cuanto a Pérez de Hita, sabemos que creció con moriscos y que posiblemente estaba emparentado con varios de ellos. En este caso, hay bastantes razones para que todos estos autores tengan interés en la situación y el estado de los moriscos y les afecte de una manera u otra. Salvo que tenemos que recordar que los autores del *Abencerraje* y *Ozmín y Daraja* se identifican con sus héroes hispano-musulmanes y el propósito de sus obras era clara-

Ashraf Anwar

mente maurofílico. En cuanto a Pérez de Hita no queda claro con quien o quiénes se identifica pero su novela representa un claro caso de maurofilia-islamófoba.

Tomando en cuenta las tensiones sociales y religiosas del tiempo de la publicación de las novelas moriscas, tanto *Guzmán de Alfarache* escrita por Alemán (en la cual *Ozmín* fue intercalada) como la anónima novelita *El Abencerraje*, ambas necesitaban el apoyo y protección de al menos una persona de alto rango social. En el caso del *Abencerraje* (prólogo a la edición de *La crónica*) esa persona fue el poderoso señor de moriscos Ximénez de Embún que era cristiano nuevo en parte de origen judío (López Estrada 1980: 48-49). En el caso de *Guzmán/Ozmín* el personaje fue don Francisco de Rojas, marqués de Poza a quien Alemán dedicó su obra (Vergara 1995: 140). Había razones económicas para la simpatía que tenían los señores de vasallos y labradores moriscos como Embún y el marqués de Poza. Especialmente en el reino de Aragón, los intereses económicos personales y la protección religioso-cultural de los moriscos todavía iban juntos como lo había sido durante siglos de mudejarismo (véanse Guillén 1971, Harvey 1990, Burshatin 1984b: 212-13).

La ausencia de elogios y alabanzas cuando se mencionan los reyes católicos y la santa fe es cosa insólita en la literatura española del siglo de oro (Whitenack 1991: 64-65). *El Abencerraje* rompe con esta tradición al mencionar al infante Don Fernando en las primeas líneas del texto sin elo-

El elemento islámico en la literatura castellana...

gios y alabanzas, y solo para establecer el marco histórico de los acontecimientos de la narrativa. Lo que es más, se mantiene un silencio completo sobre la iglesia y la corona a lo largo de la narrativa. En contraste, en *Guerras civiles* Pérez de Hita continuamente elogia a la santa fe y a los reyes católicos. En estos dos aspectos *Ozmín y Daraja* se diferencia a las dos novelas anteriores a ella. Al contrario del *Abencerraje*, en *Ozmín y Daraja* Alemán sí que menciona la santa fe y los reyes católicos, y también al contrario de Pérez de Hita en *Guerras civiles* pero sin los tradicionales elogios y alabanzas. Todo esto no es necesariamente prueba de islamofilia, pero si es prueba de que existía una resistencia literaria activa a las ideologías religiosas de la iglesia y del estado, y posiblemente hasta se pueden considerar manifestaciones de cristianofobia.

La ideología de cruzada y conversión del 'otro' (el 'infiel') durante el siglo de oro, y tan celebrada en la época medieval-tardía y tempranomoderna en la literatura católica española, se le opone en *El Abencerraje* al ignorarla y promocionar convivencia, se glorifica en *Guerras civiles*, y finalmente se reconoce y critica en *Ozmín y Daraja*. Las cruzadas y la glorificación de batallas y escaramuzas en la obra de Alemán se limitan a la entrante batalla y sitio de Baza de donde Daraja es capturada por las fuerzas armadas del rey Don Fernando. Lo que es de extrañar es que no se explica como cayó Granada, solo se nos dice que: 'Cuando sucedieron estas cosas,

Ashraf Anwar

ya Granada se había rendido' (OD 242). Esto se justificaría si el hecho no se consideraba importante por el autor, lo que es dudoso, y lo más probable es que Alemán lo consideraba otra desgracia como el sitio de Baza según el texto: 'en hora desgraciada y rigor de planeta... Baza fue cercada' (OD 200), también al ignorar la Toma de Granada de tal manera se les niega a los reyes católicos lo que ellos consideraban uno de sus más grandes acontecimientos y desde luego merecedor de grandes elogios.

Como ya se ha mencionado en la introducción, *Ozmín y Daraja* simultáneamente se hace servir del *Abencerraje* y *Guerras civiles*. Por ejemplo en *El Abencerraje*, tenemos un relato de parte de Abindarráez donde nos cuenta su niñez con Jarifa:

Ésta y yo en nuestra niñez siempre nos tuvimos por hermanos, porque así nos oíamos llamar. Nunca me acuerdo aver pasado hora que no estuviésemos juntos. Juntos nos criaron, juntos andávamos, juntos comíamos y bevíamos' (Ab. 54).

En lo que se refiere al tema de conversión, Alemán recicla específicamente esta sección del *Abencerraje* con la cual contrasta la histórica tolerancia religiosa bajo el islam en la Península con la intolerancia inquisitorial del siglo de oro en España. En *Ozmín y Daraja*, nos encontramos con un relato muy parecido en el cual Daraja cuenta la relación entre Ozmín y el imaginario Ambrosio que provee una lección en tolerancia y hermandad:

El elemento islámico en la literatura castellana...

Andaban siempre juntos, jugaban juntos, juntos comían y dormían de ordinario, por lo mucho que se amaban... que la ley sola los diferenciaba; que por la mucha discreción de ambos nunca della se trataron por no deshermanarse (OD 210).

No hay nada nuevo ni extraño en que se adopte a un niño y se críe con otro como hermanos. Pero la alteridad de religiones es lo importante en este caso, el uno es cristiano y el otro musulmán. Allí esta la lección que da Alemán sobre como se debían de tratar cristianos y musulmanes los unos con los otros. En lo que se nos cuenta, Ambrosio era un esclavo cristiano en la casa de una familia musulmana pero aun así se le trataba como hijo por sus amos (los padres de Ozmín) y como hermano por el pequeño Ozmín. Al 'otro' se le respetaba su religión y gracias a 'la mucha discreción de ambos nunca della se trataron por no deshermanarse' lo que supone un sentido de entendimiento y razonamiento de índole socio-cultural por los dos niños poco probables en sus jóvenes edades. Pero esta 'discreción' sí que la entenderían los lectores conversos y moriscos en relación a sus propias circunstancias además de los lectores que les tendrían simpatía. Esta detallada e idealizada relación entre Ambrosio y Ozmín contrasta con la actualidad histórica del tiempo de la publicación de la novela, y también con la de Daraja presa y acosada en la hacienda de Don Luis Padilla dentro de la misma novela.

Ashraf Anwar

Los dos protagonistas hispano-musulmanes, Ozmín y Daraja, se representan como la pareja ideal que entre ellos había: ‘un honestísimo trato, dulzura, amorosos recaudos’ (OD 200). Ozmín es un:

mancebo rico, galán, discreto y, sobre todo, valiente y animoso’... ‘tan diestro estaba en la lengua española, como si en el riñón de Castilla se criara y hubiera nacido en ella (OD 200).

Efectivamente, tan diestros eran Ozmín y Daraja en la lengua castellana que podían pasar por cristianos castellanos cuando querían. Una vez que Ozmín y Daraja truecan sus vestidos hispano-musulmanes granadinos se hace imposible averiguar que no pertenecen a la comunidad mayoritaria católica castellana. Tan bien iban disfrazados que hasta Ozmín no estaba seguro si la doncella en el jardín de Don Alonso era Daraja:

‘ya por el vestido la desconociera’ y al contrario Daraja no estaba segura de que el nuevo jardinero era Ozmín: ‘Volvió a mirar Daraja el nuevo jardinero [Ozmín disfrazado]’ (OD 205).

El hecho de que tan solo una mudanza de vestido sea bastante para que pase moro por cristiano contradice toda la propaganda de mitos que pretendían distinguir étnicamente entre hispano-musulmán e hispano-cristiano. Menocal nos plantea esta pregunta retórica:

Who can tell the difference between a Jew and a Muslim and a Christian when they are dressed the same?’ (Menocal 2002: 262).

El elemento islámico en la literatura castellana...

Como individuos, a Ozmín y Daraja se les representa en forma idealizada como se esperaría de un modelo ejemplar de maurofilia literaria en una novela morisca. Los extensos episodios que demuestran el valor personal de Ozmín y sus triunfos en las justas y fiestas de toros nos recuerdan la destreza que mostró Abindarráez contra los escuderos de Narváez. Al igual que en *El Abencerraje*, en *Ozmín y Daraja* se celebra la superioridad y magnificencia del caballero granadino:

Todos quedaron con general mormullo de admiración y alabanza, encareciendo el venturoso lance y fuerzas del embozado.... Todos lo contaban... que todo para Daraja eran grados de gloria (OD 221-22).

Estos episodios extendidos de justas y fiestas de toros y la exaltación de Ozmín como maestro instructor a pesar de su juventud ejemplifican perfectamente la maurofilia de la novela, y el mismo efecto de maurofilia se consigue con los elogios y positiva descripción de Daraja:

Era la suya una de las más perfectas y peregrina hermosura que en otra se había visto...; la ponía en mucho mayor su discreción, gravedad y gracia. Tan diestramente hablaba castellano, que con dificultad se le conociera no ser cristiana vieja, pues entre las más ladinas pudiera pasar por una de ellas (OD 198).

Ashraf Anwar

Queda bien claro desde el principio de la novela que la simpatía del autor está dirigida en esta obra al caballero hispano-musulmán de las leyendas históricas y sus hazañas en las batallas y sus aventuras de amores. La multitud de caballeros de la nobleza cristiana de Sevilla que querían casarse con Daraja: ‘pretendiéndola por mujer...que todos la adoraban’ (OD 212) contradice la segregación social basada sobre la distinción étnica entre cristiano nuevo y cristiano viejo impuesta por el estado y la iglesia, y también contradice aún más el mito de ‘limpieza de sangre’.

La fluidez con la cual ambos Ozmín y Daraja hablaban castellano es más pertinente de la época de los moriscos que de la época del marco histórico de la novela. Cunado Alemán escribía su novela ya se habían impuesto las pragmáticas de prohibición de la lengua árabe de 1567 y el árabe como lengua ya se iba perdiendo entre los propios moriscos.² Las mismas pragmáticas prohibían el traje morisco junto a todo tipo de simbología islámica. Las sucesivas mutaciones de personalidades, cambios de disfraz, y los recursos a engaños y disimulos por Ozmín y Daraja a lo largo de la novela reflejan en forma simbólica y recuerdan la realidad histórica de las sucesivas mutaciones que se vieron forzados los moriscos a hacer bajo el dosel opresivo de la Inquisición, la corona española y el vulgo.

² Irónicamente, como forma peculiar de sobre vivencia cultural y resistencia, los moriscos secretamente desarrollaron textos aljamiados que preservaron por escrito y en la tradición oral entre sus comunidades en el exilio después de sus expulsiones (véase Chejne 1983: 31-50, Menocal 2002: 259-60).

El elemento islámico en la literatura castellana...

3.5.1 Cruzada, misión y conversión

El episodio del sitio de Baza (cruzada) es importante porque crea el pretexto de la captura de Daraja alrededor de la cual se desenlaza la trama de la novela, y dentro de la trama de lo más importante son las circunstancias bajo las cuales Daraja, Ozmín y los padres de ellos se convierten cristianos (conversión) al final de la novela. La novela se enfoca sobre los acontecimientos relacionados con los temas de cruzada y conversión y los desarrolla en total ausencia de misión. Sabemos, por lo que nos dice al autor que la intención de la reina era convertir a Daraja ‘poco a poco sin violencia, con apacibles medios... para ir la saboreando en las cosas de nuestra fe’ (OD 199), pero no hay ninguna referencia al adoctrinamiento (misión) de Daraja a lo largo de la narrativa. La responsabilidad del adoctrinamiento de Daraja quedaba con Don Luis de Padilla quien la tenía presa en su hacienda en Sevilla bajo ordenes de la reina (OD 199). Don Rodrigo (hijo de Don Luis Padilla) nos lo recuerda dirigiéndose a su padre diciéndole: ‘siendo la intención de de sus altezas volvella cristiana’ (OD 216). En la hacienda Padilla, Rodrigo Padilla usa el pretexto de que a Daraja se le ha de ‘volvella’ cristiana para echar (exiliar) a Ambrioso/Ozmín de la hacienda ya que éste hablaba con Daraja en árabe y la recordaba de su identidad granadina. A pesar de esa única referencia al propósito de ‘volvella’ cristiana, a Daraja no se le enseña nada del evangelio y solo se persigue y acosa por amores, quizás

Ashraf Anwar

también porque ‘la reina la estimaba en mucho’ lo que prometía favores a sus pretendientes.

La novela lleva muchas referencias explícitas al deseo del lado cristiano de convertir a Daraja pero nadie en ese campamento se esfuerza para conseguirlo. La reina Isabel quería que ‘no tuviera el alma fea’ y ‘con el deseo que fuese Cristiana’ le ordena que cambie su ropa por ropa castellana diciéndole: ‘Ya entenderás Daraja, lo que deseo... que trueques esos vestidos’ (OD 199). Eso es reminiscente de las pragmáticas de 1567 que prohibieron la lengua arábiga y el vestido morisco pero no constituye adoctrinamiento. Además, y lo que es más importante es que sabemos que el Tratado de Granada garantizaba la continuación de la religión y leyes islámicas para los hispano-musulmanes por toda la Península. El hecho de que Daraja y sus parientes se conviertan en esa etapa de la historia crea una incoherencia histórica ya que las verdaderas pragmáticas que imponían la conversión forzada no sucedieron hasta unos ocho años después de la Toma de Granada. De cualquier manera que se interpreten las intenciones de Alemán por estos episodios de la novela, tanto en la novela como en la realidad, ni a Daraja ni a los moriscos se les intentaba seriamente adoctrinar.

La conversión de la mayoría de los hispano-musulmanes se consiguió, o bien a sangre y fuego, o a lo mínimo bajo coerción. Los padres de Daraja ‘ambos pidieron el bautismo deseando ser cristianos; y siéndolo, el alcaide suplicó a los reyes le diesen licencia para ver a Daraja’ (OD 242).

El elemento islámico en la literatura castellana...

Los padres de Daraja aceptan la conversión a cambio de la libertad de su hija. Pidieron el bautismo sin más, sin adoctrinamiento y sin elogios a la santa fe o a la iglesia. La reina Isabel ya había usado a Daraja con éxito para asegurar la entrega de Baza ‘prometiéndole al alcaide su padre hacelle por ella particulares mercedes’ (OD 199). Lo que no se nos dice es cuáles fueron las mercedes que se hicieron al alcalde de Baza. La única merced que podemos suponer es la de salvar a Ozmín y a Daraja a cambio de la conversión de los padres primero y después la de los hijos.

Los detalles de las manipulaciones hechas por los reyes católicos para conseguir las conversiones se encuentran en el texto pero se necesitan buscar. Por ejemplo, cuando Don Luis trajo a Ozmín de regreso a Granada:

lo tuvo consigo secretamente algunos días, hasta que sus Altezas le mandaron lo llevase a palacio (OD 247).

Esos días durante los cuales Ozmín ya no corría ningún peligro y estaba salvo de vuelta en Granada pero todavía preso fueron deliberadamente usados para presionar y desesperar a Daraja:

Daraja personalmente solicitaba la vida de su esposo, pidiéndola de merced y nada se respondía...; la pobre Daraja, padre y suegro se deshacían en lágrimas..., que a sus peticiones y merced suplicada se respondiese con tanto espacio (OD 245-46).

Ashraf Anwar

Cuando finalmente a Daraja se le deja ver a Ozmín en lo que tendría que ser su momento de máxima felicidad después de las dificultades que habían sufrido:

la reina se adelantó, diciéndoles como sus padres eran cristianos, aunque ya Daraja lo sabía (OD 247).

Si Daraja ya lo sabía, en realidad la reina les estaba recordando que ya que sus padres se habían rendido espiritualmente no tenía sentido que ellos se nieguen a convertirse. Como explica Whitenack:

Although great material and social advantages—including marriage—are invariably offered to those who agree to convert, and frequently a ‘convert or die’ ultimatum is at least implicit, we are asked to believe that their decision was based on other, more profound reasons (Whitenack 1991: 63).

La amenaza disfrazada de la reina dirigida a Daraja y a Ozmín de que ‘les haría mucha merced’ si se convertían ya sería bien entendida por ellos ya que existían antecedentes en la capitulación de Baza y posiblemente también en la de Granada:

El rey la estimó en mucho, pareciéndole de gran precio...; la reina... no la tuvo en menos... por ver si pudiera ser parte que [su padre el alcaide] le entregara la ciudad sin más daños ni peleas (OD 198).

El elemento islámico en la literatura castellana...

La ironía de toda la trama de la novela se extiende hasta las últimas líneas de la novela donde se nos dice que Ozmín y Daraja tuvieron una ilustre generación ya que en la realidad los hijos de los convertidos no fueron ni más ni menos que los poco ilustres moriscos del siglo dieciséis.

Los paralelos entre la realidad histórica que habían vivido los moriscos y la trama de la novela serían bien sentidos por los lectores moriscos (y los que se identificaban con ellos) cuyos padres fueron forzosamente convertidos. La contradicción histórica está en que la mayoría de los moriscos fueron despreciados por ser ‘nuevos cristianos de moros’ tanto por las autoridades como por el pueblo. La injusta retracción del Tratado de Granada quedaría para siempre al centro del resentimiento y agravio que sentirían los moriscos hacia las autoridades españolas, y permanecería como recuerdo de que los moriscos no podían confiar en las promesas hechas por esas autoridades. La falta de confianza marcó para siempre las relaciones entre el estado y los moriscos a todos los niveles. Mientras se les llamaba a los convertidos hispano-musulmanes ‘nuevos cristianos de moros’, y lo eran al menos oficialmente, no se les aceptaba dentro de la mayoría católica. De esta manera su identidad se había deformado de tal modo que ni eran cristianos ni podían seguir siendo musulmanes (véanse Payne 1984: 35, 55; Roth 1964: 149-63). La conversión por sí misma presentaba una serie de contradicciones: por un lado se exigía ser sincera, por el otro lado, la realidad que todos

Ashraf Anwar

conocían fue que las conversiones o habían sido bruta­mente forzadas o se hicieron por conveniencia y miedo. También, por un lado se suponía que la conversión de los hispano-musulmanes (aún que sea por fuerza) integraría a los ‘nuevos’ en la comunidad mayoritaria de los ‘viejos’, por el otro lado un vez convertidos, la mayoría cristiana los rechazaba por orden de la iglesia y por influencia del estado que les acusaba de carecer de ‘limpieza de sangre’. La rápida e inexplicada conversión de los seis moros nobles (inclusive a Daraja) justo al final de la novela sin antecedente alguno sería la manera en que Alemán crearía el paralelo histórico de los acontecimientos de la novela con las conversiones forzadas de los hispano-musulmanes y las pragmáticas de prohibición que las siguieron décadas después.

Como última entre las tres novelas moriscas canónicas, *Ozmín y Daraja* reclama una posición de autoridad sobre las otras dos en su interpretación de los años antes de la Toma de Granada. Suponiendo que el autor de esta última de las tres novelas canónicas había leído las otras dos con gran interés y atención a los detalles, y suponiendo que Alemán quería reconstruir lo que Pérez de Hita había desmontado del modelo idealista del *Abencerraje*, los siguientes argumentos tendrán gran sentido e importancia por cuestiones de propaganda y contra-propaganda histórica literaria. En *Ozmín y Daraja* no hay ‘malos’ moros, todos los moros son ‘buenos’ y por lo tanto la novela puede reclamar la característica de novela maurofílica completa como lo puede reclamar *El Abencerraje*.

El elemento islámico en la literatura castellana...

La contradicción por Alemán en *Ozmín y Daraja* a *Guerras civiles* de Pérez de Hita se nota en los pequeños detalles. Pérez de Hita escogió en *Guerras civiles* el nombre de Zegríes para el clan familiar de los peores de los ‘malos’ moros. En *Ozmín y Daraja* los Zegríes son los ‘buenos’ moros de los cuales descende el héroe Ozmín. En *Guerras civiles* la familia real granadina también formaba parte de los ‘malos’, en *Ozmín y Daraja* se convierten en ‘buenos’ y Ozmín figura como pariente de ellos. Para contrariar la mala propaganda que dio Pérez de Hita a los Zegríes, Alemán hace que los padres de Ozmín sean Zegríes y por lo tanto pertenecen a la alta nobleza granadina, y también son especialmente nobles de carácter ejemplificado en su trato con sus subordinados y esclavos como lo explica Ozmín/Ambrioso a Don Alonso:

Metióme tierra adentro hasta llevarme a Granada, donde me compró un caballero Zegrí de los principales della. Tenía un hijo de mi edad que se llamaba Ozmín retrato mío, así en edad como el talle, rostro, condición y suerte (OD 229).

Daraja también refuerza la categoría de Ozmín y su familia Zegríe:

habiéndose tratado de casarme con un caballero de los mejores de Granada, deudo muy cercano y desendiente de los reyes della’ (OD 210); Su madre fue sobrina hija de hermana de Boabdélín, rey de aquella ciudad, que había tratado el ca-

Ashraf Anwar
samiento. Y Ozmín, primo hermano de Mahomet, rey que
llamaron Chiquito, de Granada (OD 201).

Los detalles alrededor de los Zegríes y la familia real granadina que se muestran emparentados sugieren que ellos son los que formaban 'la flor de granada' tomando prestada la expresión que Pérez de Hita usó para describir al clan de los Abencerrajes en *Guerras civiles*.

El Abencerraje lleva una petición implícita por la tolerancia de los moriscos hijos de aquellas generaciones de caballeros granadinos representados por Abindarráez y el clan de los Abencerrajes que ya habían sufrido destierro y otras calamidades en tiempos pasados. El que el autor del *Abencerraje* (1550-65) así lo suplique sugiere que aún en su tiempo se sentía que todavía existía la posibilidad de salvar la situación de los moriscos de más calamidades, especialmente que las pragmáticas de prohibición de 1567 estaban por finalizarse y anunciarse oficialmente. Pero una generación entera más tarde cuando se publicaba *Ozmín y Daraja* (1599) esas esperanzas de reconciliación habían desaparecido. La novela de Alemán se publicó sólo diez años antes del comienzo de las expulsiones finales de los moriscos y contra las condiciones más severas de la implementación de las pragmáticas del 1567 y después de la segunda revuelta de las Alpujarras. Por otro lado, el estado español se sentía envigotado después de su victoria en Lepanto contra los otomanos en 1571, y la consolidación de la contrarreforma en el Concilio de Trento en 1563. En ese punto, toda esperanza de tolerancia

El elemento islámico en la literatura castellana...

hacia los moriscos había en efecto desaparecido y cualquier súplica por ellos hubiera sido anacrónica. Lo que sí ofrece la novela, y donde fue efectiva, es en servir de reproche a la corona española, y de memorial a los moriscos por sus sufrimientos y la tenaz resistencia contra la infame Inquisición que mantuvieron a lo largo de un siglo entero.

3.6 Conclusiones

Las representaciones de los hispano-musulmanes granadinos en las tres novelas canónicas cubren la gama completa de estrategias propagandísticas desde las menos favorables (maurofobia, islamofobia, y maurofilia-islamófoba) hasta la más favorables (maurofilia extendida). Como ya fue afrontado, la islamofilia queda ausente en todas estas novelas por cuestiones de censura inquisitorial, o bien por el temor de ella que obligaba a que los autores la excluyan del todo. En particular, *Guerras civiles* mina el idealismo caballeresco del *Abencerraje*, mientras que *Ozmín y Daraja* explora las tensiones en ciudades fronterizas que subyacen los conflictos en la trama de *Guerras civiles* y las amistades establecidas en *El Abencerraje*.

El Abencerraje es una novelita directa en su enfoque maurofílico. Todos los moros en ella son ‘buenos’, galantes, diestros en armas, gallardos, y personas honradas cuyas promesas se cumplen cueste lo que cueste. Abindarráez, Jarifa, su padre y el rey de Granada todos son merecedores de elo-

Ashraf Anwar

gios y respeto; sus tragedias se tratan con simpatía. Abindarráez, el héroe hispano-musulmán se demuestra como caballero ejemplar de índole universal al igual que Rodrigo, el caballero cristiano con el cual el autor equilibra la balanza de caballerismo y honor entre los representantes de las dos culturas combatientes. De esta manera la novelita ofrece un modelo ejemplar (aunque idealista) de respeto mutuo entre hispano-musulmán y hispano-cristiano en estados de guerra y de paz. Era necesario que la identidad de su autor quede secreta por cuestiones de seguridad contra la persecución inquisitorial. Aún así, las primeras versiones de la novelita tuvieron que ser modificadas para eliminar sus referencias islámicas de manera que puedan escapar censura por un tiempo, lo que se hizo también posible por estar relativamente escondidas al ser intercaladas en otras obras mayores. De esta manera la novelita ofreció a su público lector en la segunda mitad del siglo dieciséis un modelo de heroísmo hispano-musulmán que podían admirar y con el cual se podían identificar.

Guerras civiles es más complicada que *El Abencerraje*, la maurofilia literaria en ella se manifiesta en dos formas esencialmente distintas y hasta cierto punto contrarias en objetivo propagandístico. La novela es ejemplar en sus descripciones detalladas (aunque les falta precisión) de la vida de la corte granadina: la vestidura y atavío granadino, las fiestas y justas en Granada y las intrigas de la sociedad y nobleza granadina en general. Lo que colectivamente demuestra una admiración a la estética hispano-islámica.

El elemento islámico en la literatura castellana...

El otro tipo de maurofilia es igual de explícito pero sutil en su objetivo propagandístico ya que queda enlazado con los argumentos islamófobos presentados por los propios hispano-musulmanes, lo que se ha llamado en esta tesis maurofilia-islamófoba. Para que funcione este tipo de propaganda, Pérez de Hita dividió a los moros granadinos en ‘buenos’ y ‘malos’, tal como lo hicieron Martorell y Galba en *Tirant lo Blanc*, y a los ‘buenos’ moros se les atribuye las manifestaciones islamófobas de la narrativa. De esta manera se mantiene la admiración por la cultura material islámica al mismo tiempo que se denuncia todo lo espiritual islámico. La manera en que se relaciona *Guerras civiles* con *El Abencerraje* es importante porque hace hincapié en la fama adquirida por la leyenda de la masacre de los caballeros Abencerrajes y la usa para vilipendiar a la familia real Granadina y al clan de los Zegríes que se oponen a los ‘buenos’ Abencerrajes. Lo más importante es que esta novela justifica la Toma de Granada por los reyes católicos y la glorifica.

Ozmín y Daraja ofrece un enfoque más equilibrado al contexto político-militar y socio-cultural de Granada justo antes de La Toma. El idealismo de la novelita *El Abencerraje* se sustituye con un pragmatismo social donde los problemas y obstáculos se negocian lejos de ejemplos de heroísmos personales. En esta última novela, Alemán contrasta las altas cualidades del caballerismo universal tan celebradas en *El Abencerraje* con las de-

Ashraf Anwar

bilidades y vicios humanos. Ozmín es igual de ejemplar que Abindarráez pero a la vez más maduro, paciente, que busca salidas y remedios para sus males. Aunque a Ozmín se le muestra igual de diestro con las armas como Abindarráez, éste la sabe controlar, la demuestra y exhibe en justas y fiestas de toros pero no la puede usar para rescatar a Daraja. El sentido de impotencia ante las fuerzas mayores de toda una sociedad católica hostil a su identidad religiosa se hace sentir en esta novela.

La novela ofrece una gama amplia de distintas secciones de la sociedad que existían en aquella época con todos sus vicios y aspiraciones. La clase alta granadina se muestra de manera favorable en comparación con la paralela de Sevilla. Al vulgo se le representa con desden y desprecio destacando sus vicios de envidia y murmuración que hasta cierto punto se les acusa de ser responsables por la tragedia social de los moriscos a causa de la envidia. Quizás donde más se destaca esta novela es en nombrar y hablar de los reyes católicos sin las habituales alabanzas y elogios. Se critica a los reyes católicos sus estrategias de coerción para conseguir las conversiones de los hispano-musulmanes granadinos. En esta visión paralela entre los sufrimientos de los moros granadinos y las de los moriscos, Alemán les da a sus sujetos las necesarias características para que el lector sienta el humanismo ajeno de los moros granadinos y de los moriscos en su propio humanismo. Juntas, *El Abencerraje* y *Ozmín y Daraja* constituyen ejemplos de maurofilia literaria renacentista española.

El elemento islámico en la literatura castellana...

En contraste con la maurofobia, la islamofobia y la maurofilia-islamófoba de *Guerras civiles* y *Tirant lo Blanc*, estas tres estrategias negativas se sustituyen por maurofilia en *El Abencerraje* y *Ozmín y Daraja*. Tomando en cuenta que *Guerras civiles* es una novela morisca y *Tirant lo Blanc* no lo es, los efectos de estas estrategias de propaganda literaria que promociona cruzada y conversión, siempre tendrán un efecto negativo más fuerte las de *Guerras civiles* que las de *Tirant lo Blanc*. La estrategia usada en *El Abencerraje* y *Ozmín y Daraja* de excluir la islamofilia en si tiene dos ventajas, la primera y más obvia es la de eludir la censura inquisitorial, y la segunda es destacar la identidad nacional hispana del hispano-musulmán. Es decir, que demuestra al hispano-musulmán de ser tan autentico íbero como el hispano-cristiano y que las dos religiones, cada una en un punto diferente en la historia llegaron ajenas a la Península y con el paso del tiempo se convirtieron igual de indígenas en la Península de manera similar a como lo eran y siguieron siendo en muchas otras partes del Mediterráneo. En cuanto a que en *El Abencerraje* la religión no presentaba ningún obstáculo para la convivencia entre las 'leyes diferentes' en *Ozmín y Daraja* las 'leyes diferentes' se convierten en el obstáculo principal, pero lo era simplemente en cuanto a sus manifestaciones externas mientras que las internas de convicción y fe no se muestran ni importantes ni necesarias.

Ashraf Anwar

La revisión de los mensajes propagandísticos histórico-culturales de estas tres novelas demuestra que ya que no son versiones de la historia ni pueden pretender de serlo, sólo pueden ofrecer impresiones de cómo pudo haber sido la vida de sus sujetos bajo aquellas circunstancias históricas. De allí que cada una formula su discurso partidario sobre las características étnicas, nacionalistas, sociales, o políticas de ciertas clases y comunidades de hispano-musulmanes sin tocar sobre los problemas fundamentales a cerca de la convivencia con el hispano-musulmán o su eliminación por completo de la Península.

Aún así, estas tres novelas se comprometen con audacia a tratar con el tema de la Toma de Granada y las tensiones que surgían alrededor de ello en comunidades fronterizas de manera que a las autoridades españolas tanto las eclesiásticas como las seculares hubiera preferido callar del todo. Desde las crónicas medievales pasando por las novelas moriscas y hasta los estudios modernos sobre el tema de la convivencia, la herencia hispano-musulmana continua generando debates ideológicos centrados en mitos culturales sobre la identidad española, y quien la representa y quien no la representa, y según el punto de vista de quien. Más útil sería analizar tipologías de convivencia o conversión y símbolos de supervivencia del pasado para que se puedan aplicar en el futuro.

CAPÍTULO 4

Desde *Viaje de Turquía* hasta los textos cervantinos sobre el tema del cautiverio: Hacia una re-conceptualización de convivencia a lo largo del Mediterráneo

A significant number of those who fought for the Ottomans and who commanded or crewed the ships of the Barbary corsairs were European renegades who converted from Christianity to Islam. Such cases were widely publicized and denounced from pulpits across Europe (Irwin 2006: 60).

There are closer ties between apparently warring civilizations than most of us would like to believe (Said 2001: 13).

4.1 Objetivos y enfoque

Este capítulo revisa como Cervantes despliega sus discursos sobre la convivencia transpuestos en contextos Mediterráneos como parte central en su tratamiento del tema del cautiverio de hispano-cristianos en tierras bajo coronas y gobiernos islámicos.¹ Pero antes es útil tratar con una novela que represente la islamofilia en la literatura española del siglo de oro ya que ninguna de las novelas moriscas canónicas lo pudo hacer. Es casi imposible averiguar tomando en cuenta los esfuerzos de la censura inquisitorial, y considerando los siglos pasados hasta ahora, el número aproximado de semejan-

¹ Sobre aspectos biográficos acerca del cautiverio de Cervantes, véase: Abi-Ayad 1994, Canavaggio 1990: 77-96, Durán 1974: 24, Eisenberg 1999, Garcés 2002, Predmore 1973: 81-94, Zmantar 1980.

Sobre aspectos literarios acerca del cautiverio, véase: Canavaggio 1994, Castillo 2004, Eisenberg 1996, Fothergill-Payne 1989, Martín 1995, Ruta 2003, Stackhouse 2000, Teijeiro Fuentes 1987.

Sobre la historia de los cautivos, véase: Davis 2003, Friedman 1983. Sobre renegados véase Bennassar 1989.

El elemento islámico en la literatura castellana...

tes obras perdidas. La islamofilia no requiere necesariamente un estudio sobre el islam de mano de alguien que lo haya estudiado como religión y legislación, tampoco hace falta que lo entienda en espíritu y práctica (aunque semejante obra sería útil). La islamofilia literaria es simplemente una colectiva de impresiones positivas que imprime el texto en su lector por la manera en que proyecta al islam.

En este capítulo se estudia la novela anónima titulada *Viaje de Turquía* (1556-57), que nos provee con una perspicacia de lo que es, o aparenta ser una sociedad islámica (turca en este caso) desde una perspectiva católica española y que al mismo tiempo la compara con la sociedad católico española del lugar y tiempo su autor. Tanto en *El Viaje de Turquía* como en los textos cervantinos sobre el cautiverio es importante notar que las estrategias literarias empleadas no solo hablan en referencia a sociedades mixtas en el norte de África y Turquía, sino que también establecen paralelos con temas de identidades religioso-culturales en la España renacentista.

Cervantes se aprovechó de su experiencia como cautivo para ganar sagacidad sobre las difíciles condiciones del cautiverio, pero también de la tolerancia en multitudes de interacciones humanas diversas a pesar de las distintas, lenguas, nacionalidades, razas y leyes diferentes de los cautivos y entre los propios habitantes de Argel. Se destacan en las obras cervantinas tres temas nuevos que hasta ahora no se han tratado en esta tesis: el cautiverio de cristianos en manos de poderes islámicos, la conversión de cristianos

El elemento islámico en la literatura castellana...

al islam (renegados) y su contrario (tornadizos), y el más importante, amor y matrimonio a través de la barrera religiosa entre el islam y el cristianismo.

Los textos cervantinos de cautiverio seleccionados para su estudio en esta tesis incluyen: una carta en verso en la cual el autor clama por su rescate, 'Epístola a Mateo Vázquez' (1577); dos comedias sobre las prisiones de Argelia: *El trato de Argel* (1582-83) y *Los baños de Argel* (1615); una novellita sobre el mismo tema, *Historia del cautivo* intercalada en *Don Quijote*, primera parte (1605); y finalmente otra comedia sobre cautivos españoles en Constantinopla, *La gran sultana* (1615). Este tema de cautiverio en los textos cervantinos invierte la situación estudiada en el capítulo 3 con *El Abencerraje* y *Ozmín y Daraja* donde los cautivos eran musulmanes bajo poder cristiano, ya que aquí los cautivos son cristianos bajo poder islámico.

Nos encontramos en los textos cervantinos con dos categorías nuevas religioso-culturales: los 'renegados' que eran cristianos convertidos al islam y los 'tornadizos' que eran los 'renegados' que volverían a la religión cristiana una vez seguros en España u otras tierras bajo poder cristiano. En contraste a estas dos categorías nuevas se destacan dos condiciones que también son nuevas y diferentes a las estudiadas en los textos hasta este punto y son: la de la musulmana Zoraida del cuento *Historia del cautivo* que viene intercalado en *El Quijote*, y que esta Zoraida se convierte cristiana y acompaña a su prometido cristiano de regreso a España (semejante situación se encuentra en la comedia *Los baños de Argel*); y la de Catalina de Oviedo

El elemento islámico en la literatura castellana...

en *La gran sultana* que se casa con el Gran Turco pero que aún casada con él, se mantiene en su religión cristiana, retiene su nombre y apodo intactos, y mantiene sus costumbres de vestimenta castellanas.

De la 'Epístola' a *La gran sultana* se nota una evolución gradual de parte de Cervantes en sus actitudes hacia el 'otro' musulmán que cada vez se le representa de más cerca y bajo prejuicios revisados hasta que llegando a *La Gran sultana* Cervantes rompe con el tabú social del lado católico español de matrimonios mixtos entre cristianos y musulmanes. Lo que Cervantes logra en su trayectoria literaria es adoptar el concepto de diversidad cultural con todas sus ambigüedades al humanizar los personajes que suelen ser el objeto de su ironía literaria.

El capítulo empieza con el anónimo *Viaje de Turquía* (1556-58) que es el único texto seleccionado en esta tesis que representa la islamofilia literaria y ofrece una imagen positiva del islam que equilibra las imágenes negativas que aparecen en ambas obras, *Tirant lo Blanc* y *Guerras civiles de Granada*. Es también útil introducir *Viaje de Turquía* en esta etapa de la tesis por dos razones más: el capítulo cuatro trata con obras escritas cuando ya se había suplantado el 'otro' hispano-musulmán (en declive político desde principios del siglo trece) con un 'otro' más nuevo, el turcomusulmán (en ascendencia política desde principios del siglo catorce), (véase capítulo 1). Por lo tanto, de ahí la ventaja de revisar una obra de propaganda literaria del siglo de oro español que trate con el turco-musulmán y que demuestre la

El elemento islámico en la literatura castellana...

islamofilia puramente dirigida a la religión islámica, e independiente de grupos étnicos ya que se aplica a ‘otros’ musulmanes que no son hispanos, y que por lo tanto ofrece una perspectiva más amplia y general, lejos de simpatías directas hacia los moriscos por las desgracias que seguían sufriendo.

4.2 *Viaje de Turquía*

El anónimo *Viaje de Turquía* contrasta la sociedad católica española con la sociedad islámica turca. El médico narrador, Pedro, se ha escogido de entre una de las profesiones en las cuales los musulmanes se habían destacado en el Ándalus. En una manifestación fuerte de turcofilia, el cautivo español, Pedro, busca rectificar los modales de sus compatriotas haciendo uso de la sabiduría adquirida del Pashá, su amo turco-musulmán de mucho mundo.

Siendo una novela-en-dialogo, el narrador formula preguntas que atraen al lector (véase Hart 2000). Como dialogo renacentista, la novela incita la re-evaluación de percepciones heredadas sobre el ‘otro’ (en este caso el turco) basándolas en experiencia propia.² El *Viaje de Turquía* va más allá que simplemente criticar la sociedad española contemporánea (Ortolá 1995); pone en cuestión la hostilidad española hacia la religión islámica, y

² Muchos de los diálogos críticos o satíricos que aparecieron durante la época renacentista en España fueron escritos por humanistas reformistas seguidores de Erasmo. Sobre la influencia erasmista y la atribución del *Viaje de Turquía* a Andrés Laguna, véase Bataillon 1950: 669-92. cf. Kincaid 1973: 58-112 sobre su atribución a Cristóbal de Villalón.

El elemento islámico en la literatura castellana...

hacia los hispano-musulmanes como personas (la islamofobia y la maurofobia).

El autor anónimo del *Viaje* casi seguro fundó su pseudo-autobiografía sobre verdaderas autobiografías encontradas en libros de viajes y memorias, como las obras de Jorge el húngaro, Spandugino, Menavino y otros (véase Ortolá 1983). El *Tractatus de moribus condicionibus et nequicia Turcorum* (imprimado en Roma en 1480) de Jorge el húngaro ofrece un manual de sobrevivencia bajo cautiverio turco que se basa en su experiencia personal. Este manual por lo general muestra simpatía en su descripción del ethos islámico: exalta los niveles altos de la moralidad de los turcos, el pudor de sus mujeres, y la fuerza de la institución familiar, además de hacer elogio a la tolerancia del sultán Mehmet II y su buena disposición hacia el cristianismo (Schwoebel 1967: 208-09). *La Généalogie du Grant Turc à présent régnant* (1519) de Teodoro Spandugino aparenta ser fidedigna, objetiva, y un estudio exhaustivo de la sociedad otomana desde una perspectiva europea. Cuando se comparan prácticas, exalta las islámicas turcas sobre las cristianas europeas. Al igual que otros autores de este subgénero, Spandugino era explícito en su elogio a las virtudes personales de los turcos como: su hospitalidad hacia los extranjeros, respeto mutuo, y la observancia escrupulosa de los mandamientos de su religión (Schwoebel 1967: 208-26).

La dedicatoria del *Viaje* da la impresión de que es simplemente una obra más de las muchas obras literarias que glorifican la supremacía español-

El elemento islámico en la literatura castellana...

la y predicán la victoria final de España sobre los ‘infieles’ otomanos. No obstante, al lector se le es gradualmente embrollado dentro de un proceso intricado que expone la corrupción e intolerancia de la sociedad católica española, y que a la vez es contrastada con la tolerancia religiosa-cultural de Turquía que frecuentemente se exagera e idealiza.

Al escoger a sus tres protagonistas del mundo refranescos español, Pedro de Urdemalas (médico), Juan de Voto a Dios (clérigo), y Mátalas Callando (ayudante del clérigo), el autor hace de su lector un lector cómplice en un proceso de crítica nacional en el cual Pedro y Juan representan los dos extremos de la sociedad, mientras que Mátalas, ya que es el asistente del clérigo y el menos culto entre los tres, personifica el deseo de racionalizar para aprender a distinguir entre mito y realidad. Pedro representa el curioso investigador humanista que busca la ‘verdad’, el ‘cristiano bueno’. En contraposición, Juan representa la hipocresía que corre dentro del clero y que en tradición medieval se denigraba con refranes como el siguiente: ‘Clérigo, fraile o judío no le tengas por amigo’ (Ortolá 1983: 52). Juan queda encerrado dentro de sus estudios dogmáticos que conoce muy bien pero que no entiende, le falta el espíritu de caridad y ética cristiana. De esta manera, Juan representa aquellos que adoptan la cultura de prejuicios populares sin entenderlos ni cuestionarlos (Ortolá 1983: 48-74).

El *Viaje* está lleno de descripciones que en muchos casos o bien son copias de las obras mencionadas arriba o son adaptaciones de ellas con po-

El elemento islámico en la literatura castellana...

cas diferencias. De todas formas, al contrario del *Tractatus* y la *Généalogie*, a esta obra anónima le falta precisión y objetividad. Aún así, la obra tiene un gran valor por lo que instiga de re-evaluación y reforma propia de la sociedad católica española al contrastarla con una sociedad idealizada del 'otro' enemigo. La información sobre Turquía y el islam su muestra a veces precisa y basada sobre un profundo entendimiento de principios islámicos, mientras que en otras ocasiones la información se muestra errónea y confusa, todo lo cual se justifica al ser una novela compuesta de recolecciones de varios documentos y biografías mezcladas en un conjunto de crítica social.

La descripción de Turquía y la sociedad turco-islámica ocupa el último tercio de la novela (después de largas secciones de aventuras picarescas y digresiones misceláneas) y sirve de catalizador para destacar, criticar, y contrastar las cualidades de España católica con las de la Turquía islámica. El *Viaje* es radicalmente distinto de cualquier otra novela o informe contemporáneo sobre Turquía en el hecho de que más que ser propagandística, o tener un propósito de esta índole, es una novela de autocrítica que busca la reforma de la sociedad del autor.

El *Viaje* puede ser considerada también una novela turcofílica, pero la turcofilia en ella surge en la mayor parte como resultado de la islamofilia. En este sentido se equipara pero contrasta con *El Abencerraje* y *Ozmín y Daraja* donde la islamofilia, para aquellos que la puedan intuir, proviene al revés por asociación con la maurofilia. Claro que, donde se diferencian es

El elemento islámico en la literatura castellana...

en la manera de exponerse, en las novelas moriscas la islamofilia es intuitiva mientras que en el *Viaje* la islamofilia es totalmente explícita y toma primer plano. También es interesante que se encuentran ocasiones sueltas donde hay explícitas expresiones de islamofobia, pero estas son de género de difamación de la propaganda anti-islámica histórica tradicional y no provienen de algún tipo de análisis crítico.

Como era típico de la época de literatura renacentista española, al islam se le ataca en la persona de Muhammad. Aún así, ciertas críticas sobre el islam como la siguiente van cargadas de sugerencias de que el islam no es más que 'otra herejía' cristiana lo que a la vez une y contrasta:

para atraer Mahoma a su vana secta a los simples que le siguieron ordenó su alcorán tomado de la ley de Moysén y de la nuestra sancta, de cada una lo que conoció ser más apacible y agradable a la gente (VT 386).

Ya, hacia el final de la novela, Pedro ha elogiado tanto a los turcos-musulmanes que piensa que en todo el mundo no hay 'gente más virtuosa..., dexando aparte el creer en Mahoma que ya sé que se ban todos al infierno' (VT 457). Entonces a los musulmanes no se les critica su conducta sino el no estar bajo el dosel del papado y la iglesia católica.

Es casi imposible hablar de relaciones entre cristianos y musulmanes en la Edad Media y en la época renacentista sin incluir a los judíos, y se ha de mencionar que en esta novela hay frecuentes referencias a ellos como en

El elemento islámico en la literatura castellana...

el concepto de hermanos de sangre: ‘no sólo turco con turco, sino turco con christiano y judío’ (VT 499). La justicia social y la manera de tratar al ‘otro’ en canuto a la convivencia con él, y su posible conversión al islam, es lo que más se destaca en el *Viaje* y es directamente relevante a la conversión, uno de los tres temas principales estudiados en esta tesis:

La justicia del turco conoce igualmente de todos, así christianos como judíos y turcos (VT 409); quando algún christiano se vuelve moro *de su voluntad* (VT 388, mi énfasis)

que contrasta con la discriminación hacia los moriscos que hasta se distingue en su calificativo ‘nuevos cristianos de moros’. La conversión al islam en Turquía es voluntaria y es de notar que los jenízaros son todos:

hijos de christianos tributarios del Gran turco, como griegos, búlgaros y esclabones en los cuales son obligados los padres a dar de çinco uno’ (VT 420; véanse Goodwin 1994; Inalcik 1973/94: 11, 18)

al igual que los muladíes en Iberia que eran hijos de cristianos, como casi todos los musulmanes del norte de África.

En última instancia, el *Viaje* contradice, critica, y reta, en texto y espíritu, la tendencia popular y oficial de denigrar al islam y al ‘otro’ musulmán por sus principios y prácticas religiosas que en esta novela se exaltan de manera que hace resonancia con informes serios sobre los turcos como los de Jorge el húngaro y Spandugino (Schwoebel 1967: 208-09). En senti-

El elemento islámico en la literatura castellana...

do global, la novela exalta a los enemigos de la fe quines contrasta en su conducta con la hipocresía de los españoles católicos.

Quizás lo más importante y simbólico en la novela es que la parte del título *Viaje* también lleva el sentido figurativo de *Viaje* de iluminación humanística. Es éste el verdadero viaje que hace el lector cómplice junto al autor, y donde al lector se le permite formular una opinión propia y un entendimiento de lo que constituía la ‘verdad’ de entre las posibles diversas ‘verdades’. Para Pedro, su viaje físico le permitió una trayectoria espiritual que hizo de él un cristiano más puro y más elevado espiritualmente, aunque le haya puesto en enfrentamiento con las autoridades españolas (Ortolá 1983: 23, 38).

4.3 De la ‘Epístola a Mateo Vázquez’ a los textos de cautiverio

Es en la ‘Epístola a Mateo Vázquez’ donde se encuentran la raíces de la obsesión cervantina con el tema del cautiverio. Sintiéndose humillado y desamparado en su cautiverio en Argel (1575-80), Cervantes escribe esta carta a su señor, clérigo y secretario de estado, Mateo Vázquez e indirectamente suplica al rey Felipe II que le rescate. A pesar de su torpe comienzo y su fin de desesperación, la carta refleja la sinceridad de un hombre en necesidad de ayuda sumada en las palabras siguientes:

Vida es esta, señor, do estoy muriendo, entre gente bárbara y descreída (Ep. 341).

El elemento islámico en la literatura castellana...

En la epístola, al ‘otro’ musulmán se le describe con los clásicos términos derogatorios como, infieles, bárbaros, falsos ismaelitas, y gente enemiga. Esto es lo normal y lo que se espera en semejantes situaciones, pero una vez de vuelta en España después de cinco años de cautiverio, la imaginación creativa produjo una serie de obras inspiradas por su experiencia personal de cautiverio en Argelia: *El trato de Argel* (comedia escrita en 1582-83), *Los baños de Argel* (comedia escrita en 1606-10, publicada en 1615), y *Historia del cautivo* (novela corta escrita alrededor de 1590, y publicada en *Don Quijote*, primera parte: cap. 39-41, 1605).³

La ‘epístola’ parece haber permanecido siempre en la memoria de Cervantes ya que recicló partes de ella en *El trato* para que coincidiera con el papel semi-autográfico de su héroe Fernando Saavedra. Lo que desapareció tanto del *Trato* como de la siguiente comedia *Los baños de Argel* y la novela corta *Historia del cautivo* es el sentido de pérdida y humillación que es obvio en la *Epístola*. En las mencionadas obras el sentido de pérdida fue substituido por uno de triunfalismo español. En la primera de las dos comedias, este triunfalismo se ejemplifica en la victoria de la religión católica sobre la islámica. Como evolución, en la segunda, *Los baños*, se ejemplifica el triunfalismo en la conversión religiosa del enemigo, casamiento del capitán cristiano con la doncella musulmana, y fuga y vuelta a España. La nove-

³Sobre fechas véase: Canavaggio 1990: 92, 268-70, 329-31; McCrory 1994: 159-60; Sevilla Arroyo 1987: xi-xviii.

El elemento islámico en la literatura castellana...

lita *Historia del cautivo* es muy parecida en su trama y personajes a *Los baños* pero esta versión en prosa es más evolucionada en su sentido maurofílico ya que humaniza al 'otro' y presenta su perspectiva al añadir la figura del padre de la doncella musulmana, Agi Morato, y dramatiza sus sufrimientos al verse perder a su hija para siempre.

En *Los baños e Historia del cautivo*, una inversión de papales permite que un humilde cautivo asuma el papel de misionario. Con típica ironía cervantina, el cautivo cristiano se convierte en el emancipador de la 'libre' doncella musulmana cuya alma está atrapada en el ardiente deseo de convertirse al cristianismo. La doncella musulmana logra al final de la comedia su salvación (desde un punto de vista cristiano) y también encuentra amor verdadero.

Pero en la *Historia del cautivo*, la versión en prosa de *Los baños*, y quizás por estar escondida allí intercalada dentro del *Quijote*, el triunfalismo español va bastante disminuido. La figura principal en el éxito de la fuga no es ninguno de los dos héroes cristianos de la novela (el capitán Rui Pérez y Zoraida), el héroe de la fuga es el renegado murciano. También el heroísmo del capitán cautivo se eclipsa hasta cierto punto por el de la joven doncella Zoraida que planifica, financia e indirectamente controla la fuga.

El elemento islámico en la literatura castellana...

4.4 *El trato de Argel*

La comedia *El trato de Argel* representa el cautiverio en Argel con una gama de cautivos de diferentes clases sociales y diversidad ideológica que presentan modelos de personalidades 'buenas' y 'malas'. Cervantes se aprovechó de su experiencia personal y modeló al capitán cautivo sobre sí mismo hasta le proporcionó el apellido de Saavedra en una de las comedias. Los fracasos de Cervantes durante su cautiverio se transforman en las comedias y novela en conquistas de amores, conversión del 'otro' y escape de vuelta a España.

La comedia incluye destinos opuestos de miseria y satisfacción entre los cautivos. Empieza con los cautivos recién llegados en Argel agonizando sobre sus suertes en la vida. Al enfocar su comienzo en el drama de los horrores, verdaderos e imaginarios, relacionados con el cautiverio, Cervantes cumple con la dosis necesaria para provocar el resentimiento de maurofobia e islamofobia en el público espectador, lo que se lleva al máximo con la imagen y llantos de una madre española cautiva que clama:

¡Oh amargo y terrible punto, más terrible que la muerte!...
Destos hijos tengo pena, que no sé por dónde han de ir... El
corazón me revienta' (TA 869-70).

En contraste, Cervantes también incluye un cautivo llamado Leonardo que confiesa:

El elemento islámico en la literatura castellana...

A mi patrona tengo por amiga; trátame cual me ves; huelgo y paseo; cautivo soy el que quisiere diga (TA 854).

El hecho de que un cautivo español tenga su patrona argelina como amante puede que haya satisfecho el machismo español, pero lo que también hace es romper con la expectativa de los horrores estereotípicos de lo que es ser cautivo en manos de 'infiel'. Situaciones como las de Leonardo no causan fobias, y tampoco las causarían las sucesivas victorias (amor y fuga) del capitán cautivo aunque contradigan la realidad histórica de lo que le pasó a Cervantes en los sucesivos fracasos de sus cuatro atentados de escape.

Las conversiones forzadas de los musulmanes granadinos en 1500 y 1520, tanto como las intermitentes persecuciones de moriscos por toda la Península, causaron una constante corriente de fuga de hispano-musulmanes al exilio voluntario en el norte de África. Con el paso del tiempo estos inmigrantes se integraron con las comunidades nativas y algunos de ellos llegaron a ser prósperos y hasta dueños de esclavos españoles (McCrorry 1994: 2-3). También existían constantes campañas corsarias desde el norte de África a las costas españolas que frecuentemente eran dirigidas por renegados cristianos europeos o hispano-musulmanes en exilio buscando venganza por daños recientes o del pasado.

En *El trato*, en relación a los daños pasados, Sebastián nos cuenta como un grupo de argelinos lincharon un cura español y lo quemaron vivo.

El elemento islámico en la literatura castellana...

Tan horroroso y bárbaro como pueda sonar el acto, también se ha de notar que Cervantes da a entender que lo mismo se había hecho en España con un morisco aragonés. Más interesante es que se da a entender de que quemaron al cura en venganza por el morisco aragonés que se había quemado en España (TA 858). Si a los argelinos se les muestra como bárbaros, también se da la misma impresión de los españoles, (y probablemente lo eran igualmente de bárbaros en el resto del mundo en aquellos tiempos). De esta manera Cervantes denuncia los horrores y las bestialidades de los moros norte africanos pero al mismo tiempo denuncia las barbaridades de los españoles católicos.

En *El trato*, Cervantes desarrolla los discursos tradicionales islamófobos y maurófobos al contrastar la pareja cristiana (esclavos Aurelio y Silvia), que representan la rectitud y virtuosidad cristiana, con la paralela pareja musulmana (señores Yzuf y Zahara), que representan la estereotípica falta de ética del 'otro' musulmán en la literatura española. De primera vista global, la novela parece simplemente ser una más de las muchas obras literarias del siglo de oro que ejemplifican la islamofilia y la maurofilia. La obvia moraleja de la comedia es que la virtud y firmeza de los esclavos cristianos españoles los transforma en señores de sus propios dueños. En una dimensión más general, lo que también sugiere la comedia es que la religión católica es superior a la islámica como ya se había sugerido por Pérez de Hita en *Gueras Civiles* cuando el Maestre de Calatrava le dice a un moro:

El elemento islámico en la literatura castellana...

nuestra santa fe católica...se sabe claramente ser la mejor de todas las leyes del mundo y la mejor religión' (GC 118).

Tal como es el caso en *Tirant lo Blanc* y *Guerras civiles de Granada*, los mejores entre los musulmanes admiten que la religión católica es superior a la islámica y por lo tanto prefieren casarse con cristianos o al menos enamorarse de ellos. En *El trato*, Yzuf se enamora loca y desesperadamente de su esclava cristiana Silvia, y su esposa se enamora de la misma manera de su esclavo cristiano Aurelio. Lo gracioso e irónico en esta situación es que Silvia es la esposa de Aurelio pero los dos dueños musulmanes no lo saben, y cada uno de ellos por su cuenta pide a su esclavo/a que le haga de alcahuete para con la pareja del otro. Este es un tema popular en la literatura clásica y también figura en *Ozmín y Daraja*. Claro que por la virtud y castidad de los cristianos, aún siendo esclavos, los dos señores musulmanes quedan cada vez sexualmente más frustrados cuando tratan de satisfacer sus gustos con ellos.

La situación general ocasiona la crítica maurófoba de desden a los moros cuando Aurelio los denuncia de la manera siguiente:

gente que no alcanza razón, virtud, valor, almas, conciencia... (TA 889);

e islamófoba de la siguiente forma:

El elemento islámico en la literatura castellana...

¡Oh secta fementida de Mahoma, ancha, lasciva, poco escrupulosa! (TA 897).

Claro que todos estos sentimientos negativos se magnifican por la gravedad de la condición de esclavos de musulmanes que sufren los cristianos. Lo cual se afirma con semejantes oraciones:

Virgen y madre; en Vos confía mi alma... que me habréis de sacar con vuestras manos de dura servidumbre de paganos (TA 916).

Todas las denuncias al islam y a los musulmanes que hasta ahora se han demostrado hacen del *Trato de Argel* una comedia que bien podía haber sido obra de Lope de Vega. Pero se pueden encontrar alegorías y significados complejos en el texto más profundos que lo que se pueda percibir a primera vista. Hay detalles en el texto que echan duda sobre la moraleja, lección, o tema adonde el autor intenta llevar al discreto lector cómplice. Por ejemplo, Yzuf, el amo argelino musulmán de los esclavos Silvia y Aurelio resulta ser un 'renegado' español, o bien aplicando la descripción de los moriscos pero al revés, un 'nuevo musulmán de cristianos'. El discurso que es esencialmente maurófobo-islamófobo (TA 903, 909) debilita su elemento maurófobo al ser Yzuf originalmente cristiano español, ya que no tenía por que serlo excepto que así lo quiso Cervantes. También se debilita el elemento islamófobo en el discurso de esas páginas porque crea un eslabón al tema

El elemento islámico en la literatura castellana...

de los ‘renegados’ que clama respuesta al porqué había tantos en Argel (Bennassar 1989).

Claro que como siempre es posible que haya más de una respuesta que represente más que un punto de vista y distintas perspectivas hasta opuestas. La perspectiva cristiana vería que estos renegados eran los ‘malos’ cristianos que por vicio o cualquier otra razón iban en busca de una religión ‘¡ancha, lasciva, poco escrupulosa!’ (TA 897). La perspectiva islámica diría que son los ‘buenos’ cristianos que Dios les ha bendecido y mostrado el camino de la salvación y la gracia de conocer la verdadera religión. Y claro habrá quien piense en términos más pragmáticos y piense que algunas conversiones se hacían de un lado para otro, muchas veces por cuestiones de conveniencia social o económica, por miedo, o cualquier otra razón. Lo que no se ha de perder de vista es que los corsarios, a diferencia de los piratas, trabajaban bajo el control y mando de un estado en particular, es decir eran una forma de mercenarios, y en este caso en particular estaban al servicio de los intereses del Imperio Otomano.

Una dimensión que hace esta obra diferente de lo tradicional, es que la tragedia del cautiverio de Silvia y Aurelio, además de la de algunos otros cautivos como Leonardo (que tiene a ‘su patrona por amiga’), es el hecho de que se encuentra una dilución de los horrores que suelen asociarse con el cautiverio en general, y en especial en tierras de ‘infieles’. Los amos de Silvia y Aurelio resultan benignos aún si van comparados con lo crueles que

El elemento islámico en la literatura castellana...

podrían ser amos con esclavos hasta de su propia tierra y religión. Yzuf y Zahara no les torturan de ningún modo ni a Silvia ni a Aurelio aunque la relación amo-esclavo ofrece al autor el pretexto ideal para que lo desarrolle. Al contrario, los amos son los que salen torturados y frustrados por sus fracasados amores por sus esclavos.

Desde *El trato* que es su primera obra sobre el cautiverio, Cervantes ya se muestra bastante moderado en lo que se exhibe en la obra de maurofobia e islamofobia. Efectivamente, al final de esta obra el gobernador de Argel les emancipa a Aurelio y a Silvia sin obvia razón y tan sólo con la seguridad de su palabra como 'buenos' cristianos de pagar su rescate una vez seguros de vuelta en España (TA 913). Esta emancipación dada con la sola seguridad de la palabra de honor parece ser una exacta inversión de la situación de Abindarráez bajo el poder de Narváez. En *El Abencerraje* el cristiano se mostraba magnánimo y el musulmán honorable, aquí el musulmán es el magnánimo y el cristiano es el honorable.

Pero no todos los cristianos en *El trato* son 'buenos', y no hay porque no lo podían haber sido si no fuese porque así lo quiso Cervantes. Desde luego que eso les haría a sus espectadores y lectores españoles más contentos y quedarían más satisfechos con la obra. Pero en contradicción a la expectativa de soberbia y triunfalismo españoles, los dos 'renegados' presentan dos casos aunque distintos pero iguales de incómodos para la audiencia católica española. Yzuf por haberse convertido al islam y abandonado la

El elemento islámico en la literatura castellana...

santa fe, y Pedro por no haber preferido aguantarse como esclavo manteniéndose cristiano que otros más valientes hubieran hasta preferido el martirio antes de pretender ser musulmanes.

Cervantes lleva el tema de conversión un paso más adelante al abrir el tema de la conversión fingida al escrutinio:

¿Dónde se niega Cristo... que acá en mi corazón estará siempre y Él sólo el corazón quiere del hombre? (TA 906)

dice el renegado español. Aquí Cervantes plantea la cuestión de conversión verdadera y conversión fingida que era el dilema principal en la cuestión de crisis de los moriscos. En la comedia Yzuf y Pedro se reniegan y es imposible saber las verdaderas razones por las cuales lo hicieron, pero al menos Pedro explica su situación y su razonamiento. Allí está el paralelo con la situación de los moriscos, había quien se hubiera convertido como Yzuf por razones que se desconocen y son imposibles de averiguar por seguro, y habrá otros que lo hicieron por miedo de las autoridades o por conveniencia social y lo admitirían. Históricamente, en reacción a las conversiones forzadas de los hispano-musulmanes y para protegerlos de las barbaridades de la Inquisición, el Mufti de Oran sacó una *fatwa* (decreto islámico de fuerza legal) de que el musulmán podía usar la *takiya*, (pretender convertirse mientras que en su corazón se mantenga musulmán). Esto es exactamente el argumento de Pedro cunado dice:

El elemento islámico en la literatura castellana...

que acá en mi corazón estará siempre y Él sólo el corazón
quiere del hombre (TA 906)

Esta cuestión de fe en el corazón está al centro de la infame reputación de la Inquisición Española (Chejne 1983: 20; Harvey 1992: 209). Con estos temas Cervantes abre al espectador/lector a temas que las autoridades españolas preferirían cerrados para siempre.

Junto a los estereotipos, Cervantes provee imágenes de contraste del ‘otro’ musulmán en *El trato*: el uno es negativo y superficial, demostrando moros crueles, ingenuos, y lujuriosos; mientras que el otro y contrario emerge de la comparación implícita en la manera en que se trata al ‘otro’ (judío, cristiano católico o protestante, y musulmán) en España y en Argel. *El trato* también carga un mensaje de crítica política en ejemplos como la crítica de la guerra de Felipe II contra Portugal que toma presidencia a la guerra contra Argelia:

el rey de España ha juntado de guerra grande aparejo. Dicen que va a Portugal; es bien que teme su saña Argel que le hace más mal’ (TA 876)... ‘ya venido hubiera si la cerviz indómita y erguida del luterano Flandes no ofendiese tan sin vergüenza a su real corona (TA 887).

Estos comentarios ya casi son digresiones como las que hace Alemán en *Ozmín y Daraja*. Parece como si Cervantes se distrajera en una crítica polé-

El elemento islámico en la literatura castellana...

mica de tipo erasmista en la cual critica la política extranjera de España, una cristiandad con necesidad de reforma, y una Europa cristiana desunida:

Pero después que sin razón, sin lumbré, ciegos de la avaricia, los mortales, cargado de terrena pesadumbre, descubrieron los rubios minerales del oro que en la tierra se escondía, ocasión principal de nuestros males, este que menos oro poseía, envidioso de aquel que, con más maña, más riquezas en uno recogía, sembró la cruda y la mortal cizaña del robo, de la fraude y del engaño... despiadada guerra, que al natural destruye y al extraño. Ésta consume, abrasa, echa por tierra los reinos, los imperios populosos, y la paz hermosísima destierra (TA 881).

En sentido global, *El trato* desde luego que no es una obra sencilla y directa para interpretar. Combina la maurofobia y la islamofobia estereotípica con una maurofilia matizada. Los personajes principales Yzuf y su esposa Zahara son ingenuos, adúlteros, e imprudentes, pero también son benignos como amos de esclavos. El que Cervantes haya escogido que Yzuf sea 'renegado' español sirve de recuerdo de que en la Península cuando se llamaba al-Ándalus la mayoría de sus habitantes eran 'renegados', más bien conversos de la religión cristiana a la islámica y muladíes (descendientes de ellos). Quizás donde se destaca la comedia en relación a la cuestión de conversiones religiosas y tratamiento de minorías religiosas es en el contraste que se intuye entre el tratamiento de España y de Argelia de sus minorías religiosas, sean esclavos o ciudadanos libres.

El elemento islámico en la literatura castellana...

Siendo una comedia renacentista española que trata con guerras de carácter religioso y cautiverio, *El trato* se transmite como bastante moderada en su discurso negativo sobre el islam y los musulmanes Argelinos. Lo que la obra exhibe de maurofobia e islamofobia se espera y es lo convencional, lo que no exhibe de prejuicios propagandísticos anti-árabe-musulmanes es lo anómalo. Lo que es más importante e igual de anómalo son las críticas sutiles de personajes cautivos españoles (picaros y renegados) y políticas (guerras y persecuciones), y desde luego no el criticismo superficial y teatral del islam y los musulmanes dentro del contexto del tema del cautiverio.

4.5 Los baños de Argel

Los baños de Argel es una adaptación del *Trato de Argel* que se escribió unos 25 años más tarde (1606-10) y no fue publicada hasta un año antes del fallecimiento de Cervantes (1615). De primera vista, *Los baños* no parece ser más que otra versión del *trato*, pero tiene tres diferencias fundamentales: *Los baños* lleva la subversión cervantina de la maurofobia literaria convencional un paso más adelante cuando reta los estereotipos convencionales españoles de segregación entre musulmanes y cristianos al punto de que legitímese el amor y el matrimonio entre cristiano y musulmán a través de la barrera religiosa. Esto contradice en práctica y sentido el tratamiento contemporáneo de los moriscos por las autoridades españolas, y especial-

El elemento islámico en la literatura castellana...

mente ya que se escribía la comedia en tiempos de las expulsiones finales en masa de ellos. Una moraleja que se puede sacar de la obra es que sí, se puede y debe aceptar a los ‘nuevos cristianos de moros’ dentro de la sociedad católica española, una cuestión que precisamente contradice lo que las autoridades españolas habían intentado impedir por la mayor parte del siglo dieciséis.

Las condiciones de la mayoría de los cautivos en *El trato* se reproducen en forma sumada en *Los baños*. En esta versión posterior, Cervantes se enfoca en tres temas nuevos: el primero es la alusión a la persecución en España de los judíos representada por un sacristán como símbolo de la inquisición. El segundo es el fenómeno de ‘renegados’ y ‘tornadizos’ (los tornadizos eran conversos del cristianismo al islam y de vuelta al cristianismo). El tercero y más importante es el del amor y matrimonio de un capitán cautivo cristiano y una doncella hermosa, rica y de buena familia musulmana y la sucesiva conversión de ésta. En *El trato*, el amor entre cristiano y musulmán es de un sólo lado, es del lado musulmán al cristiano y por lo tanto triunfalista. Está allí para reforzar un estereotipo literario que contrasta la conducta indisciplinada de los moros motivada por lujuria, con la de los cristianos controlada por castidad y motivada por amor a Dios. *Los baños* es diferente en que muestra una exitosa conversión y asimilación por el cristiano viejo del ‘otro’ musulmán una vez convertido en ‘cristiano nuevo’.

El elemento islámico en la literatura castellana...

El discurso de maurofilia se ejemplifica en la caracterización de Zahara. Se debe de notar, no obstante, que sus cualidades idealizadas tienen una función exclusivamente maurofílica en la cual se excluye todo tipo de islamofilia. La necesaria conversión del 'otro' queda al centro de la moraleja de la obra. Cuando al principio de la obra Don Lope recibe las primeras monedas de Zahara piensa que: 'Quizá será renegada cristiana' (BA 101). Claro que Zahara resulta ser exactamente lo contrario, una 'renegada' musulmana. Esto viene a ser la principal innovación y el enfoque en la nueva versión del prototipo *El Trato*.

Es importante notar como Cervantes introduce y desarrolla el carácter de Zahara a lo largo de la comedia enfatizando su valor como persona aún antes de su conversión, lo que la identifica como 'buena' mora según la definición adoptada en esta tesis. En la tradición de 'buenos' moros establecida en *Tirant y Guerras civiles*, Zahara se convierte y se hace llamar María por su amor a la Virgen. Es desde la primera carta que manda Zahara a Don Lope que aprendemos como vino a ser su transformación espiritual por manos de su criada cristiana después de la muerte de su madre. La hibridación de elementos cristianos con elementos islámicos en el lenguaje y comportamiento de Zahara abre el paso a su conversión. El paralelo de esta situación existía en España y hubiera sido posible con la mayoría de los moriscos.

El elemento islámico en la literatura castellana...

En esta obra se nota un enfoque abastecido de parte de Cervantes sobre Zahara como persona y con bastante detalle relacionado con su enseñanza híbrida cristiano-islámica. Lo que debe haber sufrido Zahara desde niña no se menciona en la comedia pero habría bastantes entre los espectadores y lectores de esta comedia que lo intuirían. Los paralelos de la mezcla de lenguas (arábigo y castellana) y religiones (islámica y católica) entre la situación de Zahara (ficción) y los moriscos (real) abundan en la comedia. Por ejemplo Zahara ruega a Alá (*Allah*) y a la Virgen María (*Lela Marién*) en sus oraciones (BA 113, 141). En la persona de Zahara, Cervantes nos ofrece un modelo ejemplar de conversión del islam al catolicismo. La conversión de los hispano-musulmanes era el ideal de la España de los reyes católicos, pero también fue donde fracasaron ellos y sus sucesores. En *Ozmín y Daraja* Alemán escribe que la intención de la reina Isabel era convertir a Daraja:

poco a poco sin violencia, con apacibles medios... para ir la saboreando en las cosas de nuestra fe (OD 199).

Lo que se dice pero no se hace en *Ozmín y Daraja*, se hace en *Los baños* pero no se dice tan explícitamente, se intuye de lo que cuenta Zahara. En *Los baños*, una criada cristiana esclava en pocos años fue capaz de conseguir lo que la Inquisición con todo su poder no pudo conseguir en un siglo entero. Lo que vence en estas dos situaciones comparables es el amor, la pa-

El elemento islámico en la literatura castellana...

ciencia, la buena voluntad, el entender al ‘otro’ y el conocimiento de como acogerlo dentro de la fe.

En la comedia de Cervantes decretos oficiales y pragmáticas impracticables se subvierten implícitamente al substituirse por lecciones en adoctrinamiento efectivo y asimilación cultural. En contradicción, lo que las autoridades españolas habían ensañado a los moriscos era que no se podían fiar de ellos. Décadas de tratados y promesas faltadas habían arraigado la falta de confianza, el miedo, y el odio de sus instituciones pasados de generación a generación de mudejarismo (Chejne 1983: 9). En *Los baños* Cervantes trata con el tema de confianzas entre cristiano y musulmán mostrando que Zahara tenía sus dudas si se podía fiar de las promesas de un cristiano al preguntar a don Fernando ‘¿Guardan esa lealtad con los que son enemigos?’ (BA 141). Lo que Zahara verdaderamente quería saber era si la promesa dada por un cristiano (Don Lope) al/la musulmán/a (Zahara) se había de cumplir según la ética cristiana con el ‘otro’. A Zahara y a Don Lope no se les puede describir como enemigos porque simplemente no lo eran, lo que si son es dos individuos de diferentes religiones (‘leyes’) que pretenden entrar en un pacto de alianza bastante delicado y peligroso. En la respuesta de Don Fernando donde se confirma la obligación de guardar la lealtad:

Con todos; que la promesa del hidalgo o caballero es deuda líquida expresa, y ser siempre verdadero el bien nacido profesa (BA 141)

El elemento islámico en la literatura castellana...

se le entrega al discreto lector cómplice un hilo de pensamiento que puede perseguir. Por alusión crítica a través de ‘contradicción histórica’ (según Guillen 1971), Cervantes invita el escrutinio de más de un siglo de falta de lealtad de parte del estado cristiano a los hispano-musulmanes (véase Anwar 2001: cap. 5). A pesar de lo que Cervantes pudo haber querido transmitir, los moriscos y los que les guardaban simpatía hubieran sentido una gran ironía en las palabras de Don Fernando, y no es sin ironía también que Cervantes halla escogido para el personaje en la comedia que contesta a la pregunta el nombre de Don Fernando al igual que el rey de la Toma de Granada.

Maurofobia era la norma entre la mayoría de los católicos españoles hacia los finales del siglo dieciséis. A los moriscos se les despreciaba y se burlaba de ellos en su propia patria hasta los últimos años antes de sus expulsiones finales. Al contrario, a Zahara se le elogia continuamente en la obra aún antes de su conversión, lo que indica que es una ‘buena’ mora y por lo tanto merece ser rescatada y ganada para cristo. En la persona de Zahara se encuentra un giro de perspectivas de parte del autor de la maurofobia que representa *El trato* a la maurofilia hacia Zahara que representa *Los baños*. Pero la diferencia de religiones todavía se considera un obstáculo importante que el ‘otro’, en este caso Zahara, tendría que superar para que se cumpla una condición esencial para que se acepte al ‘otro’; la conversión ‘sincera’ por el amor a Dios. Por lo tanto era necesario que Cervantes haga

El elemento islámico en la literatura castellana...

hincapié en la disposición de Zahara en convertirse y también que ambos amantes les interesaba en primer lugar el elemento religioso en su relación.

Este elemento religioso en las intenciones de los amantes se hacen claras en lo siguiente: Don Lope le dice a Zahara:

En fe de lo que en ti he visto, del deseo que me doma de adorarte no resisto, no por prenda de Mahoma, sino por prenda de Cristo' (BA 172);

y Zahara le contesta:

Por mil señales has visto cómo yo toda soy tuya, no por ti, sino por Cristo' (BA 225).

De esta manera Cervantes mezcla el amor con la religión de manera que se produzca una situación ideal que sea aceptable y hasta admirada por su público español. La fe de Zahara en la Virgen María (Lela Marién) y su acto generoso y de gran valor de rescate a Don Lope y su grupo son bien recompensados por Dios. Zahara se gana su salvación en la tierra (la fuga, un gran caballero y un futuro en la España católica), y en el más allá como se espera para cualquier buen católico. Esta secuencia de acontecimientos resultarían agradables para el público meta general (el discreto lector cómplice buscaría significados menos obvios) de Cervantes especialmente que simboliza una victoria del catolicismo sobre el islam. Tenemos que recordar que existe un

El elemento islámico en la literatura castellana...

espacio de unos veinticinco años entre *El Trato* y *Los baños* y que dentro de este espacio de tiempo hubo bastantes oportunidades para que Cervantes desarrolle un cambio de perspectivas humanísticas a cerca del 'otro'.

Zahara y Don Lope son los dos personajes principales y centrales de la comedia y hubiera sido perfectamente aceptable, y hasta se esperaría, que llegado el fin del cuento el telón cierre sobre la escena de los dos enamorados libres ya en ruta a España como escena final. En esa escena final el enfoque tendría que haber sido hacia el futuro, hacia la vida en España que les esperaba, y si acaso se miraba para atrás se tendría que suspirar por los males que escapaban y dejaban atrás. Pero Cervantes no lo quiso así, la escena final la comparten Don Lope y Zahara con Constanza y Don Fernando, el matrimonio español que tendrían que estar soñando de llegar a España y no de lo que huían. Mientras escapan, Constanza les pide que se den prisa y que salgan en silencio para que no despierten a su ama Halima, pero en ese punto y contra toda lógica Don Fernando le pregunta:

‘¿Quieres que vaya por ella?’ a lo cual ella le contesta: ‘¿Te lastima dejar tu ama?’ y él le contesta: ‘Y mi amo quisiera que aquí se hallara’ (BA 244).

¿Que quería decir o sugerir Cervantes con todo este juego de palabras entre Constanza y su marido Don Fernando? ¿Era pertinente que dos esclavos huyendo de amarga esclavitud en tierras de 'bárbaros infieles' estén pensan-

El elemento islámico en la literatura castellana...

do en sus amos en vez de en su libertad? Puede ser que Cervantes haya querido dar un tono celoso a las palabras de Constanza: '¿Te lastima dejar tu ama?'. Y que significa que Don Fernando conteste: 'Y mi amo quisiera que aquí se hallara', ¿para qué sería eso? ¿Quería Cervantes dejarnos con todas estas dudas para que pensemos en otras posibilidades de finales alegres? Después de todo, Cauralí tiene todas las características del moro 'bueno' y había sido cristiano. Todas estas preguntas dan lugar a otras más generales e importantes pertinentes a la actualidad de multitudes de 'renegados' y 'tornadizos' más que a la situación imaginaria de la comedia.

Dentro de la comedia se encuentran multitudes de situaciones que pueden ser indirectamente comparaciones entre la vida en España y en Argel para cautivos y minorías religiosas. Dejando a lado el tema principal de los enamorados y la conversión de Zahara, los distintos temas acerca de los otros personajes de la comedia no dejan de ser importantes. Por ejemplo, es bastante raro que cautivos en campo enemigo tengan la disposición de hacer comedias y hasta se atrevan a considerar un tema tan delicado como el de la Toma de Granada. Pero según un cautivo español rescatado llamado Diego Galán en uno de los baños (prisiones) de Argel en 1591:

los cautivos españoles quisieron... hacer una comedia de la toma de Granada', inspirados por un grupo de cautivos italianos que estaban preparando una comedia particular a ellos (Canavaggio nota, BA 192).

El elemento islámico en la literatura castellana...

Es de extrañar que se atrevan de tal manera los cautivos españoles, especialmente que la tolerancia religiosa que se les extendía podría ser revocada en cualquier minuto y sustituida por castigos y hasta torturas. Pero lo que Cervantes parece querer dar a entender a su público es la tolerancia religiosa que se les daba a los cautivos articulada en las palabras de Vivanco:

aun otra cosa...es de más admiración..., que *estos perros sin fe* nos dejen...guardar nuestra religión. Que digamos nuestra misa nos dejan, aunque en secreto (BA 195, mi énfasis).

La expresión 'estos perros sin fe' habrá servido apaciguar a las autoridades españolas responsables por la censura y dejado satisfecho al público espectador, pero la contradicción histórica de la cual va cargada de comparación con el tratamiento de los hispano-musulmanes está llena de ironía que el lector cómplice entendería y apreciaría. Por lo general, las autoridades en Argel encontraban beneficio en las prácticas religiosas de todos los cautivos ya que estas ayudaban a establecer un tipo de orden entre ellos (véase Davis 2003, Friedman 1983).

Dentro de lo que es la legislación coránica hay estipulación para los judíos y cristianos (*ahl kitab*) que se han de ser respetados y dados libertad de expresión religiosa. Hasta que punto se seguía y respetaba esta estipulación por las autoridades islámicas, en distintos sitios y tiempos, se puede cuestionar. Lo que es pertinente a esta comedia es que se ve al gobernador

El elemento islámico en la literatura castellana...

de Argel y su cadí haciendo de jueces entre un judío y un sacristán y aquello es presentado de manera que podría haber sido considerada graciosa en esos tiempos. Aunque el gobernador le ordena al sacristán: ‘vuélvele el niño a este judío’ (BA 217), el sacristán es tan atrevido que contesta al gobernador: ‘Señor, haga que este puto judío dé siquiera el jornal que he perdido por andarme tras él para robarle este hideputa’ (BA 218). El cadí hace la gracia al ordenar que el judío le pague al sacristán 40 áspers por su tiempo perdido (BA 218). La atención del discreto lector iría a la comparación entre la justicia extendida a los miembros de las tres religiones Abrahámicas en Argel y en España. Esta escena puede haber resultado graciosa en España del siglo dieciséis pero su efecto hubiera sido muy distinto para espectadores conversos y moriscos. Lo que añade a la gracia e ironía de la situación es que ya hartos de los tormentos del sacristán la comunidad judía en Argel paga su rescate para librarse de él:

ellos [los judíos] me han rescatado y dado libertad graciosamente. Dicen que de esta suerte aseguran sus niños, sus trastos y cazuelas, y, finalmente, su hacienda toda. Yo he dado mi palabra de no hurtarles cosa mientras me fuera a España, y por Dios que no sé si he de cumplirla (BA 231).

El sacristán no está seguro si ha de cumplir su palabra. Pero al menos está contento de no haber tenido que darles las gracias a los frailes españoles:

El elemento islámico en la literatura castellana...

Por lo menos, me ahorro reverencias y ruegos, gracias a Seduquías y al rabí Netalim, que dio el dinero (BA 233).

Si Cervantes le asigna tanto espacio en la comedia al sacristán y el judío es por algo. Es bastante irónico que un cautivo español en tierra de ‘bárbaros infieles’ como lo es el sacristán siga siendo amenazante a los judíos como lo hubiera sido en España hasta el punto de que las autoridades islámicas tengan que proteger a sus ciudadanos judíos de él.

Tanto el sacristán como el cadí se muestran bufones lo que confirma el desdén que sentía Cervantes por el clero en general. Aún así, esto no impidió que Cervantes presente casos que demuestren la tolerancia islámica en Argel hacia las otras religiones en contraste con las prácticas en España renacentista:

Misterio es este no visto. Veinte religiosos son los que hoy la resurrección han celebrado de Cristo.... Argel es... arca de Noé abreviada (BA 194-95).

Estas impresiones de tolerancia se confirman hasta por individuos como Diego de Haedo (el arzobispo que pagó el rescate de Cervantes) aunque éste solía demostrar un fuerte odio por la religión islámica como se esperaba de un clérigo católico en esos tiempos:

sabemos por Haedo cómo, en la parte baja del baño del rey, “estaba la iglesia o oratorio de los Christianos do (sea el se-

El elemento islámico en la literatura castellana...

ñor bendito) todo el año se dizen misas, y muchas en fiestas solenes, cantadas y solenizadas con sus vísperas y muy bien acordadas” (nota de Canavaggio BA 195).

En lo que es más, el desdén que sentía Cervantes por las autoridades religiosas, se manifiesta en la persona del sacristán: la cobardía y pereza suya se presentan como norma del clero al contrastar el ser aplicado a la iglesia con el ser aplicado al trabajo:

el corazón se desarma de brío, y de miedo muero... Como persona aplicada a la Iglesia, y no al trabajo, mejor meneo el badajo que desenvaino la espada’ (BA 85).

En otra parte el clero es acusado de hipocresía otra vez en la persona del sacristán quien se muestra el primero que come carne en los días vedados:

Ya vos tenéis ancha la conciencia: ya coméis carne en los días vedados (BA 146).

Uno de los temas preferidos de entre los temas maurófobos e islamófobos eran los temas que trataban con la sexualidad del ‘otro’. A las comunidades árabe-islámicas era la norma que se les atribuya la homosexualidad que en esos tiempos era considerado un ‘pecado mortal’ por todas las culturas combatientes en el Mediterráneo y lo sigue siendo para la mayoría. En *Los baños*, la alusión al ‘pecado mortal’ se encuentra en las palabras de insulto de Hazén a Ysuf justo después de apuñalarle:

El elemento islámico en la literatura castellana...

¡Tú llevas buena esperanza a los lagos de Sodoma!
(BA 128, también véase la nota de Canavaggio).

Otra tradición literaria era circular la desvergüenza de las mujeres del enemigo como lo siguió propagando Canavaggio:

Según Haedo, turcas y moras solían requerir de amores a los esclavos cristianos' (nota de Canavaggio, BA 148).

En *Los baños*, Cervantes trata con este tema de manera más objetiva que la norma de su tiempo ya que lo confirma por Zahara:

Amar a cristianos moras eso vese a todas horas; mas que ame cristiana a moro, eso no (BA 144),

pero al mismo tiempo lo niega por Halima:

no tiene recelo de ningún cautivo el moro, ni cristiano le dio celo... No hay mora que acá se abaje a hacer a algún moro ultraje con el que no es de su ley (BA 139-40).

Allí está el juego de Cervantes, ¿a quién vamos que creer? o es que las dos son verdades según las distintas perspectivas. Ambos estereotipos aparecen en *El trato* y *Los baños*, desaparecen en *Historia del cautivo* y vuelven a aparecer en *La gran Sultana*. Cervantes tampoco sentía inconveniencia en usar escenas y argumentos islamófobos como se vio usado por otros autores en *Tirant y Guerras civiles*. En *Los baños* el gran Cadí grita:

El elemento islámico en la literatura castellana...

¡Blasfemo seré del mismo Mahoma, si estos rapaces no doma! (BA 190);

y la oración de Ysuf:

¡Ay, que me ha muerto! ¡Mahoma, desde luego la venganza, que es tu costumbre, toma!’ (BA 128),

y el Sacristán:

¡Tu morirás, borracho..., anzuelo de Mahoma, el hideputa! (BA 150).

No se pueden ignorar todas estas expresiones islamófobas pero dentro del contexto de la comedia y lo que era convencional, su importancia se disminuye en comparación con otros temas menos convencionales pertinentes a esta obra como lo siguiente.

Una de las fuerzas de esta comedia es su verisimilitud histórica que tiende a ser una de las fortalezas de este tipo de obras cuando están bien logradas. Al contrario del *Trato* que se enfocaba en los tormentos de los cautivos en Argel, *Los baños* trastorna el énfasis a los ‘renegados’ quien se muestran a la cabeza de los ataques corsarios a las costas españolas y contra los intereses de España en el Mediterráneo. Según Haedo, la gran mayoría de los corsarios eran ‘renegados’ (nota de Canavaggio BA 91). En *Los baños* el legendario Morato Arráez o capitán Morato/Mourad se le llama Cau-

El elemento islámico en la literatura castellana...

ralí, que quiere decir Alí el cristiano (BA 83). En tiempos de Cervantes varios capitanes corsarios se llamaban Cauralí (un albainés, un griego y un murciano), todos estos personajes fueron confundidos y acabaron con el paso del tiempo siendo fusionados en un solo corsario legendario en la literatura española por autores como: Lope de Vega, Vicente Espinel, Salas Barbadillo, y Quevedo que todos lo hacen aparecer en sus obras (nota de Canavaggio BA 91).

En *Los baños*, Cauralí, que es el capitán de la expedición corsaria a España es el hijo de un 'renegado', Ysuf que es el guía de la expedición es también 'renegado' de primera generación nacido en España según él: 'Nací y crecí...en esta tierra' (BA 84). En efecto, Cervantes implícitamente conecta los ataques corsarios a las costas españolas con el tratamiento abusivo de los moriscos al hacer destacar el conflicto entre las autoridades católicas españolas y los exilados hispano-musulmanes bautizados en España y restaurados al islam en el norte de África. La sospechada quinta columna que suponían los moriscos en España se convirtió en una realidad después de las expulsiones en masa de los moriscos ya que muchos de ellos regresaban a España como corsarios buscando venganza (véanse Bennassar 1989; Davis 2003; Friedman 1983; Hess 1968). El punto de controversia que Cervantes arguye aquí es si los moriscos se exiliaron porque ya actuaban como quinta columna para los otomanos antes de sus expulsiones de España o si se con-

El elemento islámico en la literatura castellana...

virtieron en la profecía que tiende a cumplirse por su propia naturaleza como resultado de ellas.

En *Los baños*, bastantes de los personajes principales están modelados sobre verdaderos renegados históricos. Entre ellos tenemos a Hazán Bajá que en la comedia figura como rey de Argel y fue modelado sobre el personaje histórico veneciano llamado Andreta que gobernó a Argel como virrey del Gran turco (1577-1580) y se dio el nombre de Hazán cuando se convirtió al islam. Otro personaje muy importante es Agi Morato, el padre de Zahara la doncella musulmana que se escapa con el capitán cristiano. En la realidad histórica existió un Agi Morato de origen eslavo convertido al islam y que tenía una hija llamada o bien Zahara o Zoraida. Estos son los dos nombres que dio Cervantes a la protagonista musulmana en *Los baños* y *La historia del cautivo* respectivamente. Es de notar que estos dos ‘renegados’ ocuparon los más altos rangos en Argel, lo que era normal en aquellos tiempos que ‘renegados’ ocupen altos rangos militares y administrativos en el gobierno (véanse Bennassar 1993 introducción; Anwar 2001: cap. 3).

Lo mismo pasaba en la Península con los mudéjares aunque en una escala mucho más limitada, especialmente en el reino de Aragón y sólo antes de la conquista lingüística y religiosa de toda la Península por los reyes católicos (véase los mudéjares en Harvey 1992). Quizás la excepción a la regla ocurrió en Granada cuando el converso Francisco Núñez Muley hizo el trastorno de la elite musulmana granadina a la nueva aristocracia castella-

El elemento islámico en la literatura castellana...

na en Granada conquistada (Harvey 1992: 224, Chejne 1983: 20). No obstante hemos de recordar que:

in the long history of relations between Islam and Christianity, converts from Islam have been few in any period (Harvey 1992: 209).

Al contrario, y según Canavaggio:

la mayor parte de los convertidos al Islam preferían quedarse en Argel, permaneciendo fieles, al menos oficialmente a su nueva fe (Canavaggio nota BA 103-04).

Lo más frecuente era que en España a los 'nuevos cristianos de moros' se les sospechaba y raramente se les daba puestos de importancia. El tornadizo era como fue explicado arriba en 4.5 o como los define Canavaggio:

el renegado que, o bien como fugitivo, o bien con motivo de algún rebato frustrado, se quedaba en tierra de cristianos, tornando a su primera religión (Canavaggio note BA 106).

La cuestión de conversos y tornadizos existía de una religión para la otra, y al igual que existían cripto-musulmanes en España existían cripto-cristianos en Argel. La diferencia importante no está en lo que hacían y creían unos u otros (fieles o infieles según la perspectiva), la gran diferencia está en la manera en que las autoridades trataban con el tema y sus súbditos recién

El elemento islámico en la literatura castellana...

convertidos a su religión. En Argel y en todo el imperio otomano las autoridades celebraban la conversión de las minorías a la religión de la mayoría mientras que, al menos oficialmente, respetaban las religiones minoritarias. En España podía haber sido igual y lo fue por una larga etapa de la Edad Media, pero esa tolerancia desapareció a principios del siglo dieciséis dejando a los moriscos perdidos en un limbo religioso-cultural.

En *Los baños de Argel* Cervantes reprodujo un mundo mezclado y lleno de interacciones entre, judío, cristiano y musulmán como lo había conocido por experiencia personal durante su cautiverio, y también de manera menos subjetiva antes y después de su cautiverio en España y otros países que visitó. En ese mundo real donde desarrolló Cervantes su experiencia en la vida había ‘buenos’ y ‘malos’ de todas las religiones, además de todo lo que podía existir de diferentes caracteres entre los dos extremos. Éste, es el mundo que Cervantes reconoce y nos ofrece en su obra, y lo hace con una habilidad que le permitió esquivar a la censura inquisitorial. En los veinticinco años que transcurrieron entre *El Trato* y *Los baños* la madurez intelectual de Cervantes se refleja en una visión más moderada del mundo y sus conflictos políticos y sociales, ésta todavía se estaba desarrollando mientras se alimentaba de perspectivas nuevas que eventualmente el artista en Cervantes exhibió elaboradamente en obras como *Historia del cautivo* y *La gran sultana*.

4.6 Historia del cautivo

La *Historia del cautivo* representa otra evolución en la perspectiva crítica de Cervantes en asuntos que tratan con la naturaleza híbrida del hispano-musulmán dentro y fuera de la Península, tanto como con el tema de la conversión de una religión para otra y en conjunto con las adaptaciones culturales necesarias que las acompañan. Siendo el único texto en prosa que trata con el tema del cautiverio en Argel, *La historia* que fue intercalada en *Don Quijote*, primera parte; es uno de varios cuentos independientes dentro del marco general de la novela que a la vez sirve de contrapunto a su narrativa-burlesca de las aventuras de caballería.

Al principio, el cuento parece seguir el estilo triunfalista que enmarca *El trato* y *Los baños*: se desarrolla contra el fondo histórico de la rivalidad militar entre dos poderosos imperios, el español y el otomano, centrándose en la victoria naval de la liga cristiana en Lepanto 1571, (en la cual participó Cervantes) contra la armada otomana. Su protagonista es un valiente capitán español que lucha contra el enemigo y cuando es tomado cautivo, no se da por vencido y hace todo lo posible para poder escapar.

Pero lejos de ser un cuento de heroísmo español como lo sugiere su comienzo, la trama desarrolla una fabula ejemplar de cooperación y convivencia entre supuestos enemigos. Se trata de un acercamiento de puntos de vista religiosos, culturales, lingüísticos y políticos desarrollados dentro de un cuento de amor entre el héroe cristiano español y la heroína Argelina

El elemento islámico en la literatura castellana...

musulmana quien se convertirá, y junto con el capitán escapan a España donde se casarán. En adición, el cuento provoca una revisión crítica de parte del lector acerca de asuntos de política cultural y religiosa dentro de España, y que tienen repercusiones al otro lado del Mediterráneo. El cuento empieza con la captura del capitán cristiano Ruy Pérez por corsarios argelinos cerca de la costa española y termina con su captura por segunda vez, pero por corsarios franceses, también cerca de la costa española. España se muestra rodeada de enemigos incluso desde el norte de Europa.

Aunque al militarismo español y la valentía de los soldados españoles se elogia bastante, se hace de manera que vislumbra ciertos aspectos de controversia en la política extranjera española. Por ejemplo, al capitán y héroe español Ruy Pérez se le asocia con la expedición militar a Flandes del duque de Alba (HC 64), y su infame Tribunal de los Tumultos (Tribunal de la sangre) (McCrorry 1994: 169, apéndice 3). Cuentos y leyendas de las crueldades ejecutadas por el duque en las operaciones militares contra los flamencos en Flandes, junto a informes de atrocidades dirigidas por el inquisidor general Tomás de Torquemada contra los moriscos y judíos, se hicieron circular entre los holandeses y en la literatura aljamiada entre los moriscos, y se convirtieron en lo que es conocido por el calificativo 'La leyenda negra' de España (Gibson 1971). El discreto lector de Cervantes encontraría paralelos históricos entre los informes de 'La leyenda negra' para comparar con lo que Cervantes cuenta del cautiverio en Argel.

El elemento islámico en la literatura castellana...

La principal diferencia entre *La historia* y las dos comedias sobre el cautiverio en Argel es el trastorno del triunfalismo español (una vez que se traslada el escenario de la guerra en el Mediterráneo a la prisión en Argel) que se reemplaza gradualmente por una sumisión. Este cambio de postura es reforzado por su intercalación dentro del marco del *Quijote*: en contraste con el enloquecido don Quijote que sale a reformar el mundo con su espada, al héroe capitán Ruy Pérez de la *Historia del cautivo* se le reduce a un participante en una fuga de cautivos que se planifica, financia, y controla por una joven doncella musulmana argelina que busca la conversión y cuyo plan hubiera sido imposible si no fuera por la colaboración de un ‘renegado’ murciano en cuyas manos quedaba el éxito de todos los que escapaban.

La armonización entre existentes religiones y culturas que comparten el mismo espacio espiritual de Zoraida se consigue por el esfuerzo de dos cautivos cristianos, su criada y su amante. El papel de la criada que sustituye a la madre difunta de Zoraida es esencial en prepararla para la transición ya que sin su aprendizaje dicha conversión hubiera sido imposible. En el *Trato* la lengua de aprendizaje de la heroína no queda clara pero en *La historia*, siendo una versión evolucionada de la anterior, se clarifica que fue en árabe:

la cual en mi lengua me mostró la zalá [oración] cristianesca,
y me dijo muchas cosas de Lela Marién (HC 86).

El elemento islámico en la literatura castellana...

Zoraida aprendió a hablar español de su criada pero en el texto sigue usando el término árabe *zalá* para rezar. Éste, es uno de los detalles que muestra la evolución en la lógica del cuento desde *Los baños* a la *Historia del cautivo*. Lo mismo sucede con las cartas que manda la doncella al capitán en ambas obras: en *Los baños* la carta está en castellano pero en *La Historia* está en árabe. El hecho de que la *Historia del cautivo* se publique antes de *Los baños* no quiere necesariamente decir que fue escrita antes, puede que haya muchas explicaciones por las cuales una obra se escriba pero no se publique hasta años después, especialmente cuando es una comedia donde hay factores económicos y otros de censura que considerar. Lo importante es que en los dos casos la situación da a pensar en la difícil situación de los moriscos después de las pragmáticas de 1567 ya que prohibían el uso de la lengua árabe hasta para la instrucción católica. De esta manera Cervantes ofrece a su lector una lección en como se debía haber instruido a los moriscos en su propia lengua:

poco a poco sin violencia, con apacibles medios... en las cosas de nuestra fe (OD 199),

como lo sugiere Alemán en *Ozmún y Daraja*.

Historia del cautivo también nos ofrece ejemplos de hibridación religiosa que escandalizaría a muchos miembros de las dos religiones, uno de estos ejemplos es cuando Zoraida y el capitán mezclan términos islámicos con otros cristianos cuando invocan a *Allah* y *Leila Marién*. Un musulmán

El elemento islámico en la literatura castellana...

no invocaría a la Virgen aunque la tengan por santa simplemente porque a los santos no se les ruega dentro de la doctrina islámica. Al igual, un católico no usaría el término *Allah* para invocar a Dios aunque el término significa lo mismo (HC 88). Estas dos posiciones rígidas que la mayoría de los musulmanes y católicos adoptarían ante semejante uso de términos no parecen presentar problema alguno para Cervantes. Podría ser que Cervantes estuviera usando el texto en diálogo para exponer lo que tienen en común las dos religiones y que hay más de una lengua y manera de rezar y suplicar al mismo Dios. Por lo menos en lo que consta en este cuento parece que sí.

En *La historia* la barrera lingüística sí que tiene un efecto positivo, fuerza la colaboración entre cristiano ‘renegado’ y musulmana (Zoraida) en camino a la conversión, lo que resulta en una colaboración entre tipologías de personajes que estarían sospechosos el uno de otro bajo condiciones normales. De hecho, el plan de la fuga no hubiera sido posible si no hubiera sido por esta colaboración entre todos. Si una de las moralejas de este cuento es que para salvarse se ha de tomar riesgos y confiar en el ‘otro’ se podría extender esta misma noción al mundo de la realidad de crisis sociocultural en España.

La Historia del cautivo sigue la estrategia discursiva de contradicción a través de alusión histórica como la explica Guillen en relación al *Abencerraje* donde según él, estos encuentros imaginarios:

El elemento islámico en la literatura castellana...

exemplifies the capacity of the literary imagination for historical contradiction, or for contradiction through historical allusiveness (Guillén 1971: 172).

Cervantes describe a Argel como una ciudad donde a los esclavos cautivos se les permitía moverse con libertad de un lugar para otro y se comunicaban y trataban con la gente local en una lengua franca común conocida por todo el Mediterráneo islámico y hasta Constantinopla. El capitán mismo, aunque cautivo, se pasea por los mercados y visita huertos (el del padre de Zoraida) y entra en conversación cordial con un personaje de alto rango (el padre de Zoraida) aún sabiendo el señor que este Ruy Pérez es un cautivo cristiano (HC 98). También sabemos por Haedo que hasta cierto punto los esclavos tenían libertad de expresión religiosa dentro de la propia prisión. Dados estos ejemplos de contextos posibles de convivencia aún en estado de guerra y bajo condiciones de cautiverio, el ejemplo dentro del texto recuerda de tiempos pasados cuando en la Península ibérica existían semejantes condiciones entre judíos, cristianos y musulmanes. En el *Ándalus*, y más tarde en algunos reinos iberos cristianos como Sevilla bajo el reino de Alfonso el Sabio, cristianos y musulmanes habían coexistido por siglos de un modo u otro, bajo mejores o peores condiciones pero se había coexistido.

En el Reino de Granada los judíos iberos encontraban refugio de las persecuciones de los reyes cristianos y hasta en las negociaciones de los artículos del Tratado de Granada, Boabdil negoció los derechos de los judíos

El elemento islámico en la literatura castellana...

de su reino con el rey don Fernando (véase Menocal 2002). Implícitamente, la *Historia del cautivo* ofrece un modelo de interacción humana entre ‘otros’ en cuanto a sus culturas y religiones que podría haber sido emulado por España renacentista para la asimilación de sus moriscos. El lector conciente de la historia contemporánea de España encontraría los paralelos entre el cautiverio físico del capitán y el cautiverio de identidad de los moriscos en su propia patria tanto a niveles físicos como espirituales. El dilema de los moriscos que vivían a la margen de la división religiosa entre el islam y el cristianismo se ejemplifica en *La historia del cautivo* en la condición de Zoraida. La doncella estaba en un punto donde ni era musulmana ni cristiana en unos tiempos cuando en ambas comunidades se tenía que ser o una cosa o la otra. Ella escogió ser cristiana aunque eso le haría perder su posición social, su patria, sus riquezas, y hasta su familia. Zoraida lo sacrifica todo para conseguir ser y vivir cristiana.

Una gran diferencia que puede explicar el contraste de números de conversos del islam a la cristiandad con los conversos de la cristiandad al islam (‘renegados’) se encuentra en las condiciones sociales favorables que adquirirían los convertidos al islam. Cuando un cautivo se convertía al islam se ganaba automáticamente su libertad como era el caso del ‘renegado’ de Murcia. A diferencia, cuando un esclavo musulmán, aunque sea hispanomusulmán, ‘renegaba’ y se convertía cristiano quedaba esclavo. Lo que es más, aún cuando un musulmán libre ‘renegaba’ no se le aceptaba en la so-

El elemento islámico en la literatura castellana...

ciudad católica española (véanse Chejne 1983; Epalza 1992; Payne 1984: 35, 55; Roth 1964: 149-63).

La *Historia del cautivo* vislumbra el número elevado de conversos de la cristiandad al islam en Argel. Éstos no tenían problemas dentro de las comunidades que les absorbían y como ya se ha notado llegaban a los más altos rangos en sus sociedades adoptivas. Pero del otro lado como explica McCrory:

The tendency of Christian historians, especially those in Spain, is to view renegades as savages and monsters (McCrory nota 32, HC 79).

La situación de los inmigrantes moriscos era al principio más complicada ya que los musulmanes norte africanos sospechaban que algunos de ellos tenían más de cristianos que de musulmanes. Pero eso no duró mucho y también fueron eventualmente aceptados por sus nuevas sociedades adoptivas (véase Epalza 1992: 137-276). Según Cervantes en su obra la mayoría del los soldados del rey de Fez eran hispano-musulmanes:

Tagarinos llaman en berbería a los moros de Aragón, y a los de Granada, mudéjares; y en el reino de Fez llaman a los mudéjares elches, los cuales son la gente de quien aquel rey más se sirve en la guerra' (HC 96).

El elemento islámico en la literatura castellana...

Lo que se deduce de todas estas denominaciones es que los hispanomusulmanes (moriscos) expulsados formaron una fuerza mayor contra España como corsarios o soldados regulares en los ejércitos bajo el poder y mando otomano en el norte de África.

En *Historia del cautivo* el papel que juegan los ‘renegados’ y la manera en que Cervantes les representa es más bien positiva que negativa. El ‘renegado’ murciano es de fiar y se le da un papel clave en la fuga del héroe y la heroína. El primer amo del capitán Ruy Pérez era un ‘renegado’ italiano natural de Calabria que se hizo llamar Aluch Ali. Se nos dice que era un hombre de gran humanidad y ética moral. Al contrario, el segundo amo del capitán era un ‘renegado’ veneciano llamado Hassan Aga a quien se le describe como uno de los más crueles de todos los renegados:

Cada día ahorcaba el suyo, empalaba a éste, desorejaba aquél; y esto, por tan poca ocasión, y tan sin ella, que los turcos conocían que lo hacía no más que por hacerlo (HC 80).

Claro que aquí Cervantes rompe con toda clase de estereo-tipificación ya que nos ofrece en estos dos ‘renegados’ los dos extremos. Con típica ironía cervantina resulta que este ‘homicida de todo el género humano’ (HC 80) nunca le hizo ni el mínimo daño al personaje semi-autobiográfico Saavedra (basado en la experiencia y persona de Miguel de Cervantes Saavedra) que era uno de los más irritantes cautivos por sus sucesivos intentos de fuga

El elemento islámico en la literatura castellana...

(como Cervantes) pero aun así: ‘jamás le dio palo, ni se lo mandó dar, ni le dijo mala palabra’ (HC 80). ¿Hemos de preguntarnos el porqué por el cual contradice Cervantes con este ejemplo la lógica de lo que se supondría de tan cruel amo? Una posible respuesta sería que todo esto forma parte del juego de burla que frecuentemente acompaña su ficción histórica y la mejor manera de destacarlo es a través de las exageraciones. Es decir por falta de verisimilitud a la realidad percibida y al contrario de cómo Vargas Llosa describe la novela lograda. O puede que sea ésta una de las maneras de Cervantes de aludir por vía de contraste histórico a las crueldades y salvajadas de la Inquisición con los moriscos, ¿quien lo puede asegurar o negar?

Lo más probable es que Cervantes tenía buena razón para extenderse en la identificación tipológica de los orígenes de los ‘renegados’ en las dos direcciones (el norte de África y Europa) y en especial en Europa. La cuestión de identidad étnica, nacionalidad, y religión y como juntas influyen las rivalidades y alianzas políticas llevan un papel principal en esta obra. La victoria de la liga cristiana en Lepanto es un ejemplo de cooperación y éxito entre reinados cristianos europeos, al contrario, la referencia al duque de Alba y sus expediciones en Flandes (HC 64) es un ejemplo del desacuerdo entre otros reinados cristianos europeos y España. Las rivalidades políticas y militares de España con países como Inglaterra, Francia, (Portugal por un periodo aunque corto) y Flandes no se dejan olvidar en esta obra. En la actualidad, estas fuerzas cristianas europeas (católicas y protestantes) presen-

El elemento islámico en la literatura castellana...

taban una amenaza mayor a España que cualquier reino o estado islámico con la sola excepción del imperio otomano.

Pero los conflictos europeos no eran el enfoque de esta obra, esos conflictos son externos, entre naciones. Esta obra trata con el tema del conflicto nacional español que no se solucionaba. Trata con un conflicto socio-cultural enraizado en las entrañas del país. Los rasguños del legado de ocho siglos de islam y arabismo en la Península no se pudieron borrar con edictos y pragmáticas. De ahí la importancia de los detalles de los distintos grupos étnicos entre los países islámicos y las transiciones de identidad de conversos y tornadizos.

Con razón cuando Cervantes menciona la retoma de La Goleta por el Gran turco, cualifica a los turcos, árabes, y moros como tres grupos étnicos distintos dentro del ejército otomano (HC 70). En que se diferencian y como se distinguen no importa, lo importante es que Cervantes da a entender que son diferentes y eso contradice la noción literaria española más tradicional de que todos los musulmanes forman parte de un grupo común (Anwar 2001: ch. 2). Un buen ejemplo de este tipo de distinciones se encuentra en la parte del texto donde unos soldados turcos asaltan el huerto de Agi Morato:

Sobresaltóse el viejo, y lo mesmo hizo Zoraida; porque es común y casi natural el miedo que los moros a los turcos tienen (HC 102).

El elemento islámico en la literatura castellana...

Estos ejemplos ayudan a rectificar la noción equivocada y frecuentemente deliberada en obras literarias como *Tirant lo Blanc* donde las distinciones étnicas entre los musulmanes se niegan para pintar un grupo común enemigo que después se demoniza.

El discurso maurofílico evoluciona del *Trato* a *Los baños* a la *Historia del cautivo*. En esta última versión del cautiverio en Argel no hay moros 'malos' excepto Hasan Aga, el segundo amo del capitán y cuya crueldad hasta desvanece frente al capitán Saavedra. El resto de los moros son 'buenos'. Su primer amo Aluch Ali:

moralmente fue hombre de bien, y trataba con mucha humanidad a sus cautivos (HC 66).

Más importante es la introducción en esta versión en prosa del padre de Zoraida, Agi Morato, con el cual Cervantes toma un paso más adelante en la humanización del 'otro'. Al principio se muestra al padre de Zoraida en una imagen estereotípica maurofóbica dentro de la carta que manda Zoraida al capitán donde le advierte que su padre la enterraría viva si se enteraba de lo que ella quería hacer (HC 88); lo que se revela del padre más tarde resulta todo lo contrario. Nos encontramos con un hombre amable y muy generoso con su familia y con los desconocidos (HC 94). Al capitán (nadie más que un cautivo extranjero) que se lo encuentra traspasando en su huerto, en vez de regañarle le saluda y le permite que recoja lo que necesite. Lo que es más, Agi Morato demuestra una gran tolerancia religiosa ya que le permite

El elemento islámico en la literatura castellana...

hablar con su hija y les sirve de intérprete, y cuando se asusta Zoraida y dice algo feo al capitán se muestra avergonzado y pide disculpa:

que mi hija no dice esto porque tú ni ninguno de los cristianos la enojaban, sino que por decir que los turcos se fuesen' (HC 104).

La tolerancia religiosa permite el sincretismo entre expresiones de buena voluntad: 'llévate Alá con bien a tu tierra' (HC 102). El contraste se tendría que intuir inmediatamente al imaginar lo que le podría suceder a un morisco que se encuentre traspasando (se llamaría robando) en el huerto de un señor católico en la España renacentista. Pero también la situación crea un sentido de nostalgia a tiempos pasados en la Península cuando existían semejantes relaciones entre señores de mudéjares y mudéjares antes de la Toma de Granada (véanse Harvey 1990, 1992a; Payne 1973, v.1: 73-74, 1984: 20-21).

La segunda vez que nos encontramos con Agi Morato, ya se ha convertido en víctima de traición y robo armado por su hija y el capitán Ruy Pérez. Los sufrimientos de Agi Morato cuentan dentro del proceso de humanización del 'otro' que Cervantes nos transmite gradualmente a lo largo de la novelita. A Zoraida le ha sido 'un padre que tanto la había querido' (HC 108), también le había sido generoso a lo máximo. En el momento de su máxima miseria y desesperación cuando ya veía a su hija desaparecer en el mar con los cautivos que se fugaban, les ruega la suelten y le reafirma a

El elemento islámico en la literatura castellana...

su hija su amor por ella aunque le haya traicionado a él, a su patria, y a su religión, y con todo eso la sigue llamando: 'la mayor y mejor parte de mi alma' (HC 110). Tanto es la pena que les daba Agi Morato a sus propios enemigos que se sentían conmovidos por él mientras lloraba con su hija:

comenzaron los dos tan tierno llanto, que muchos de los que allí íbamos le acompañamos en él (HC 112).

Este es el punto cúspide de la expresión maurofílica en la novelita que se traslada de un estado de simpatía por el moro a uno de empatía total: al lector se le hace compartir el horror que sentía Agi Morato al absorber lo que le estaba sucediendo: la separación dolorosa en lagrimas, el atentado de suicidio, y la desesperación histérica al contemplar desde la orilla a su hija desaparecer en el horizonte. La escena final de Agi Morato trinándose de los pelos y barba y revolcándose en la tierra como un animal recuerda de los horrores de las secuestras históricas de los hijos de los moriscos que se arrancaban de los brazos de sus padres mientras embarcaban para su exilio (Dopico Black 2003a: 190-199). Las últimas palabras de Agi Morato a su hija mientras desaparecía son:

¡Vuelve, amada hija, vuelve a tierra, que todo te lo perdono; entrega a esos hombres ese dinero, que ya es suyo, y vuelve a consolar a este triste padre tuyo, que en esta desierta arena dejará la vida, si tú le dejas! (HC 114-16).

El elemento islámico en la literatura castellana...

Por encima de todo, en sentido figurativo, estas últimas palabras del padre a su hija recuerdan la tragedia de destierro y separación de familias que acompañaron las expulsiones, al mismo tiempo que aluden a las transformaciones de identidades de los moriscos y tipifican la maurofilia humanizadora de Cervantes.

La islamofobia explícita es casi nula en esta novelita con la excepción de comentarios estereotípicos como cuando Ruy Pérez habla de los turcos diciendo que son ‘el enemigo común’ (HC 66). En contraste, se intuye una perspectiva islamofílica como resultado de la maurofílica asociada con la buena aptitud de figuras claves como Zoraida y su padre Agi Morato cuyas personalidades son de admirar a pesar de lo imperfectas que puedan ser y que por sí les hace más humanos.

Éste, no es un cuento tradicional de aventuras de ‘buenos’ y ‘malos’, éste es un cuento de ‘buenos’ cristianos y ‘buenos’ moros que se tratan, saludan y despiden cordialmente y que aceptan la alteridad cada uno del ‘otro’ tal como es sin prejuicios ni perjuicios. Zoraida le desea al capitán ‘que Lela Marién...y Alá te guarden’, al lo que el capitán contesta ‘el verdadero Alá te guarde, señora mía, y aquella bendita Marién’ (HC 88). Es una novelita donde el nombre de Dios en árabe (*Allah*) se intercala con el de La Virgen (Lela Marién en dialecto local) (HC 102), y donde las almas de los difuntos vuelven a *Allah* desde la perspectiva de la musulmana-cristiana Zoraida cuando reza por su fallecida criada cristiana (HC 86).

El elemento islámico en la literatura castellana...

Se muestra una progresiva inclinación en las obras cervantinas de cautiverio hacia el aprendizaje de apreciar al 'otro' por lo que es, y no por lo que no es o le falte. Para cuando Cervantes escribió *Historia del cautivo* alrededor de (1590), y la intercaló en *Don Quijote* (1605), pasados veinticinco años desde su rescate del cautiverio en Argel, la perspectiva cervantina sobre el 'otro' musulmán tuvo amplio tiempo para evolucionar y aún seguía.

Como ya fue indicado se demuestra una evolución en el grado de maurofilia desde *El trato*, pasando por *Los baños*, a *La Historia del cautivo*. Dadas las circunstancias de autocensura debida a los impedimentos impuestos por la Inquisición y el estado general de censura y perjuicio que se podía sufrir al ofender a las autoridades seculares o religiosas, es importante recordar y tener en cuenta los riesgos que suponía el tono subversivo de la ironía cervantina en su discurso maurofílico. Éste era un discurso que contradecía en todo sentido la posición oficial del estado e iglesia en relación a los moriscos y el rechazo categórico de ellos a quienes consideraban el enemigo desde el interior (la quinta columna) que apoyaba al enemigo del exterior (el otomano).

El interés y énfasis que se encuentra en *El trato* y *Los baños* por los 'renegados' y los 'tornadizos' que aunque todavía palpables, quedan eclipsados en *La historia* por el enfoque sobre Zoraida y su ardiente deseo por la conversión, y por su padre Agi Morato por su gran pérdida y pena. Hasta el mismo héroe, el capitán Ruy Pérez que sirve de marco histórico para la no-

El elemento islámico en la literatura castellana...

vela de las guerras de expansión (españolas y otomanas) imperiales con sus implicaciones religiosas, queda eclipsado (junto al valiente Saavedra quien se gana el respeto de su amo cruel) por la ejemplaridad de convivencia que muestran los moros de Argel con sus cautivos cristianos. La sociedad en Argel se le muestra parecida a lo que los moriscos añoraban en lo que había sido al-Ándalus y otros reinos íberos cristianos donde se compartía la vida entre miembros de las tres religiones (judaísmo, cristianismo e islam) con relativa convivencia.

4.7 *La gran sultana*

Para el público del renacimiento europeo, la invención de la imprenta ayudó la propagación y difusión de la imagen del sanguinario ‘otro’ turcomusulmán enemigo de Dios y la civilización, y sirvió el propósito de enardecer a los cristianos europeos contra el islam y los musulmanes en general, y los turcos en particular (Schwoebel 1967: 166). En España, estas oleadas de sentimientos propagandísticos maurófobos anti-turcos coincidieron con la creación del teatro patriótico nacional de don Lope de Vega, quien glorificaba la ‘Reconquista’ de España de los ‘infieles’ por los reyes católicos en comedias de moros y cristianos (véase cap. 3; Carrasco-Urgoiti 1956/89: 77-90). En contraste, muchas de las comedias de Cervantes no se avenían con los principios del patriotismo y triunfalismo católico español

El elemento islámico en la literatura castellana...

del teatro de don Lope de Vega (Sevilla Arroyo & Rey Hazas 1987: xix), y hasta donde no se lograba (o se negaba) a denunciar a los turcos como ‘bárbaros infieles’. Como ya se ha argumentado en relación a *Viaje de Turquía*, en la literatura renacentista española a los turcos se les reconocía como distintos a los árabes, moros o hispano-musulmanes. Estos vinieron a representar al nuevo ‘otro’ porque se habían convertido en rivales imperiales. Al ser también musulmanes los turcos, convenía usar todo el existente arsenal propagandístico islamófobo y maurófobo contra ellos y denunciarlos como ‘bárbaros infieles’ (Barbour 1971).

En *La gran sultana* Cervantes desarrolla un discurso turcofílico que contradice los sentimientos y propaganda oficial de su lugar y tiempo. La entrada teatral calidoscópica del Gran turco al comienzo de la comedia, seguida por la esperada condenación estereotípica de la pompa y tiranía turca, quedan rápidamente eclipsados por los detalles del humanismo del Gran turco encontrados a lo largo de la comedia. Para el lector o espectador ‘cómplice y discreto’ se le advierte que necesitará abrirse a nuevas ideas e informes que puedan contradecir lo aprendido y conocido que se ha de dar por sentado: ‘no creo a la verdad, y pongo duda en lo cierto’ nos advierte Cervantes (GS 375). Pero ¿cuales son las verdades y que es lo cierto? Pues, de eso se trata la comedia y en eso se espera que piense el lector/espectador.

El Gran turco representaba el peor y más temido enemigo del español en los siglos renacentistas por su rivalidad en religión y en ambiciones

El elemento islámico en la literatura castellana...

imperialistas. La alteridad del ‘otro’ (en este caso el truco musulmán) es lo que verdaderamente está bajo escrutinio en *La gran sultana*. Mas allá, y por encima del triunfalismo superficial español que puedan representar los acontecimientos de la comedia, el ‘discreto lector cómplice’ podrá formular sus criticismos de la sociedad y las instituciones de una España plagada de prejuicios y fanatismos étnicos y religiosos. El poco anticipado final donde la joven y vulnerable cautiva Catalina (católica española) se casa con el Gran turco (otomano musulmán) crea un implícito argumento de reconciliación entre los dos imperios y culturas rivales que se extiende hacia atrás en una revisión simbólica a las calamidades que sufrieron los moriscos (las expulsiones se efectúan 1609-14 justo antes de su publicación en 1615).

En *La gran sultana*, el tema principal de cautiverio es lo que une al católico español con el turco musulmán. En aquellos tiempos, desde una perspectiva católica española la peor suerte que le podría tocar al católico español era caer cautivo en manos de ‘infieles’ y más aún si eran ‘infieles turcos’ (véanse Davis 2003, Friedman 1983, Teijeiro 1987). Esa percepción preponderante se desmorona en esta comedia de Cervantes (aún más que en las otras dos obras anteriores de cautiverio) donde todos los cautivos españoles acaban saliendo ganados al final al ser emancipados por el Gran turco y hechos a todos grandes mercedes: ‘en este dichoso día la liberal mano mía a todos da libertad’ (GS 441). Lo que es más, los personajes principales de la comedia salen muchísimo mejor de su cautiverio en manos de ‘infieles’ que

El elemento islámico en la literatura castellana...

como lo entran: de la humilde vida y oficio de sastre, el padre de Catalina se convierte en el suegro del emperador otomano, y su hija en la gran sultana; Lamberto y Clara que no eran más que dos españoles ordinarios se les otorga el puesto de gobernadores de Rodas (GS 453); y al gracioso Madrigal se le promete grandes mercedes por el Gran truco, además y por encima de lo que ya había extorsionado del Gran cadí (GS 440-454).

Aunque se burla del Gran turco y del Gran cadí con frecuencia, y por gente de estado social muy inferior a ellos, estos no se muestran ni brutos ni crueles. El Gran turco y Catalina son los dos personajes principales de la comedia. A ella se le representa siempre de forma positiva y honrada. Juntos estos dos protagonistas representan las culturas y religiones de dos grandes imperios en estado de guerra. Mientras que se revela el complot de la comedia, la tragedia del cautiverio se desarrolla en un cuento de amor enredado en conflictos de orgullo y prejuicios y con la ocasional burla graciosa para aliviar. Para el público español, Catalina personifica la nobleza de carácter y el heroísmo católico español ya que ante toda adversidad y bajo condiciones de gran desventaja no cede ni un paso ni en su religión, ni en su identidad, ni en el mínimo símbolo de su identidad nacional española. Catalina es tan valiente que hasta está dispuesta a recibir martirio si hace falta:

No triunfará el inhumano del alma; del cuerpo, sí, caduco, frágil y vano..., vámonos a apercibir, amigo, para morir cris-

El elemento islámico en la literatura castellana...

tianos.... Mártir seré si consiento; antes morir que pecar (GS 381, 382, 405).

Claro que el hecho de que Catalina no era más que una niña pequeña cuando cayó cautiva y seguía todavía una joven doncella durante la comedia le da bastante más peso a su valentía.

El desenlace de la trama de la comedia contrasta y destaca la exclusividad religiosa y cultural que vivía España con la extensión de lo que abarcaba la sociedad turca de distintas culturas y religiones. Las excusas que da Catalina al Gran turco por los cuales se veía obligada a rechazar sus amores y oferta de matrimonio es de lo más revelador en relación a asuntos de identidad española:

Cristiana soy y de suerte.... ¿Donde, señor, se habrá visto que asistan dos en un lecho, que el uno tenga en el pecho a Mahoma, el otro a Cristo? (GS 394).

Claro que la obvia respuesta al argumento de la joven doncella sin experiencia es 'en España' (y en otros países islámicos) y durante casi ocho siglos antes de la Toma de Granada. No le falta la ironía que se formule esta pregunta ante un público español conciente de la realidad histórica de los matrimonios mixtos en tiempos pasados (y algunos mucho más recientes). La propaganda inquisitorial puede que haya podido impartir la idea de 'limpieza de sangre' entre muchos españoles pero al mismo tiempo al insistir por

El elemento islámico en la literatura castellana...

ella se reafirma que ellos mismos reconocían su falta de ‘pura sangre española’ en muchos de sus súbditos por cuestiones de mezclas étnicas y religiosas ancestrales. La cuestión de mezclas ancestrales la refuerza Cervantes con el enfoque sobre las multitudes de ‘renegados’ y con especial atención a los que adquieren altos rangos dentro de la sociedad turca.

Cervantes crea un eslabón de contraste entre un pasado de extendidos periodos de convivencia en la Península, y un presente obsesionado con el mito de unidad-puritana. Las negociaciones de Catalina con el Gran turco para retener su identidad lingüística, religiosa, y cultural recuerdan las negociaciones entre Boabdil y los reyes católicos resumidos y articulados en el documento mejor conocido por el nombre de ‘El Tratado de Granada’ que se firmó como garantía de los derechos de los vencidos antes de la entrega oficial de Granada:

Soy cristiana, y no admito el sobrenombre [Catalina la otomana].... He de ser cristiana.... No me has de quitar, señor, que con cristianos no trate (GS 406, 408).

Encontrándose asediados por un enemigo más fuerte en 1492, los orgullosos granadinos no se rindieron hasta haber extraído un tratado que les garantizaba, entre muchas otras cosas, su libertad lingüística, religiosa, y cultural. En la obra de Cervantes, la situación se replica pero al revés en cuanto al poder de los adversarios. Catalina la cristiana es la que negocia para mantener su

El elemento islámico en la literatura castellana...

identidad ante un adversario musulmán más poderoso. Pero una vez que el Gran turco le concedió sus deseos, ella le concedió a él el suyo:

Gran señor, veisme aquí; postro las rodillas ante ti; tu esclava soy
(GS 409).

Los adversarios de ayer se convierten en aliados de hoy donde la generosidad del más poderoso deja al 'otro' endeudado:

¡Mira señor, que ya pasan tus deseos de lo justo!... Mira, señor, que me agravia el bien que de mí pregonas (GS 410, 412).

Cierto que todas estas negociaciones de índole político entre los dos novios saca la relación de lo romántico a lo pragmático, pero Cervantes sí que deja la puerta de lo romántico abierta para interpretaciones cuando le dice Catalina al Gran turco:

bien merece mi amor que me des este contento y asegures mi temor... dese modo, yo me llevo la palma destos enojos; porque las paces que hacen amantes desavenidos alegran y satisfacen sobre modo a los sentidos, que enojados se deshacen (GS 451, 454).

El triunfo de Catalina la esclava sobre el Gran turco, que bien hubiera alegrado a muchos de los espectadores y lectores españoles por su simbolismo

El elemento islámico en la literatura castellana...

de victoria nacional, es en realidad un triunfo de amor sobre enemistad inicial, diferencias de religión, nacionalidad y clase social

Las pistas están allí para que el 'discreto lector cómplice' haga de ellas su propia interpretación de lo que ve y escucha y a ello aplique el: 'no creo a la verdad, y pongo duda en lo cierto' (GS 375) que planteó Cervantes. Poco a poco, Cervantes abre el paso para que se vea que el 'otro' puede ser también benigno. La cuestión de creencia y fe en Dios por la vía de una religión u otra se trata con finura. La muchacha esclava Catalina aparece al principio de la comedia sin ningún poder ni importancia como esclava hasta el punto de que sus mismos amos no sabían si quedaba cristiana o se había convertido: 'Más deben de estar de tres; más ¿quién podrá averiguallo?' (GS 384), se habla de las esclavas convertidas. Y si eso no es suficiente, el Gran turco mismo pone en duda la capacidad de saber lo que el ajeno cree y se lo propone a Catalina de esta manera: '¿Tengo yo a cargo tu alma, o soy Dios para inclinalla?' (GS 408).

El derecho, o aún lo que es más, el asumir la obligación de juzgar las almas ajenas, que es lo que pretendía hacer la Inquisición española, es precisamente lo que está bajo escrutinio aquí en este dialogo,. Lo que se sugiere en estas líneas de Cervantes es que la fe y la lealtad no se pueden tomar por fuerza y él lo aplica en la práctica:

El elemento islámico en la literatura castellana...

No quiero gustos por fuerza... que nunca son bien logrados.... Como a mi esclava en un punto pudiera gozarte agora; mas quiero hacerte señora (GS 409).

Estas son manifestaciones de extravagancias dignas de sincero amor que hacen del Gran turco que se exprese como un poeta:

Sabe igualar el amor el vos y la majestad.... Humillándome a tus pies, te levanto a mi cabeza. Iguales estamos ya (GS 393 & 395).

Ya se rompe con todas las barreras sociales y religiosas en el palacio del Gran turco, sólo faltaba que se haga igual en España. Hasta en la política imperial del Gran turco representada en esta comedia se encuentran lecciones de cómo buscar la paz para que se emulen:

Comunicadme y, cual el caso pide, aconsejadme. Mirad bien si la paz es conveniente y honrosa (GS 403-04).

El Gran turco busca lo que es práctico y al mismo tiempo honroso.

Contradiendo a la imagen de tiranía sugerida al comienzo de la obra, el Gran turco se muestra sentimental, amoroso hasta lo ridículo, y generoso en extremo hasta el punto que le otorga a una esclava suya lo siguiente:

A vuestra voluntad tan sujeta está la mía..., si vos lo queréis, los cautivos soltaréis.... Esta belleza es mi esposa, y es de hoy más la gran Sultana.... Suelta, condena, rescata, absuelve, quita, haz mercedes, que esto y más señora puedes.... Y

El elemento islámico en la literatura castellana...

como a cosa divina..., sirvan y adoren de hoy más a mi hermosa Catalina.... Tus deseos míos son: mira si estoy obligado a cumplillos (GS 393-96, 408).

Hasta sus excesos el Gran truco los atribuye al efecto que tiene la joven y humilde Catalina sobre él: 'Tú me fuerzas, no me inclinas, a hacer magnificas cosas' (GS 453). El equilibrio de poderes entre amo y esclava se invierte dándole a ella poder sobre él lo cual le permite imponer todas sus características extranjeras y ajenas a lo turco en su nueva posición de gran sultana (GS 406, 408).

En sentido global, el 'otro' turco-musulmán representado en esta comedia principalmente por el Gran turco queda lejos de la imagen del 'bárbaro infiel' que se tendría en España. El manco de Lepanto claramente se apartó bastante de los modelos estereotípicos del teatro nacional de don Lope de Vega. La tolerancia en esta obra va más allá que una simple tolerancia religiosa, aquí se demuestra hasta el hibridismo en la forma ajena de oración. Cervantes ha encontrado un icono común entre los católicos y los musulmanes en el cual hace hincapié:

Que seas turca o seas cristiana, no me importa cosa.... Reza, reza, Catalina... y llama que no me espanta, antes me parece bien, a tu Lela Marién, que entre nosotros es santa.... Nosotros la alabamos, y de ser Virgen la damos (GS 394 & 421-22).

El elemento islámico en la literatura castellana...

El nombre turco (Lela Marién) que usaba Zoraida en *La historia del cautivo* para rogar a la Virgen se vuelve a usar aquí también, y con estas palabras del Gran turco Cervantes acerca las dos religiones.

En esta comedia el 'bárbaro infiel' se comporta con caballería y se niega a usar fuerza con una doncella cautiva. El rechazo de Catalina al Gran turco se recibe con paciencia y gentileza:

Con arrogancias tales me alegras y me lastimas. Muéstrate más soberana, haz a que te tenga respeto el mundo, porque, en efecto, has de ser la gran Sultana.... A tu valor sin segundo se le debe adoración' (GS 406-07, 410).

La comedia desarrolla lo que empezó como una simple infatuación por Catalina de parte del Gran turco en un cuento de amor romántico y ternura: 'Ámala tiernamente; su voluntad se rige por la de la cristiana' (GS 408, 426), y donde los despojos no son del alma y no de riquezas: 'Ven, cristiana de mis ojos, que te quiero dar de nuevo de mi alma los despojos' (GS 454). La ternura del Gran turco se extiende al padre de Catalina a quien llama 'cristiano amigo' (GS 423). Y por encima de todo eso ya que aceptó todas las condiciones de Catalina de mantener su identidad religiosa y cultural, el Gran turco esta bien contento de tener hijos que sean tanto españoles como otomanos (GS 407).

La identidad del judío figura frecuentemente en las obras de Cervantes y no se ha de olvidar que hasta ahora se contiene el origen converso de

El elemento islámico en la literatura castellana...

Cervantes entre muchos hispanistas. Sea Cervantes de origen converso o no lo sea, los judíos formaban parte integral de las sociedades cristianas e islámicas. En *La gran sultana* a los judíos no les persigue el estado turco, los cautivos españoles son los que les siguen persiguiendo aún fuera de España al igual que en *Los baños* les persigue el sacristán. En las dos obras, la persecución de los judíos sólo por españoles, y no por turcos o árabes, sirve como símbolo de contraste histórico-cultural entre la tolerancia de los judíos en el imperio otomano y la intolerancia de ellos en España. Hemos de recordar que en esta comedia *Sedequías*, el médico del Gran turco, era judío (GS 389). En contraste, uno de los primeros decretos de los reyes católicos, dentro del espacio de tres meses después de la Toma de Granada y en contradicción a sus artículos, fue la expulsión de todos los judíos de España que hasta entonces habían encontrado refugio en Granada (Gerber 1992: 111-44).

Los judíos sefarditas de España que emigraron a Turquía fueron bien recibidos por las autoridades y el pueblo, y adquirirían los mismos beneficios que habían gozado en Granada (Gerber 1992: 145-75; véase Lewis 1984). En medio de la sociedad cosmopolita turca donde se hermanaban judíos, cristianos y musulmanes como lo explica Pedro en el *Viaje de Turquía*, la única persecución que sufren los judíos es a manos de españoles en dos ejemplos explícitos: el gracioso Madrigal que es católico español, demuestra un odio irracional por los judíos, y busca fastidiarles hasta su comida. Se

El elemento islámico en la literatura castellana...

mete en una casa judía y pone tocino en una cazuela para estropearles la comida, y encima de eso les insulta y les llama malditos (GS 385); Andrea, que es un espía español disfrazado de griego también les insulta sin razón llamándolos: ‘hideputa..., infame..., sucia raza’ (GS 386); también es de la casa de un judío que el gracioso Madrigal trae las malas noticias para el Gran cadí de su cercana muerte. Hasta connotaciones históricas a personajes como Judas se usan para inflamar el celo religioso en algunos y el sentido de injusticia hacia el ‘otro’ en otros: ‘más pecó en ahorcarse Judas que en vender a Cristo’ (GS 429). Todas estas escenas de insultos y acusaciones de traición a los judíos implica el prejuicio de culpabilidad por asociación étnica y religiosa, los judíos a Jesucristo y los moriscos a los reyes católicos (la quinta columna).

Esta comedia lleva el experimento de relaciones entre cristianos y musulmanes un paso más adelante y ofrece una visión aún más atrevida que las tres obras cervantinas anteriores. Ciertamente que *La gran sultana* sigue compartiendo bastantes aspectos con las otras tres obras de cautiverio de españoles en manos de moros y turcos: cautivos católicos españoles en prisiones de países islámicos, ‘renegados’ (convertos) en las dos direcciones, y el más importante, el del amor y matrimonio a través de la frontera cultural y religiosa. La diferencia principal está en el tratamiento de la cuestión de matrimonio entre cristiano y musulmán. En esta obra, y al contrario de las otras, su final feliz no requiere la conversión de nadie, la cristiana se queda cris-

El elemento islámico en la literatura castellana...

tiana y el musulmán se queda musulmán. Y lo que le da a este hecho más significado es que el matrimonio mixto en este caso tiene repercusiones políticas y sociales al más alto nivel político-social. La pareja no es una cualquiera, el novio es el Gran turco y la humilde novia es elevada a la posición de gran Sultana. Una de las moralejas que se pueden percibir a primera vista en esta obra es que contra toda adversidad, la joven cristiana vence al Gran turco: Catalina, armada con nada más que su belleza, fe, y voluntad de hierro conquista el orgullo y corazón del Gran turco y se convierte en la gran Sultana del imperio otomano.

La gran sultana está llena de simbolismo y crítica social en forma de alusiones al pasado y presente de España en comparación con la sociedad turca. Mientras que representa una victoria del catolicismo español caracterizado por Catalina, sobre el islam turco caracterizado por el Gran turco, al mismo tiempo desarrolla un discurso turcofílico que fuerza la comparación entre las dos sociedades y por extensión resurge la revisión del tema de los moriscos. En relación al 'otro' turco, la obra crea interés y curiosidad en sus ideologías religiosas y sociales. La contradicción a los prejuicios estereotípicos españoles en las abundantes alusiones veladas y explícitas fomenta todo tipo de revisión. Trata con temas de gran delicadez en la España de su tiempo como la apostasía, la conversión, la persecución de judíos, y la puridad étnica (limpieza de sangre). La manera en que plantea las relaciones transculturales entre turcos y españoles transforma hasta cierto punto la

El elemento islámico en la literatura castellana...

imagen del 'bárbaro infiel' turco a la del 'noble turco'. El tema de conversión del 'otro' que viene a ser tan central y obsesivo en obras como *Tirant lo Blanc*, *Guerras Civiles*, y *Ozmín y Daraja*, y tan esquivado en *El Abencerraje*, viene a ser central en *La gran sultana* donde y se demuestra que no es un obstáculo insuperable. El fin del cuento donde todos los personajes principales salen mejorados y contentos se logra sin la mínima necesidad de coerción religiosa ni conversiones ni religiosas ni culturales, lo que plantea la pregunta ¿eran necesarias las medidas tan brutales y crueles que mantuvo la Inquisición para conseguir las conversiones de los hispano-musulmanes?

4.8 Conclusiones

La islamofobia surge con diferentes grados en todas las obras estudiadas en este capítulo hasta en el *Viaje de Turquía* aunque sea específicamente una obra islamofílica. En la 'Epístola' Cervantes usa términos derogatorios como infieles, falsos ismaelitas y gente enemiga lo que es normal por la condición de cautiverio que sufría. En *El trato de Argel* las expresiones derogatorias sobre el islam abundan en forma explícita sugiriendo que los musulmanes son ingenuos, adúlteros e imprudentes, pero también queda hasta cierto punto equilibrada ya que no todos los cautivos se muestran sufriendo y hasta algunos como Leonardo lo pasan bien. En *Los baños* la islamofobia disminuye en comparación con *El trato* y casi desaparece en *Historia del cautivo*. En la *Gran sultana* la islamofobia vuelve a aparecer pero con un sentido superficial.

El elemento islámico en la literatura castellana...

La maurofobia queda ausente del *Viaje de Turquía* ya que en la opinión del autor los turcos son la gente más virtuosa del mundo. En la *Epístola* a los argelinos se les denuncia de ser bárbaros pero lo mismo se pensaba de todos los enemigos. En *El trato* se manifiesta la maurofobia en caracteres como el Gran cadí y los amos de Silvia y Aurelio (Yzuf y Zahara). En *Los baños* las burlas maurófobas de los personajes Argelinos desvanecen dando paso a cuestiones de ‘renegados’ y ‘tornadizos’ y sobre todo a los enlaces románticos entre el capitán cristiano don Lope y la doncella musulmana Zahara y las intrigas de las preparaciones para la gran fuga. En la *Historia* ya desaparece la maurofobia por completo al mismo tiempo que se desarrolla el romance entre el capitán cristiano Ruy Pérez y la doncella musulmana Zoraida y la gran fuga con más detalle y precisión. La *Gran sultana* comienza con elementos clásicos de maurofobia. Al Gran truco se le condena explícitamente de tirano y su Gran cadí se demuestra un bufón. Aun así, a lo largo de la trama de la comedia estas impresiones iniciales maurófobas del Gran turco se contradicen con el carácter tolerante, paciente, generoso y noble que demuestra en su trato con todos, y en especial con Catalina.

La maurofilia (o en este caso turcofilia) es a la vez explícita e intuitiva en el *Viaje de Turquía*. Es explícita en lo que se describe de los buenos modales de la sociedad turca e intuitiva por comparación con la intolerancia y crueldad española con sus minorías de moriscos y conversos. En esta novela la maurofilia y la islamofilia van unidas ya que la mayor parte de las virtudes de los turcos se muestran debidas a sus prácticas religiosas. En las cuatro obras cervantinas estudiadas en este capítulo se nota una marcada

El elemento islámico en la literatura castellana...

evolución en la maurofilia que aumenta de una a otra. En el *Trato de Argel* que es la primera de todas las obras de cautiverio no hay maurofilia. Ninguno de los personajes musulmanes demuestra cualidades admirables. Pero al mismo tiempo tampoco se muestran ni crueles ni malévolos. Con *Los baños* empieza la transición y la maurofilia comienza a desarrollarse en la persona de Zahara que se representa con altas cualidades personales que la convierten en objeto de admiración por los cautivos cristianos españoles que colaboran en su rescate y conversión. En *La historia del cautivo* además de la repetición del personaje de Zahara que en esta obra narrativa toma el nombre de Zoraida y cumple la misma función, se añade la imagen del padre cariñoso y generoso que figura Agi Morato, todo lo que en conjunto representa niveles más evolucionados de maurofilia. En *La Gran sultana* el Gran turco cumple el papel de personaje generoso y cariñoso (ya no como figura de padre) pero más bien como pretendiente de la joven Catalina.

La islamofilia es el enfoque del *Viaje de Turquía*. La obra sirve de contrapeso a las obras de Martorell y Galba, y a la de Pérez de Hita al rectificar algunas impresiones negativas corrientes en la España católica sobre el islam. De gran valor para la revisión crítica de los prejuicios españoles sobre el islam como religión es donde se cuestiona indirectamente el razonamiento español de que los musulmanes irán todos al infierno aunque sean virtuosos (VT 457). En las numerosas comparaciones que el *Viaje* hace entre las sociedades en Turquía y en España, lo que más se destaca es un discurso utópico renacentista (Ortolá 1986) que exalta a Turquía sobre España en términos de equidad y justicia social, integración de sus gentes, amistad,

El elemento islámico en la literatura castellana...

cooperación y convivencia entre los creyentes en las tres religiones (judaísmo, cristianismo e islam); provee una renovada fe en el concepto de sociedades multi-culturales y multi-religiosas, y en el ideal de la convivencia Medieval ibérica suplantada al Imperio Otomano mientras que se estaba sofocando y rechazando sistemáticamente en la España católica.

En *El Trato de Argel* todavía no surgen señas de islamofilia. Estas empiezan a aparecer en *Los baños* con la introducción del sincretismo entre el islam y el cristianismo. En *Los baños* se encuentra terreno común entre el cristianismo y el islam en la Virgen María. Se demuestra un éxito de adoctrinamiento del musulmán en la persona de Zahara (desde el punto de vista católico español). Al musulmán ya no se le ve tan distinto al católico. Se aprueba el amor y el matrimonio entre 'cristiano viejo' y 'cristiano nuevo'. Lo que es más, al 'cristiano nuevo' se le vuelve a introducir en España que era precisamente lo contrario de lo que el estado español quería y estaba haciendo. Se abre al escrutinio la cuestión de los corsarios 'renegados' y la quinta columna como profecía que tiende a cumplirse. En *Historia del cautivo* se vuelven a repetir todos los elementos que promocionan la islamofilia y se les añade la imagen del padre de Zoraida, Agi Morato, que al mostrarse un padre ideal y perfecto caballero rompe con todo prejuicio negativo en España del 'otro' como persona. En cuanto a la maurofilia-islamófoba no se usa como estrategia ni en el *Viaje*, ni en las obras cervantinas de cautiverio.

En torno a los conceptos de cruzada, misión y conversión: las cruzadas no figuran en este capítulo excepto en lo que simboliza la santa liga de Lepanto ya que se trata de cautiverio de cristianos en poder islámico. Aún

El elemento islámico en la literatura castellana...

así, la misión y la conversión del 'otro' son temas centrales en el *Viaje* y las obras cervantinas estudiadas en este capítulo. En el *Viaje* el autor nos demuestra que en Turquía los judíos, cristianos y musulmanes se hermanaban y que era frecuente que cristianos se convirtieran al islam 'de su voluntad' (VT 388). En *El trato de Argel* la conversión del cristianismo al islam se representa en personajes como Yzuf y Pedro, como lo eran la gran mayoría de los corsarios (nota de Canavaggio BA 91). En *Los baños de Argel* la misión no sigue a una cruzada, al contrario viene en paz y sale desde el seno de una familia musulmana aportado por una criada cautiva cristiana. La conversión de la musulmana (Zahara) se adquiere sin necesidad de pragmáticas ni fueros. En *La historia del cautivo* se vuelven a reproducir los elementos de misión y conversión empleados en *Los baños* con pocas elaboraciones y atención a detalles como la indicación de que el idioma de comunicación entre el cautivo y Zoraida tenía que ser el árabe. En *La Gran sultana* el elemento más innovador es que se produce al final y con éxito la unión nupcial entre el musulmán y la cristiana sin necesidad de la conversión de ninguno de ellos a la religión del otro.

El bi-culturalismo y el sincretismo cultural es un tema importante en todas las obras estudiadas en este capítulo. En el *Viaje de Turquía* el autor nos describe una sociedad tan mixta de gentes de religiones y grupos étnicos distintos que se sobreentiende que el sincretismo religioso-cultural era inevitable. Claro que también es importante notar que el autor por boca de Pedro nos lo advierte: el Corán, se nos informa, es derivado del judaísmo y del cristianismo lo que demuestra un sincretismo religioso-cultural desde el ori-

El elemento islámico en la literatura castellana...

gen del islam (VT 386). En *El trato de Argel* el bi-culturalismo proviene de la constante corriente de fuga de hispano-musulmanes al exilio voluntario en el norte de África. Además del origen europeo de los renegados que cada uno de ellos llega con sus propias costumbres e ideología socio-cultural. En *Los baños de Argel* y *La historia del cautivo* el sincretismo cultural se enfatiza en Zahara y Zoraida que se expone a una mezcla de la religión cristiana con la islámica desde su cuna. Esta mezcla de culturas personificadas y representadas en Zahara y Zoraida plasma la identidad mixta de los moriscos. En *El trato de Argel* Yzuf y su esposa se enamoran loca y desesperadamente de sus esclavos pero en ningún punto se entretiene la posibilidad del matrimonio mixto. Este concepto llegaría años después cuando Cervantes se enfrentó al tema de matrimonio entre cristianos y musulmanes repetidamente en sus tres últimas obras estudiadas en este capítulo. En *Los baños* y *La historia* la unión entre cristiano y musulmán sigue siendo condicional de la conversión de la doncella musulmana, pero llegada *La gran sultana* la diferencia de religión como obstáculo se supera y se consigue una unión entre un musulmán turco (el Gran turco) y una cristiana española (Catalina) que constituyen la esperanza en la fundación de una nueva era de cooperación y entendimiento entre el imperio español y el otomano.

Capítulo 5

Conclusión

Books... often tell stories about the complexities of tolerance and cultural identity, complexities that ideological pursuits deny, both as an immediate reality and as a future possibility. Books—and the kindred fruits of the human imagination—often reveal that beneath the facades of even the most strident official tyranny, social and cultural intercourse will surely try to carry on. The artefacts, the books and buildings that manage to survive, are themselves the acts of tolerance and resistance, or at least their best concrete measure (Menocal 2002: 278).

5.1 Discursos acerca del ‘otro’

Esta tesis ha examinado el desarrollo de la islamofobia, la maurofobia, la maurofilia, la islamofilia y la maurofilia-islamófoba como estrategias de propaganda frecuentes y a la vez ambiguas en textos claves de la literatura renacentista española desde 1490 hasta 1615. El objetivo principal ha sido examinar como funcionan estas estrategias a favor o en contra de la conversión (religiosa y cultural) y como quedan relacionadas al problema de identidad y alteridad de la incipiente Edad Moderna española. Recordando la crítica de Glick acerca de la convivencia como queda resumida en capítulo 1 de esta tesis:

Castro's *convivencia* survives. What we added to it is the admission that cultural interaction inevitably reflects a concrete and very complex social dynamic. What we retain of it is the understanding that acculturation implies a process of internalization of the ‘other’ that is the mechanism by which we make foreign cultural traits our own (Glick 1992: 7).

El elemento islámico en la literatura castellana...

El hecho de que la islamofobia y la maurofobia hayan prevalecido en la literatura renacentista española era de esperar dada la centralidad de la política religiosa católica desde Fernando e Isabel hasta Felipe III. Lo que extraña es que sus contrarios, la islamofilia y la maurofilia no sólo hayan existido junto a ellas sino que también pudieron sobrevivir la Inquisición. De más interés es el hecho de que estas estrategias literarias subversivas a la postura oficial de la nueva España católica no se desarrollaron hasta la segunda mitad del siglo dieciséis, cuando el islam español había sido suprimido por completo, al menos oficialmente. Claro que la verdad es que el islam todavía existía pero en secreto. Entre los moriscos había bastantes que en realidad eran cripto-musulmanes por mucho que haya querido el estado que sean 'nuevos cristianos de moros' como fueron denominados.

Con la excepción del *Abencerraje*, la conversión es el tema más prominente en todas las obras estudiadas en esta tesis. En *El Abencerraje* la conversión se sustituye con un modelo de convivencia donde la diferencia de 'leyes', y el conflicto que supone, es superada por unos valores universales de caballería, honor y cortesía. En fuerte contraste, en *Tirant lo Blanc* y *Guerras civiles*, las cruzadas bélicas seguidas por actitudes agresivas de misión para conseguir la conversión del 'otro' dominan las obras desde el principio hasta el final. Estas dos novelas demuestran una obsesión de hegemonía católica por medios bélicos desprovista de un cristianismo espiritual. El mundo tal como queda definido para los españoles en estas dos obras queda dividido por identidades religiosas, una legítima (la católica) y todas las otras ilegítimas (la islámica, la judía, las cristianas ortodoxas y la cristiana

El elemento islámico en la literatura castellana...

protestante) que se tenían que extinguir por fuerza de armas y con la pluma vencíéndolas y convirtiendo a sus seguidores. De todas estas identidades de ‘otros’, la islámica era la que verdaderamente preocupaba a la nueva España católica y por dos razones en concreto. A nivel espiritual el islam desde su inicio había ido ganado terreno al imperio católico romano en especial en el Oriente Medio Mediterráneo pero también en Europa en la Península ibérica. A nivel imperial, el Imperio Otomano presentaba la única verdadera rivalidad militar al Imperio español. La espiritualidad teológica de las religiones no importaba ni queda representada en estas dos obras. Las religiones por mucho que se haya insistido por sus respectivas autoridades religiosas de que les interesaba la salvación de sus súbditos, en efecto servían el propósito de segregación de gentes y naciones por identidades en grupos o bandos opuestos, el ‘con nosotros’ o ‘en contra nuestro’ y como vías que llevarían sus seguidores a la muerte en las batallas de sus reyes.

La conversión del ‘otro’ poco importaba si era verdadera o nominal, servía en primer lugar para establecer lealtades político-sociales. Al enemigo se le había de vencer y convertir para ganar su lealtad. Si se vencía al ‘otro’ pero no se le convertía no se le podía exigir la lealtad, aunque la verdad es que aún siendo de la misma religión no garantizaba las uniones y las lealtades entre naciones y grupos de gente. Por razones pragmáticas, en la propaganda literaria católico-española renacentista era necesario dividir a los ‘moros’ en dos grupos: los ‘buenos’ que eran aquellos que se les podía convertir, antes o después de su conquista militar, y los ‘malos’ que eran aquellos que no se esperaba poderles convertir ni antes ni después de su

El elemento islámico en la literatura castellana...

conquista militar. En *Tirant lo Blanc* por ejemplo se nos dice que Tirante el Blanco: ‘conquistó tantos reynos y convirtió tantos pueblos... en Grecia a la sancta fe Católica’ (Tb. v.5: 180, véase también Rubiera Mata en Terry 64). Efectivamente, la única conversión aceptada era a la ‘sancta fe católica’ y no simplemente a la fe cristiana. El ‘otro’ entonces no era solamente el musulmán sino que también lo era el griego ortodoxo por lo que representaba su identidad religiosa divisora de Europa en una Europa Occidental (católica) y otra Europa Oriental (ortodoxa), y eso ya sin incluir la división que representaba la incipiente religión protestante desde comienzos del siglo dieciséis. En este sentido, la identidad islámica se equiparaba con la cristiana ortodoxa en su alteridad de lealtades políticas. Ya advierte Martorell la amenaza que suponía para España una unión entre el Imperio Bizantino y el Otomano: El Sultan desea casarse con Carmesina: ‘e desta manera podríamos dar cumplido fin de todos los males’ (entre el imperio islámico y el bizantino) (TB v.3: 45, 46).

En estos contextos de guerras y políticas internacionales la conversión era importante por cuestiones de alianzas político-militares con o en contra de la de uno. No se trataba de armonizar ideologías teológicas por cuestiones espirituales y propósitos de paz y armonía universales. De ahí que la conversión de los hispano-musulmanes no se hacía por medios de instrucción y adoctrinamiento en la manera que avocaba Alemán: ‘poco a poco sin violencia, con apacibles medios...’ (OD 199). Éste hubiera sido un proceso demasiado costoso, lento y sin garantía de éxito. Pero al contrario, una vez convertidos oficialmente (poco importaba si era por fuerza o por con-

El elemento islámico en la literatura castellana...

vicción) los moriscos caían directamente bajo la jurisdicción de la Inquisición y por lo tanto tenían que ser por ley leales a la iglesia aún antes de ser leales a la corona española, en cualquier momento ésta les podía acusar de herejía.

La verdadera maurofilia literaria como en el caso del *Abencerraje* y *Ozmín y Daraja* (y no como táctica retórica de maurofilia-islamófoba como es el caso en *Tirant y Guerras civiles*) pretendía fomentar una reevaluación de la situación de los moriscos con la intención de restaurales un grado de dignidad, al invocar su pasado caballeresco romántico, en un tiempo de intensificadas persecuciones por las autoridades seculares y religiosas. Estos autores que se lanzaban a la defensa de la identidad hispano-musulmana no eran moriscos. En la mayor parte eran conversos de origen judío que en la imagen del caballero hispano-musulmán encontraban un héroe con el cual se podían identificar ya que este luchaba por su identidad y existencia contra un enemigo que era tan hostil y fiero contra el judío como contra el musulmán.

No se sabe quien fue el autor del *Abencerraje* pero juzgando por las primeras versiones de esta novelita el autor se identificaba claramente con el hispano-musulmán y conocía bien su religión (aunque el elemento islámico desapareció por completo en la versión de Villegas estudiada en esta tesis, véase cap 3 de esta tesis). Se sabe que Mateo Alemán era de origen converso judío, aún así, en su novelita *Ozmín y Daraja* lamenta explícitamente la caída de Baza y Granada: ‘en hora desgraciada y rigor de planeta... Baza fue cercada’ (OD 200). La novelita en su totalidad glorifica al hispano-

El elemento islámico en la literatura castellana...

musulmán mientras que en ningún instante se glorifica a los reyes católicos cuyos nombres nunca van acompañados con las habituales alabanzas. Tampoco se glorifica a la Santa Fe como era habitual por autores católicos especialmente cuando se trataba de enfrentamientos entre hispano-musulmanes e hispano-cristianos.

Efectivamente, Alemán intercaló su novelita dentro del marco picaresco del *Guzmán de Alfarache* que varios críticos modernos han interpretado como una *apología* por su autor converso (véanse Bjornson 1973; Rosenberg 2005: 1-16, 170-80). Al igual que los autores del *Abencerraje* y *Ozmín y Daraja*, Cervantes podría haber sido de origen converso judío lo cual explicaría su ambivalencia acerca de las conversiones y su afinidad hacia la convivencia. Hasta hoy en día se sigue debatiendo sobre los posibles orígenes conversos de Cervantes (véanse Canavaggio 1990: 18-21; Menocal 2002: 259-62). Aquellos que perciben maurofobia en los textos cervantinos (como en el caso del ‘*Coloquio de los perros*,’ *Don Quijote*, y *Persiles y Sigismunda*) tienden leer el texto literariamente y al hacerlo al igual tienden perder de vista la celebrada característica cervantina de recurrir al uso de la ironía como advierte Canavaggio con Cervantes:

The doctrinaire never takes precedence over the artist and the subversive power of his *oeuvre* transcends the design from which it seems, at first sight, to proceed’ (Canavaggio 1990: 20).

(véanse también Canavaggio 19-20; y Forcione 1972 acerca de *Persiles* como romanticismo cristiano).

El elemento islámico en la literatura castellana...

Mientras que *Tirant lo Blanc* y *Guerras civiles* promocionan las cruzadas como ideología, *Viaje de Turquía*, *El Abencerraje* y *Ozmín y Daraja* las rechazan a favor de modelos de convivencias y posibles tipos de integración transcultural. Con Cervantes, se trasciende las típicas estrategias literarias de su época: maurofobia, islamofobia, maurofilia, islamofilia, y maurofilia-islamófoba. Estas estrategias quedan muy indefinidas en sus obras, las estrategias de Cervantes atraen al 'discreto lector cómplice' y lo involucran en unas revisiones de la propuesta identidad española por los reyes católicos y sus descendientes en contrapunto a las actuales alteridades de grupos de gentes dentro y fuera de España. Aunque sus novelas y comedias provén situaciones hipotéticas, estas sirven tan perfectamente el propósito revisionista al igual que si fueran verdaderas. Instigan la revisión y proponen preguntas a las realidades vividas de día en día por todos los españoles, y por él mismo, aún si van un poco deformadas de la realidad por la imaginación poética del artista que es Cervantes. Ya nos lo advirtió por boca de uno de sus personajes en *La Gran sultana*: 'no creo a la verdad, y pongo duda en lo cierto' (GS 375) como ya fue mencionado en capítulo 4.

Esta tesis ha demostrado una evolución de tolerancia ideológica en las obras cervantinas sobre el cautiverio centrada en el tema de amor y matrimonio a través de la frontera divisora entre el islam y el cristianismo. En *El trato* la idea de amor a través de esa barrera religiosa-cultural ni se sugiere. En *Los baños de Argel* ya se ejecuta pero con un elemento religioso fuerte en la relación entre el capitán cristiano y la doncella musulmana, los dos ponen el amor en Cristo ante el amor del uno para el otro. Don Lope adora a

El elemento islámico en la literatura castellana...

Zahara 'por prenda de Cristo' (BA 172); y Zahara se hace suya también, 'por Cristo' (BA 225). En *La historia del cautivo* el tono religioso desvanece pero la futura conversión de Zoraida sigue siendo el elemento esencial de la trama de la gran fuga. Para cuando Cervantes escribe *La Gran sultana*, ya la conversión ni siquiera es necesaria para el matrimonio. Claro que Cervantes estaba conciente de que el islam aprueba el matrimonio entre barón musulmán y mujer cristiana (o judía) y así se hizo en su comedia. También se ha demostrado la fascinación de Cervantes con los temas culturales, religiosos, y de toda índole humanista con atención particular al tema de 'renegados' en Argel (*Los baños* y *La historia*) y en Constantinopla (*La Gran sultana*):

The number of renegades who appear in Cervantes's works, the roles he gives them, and the sympathy with which he usually portrays them reveal both his enlightened curiosity and a real compassion for their plight (Garcés 169).

Sería necesario un estudio más sistemático del tema de conversión vis-à-vis convivencia (tal como es explorado en esta tesis) en una selección más extensa de obras Cervantinas. Estas se tendrían que estudiar en comparación con obras de autores contemporáneos suyos como Lope de Vega o Francisco de Quevedo quienes avocaban una identidad nacional únicamente católica, para poder establecer más concretamente la evolución de la subversión transcultural en las obras cervantinas que retan la ideología que dominaba la España católica de los siglos dieciséis y diecisiete, y el punto de vista radical de la corona y la iglesia españolas. El consenso corriente entre los hispanis-

El elemento islámico en la literatura castellana...

tas es que la percepción mundial irónica y la falta de conformidad cervantinas equivale a una crítica del exclusivismo al mismo tiempo que reafirma el concepto de convivencia:

Cervantes se aplica en cuestionar la fundamentación de la moral y de la identidad individual en conceptos como los de la sangre, el honor o la nación, impuestos por el sistema político como si de la propia Revelación cristiana se tratara. En su lugar propone una ética de la tolerancia basada en la racionalidad y los valores compartidos (Castillo 2004: 221).

5.2 Entre conversión y convivencia

Con la excepción de algunas obras de Cervantes, los textos seleccionados para su estudio en esta tesis ejemplifican casos extremos de la representación del otro musulmán. *Tirant lo Blanc*, *Guerras civiles*, y *El Trato de Argel* ejemplifican principalmente combinaciones de islamofobia y maurofobia tradicionales basados en la ideología de las cruzadas. En contraste, el *Viaje de Turquía* desarrolla una polémica de islamofilia en forma de una crítica transcultural, mientras que *El Abencerraje* y *Ozmín y Daraja* representan el canon de la maurofilia como ideal de caballería e ideal de convivencia fronteriza. Diferentes a los textos indicados, las siguientes obras cervantinas: *Los Baños de Argel*, *Historia del cautivo* y *La Gran sultana* pre-

El elemento islámico en la literatura castellana...

sentan cierta complejidad en la interpretación de sus mensajes religiosos, sociales y políticos y dentro de ellos se refleja una evolución de Cervantes como humanista y autor.

Tirant lo Blanc es una novela que reinventa la historia desde el punto de vista de una ideología cultural en especial, esta no les representa solamente a Martorell y a Galba sino que también representa:

La ideología oficial de un mundo, las convenciones religiosas, culturales, sociales y morales que la sociedad ha entronizado y legitimado' (Vargas Llosa 1991: 42)

En sentido global, *Tirant* expresa y propaga las falsedades de la propaganda anti-islámica Medieval que fue responsable de establecer las raíces de la islamofobia en la mayor parte de Europa (véase Anwar 2001 cap. 3). Esta novela se tiene que considerar dentro de su contexto histórico donde y cuando en Europa occidental dominaba una ideología de guerra santa (*bellum sacrum*) en forma de cruzadas contra 'infieles' instigadas por el papado desde el famoso sermón seminal de Urbano II en Clermont en 1095 (Daniel 1989b: 7, 16).

A lo largo de los siglos, *Tirant lo Blanc* se ha traducido a varios idiomas europeos y recientemente a otros no europeos como el chino, pero nunca fue traducido a los idiomas del 'otro' que tan vividamente retrata. Aparte de que *Tirant* es una novela islamófoba y maurófoba lo cual la haría poco atractiva para un público islámico. Al mismo tiempo un público islá-

El elemento islámico en la literatura castellana...

mico encontraría los explícitos insultos al profeta por boca del fraile de Lérida extremadamente ofensivos. Y eso aparte de la multitud de representaciones ridículas de comportamiento y diálogos puestos en boca de musulmanes a lo largo de la narrativa.

Dos de las tres novelas canónicas moriscas, *El Abencerraje* y *Ozmín y Daraja* se demuestran como claros ejemplos de contradicción histórica debido al implícito contraste entre los acontecimientos de sus narrativas y la realidad de los tiempos en que se escribían (como lo advierte Guillen 1971). De primera vista dan la impresión de que van a coincidir con el gusto de la monarquía, la aristocracia, y el clero en España (aquellos responsables por las decisiones políticas) cuando en realidad en esencia reivindican a los conversos y a los moriscos. Las tres novelas moriscas por diferentes que sean reflejan la grandeza de la cultura hispano-árabe-islámica de una u otra manera. En *El Abencerraje* se destacan: la gallardea y la destreza militar del héroe hispano-musulmán Abindarráez; su nobleza de carácter; y los detalles que certifican su identidad española:

Nascido en Granada, criado en Cártama, enamorado en Coín, frontero de Álora (Ab. 46).

En *Guerras civiles* se destacan: la grandeza del reino de Granada y su corte; la obsesión de los reyes católicos por conquistarla; la destreza de la caballería granadina (con atención especial a los caballeros Abencerrajes); y el origen híbrido de los hispano-musulmanes hijos de hispano-cristianos. En *Oz-*

El elemento islámico en la literatura castellana...

mín y Daraja se destacan: al igual que en *El Abencerraje* la gallardea y la destreza militar del héroe hispano-musulmán Ozmín; la inevitable toma de Granada por los reyes católicos a pesar de la tenaz resistencia que mantuvieron los granadinos; la obsesión de los reyes católicos por la conquista del reino de Granada por su valor estratégico y económico, además de la obsesión de los reyes católicos por la conversión de la nobleza granadina y su integración dentro de la nueva nobleza local cristiana.

Tanto *El Abencerraje* como *Ozmín y Daraja* muestran a los granadinos como víctimas de agresión por los reyes católicos y sus ejércitos tal como la sufren sus héroes ejemplares hispanomusulmanes con los que los autores se identifican y procuran que se identifique el lector. La anomalía partidaria que representan dentro de la literatura renacentista española representa un grupo marginado de escritores y lectores como advierte Guillén:

The voices of criticism, prophecy, and irony are most often, to be sure, those of the *cristianos nuevos*,’ (Guillén 1971: 189, cf. Menocal 2002: 259-60, 262).

El convenio literario de agrandar y celebrar la conversión del ‘otro’ que se celebraba tanto durante la Edad Media y la incipiente Edad Moderna se invierte en estas dos novelas. En *El Abencerraje* ya se le hace caso omiso por completo a la conversión que ni se menciona ni de lejos en ningún punto a lo largo de la novela. En *Ozmín y Daraja* la conversión del ‘otro’ viene a ser

El elemento islámico en la literatura castellana...

el tema central de la trama y se muestra como obsesión de la reina Isabel. Se mencionan bastante los reyes católicos y la santa fe pero siempre sin las habituales alabanzas y elogios que suelen acompañarles (Whitenack 1991: 64-65). Para los moriscos y los conversos del siglo dieciséis estas novelas moriscas conmueven los sentimientos en relación a la armonía social entre cristianos nuevos y cristianos viejos haciendo uso de la imagen legendaria 'del noble moro' y sus proezas en el amor y la guerra como emblema de contradicción histórica (véanse Guillén 1971 y 1988; Shipley 1978; Burs-hatin 1984b y 1985; Rabasa 1987).

En el *Viaje de Turquía* y las cuatro obras cervantinas sobre el cautiverio, al 'otro' hispano-musulmán (en declive político desde el siglo trece) de la literatura tradicional española se le sustituye con un nuevo 'otro', el turco (en ascendencia política desde el siglo catorce). En la literatura renacentista española, el 'otro' turco quedaba aún más exótico que el hispano-musulmán por ser más lejano y desconocido, y además más poderoso. Nada representaba el significado del poder de los otomanos y sus implicaciones para la corona española más que su conquista de Constantinopla en 1453. El impacto de la controversia que suponía el *Viaje de Turquía* con su comparación que exalta la sociedad turca sobre la española dentro de este contexto de rivalidad de poderes imperiales es difícil de saborear a esta distancia de tiempo, pero tendría que haber sido bastante fuerte y peligroso para que su autor se esconda y lo publique con autoría anónima. Cervantes no disponía

El elemento islámico en la literatura castellana...

de la misma protección que suponía la anonimidad de autoría, lo que le forzaba al uso de la ironía y otros métodos literarios de ambigüedad para velar sus ideas e inclinaciones subversivas a la postura socio-política oficial del estado y la iglesia.

El estudio del *Viaje de Turquía* como crítica comparativa del islam en Turquía con el catolicismo en España fue necesario al comienzo del capítulo 4 para que se puedan apreciar las comparaciones veladas que aparecen en las obras cervantinas que de otra manera serían más difíciles de detectar. La experiencia personal de Cervantes de cinco humillantes años de cautiverio dentro de los baños de Argel eliminan toda posibilidad de parcialidad de su parte a favor de los turcos o árabes, lo que les da bastante más peso a los modelos de convivencia que suponen sus obras. En *El trato de Argel* (1582-83) todavía no aparecen modelos de convivencia posiblemente por haberse escrito tan temprano después de su rescate y regreso a España. Aún así, la obra exhibe una imagen benigna de cautiverio entre los cautivos españoles y en especial en los peonajes principales (Silvia y Aurelio). Cuando Cervantes escribe *Los baños de Argel* (1606-10) ya habían transcurrido unos veinticinco años desde cuando escribió *El Trato* dándole la ventaja de un cuarto de siglo de experiencia de lo que era vivir en el clima hostil del siglo dieciséis en España, y una experiencia personal de adversidades a pesar de sus mejores esfuerzos para vivir una vida apacible. De hecho las dos comedias son similares con la principal diferencia de la adición del tema del amor y la fu-

El elemento islámico en la literatura castellana...

ga del capitán y la doncella musulmana de vuelta a España. No sólo representa esto un modelo de convivencia, lo que es más, esto simboliza una repatriación del 'cristiano nuevo de moros' en España. *La historia del cautivo*, presenta otra evolución humanista pero esta vez sobre *Los baños*. No está claro si es anterior o posterior al *Los baños* pero lo que queda claro es que *La historia* no sólo ofrece el ejemplo de convivencia repetido en el tema central de la fuga a España del capitán cristiano (Ruy Pérez) con la doncella musulmana (Zoraida), sino que también incorpora la perspectiva del 'otro' en la persona del padre de Zoraida (Agi Morato), que se muestra un padre generoso y cariñoso que hasta perdona a su hija la suprema traición. Con *La gran sultana* (1615) escrita en sus últimos años de vida, Cervantes ya rompe con toda tradición islamófoba-maurófoba y ofrece un ejemplo de convivencia con el 'otro turco' a nivel imperial y sin necesidad de conversión ni del cristiano ni del musulmán:

Es ésta una ambigüedad, una ambivalencia que Cervantes espera que el lector supere, para de este modo llegara a tener una opinión propia que redunde en juicios con repercusiones en el mundo' (Castillo 2004: 220).

No se puede estar seguro de hasta que punto los lectores de Cervantes en aquellos tiempos, y hasta ahora, podrían comprender su ironía subversiva. Lo que es seguro y quedó bien claro es que tampoco se puede ignorar que existe un paradigma en estas tres obras y además parece que se complementan la una a la otra.

El elemento islámico en la literatura castellana...

Para Cervantes el ser español (nuevo o viejo, judío, cristiano, o musulmán) supone distintas realidades complejas, ideales, ilusiones, y ironías. Como lo sugiere Said en relación a una época de imperialismo europeo más tardía:

Imperialism consolidated the mixture of cultures and identities on a global scale. But its worst and most paradoxical gift was to allow people to believe that they were only, mainly, exclusively, white, or black, or Western, or Oriental. Yet just as human beings make their own history, they also make their cultures and ethnic identities. No one can deny the persisting continuities of long traditions, sustained habitations, national languages, and cultural geographies, but there seems no reason except fear and prejudice to keep insisting on their separation and distinctiveness, as if that was all human life was about. Survival in fact is about the connections between things [y también personas] (Said 1993: 336).

Los discursos literarios de Cervantes sobre el tema del cautiverio en la incipiente Edad Moderna Mediterránea reconoce una multitud de identidades culturales que trascienden y sobreviven las tipologías oficiales de la España católica.

El aspecto más importante en la evolución de la representación literaria cervantina del 'otro' dentro del tema del cautiverio es que intensifica lo comunal entre el cristianismo y el islam, y entre varios aspectos humanizantes del individuo cristiano y el musulmán. Con el final del siglo dieciséis y el comienzo del diecisiete el concepto de convivencia en la literatura española desborda el límite geográfico tradicional de la Península para incluir todo el Mediterráneo:

El elemento islámico en la literatura castellana...

En zonas de contacto cultural como Argel o Constantinopla no podemos preservar la fantasía social de que entre el Uno y el Otro haya una diferencia intrínsecamente radical (Castillo 2004: 220).

La mitología religioso-cultural cervantina evoluciona desde un completo rechazo inicial de cualquier tipo de sincretismo entre la identidad cristiana y la islámica, pasa por una fase de comienzos de crear relaciones íntimas a través de la barrera religiosa-cultural, y acaba aceptando por completo la alteridad del 'otro' turco-musulmán. El desarrollo final se proporciona en forma de un matrimonio ejemplar bajo una igualdad de términos de parte de los lados en oposición tradicional (el católico español y el musulmán otomano) cuyo fruto será la creación de una nueva identidad, la del otomano-español (GS 407). Como explica Mariscal:

The uncanny term *un otomano español* used by the Turk in reference to his future child...strikes at the very heart of ideologies of purity. In a single stroke it problematizes rigid categories of religion, nation, and ethnicity, and proposes a by no means undesirable (in the logic of his particular *comedia*) cultural and genetic synthesis' (Mariscal 1994: 201).

Y como advierte Glick:

Convivencia, under any kind of operational definition, must encompass the ability of persons of different ethnic groups to step out of their ethnically bound roles in order to interact on a par with members of competing groups (Glick 1992: 4).

Para Cervantes, la progenie otomana-española supera a toda convivencia existente anterior al crear una nueva identidad (la del otomano-español) que

El elemento islámico en la literatura castellana...

rompe con todo prejuicio negativo de parte de los españoles católicos sobre los musulmanes y de parte de los musulmanes otomanos sobre los católicos.

5.3 Cuestiones de identidad y alteridad española

El estudio de los textos escogidos para esta tesis claramente demuestra que en la literatura renacentista española se puede encontrar una gama completa de textos que avocan a favor del islam y los musulmanes (hispanos u otros) tanto como en contra de ellos. De hecho, la cantidad y popularidad de la literatura en contra del islam y los musulmanes es bastante más extensa, y eso es lógico dada la posición oficial de la iglesia y la corona en España. Por lo tanto, desde la época renacentista y hasta ahora, el público español se ha expuesto a mensajes propagandísticos opuestos, unos a favor y otros en contra del islam y los musulmanes. Estas obras en su realidad no expresan hechos históricos, simplemente formulan ficciones alrededor de ellas y las dotan con detalles matizados de manera que sirvan sus opiniones propagandísticas. Estas obras son relativistas y siéndolo simplemente expresan los puntos de vista de sus autores o sus mecenas (los que les financian).

La selección de textos representa al 'otro' musulmán en relación al tema central de la identidad religiosa-cultural. *Viaje de Turquía* avoca la reforma religiosa y social de España y usa la sociedad turca como modelo de admiración y en contra punto. *Tirant* y *Guerras civiles* avocan las cruzadas por necesidad de la conversión del 'otro' sin transigencia ni condición. *Ozmín* y *Daraja* avoca la resistencia pasiva a la conversión religiosa y cultural.

El elemento islámico en la literatura castellana...

El Trato de Argel avoca la segregación religiosa y social. *El Abencerraje*, *Los baños*, *La historia del cautivo* y *La Gran sultana* avocan distintos grados de convivencia.

La distinción entre el arabismo como fenómeno étnico-cultural y el islamismo como fenómeno ideológico-religioso (como se han tratado en cap. 1) fueron esenciales para entender la dinámica propagandística en función de las distintas combinaciones de estrategias (islamofobia, maurofobia, maurofilia, islamofilia y maurofilia-islamófoba). Era necesario destacar la estrategia de maurofilia-islamófoba por su función divisora en la tipificación entre el musulmán ‘bueno’ y el ‘malo’. Esta estrategia tiende a influir no solamente la manera de pensar del lector meta, sino que también tiende a influir la manera en que el mismo sujeto (el musulmán) entienda su imagen en la manera que queda definida en la mentalidad del católico español, y por extensión el europeo occidental cristiano. Es decir, al divulgarse la literatura propagandística que define al ‘buen otro’ (sea musulmán o cualquier otro) como aquel que actúa de manera servil a la ideología y estructura político-cultural occidental, y al exponerse este ‘otro’ por influencia de contacto físico o por lectura a esa ideología que le define la manera en que tendría que actuar, y hasta sentir, para encajar en el molde del ‘buen otro’, se le limitan las opciones, o acepta la posición servil para que sea calificado de ser uno de los ‘buenos’ o se rechaza la distinción impuesta y se aguanta las consecuencias de ser calificado uno de los ‘malos’. La distinción entre el ‘otro bueno’ y el ‘otro malo’ prevalece y sus manantiales se encuentran en obras como *Tirant lo Blanc* y *Guerras civiles* entre muchas otras.

El elemento islámico en la literatura castellana...

Los textos estudiados en esta tesis también han demostrado que la literatura renacentista española fue capaz, a pesar de todo, de expresar una imagen positiva del 'otro' con tanta fuerza y ardor como la negativa, aunque en cantidades bastante más modestas y en varios casos escondiéndose intercaladas dentro del marco narrativo de otras obras mayores. Es imposible determinar, a esta gran distancia de tiempo simplemente por lo que nos ofrece la literatura que ha podido sobrevivir la censura y las llamas, el verdadero volumen y grado de empatía que se sentía en la España de los reyes católicos hacia el dilema de la identidad perdida de los moriscos.

Es igual de importante lo que pensaban los moriscos de sí mismos como lo que pensaban de ellos las autoridades y las masas católicas. Ellos se consideraban los autóctonos nativos de sus tierras, herederos de aquel legado andalusí tan autóctono y exclusivamente pertinente a esta tierra que ahora se llama España y que los engendró. Desde el punto de vista de los moriscos uno de los seis reinos (Galicia, León, Castilla, Navarra, Aragón, y Cataluña) del norte de la Península se imponía sobre ellos a fuerza de armas e imponía su lengua castellana y su religión católica por fuerza. Aún durante el siglo dieciséis, desde la perspectiva morisca, el 'otro' en Granada y sus alrededores seguía siendo el castellano católico y no el hispano-musulmán que llamaban morisco. Convertidos o no, creyentes o no, los moriscos seguían habitando sus tierras natales. Si antes habían sido llamados andalusíes ahora deberían de seguir siéndolo o si acaso Españoles bajo el nuevo orden político-militar.

El elemento islámico en la literatura castellana...

La cuestión fundamental de identidad que subyace la propaganda literaria es la siguiente: En la incipiente Edad Moderna española, ¿a quien se le debería considerar español y a quien se le debería de excluir de esa consideración? Como advierte Said:

Partly because of empire, all cultures are involved in one another; none is single and pure, all are hybrid, heterogeneous, extraordinarily differentiated, and unmonolithic (Said 1993: xxv).

La postura oficial de la corona española en la incipiente Edad Moderna consideraba que sólo a los católicos se les podía conceder el derecho de ser españoles, y ningún verdadero español querría ser otra cosa que católico. La nacionalidad del individuo se determinaba por su religión y no por su derecho nato. Era como si el individuo que nacía en España pero no profesaba la religión católica había de alguna manera nacido por equivocación en esa tierra. Claro que la gran ironía está en la larga historia de la Península de multitudes de gentes de diversos rincones del mundo llegados ahí como inmigrantes o invadiéndola, transformando las propias lenguas y culturas locales y mezclándolas con las ajenas con los pasos del tiempo y siempre en marcha, convirtiéndose de las religiones precristianas que existían (junto a la judía) a la religión arriana de los visigodos, siguiendo el cambio de los visigodos del arrianismo al catolicismo, y

El elemento islámico en la literatura castellana...

de una mayoría católica se pasó a una mayoría islámica (aproximadamente 85% en 1100) y de vuelta a la fuerza a una mayoría católica durante los siglos XIII-XVII.

En la España moderna existen, y probablemente siempre existieron, dos tipos de memoria colectiva: una que aprecia y reivindica a su historia herencia árabe-islámica y otra que la repudia. Por lo menos en la literatura española de la Edad Media y la incipiente Edad Moderna estudiadas en esta tesis se pueden encontrar los recursos literarios que sostendrían las dos posturas. Lo que supone que el individuo escoja una u otra postura hasta cierto grado será decidido por lo que se lea y se escuche, y esto puede ser por propia voluntad y curiosidad, pero también puede ser intencionalmente proporcionado por los responsables por la educación de las sucesivas generaciones. Al final las dos posturas siguen sobreviviendo y seguirán siendo susceptibles a lo que proporcione la lectura junto a los otros medios de comunicación existentes y los que aún están por inventar.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Abreviaciones y ediciones de los textos

- Ab. = *El Abencerraje* de Antonio de Villegas [texto castellano de la edición bilingüe].
Eds. Francisco López Estrada, John E. Keller.
Trd. John E. Keller. Chapel Hill: U de North Carolina P, 1964.
- Ab. tr. = *El Abencerraje* de Antonio de Villegas' [texto inglés de la edición bilingüe].
Eds. Francisco López Estrada, John E. Keller.
Trd. John E. Keller. Chapel Hill: U de North Carolina P, 1964.
- BA = Cervantes, Miguel de. *Los baños de Argel*.
Ed. Jean Canavaggio. Madrid: Taurus, 1992: 81-245.
- DQ = Cervantes, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*, partes 1-2.
2 vols. Ed. Luis A. Murillo. Clásicos Castalia 77-78. Madrid: Castalia, 1978. Ep. = Cervantes, Miguel de. 'Epístola a Mateo Vázquez.' En *Poesías completas*. Ed. Vicente Gaos. Clásicos Castalia 105. Madrid: Castalia, 1981, vol. 2: 337-46.
- GC = Pérez de Hita, Ginés. *Guerras civiles de Granada*, Parte 1.
Newark, DE: Juan de la Cuesta, 1982.
- GS = Cervantes, Miguel de. *La gran sultana doña Catalina de Oviedo*.
In *Teatro completo*. Eds. Florencio Sevilla Arroyo, Antonio Rey Hazas. Clásicos Universales Planeta 133. Barcelona: Planeta, 1987: 372-456.
- HC = Cervantes, Miguel de. *Historia del cautivo (The Captive's Tale): Don Quixote, Primera parte: capítulos 39-41* [texto castellano de edición bilingüe].
Ed.-trd. Donald P. McCrory. Warminster: Aris & Philips, 1994.
- HC tr. = Cervantes, Miguel de. *The Captive's Tale (Historia del cautivo): Don Quixote, Part 1: Chapters 39-41* [English text of bilingual ed.]. Ed.-tr. Donald P. McCrory. Warminster: Aris & Philips, 1994.
- OD = Alemán, Mateo. *Ozmín y Daraja*. En *Guzmán de Alfarache*, primera parte: capítulo 8. Ed. Benito Brancaforte. Letras Hispánicas 86. Madrid: Cátedra, 1981, vol. 1: 196-248.
- TA = Cervantes, Miguel de. *El trato de Argel*. En *Teatro completo*. Eds. Florencio Sevilla Arroyo, Antonio Rey Hazas. Clásicos Universales Planeta 133. Barcelona: Planeta, 1987: 843-917.
- TB = Martorell, Joanot; Galba, Martí Joan de. *Tirante el Blanco* [1511 Traducción castellana]. 5 vols.
Ed. Martín de Riquer. Clásicos Castellanos 188-192. Madrid: Espasa-Calpe, 1974.

El elemento islámico en la literatura castellana...

- TB cat. = Martorell, Joanot; Galba, Martí Joan de.
Tirant lo Blanc [1490 original catalán]. 2 vols. Ed. Martí de Riquer.
Millors Obres de Literatura Catalana 99-100.
Barcelona: Edicions 62, 1983.
- VT = *Viaje de Turquía*. Ed. Fernando G. Salinero. Letras Hispánicas 116.
Madrid: Cátedra, 1980.

Otros textos y antologías

- Constable, Olivia Remie, ed. *Medieval Iberia: Readings from Christian, Muslim, and Jewish Sources*. Philadelphia: U. de Pennsylvania P, 1997.
- Gabrieli, Francesco, ed. *Arab Historians of the Crusades*.
London: Routledge, 1969.
- Housley, Norman J., ed.-tr. *Documents on the Later Crusades, 1274-1580*.
New York: St. Martin's, 1996.
- Hurtado de Mendoza, Diego. *Guerra de Granada*. Madrid: Castalia, 1970.
- López Flores, Manuel. *El Abencerraje* [novela moderna histórica].
Madrid: Clásica, 1961.
- Pérez de Hita, Ginés. *Guerras civiles de Granada, Parte 2*.
Madrid: Bailly-Bailliére, 1915.
- Smith, Colin, ed.-tr. *Christians and Moors in Spain* [edición bilingüe]:
Vol. 1: AD 711-1150, Vol. 2: 1195-1614. Warminster, UK: Aris & Philips,
1988.

Estudios

- Abi-Ayad, Ahmed. 'El cautiverio argelino de Miguel de Cervantes.' *Notas y Estudios Filológicos* 9 (1994): 9-17.
- Álvarez de Morales, Camilo. 'De la conquista musulmana a la abolición del Califato Omeya (siglos VIII-XI).' En *Historia del Reino de Granada*. Ed. Rafael Peinado Santaella. Granada: U de Granada, 2000, vol. 1: 113-53.
- Anwar, Ashraf. 'Arabs in Spain or Arabised Spaniards? A Deep Down Journey Between the Rejection and Acceptance of Nine Hundred Years (711-1614) of Arabo-Islamic Hybridisation.' En *Entre Oriente y Occidente: Ciudades y viajeros en la Edad Media*. Eds. Juan Pedro Monferrer Sala, María Dolores Rodríguez Gómez. Granada: U de Granada, 2005: 155-75.
- . Rethinking 'Christians and Moors': Cultural Propaganda in *Medieval-Renaissance Iberian Texts*. MLitt thesis, University of Auckland, 2001.
- Arias, Joan. Guzmán de Alfarache: The Unrepentant Narrator. London: Tamesis, 1978.
- Armour, Rollin. Islam and the West: A Troubled History. Orbis: New York, 2002.
- Armstrong, Karen. *Holy War: The Crusades and their Impact on Today's World*. New York: Anchor, 2001, 2nd ed.
- Arnold, Thomas F. *The Renaissance at War*. London: Cassell, 2001.
- Avilés, Luis F. 'Los suspiros del *Abencerraje*.' *Hispanic Review* 71 (2003): 453-72.
- Aylward, Edward T. Martorell's *Tirant lo Blanch*: A Program for Military and Social Reform in Fifteenth-Century Christendom. Chapel Hill: U of North Carolina P, 1985.
- Balfour, Sebastian. *The End of the Spanish Empire 1898-1923*. Oxford: Clarendon, 1997.
- Barbour, Nevill. 'The Significance of the Word *Maurus*, with its Derivatives *Moro* and *Moor*, and Other Terms Used by Medieval Writers in Latin to Describe the Inhabitants of Muslim Spain.' En *Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos* [Coimbra-Lisboa, 1-8 set. 1968]. Leiden: Brill, 1971: 253-66.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Tr. Antonio Alatorre. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1950.
- Bates, Margaret. 'Cervantes and Martorell.' *Hispanic Review* 35.4 (Oct. 1967): 365-66.
- . 'Cervantes' Criticism of *Tirant lo Blanch*.' *Hispanic Review* 21.2 (Apr. 1953): 142-44.
- Bennassar, Bartolomé & Lucile. *Los cristianos de Alá: La fascinante*

El elemento islámico en la literatura castellana...

- aventura de los renegados*. Tr. José Luis Gil Aristu. Madrid: Nerea, 1989.
- Bjornson, Richard. 'Guzmán de Alfarache: Apología for a "Converso"?' *Romanische Forschungen* 85.3 (1973): 314-29.
- Boehne, Patricia. J. 'Tirant lo Blanch.' In *The Renaissance Catalan Novel*. Boston: Twayne, 1989: 86-123 (capítulos 6-8).
- Boxer, Charles R. *Church Militant and Iberian Expansion 1440-1770*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1978.
- Brancaforte, Benito. 'Introducción.' Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache*. Madrid: Cátedra, 1981, vol. 1: 13-71.
- Brann, Ross. 'The Arabized Jews.' En Menocal et al. eds. 2000: 435-54.
- Braudel, Fernand. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. 2 vols. Tr. Sian Reynolds. London: Collins, 1972.
- Breisach, Ernst. *Historiography: Ancient, Medieval, and Modern*. Chicago UP, 1994, 2nd ed.
- Bryant, Shasta M. 'Introducción.' *Guerras Civiles de Granada*, Parte 1. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 1982: ix-xxi.
- Bunes, Miguel Ángel de. Los moriscos en el pensamiento histórico: Historiografía de un grupo marginado. Madrid: Cátedra, 1983.
- Burchhardt, Titus. *La civilización hispano-árabe*. Tr. Rosa Kuhne Brabant. Madrid: Alianza, 1977, 1992.
- Burshatin, Israel. 'The Docile Image: The Moor as a Figure of Force, Subservience, and Nobility in the *Poema de mio Cid*.' *Romance Quarterly* 31.3 (1984): 269-80.
- . 'The Moor in the Text: Metaphor, Emblem, and Silence.' *Critical Inquiry* 12.1 (1985): 98-118.
- . 'Playing the Moor: Parody and Performance in Lope de Vega's *El primer Fajardo*.' *PMLA* 107.3 (1992): 566-81.
- . 'Power, Discourse, and Metaphor in the *Abencerraje*.' *Modern Language Notes* 99 (1984): 195-213. Burton, David G. 'The Question of "Disparity of Cult" in *La gran sultana*.' *Romance Notes* 28.1 (Fall 1987): 57-61.
- Camplani, Clara. 'Schiave cristiane conquistatrici tra i turchi.' *Rassegna Iberistica* 81 (Feb. 2005): 47-51.
- Canavaggio, Jean. 'La Captive chrétienne, des *Tratos de Argel* aux *Baños de Argel*: Traditions et récréation cervantine.' In *Images de la femme en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles: Des traditions aux renouvellements et à l'émergence d'images nouvelles*. Ed. Augustín Redondo. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994 : 213-25.
- . *Cervantes*. Tr. J. R. Jones. New York: Norton, 1990.
- . 'La estilización del judío en *Los baños de Argel*.' *Primer Acto: Cuadernos de Investigación Teatral* 270 (Sept.-Oct. 1997): 129-37.
- . 'Introducción.' Miguel de Cervantes, *Los baños de Argel*.

El elemento islámico en la literatura castellana...

- Madrid: Taurus, 1992: 9-79.
- Cardaillac, Louis. *Moriscos y cristianos: Un enfrentamiento polémico 1492-1640*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Carr, Raymond, ed. *Spain: A History*. Oxford UP, 2000.
- Carrasco-Urgoiti, María Soledad. *Estudios sobre la novela breve de tema morisco*. Barcelona: Bellaterra, 2005.
- . *The Moorish Novel*. Boston: Twayne, 1976.
- . *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita*. Barcelona: Bellaterra, 2006.
- . *El moro de Granada en la literatura (siglo XV al XIX)*. Madrid: Revista de Occidente, 1956. Rpt. Granada: U de Granada, 1989.
- . 'El trasfondo social de la novela morisca del siglo XVI.' *Dicenda* 2 (1983): 43-56.
- Cascardi, Anthony J. *Ideologies of History in the Spanish Golden Age*. University Park, PA: Pennsylvania State UP, 1997.
- . 'The Subject of Control.' In Cruz ed. 1992: 231-54.
- Castillo, Moisés R. '¿Ortodoxia cervantina? Un análisis de *La gran sultana, El trato de Argel* y *Los baños de Argel*.' *Bulletin of the Comediantes* 56.2 (2004): 219-40.
- Castro, Américo. *España en su historia: Cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1996, 4ª ed.
- Chalmeta, Pedro. 'Arabia as Reflected in Medieval Spanish Authors.' In *Studia Arabica et Islamica*. Ed. Wadad al-Qadi. Beirut: American UP, 1981.
- Chazan, Robert. *Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom*. Cambridge UP, 2004.
- Chejne, Anwar G. *Muslim Spain: Its History and Culture*. Minneapolis: Minnesota UP, 1974.
- . *Islam and the West: The Moriscos: A Cultural and Social History*. Albany: SUNY, 1983.
- Chevalier, Maxime. 'El cautivo entre cuento y novela.' *Nueva Revista de Filología Hispánica* 32.2 (1983): 403-11.
- Cros, Edmond. *Mateo Alemán: Introducción a su vida y a su obra*. Salamanca: Anaya, 1971.
- Cruz, Anne; Perry, Mary. 'Introduction.' In Cruz ed. 1992: ix-xxiii.
- , eds. *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Minneapolis: U Minnesota P, 1992.
- Daniel, Norman. 'Crusade Propaganda.' In Hazard 1989: 3-38.
- . *Islam and the West: The Making of an Image*. Edinburgh UP, 1958.
- . 'The Legal and Political Theory of the Crusade.' In Hazard 1989: 39-97.
- Davis, Robert C. *Christian Slaves, Muslim Masters: White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Delgado-Gómez, Ángel. 'El viaje como medio de conocimiento: El *Viaje de*

El elemento islámico en la literatura castellana...

- Turquía.* In *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Eds. A. David Kossoff et al. Madrid: Istmo, 1986, vol. 1: 483-489.
- . ‘Una visión comparada de España y Turquía: El *Viaje de Turquía*.’ *Cuadernos Hispanoamericanos* 444 (June 1987): 35-64.
- Domínguez, Julia. ‘La superposición de mapas cognitivos en la “Historia del cautivo”: La creación del espacio discursivo en la convivencia de culturas.’ In *1605-2005: Don Quixote across the Centuries*. Ed. John P. Gabriele. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2005: 115-24.
- Dopico Black, G. ‘La biblioteca en llamas: Política y poética en la España del Siglo de Oro.’ In Subirats ed. 2003: 115-43.
- . ‘Espectros de la nación. La serie pictórica de la expulsión de los moriscos del reino de Valencia.’ In Subirats ed. 2003: 175-99.
- Durán, Manuel. *Cervantes*. Boston: Twayne, 1974.
- Eisenberg, Daniel. ‘Cervantes, autor de la *Topografía e historia general de Argel* publicada por Diego de Haedo.’ *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 16.1 (Spring 1996): 32-53.
- . ‘Péro Pérez the Priest and His Comment on *Tirant lo Blanch*.’ *Modern Language Notes* 88.2 (Mar. 1973): 321-30.
- . ‘¿Por qué volvió Cervantes de Argel?’ In *Ingeniosa invención: Essays on Golden Age Spanish Literature for Geoffrey L. Stagg in Honor of His Eighty-Fifth Birthday*. Eds. Ellen Anderson, Amy Williamsen. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 1999: 241-53.
- Elliott, J. H. ‘Concerto Barroco.’ *New York Review of Books* (9 April 1987): 26-29.
- . *Imperial Spain 1469-1716*. London: E. Arnold, 1963.
- Elorza, Antonio. ‘La tutela del moro: La historia de *Ozmín y Daraja* en el *Guzmán*.’ In *Mélanges María Soledad Carrasco Urgoiti*. Ed. ‘Abd al-Jelil al-Tamimi. Zaghuan, Tunisia: Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l’Information, 1999, vol. 1: 317-25.
- Entwistle, William J. ‘*Tirant lo Blanc* and the Social Order of the End of the Fifteenth Century.’ *Estudis Romànics* 2 (1949-50): 149-64.
- Epalza, Mikel de. *Los Moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- Evans, Peter W., ed. *Conflicts of Discourse: Spanish Literature in the Golden Age*. Manchester UP, 1990.
- Fanjul, Serafín. *Al-Andalus contra España: La forja del mito*. Madrid: Siglo XXI, 2000.
- Fernández, Enrique. ‘*Los tratos de Argel*: Obra testimonial, denuncia política y literatura terapéutica.’ *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 20.1 (2000): 7-26.
- Fernández, James D. ‘Las Américas de don Américo: Castro entre imperios.’ In Subirats ed. 2003: 63-81.

El elemento islámico en la literatura castellana...

- Fernández-Armesto, Felipe. 'The Improbable Empire.' In Carr 2000: 116-52.
- Fletcher, Richard. *The Cross and the Crescent: Christianity and Islam from Muhammad to the Reformation*. London: Allen Lane, 2003.
- . 'The Early Middle Ages 700-1250.' In Carr 2000: 63-89.
- . *Moorish Spain*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1992.
- Flores, R. M. "'El curioso impertinente" y "El capitán cautivo," novelas ni sueltas ni pegadizas.' *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 20.1 (Spring 2000): 79-98.
- Forcione, Alban K. *Cervantes' Christian Romance: A Study of 'Persiles y Sigismunda'*. Princeton UP, 1972.
- Fothergill-Payne, Louise. 'Los tratos de Argel, Los cautivos de Argel y Los baños de Argel: Tres "trasuntos" de un "asunto".' In *El mundo del teatro español en su Siglo de Oro: Ensayos dedicados a John E. Varey*. Ed. José M. Ruano de la Haza. Ottawa: Dovehouse, 1989: 177-84.
- France, John. *The Crusades and the Expansion of Catholic Christendom 1000-1714*. London: Routledge, 2005.
- Friedman, Edward H. & Catherine Larson, eds. *Brave New Words: Studies in Spanish Golden Age Literature*. New Orleans: UP of South, 1996.
- Friedman, Ellen G. *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Age*. Madison: U of Wisconsin P, 1983.
- Frojmovic, Eva, ed. *Imagining the Self, Imagining the Other: Visual Representation and Jewish-Christian Dynamics in the Middle Ages and Early Modern Period*. Boston: Brill, 2002.
- Fuentes, Carlos. *The Buried Mirror: Reflections on Spain and the New World*. Boston: Houghton Mifflin, 1992.
- Gaos, Vicente. 'Introducción.' Miguel de Cervantes, *Poesías completas*. Madrid: Castalia, 1981, vol. 2: 337-46.
- Garcés, María Antonia. 'Los avatares de un nombre: Saavedra y Cervantes.' *Revista de Literatura* 65.130 (July-Dec. 2003): 351-74.
- . *Cervantes in Algiers: A Captive's Tale*. Nashville: Vanderbilt UP, 2002.
- . "'Cuando llegué cautivo": Trauma and Testimony in *El trato de Argel*.' In *Cervantes for the 21st Century /Cervantes para el siglo XXI: Studies in Honor of Edward Dudley*. Ed. Francisco La Rubia Prado. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 2000: 79-105.
- . 'Staging Captivity: Cervantes's Barbary Play.' In *Approaches to Teaching Early Modern Spanish Drama*. Eds. Laura Bass, Margaret Greer. New York: MLA, 2006: 166-73.
- García, Martha. 'Zoraida en el cuento del Cautivo: Un caso de otredad.' In *La mujeres del 'Quijote': Sus voces, imágenes e influencia en la narrativa*. PhD thesis, Vanderbilt University, 2005: 114-52.
- . 'Zoraida en el cuento del Cautivo: Un caso de otredad.' *Anuario de Estudios Cervantinos* 2 (2005): 77-87.
- García, William B. 'Algo más sobre el episodio del cautivo.'

El elemento islámico en la literatura castellana...

- Anales Cervantinos* 12 (1973): 187-90.
- García Lorenzo, Luciano. 'Cervantes, Constantinopla y *La Gran Sultana*.' *Anales Cervantinos* 31 (1993): 201-13.
- Gaylord, Mary. 'Spain's Renaissance Conquests and the Retroping of Identity.' *Journal of Hispanic Philology* 16 (1992): 125-36.
- Gerber, Jane S. *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience*. New York: Macmillan, 1992.
- Gibson, Charles. *The Black Legend: Anti-Spanish Attitudes in the Old World and the New*. New York: Knopf, 1971.
- Girard, René. *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure*. Tr. Yvonne Freccero. Baltimore: John Hopkins UP, 1965.
- Glick, Thomas F. 'Convivencia: An Introductory Note.' In Mann 1992: 1-9.
- . *From Muslim Fortress to Christian Castle: Social and Cultural Change in Medieval Spain*. Manchester UP, 1995.
- . *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2005, 2nd ed.
- Godzich, Wlad; Spadaccini, Nicholas, eds. *Literature among Discourses: The Spanish Golden Age*. Minneapolis: U Minnesota P, 1986.
- Goitein, S. D. *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*. New York: Schocken, 1955.
- . *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: Brill, 1968.
- González-Casanovas, Roberto J. *The Apostolic Hero and Community in Ramon Llull's 'Blanquerna': A Literary Study of a Medieval Utopia*. New York: Peter Lang, 1995.
- . 'Catalan Interpretations of Mediterranean Christendom, 1300-1490: Cultural and Political Myths.' In *The Catalan Contexts of Columbus: Proceedings of the Third Catalan Symposium*. Ed. Josep M. Solà-Solé. New York: Peter Lang, 1994: 49-70.
- . 'History as Myth in Muntaner's and Martorell's Story of (Re)Conquest.' In Solà-Solé 1993: 71-91.
- . *Imperial Histories from Alfonso X to Inca Garcilaso: Revisionist Myths of Reconquest and Conquest*. Potomac, MD: Scripta Humanistica, 1997.
- . 'Religious and Cultural Politics in *Tirant lo Blanc*: The Mediterranean Contexts of Chivalry.' *Catalan Review* 5.1 (July 1991): 95-120.
- . 'Western Narratives of Eastern Adventures: The Cultural Poetics and Politics of Catalan Expansion, 1300-1500.' *Catalan Review* 8. 1-2 (1994): 211-27.
- González López, Emilio. 'Cervantes, maestro de la novela histórica contemporánea: "La Historia del Cautivo".' In *Homenaje a Casaldueiro: Crítica y poesía; Ofrecido por sus amigos y discípulos*. Eds. Rizel Pincus Sigele et al. Madrid: Gredos, 1972: 179-87.
- Goodwin, Godfrey. *The Janissaries*. London: Saqi, 1994.
- Goytisolo, Juan. 'Américo Castro en la España actual.' In Subirats ed.

El elemento islámico en la literatura castellana...

2003: 23-37.

- Grilli, Giuseppe. 'Tirante el Blanco como reelaboración y como interpretación del Tirant de Martorell y como sugestión para el Don Quijote de Cervantes.' *Revista de Lengua y Literatura Catalana, Gallega y Vasca* 4 (1994-95): 277-87. Repub. in *Actas de XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, 21-26 de agosto de 1995, Birmingham. Ed. Angus Ward, 1995, vol. 1: 205-15.
- Groundland, Mark Edward. *Morisco Hybridity in Early Seventeenth-Century Spanish Prose: Pérez de Hita, Cervantes, and Espinel*. PhD thesis, U of Kentucky, 2004.
- Guichard, Pierre. *Al-Andalus: Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona: Barral, 1976.
- Guillén, Claudio. 'Individuo y ejemplaridad en el *Abencerraje*.' In *El primer Siglo de Oro: Estudios sobre géneros y modelos*. Barcelona: Crítica, 1988: 109-53.
- . 'Literature as Historical Contradiction: The *Abencerraje*, the Moorish Novel, and the Eclogue.' In *Literature as System: Essays toward the Theory of Literary History*. Princeton UP, 1971: 159-217.
- Güntert, Georges. "'En manos de Dios y del renegado": Ambivalencia ideológica en la "Historia del cautivo" (*Don Quijote*, I, 39-41).' *Ínsula* 46.538 (Oct. 1991): 19-20.
- Hahn, Juergen. 'El capitán cautivo: The Soldier's Truth and Literary Precept in *Don Quijote* Part I.' *Journal of Hispanic Philology* 3.3 (Spring 1979): 269-303.
- Hampton, Timothy. *Writing from History: The Rhetoric of Exemplarity in Renaissance Literature*. Ithaca: Cornell UP, 1990.
- Hart, Thomas R. 'Renaissance Dialogue and Narrative Fiction: The *Viaje de Turquía*.' *Modern Language Review* 95.1 (Jan. 2000): 107-13.
- Harvey, L P. *Islamic Spain, 1250 to 1500*. Chicago UP, 1990.
- . 'The Mudejars.' In *Jayyusi* 1992: 176-87.
- . 'The Political, Social and Cultural History of the Moriscos.' In *Jayyusi* 1992: 201-34.
- Hauf, Albert. 'The Eschatological Framework of Tirant's African Adventure'. In *Terry* 1999: 69-82.
- Hazard, Harry W.; Zacour, Norman P., eds. *History of the Crusades*, vol. 6: *The Impact of the Crusades on Europe*. Gen. ed. Kenneth M. Setton. Madison: U of Wisconsin P, 1989.
- Heng, Geraldine. *Empire of Magic: Medieval Romance and the Politics of Cultural Fantasy*. New York: Columbia UP, 2003.
- Hernández-Pecorado, Rosilie. 'Jarifa's Choice: A Gendered Reading of *El Abencerraje* y la hermosa Jarifa.' *Bulletin of Hispanic Studies* 79 (2002): 429-46.
- Hess, Andrew C. 'The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth-Century Spain.' *American Historical Review* 74.1 (Oct. 1968): 1-25.

El elemento islámico en la literatura castellana...

- Hintz, Susan S. 'Scholarship on *Tirant lo Blanc*.' In Solà-Solé 1993: 93-105.
- Hitchcock, Richard. 'Cervantes, Ricote and the Expulsion of the Moriscos.' *Bulletin of Spanish Studies* 81.2 (Mar. 2004): 175-85.
- Holzinger, Walter. 'The Militia of Love, War, and Virtue in the *Abencerraje y la hermosa Jarifa*: A Structural and Sociological Reassessment.' *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 2 (1978): 227-38.
- Housley, Norman. *Later Crusades: From Lyons to Alcazar, 1274-1580*. Oxford UP, 1992.
- Hunter, Shireen. *The Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence?* Westport, CT: Praeger, 1998.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- Imber, Colin. *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Inalcik, Halil. *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*. London: Weidendfeld & Nicolson, 1973. Rpt. London: Phoenix, 1994.
- . 'The Ottoman Turks and the Crusades 1329-1451.' In Hazard 1989: 222-75.
- . 'The Ottoman Turks and the Crusades 1451-1522.' In Hazard 1989: 311-53.
- Irwin, Robert. *For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemies*. London: Allen Lane, 2006.
- . 'Muslim Responses to the Crusades.' *History Today* 47.4 (Apr. 1997): 43-49.
- Jackson, Gabriel. *The Making of Medieval Spain*. London: Thames and Hudson, 1972.
- Jarocka, Marja Ludwika. *El 'Coloquio de los perros' a nueva luz*. México: UNAM, 1979.
- Jayyusi, Salma Khadra, ed. *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: E. J. Brill, 1992.
- Kamen, Henry. *Spain 1469-1714: A Society of Conflict*. London: Longman, 1991, 2nd ed.
- . 'Vicissitudes of a World Power 1500-1700.' In Carr 2000: 152-72.
- Kedar, Benjamin Z. *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims*. Princeton UP, 1984.
- Kincaid, Joseph J. 'Viaje de Turquía.' In *Cristóbal de Villalón*. New York: Twayne, 1973: 58-112.
- Kinross, John P. D. Balfour, Baron. *The Ottoman Centuries: The Rise and Fall of the Turkish Empire*. New York: Quill, 1979. Rpt. New York: HarperCollins Perennial, 2002.
- Krauel, Ricardo. 'El esquema heroico de la historia de Abindarráez.' *Romance Notes* 37.1 (Fall 1996): 39-47.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Granada: Historia de un país islámico*

El elemento islámico en la literatura castellana...

- (1232-1571). Madrid: Gredos, 1969.
- Lafontaine, Raymond; Solà-Solé, Josep M. 'A New English Translation of *Tirant lo Blanc*.' In Solà-Solé 1993: 107-48.
- Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Alianza, 1961, rev. 1983.
- Lane-Poole, Stanley. *Saladin*. New York: Knickerbocker, 1898.
- . *The Moors in Spain*. London: Unwin, 1888. Rpt. Beirut: Kahyats, 1967.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge UP, 1988.
- León, Pedro R. "'Cortesía,' clave del equilibrio estructural y temático en el Abencerraje.' *Romanische Forschungen* 86.3-4 (1974): 255-64.
- Lewis, Bernard. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. New York: Modern Library, 2003.
- . *Cultures in Conflict: Christians, Muslims, and Jews in the Age of Discovery*. Oxford UP, 1995.
- . *Islam and the West*. Oxford UP, 1993.
- . *The Jews of Islam*. Princeton UP, 1984.
- . *The Muslim Discovery of Europe*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1982. Rpt. London: Phoenix, 2000.
- Lewis, C.S. *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*. Oxford UP, 1958.
- Linehan, Peter. *History and the Historians of Medieval Spain*. Oxford: Clarendon, 1993.
- Liu, Benjamin. 'Ransom, Gifts, and Interfaith Fraternization in *El Abencerraje*.' *Bulletin of Hispanic Studies* 80.3 (July 2003): 307-17.
- Lomax, Derek. *The Reconquest of Spain*. New York: Longman, 1978.
- López-Baralt, Luce. 'The Moriscos.' In Menocal et al. eds. 2000: 472-87.
- . 'Spanish Renaissance à l'envers: The Secret Literature of the Last Muslims of Spain'. In *Brave New Words: Studies in Spanish Golden Age Literature*. Eds. Edward Friedman, Catherine Larson. New Orleans: UP of South Carolina, 1996: 79-89.
- López Estrada, Francisco. 'Estudio.' *El Abencerraje y la hermosa Jarifa: Cuatro textos y su estudio*. Madrid: Publicaciones de Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1957.
- . 'Introducción.' *El Abencerraje*. *Letras Hispánicas* 115. Madrid: Cátedra, 1980.
- Keller, John E. 'Introduction.' Antonio de Villegas' *El Abencerraje*. Chapel Hill: U of North Carolina P, 1964: 11-38.
- López Gómez, Margarita. 'The Mozarabs: Worthy Bearers of Islamic Culture.' In Jayyusi 1992: 171-75.
- López Ríos, Santiago. 'Teoría y práctica de la crueldad del caballero en *Tirant lo Blanch*.' In *Medioevo y literatura*. Ed. Juan Paredes. Granada: Universidad de Granada, 1995: vol. 3: 81-87.
- Lucero Sánchez, Ernesto. 'La "Historia del Capitán cautivo" como nuevo relato de frontera (primer paso hacia la novela moderna).' *Espéculo*:

El elemento islámico en la literatura castellana...

- Revista de Estudios Literarios 31(Nov. 2005-Feb. 2006).
<http://www.ucm.es/info/especulo/numero31/capitan.html>.
- MacKay, Angus. 'The Late Middle Ages 1250-1500.' In Carr 2000: 90-115.
- . Spain in the Middle Ages: From Frontier to Empire, 1000-1500.
London: Macmillan, 1977.
- Mann, Vivian et al. eds. *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*. New York: George Braziller, 1992.
- Maravall, José A. 'From Renaissance to Baroque: The Diphasic Schema of a Social Crisis.' In Godzich 1986: 3-40.
- Mariscal, George. 'La gran sultana and the Issue of Cervantes's Modernity.' *Revista de Estudios Hispánicos* 28.2 (May 1994): 185-211.
- Márquez Villanueva, Francisco. 'La historia interdisciplinar de Américo Castro.' In Subirats ed. 2003: 83-102.
- . 'El problema historiográfico de los moriscos'. *Bulletin Hispanique* 86 (1984): 61-135.
- . *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Libertarias, 1998.
- Martín, Adrienne. 'Images of Deviance in Cervantes's Algiers.' *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 15.2 (Fall 1995): 5-15.
- Martínez-Góngora, Mar. 'Las tecnologías de poder del "otro" Imperio: Disciplina e identidad masculina en el *Viaje de Turquía*.' *Crítica Hispánica* 24.1-2 (2002): 25-40.
- McCrorry, Donald P. 'Preface,' 'Introduction,' 'Appendieces.' Miguel de Cervantes, *The Captive's Tale (Historia del cautivo)*. Warminster: Aris & Philips, 1994: vii-xvi, 1-58.
- . 'Ozmín y Daraja.' In *Mateo Alemán*. New York: Twayne, 1968: 147-57.
- McGrady, Donald. *Mateo Alemán*. New York: Twayne, 1968.
- . 'Mateo Alemán y Timantes, o la expresión del indecible dolor de los padres.' *Revista de Filología Española* 65.3-4 (July-Dec.1985): 319-21.
- McGrath, Michael J. 'The Moorish Novel of the Sixteenth Century.' In *Sixteenth-Century Spanish Writers*. Ed. Gregory B. Kaplan. Detroit, MI: Gale, 2006: 305-10.
- McNerney, Kathleen. 'E solaçant de cosas de plaer.' In Solà-Solé 1993: 149-63.
- . *Tirant lo Blanc Revisited*. Detroit: Michigan Consortium for Medieval and Early Modern Studies, 1983.
- Menocal, María Rosa. 'And How "Western" Was the Rest of Medieval Europe?' In *Américo Castro: The Impact of His Thought*. Eds. Ronald E. Surtz et al. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1988: 183-89.
- . *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1987.
- . 'Del verdadero autor del *Quijote*, seguido de otras tragedias.' In Subirats

El elemento islámico en la literatura castellana...

- ed. 2003: 201-12.
- . *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston: Little Brown, 2002.
- . 'Pride and Prejudice in Medieval Studies: European and Oriental.' *Hispanic Review* 53.1 (Winter 1985): 61-78.
- . 'Visions of al-Andalus.' In Menocal et al. eds. 2000: 1-24.
- et al., eds. *The Literature of al-Andalus*. Cambridge UP, 2000.
- Merrill, Charles J. 'Reading *Tirant Lo Blanc* as Medieval Romance.' In Solà-Solé 1993: 165-79.
- Metlitzki, Dorothee. *The Matter of Araby in Medieval England*. New Haven: Yale UP, 1977.
- Meyerson, Mark D. *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel: Between Coexistence and Crusade*. Berkeley: U. of California P 1991.
- Miller, H. D.; Kassis, Hanna E. 'The Mozarabs.' In Menocal et al. eds. 2000: 417-34.
- Monroe, James T. *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*. Leiden: E. J. Brill, 1970.
- Morales Oliver, Luis. *La novela morisca de tema granadino*. Madrid: U Complutense, 1972.
- Morell, Hortensia. 'La deformación picaresca del mundo ideal en *Ozmín y Daraja del Guzmán de Alfarache*.' *La Torre* [Río Piedras, Puerto Rico] 23 (1975): 89-90.
- Murillo, Luis A. 'Introducción.' Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Part 1. Madrid: Castalia, 1978, vol. 1: 9-32.
- . 'Introducción.' Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Part 2. Madrid: Castalia, 1978, vol. 2: 7-24.
- Navarro Durán, Rosa. 'La historia de los dos enamorados Ozmín y Daraja, fuente de inspiración cervantina.' *Revista de Filología Española* 82. 1-2 (2002): 87-103, 235.
- Neill, Stephen. *A History of Christian Missions*. Penguin History of the Church 6. Rev. ed. Owen Chadwick. London: Penguin, 1990, 2nd ed.
- O'Callaghan, Joseph F. *A History of Medieval Spain*. New York: Cornell UP, 1975.
- . *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*. Philadelphia: Pennsylvania UP, 2003.
- Ortolá, Marie-Sol. *Un estudio del 'Viaje de Turquía': Autobiografía o ficción*. London: Tamesis, 1983.
- . 'La "Préoccupation" pour l'Espagne dans le *Viaje de Turquía*.' In *Tourments, doutes et ruptures dans l'Europe des XVIe et XVIIe siècles*. Eds. Claude Arnould et al. Paris: Champion, 1995: 71-79.
- . 'La tendencia utópica en el *Viaje de Turquía*.' *Neophilologus* 70.2 (Apr. 1986): 217-27.

El elemento islámico en la literatura castellana...

- Ozment, Steven E. *The Age of Reform (1250-1550): An Intellectual and Religious History*. New Haven: Yale UP, 1980.
- Payne, Stanley G. *A History of Spain and Portugal*. Madison: U of Wisconsin P, 1973.
- . *Spanish Catholicism: An Historical Overview*. Madison: U of Wisconsin P, 1984.
- Peek, Pamela Adrienne, ed.-tr. 'Introduction.' In *'The Trade of Algiers': A Translation of Cervantes' 'El trato de Argel.'* PhD thesis, U of South Carolina, 1994.
- Peinado Santaella, Rafael G., ed. *Historia del Reino de Granada*. 3 vols. Granada: U de Granada, 2000.
- Pérez, Joseph. *The Spanish Inquisition: A History*. Tr. Janet Lloyd. London: Profile, 2004.
- Piera, Montserrat. 'Tirant Lo Blanc: Rehistoricizing the 'Other' Reconquista'. In Terry 1999: 45-58.
- Predmore, Richard L. *Cervantes*. New York: Dodd, Mead, 1973.
- Pujol, Josep. "'Poets and Historians' in *Tirant lo Blanc*: Joanot Martorell's Models and the Cultural Space of Chivalresque Fiction.' In Ferry 1999: 29-43.
- Querillacq, René. 'Los moriscos de Cervantes.' *Anales Cervantinos* 30 (1992): 77-98.
- Rabasa, José: 'Dialogue as Conquest: Mapping Spaces for Counter-Discourse.' *Cultural Critique* 6 (Spring 1987): 131-59.
- Rico, Francisco. *The Spanish Picaresque Novel and the Point of View*. Tr. Charles Davis. Cambridge UP, 1984.
- Riquer, Martín de. 'Introducción.' Joanot Martorell and M.J. Galba. *Tirante el Blanco*. Madrid: Espasa-Calpe, 1974, vol. 1: vii-cix.
- Robards, Brooks. *The Medieval Knight at War*. London: Tiger, 1997.
- Rosenberg, Deborah S. *Family Ties: The Converso in the Spanish Picaresque Novel*. PhD thesis, U of Chicago, 2004.
- Rosenthal, David H. 'Foreword.' *Tirant lo Blanc*. New York: Schocken, 1984: vii-xxiv.
- Roth, Cecil. *The Spanish Inquisition*. New York: Norton, 1964.
- Rougemont, Denis de. *Love in the Western World*. Tr. M. Belgion. Princeton UP, 1983, rev.
- Rubiera Mata, M. J. 'Tirant lo Blanc and the Muslim World in the Fifteenth Century'. In Terry 1999: 59-82.
- . *Tirante contra el Islam*. Alicante: Aitana, 1993.
- Ruggles, Dede Fairchild. 'La lengua materna: Cultura y convivencia en al-Andalus.' In Subirats ed. 2003: 145-74.
- Ruiz, Teófilo F. *Spanish Society 1400-1600*. New York: Longman, 2001.
- Runciman, Steven. *The Fall of Constantinople 1453*. Cambridge UP, 1965.
- Ruta, María Caterina. 'Elementos teatrales y elementos narrativos en los textos de cautiverio de Cervantes.' *Criticón* 87-89 (2003): 765-74.

El elemento islámico en la literatura castellana...

- Said, Edward W. 'The Clash of Ignorance.' *The Nation* 273.12 (22 Oct. 2001): 11-13.
- . *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993.
- . 'Invention, Memory, and Place.' *Critical Inquiry* 26.2 (Winter 2000): 175-92.
- . *The Myth of the Clash of Civilizations* [videorecording of lecture at U of Massachusetts]. Northampton, MA: Media Education Foundation, 2002.
- . *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978.
- Sánchez-Albornoz, Claudio. *La España musulmana*. Madrid: Espasa-Calpe, 1973.
- Scheindlin, Raymond P. 'The Jews in Muslim Spain'. In Jayyusi 1992: 188-200.
- Schwoebel, Robert. *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*. Nieuwkoop: B. de Graaf, 1967.
- Setton, Kenneth M. *The Papacy and the Levant, 1204-1571*. 4 vols. Philadelphia: American Philosophical Society, 1976-1984.
- . *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1992.
- Sevilla Arroyo, Florencio; Rey Hazas, Antonio. 'Introducción' and 'Notas.' Miguel de Cervantes, *Teatro completo*. Barcelona: Planeta 1987: xi-lxxiii.
- Shipley, George A. 'La obra literaria como monumento histórico: El caso de El Abencerraje.' *Journal of Hispanic Philology* 2 (1978): 103-20.
- Sieber, Diane E. 'The Frontier Ballad and Spanish Golden Age Historiography: Recontextualizing the *Guerras civiles de Granada*.' *Hispanic Review* 65.3 (Summer 1997): 291-306.
- Silverberg, Robert. *The Realm of Prester John*. Athens, OH: Ohio UP, 1972.
- Smith, P. Lewis. 'La gran sultana doña Catalina de Oviedo: A Cervantine Practical Joke.' *Forum for Modern Language Studies* 17.1 (Jan. 1981): 68-82.
- Smith, Paul Julian. *Representing the Other: 'Race', Text, and Gender in Spanish and Spanish American Narrative*. Oxford: Clarendon, 1992.
- . 'Rereading the Golden Age.' In *Writing in the Margin: Spanish Literature of the Golden Age*. Oxford: Clarendon, 1988: 1-18.
- Solà-Solé, Josep M., ed. *Tirant Lo Blanc: Text and Context*. New York: Peter Lang, 1993.
- Stackhouse, Kenneth A. 'Beyond Performance: Cervantes's Algerian Plays, *El trato de Argel* and *Los baños de Argel*.' *Bulletin of the Comediantes* 52.2 (2000): 7-30.
- Subirats, Eduardo. 'Américo Castro secuestrado.' In Subirats ed. 2003: 215-18.

El elemento islámico en la literatura castellana...

- . ‘La Península multicultural.’ In Subirats ed. 2003: 39-49.
- . ‘Nota preliminar.’ In Subirats ed. 2003: 1-11.
- , ed. *Américo Castro y la revisión de la memoria: El Islam en España*. Madrid: Libertarias, 2003.
- Tedeschi, Mario. *Polémica y convivencia de las tres religiones*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Teijeiro Fuentes, Miguel A. *Moros y turcos en la narrativa áurea: El tema del cautiverio*. Cáceres: U de Extremadura, 1987.
- Terry, Arthur, ed. *‘Tirant Lo Blanc’: New Approaches*. London: Tamesis, 1999.
- Torres, Antonio. *El realismo del ‘Tirant lo Blanch’ y su influencia en el ‘Quijote.’* Barcelona: Puvill, 1979.
- Trend, J. B. *The Civilization of Spain*. Oxford UP, 1967.
- Vaeth, Joseph. *‘Tirant lo Blanch’: A Study of Its Authorship, Principal Sources and Historical Setting*. New York: Columbia UP, 1918. Rpt. New York: AMS, 1966.
- Vargas Llosa, Mario. *Carta de batalla por ‘Tirant lo Blanc.’* Barcelona: Seix Barral, 1991.
- . ‘*Tirant lo Blanc*, novela sin fronteras.’ *Letras Libres* 6.63 (Mar. 2004): 42-43.
- Veese, H. Aram, ed. *The New Historicism*. New York: Routledge, 1989.
- Véquez, Roberto A. ‘*Don Quijote* and 9-11: The Clash of Civilizations and the Birth of the Modern Novel.’ *Hispania* 88.1 (Mar. 2005): 101-13.
- Vergara, Alba M.C. *The Social and Literary Framework of the ‘Abencerraje’ and ‘Ozmín y Daraja’: A Reception Analysis of the Interpolated Moorish Novel*. PhD thesis, Catholic University of America, Washington, DC, 1995.
- Vernet, Juan. *El Islam en España*. Madrid: Mapfre, 1993.
- Watt, W. Montgomery, with Pierre Cachia. *A History of Islamic Spain*. Edinburgh UP, 1965.
- Weber, Alison. ‘Padres e hijas: Una lectura intertextual de “La historia del cautivo”.’ In *Actas del Segundo Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas: Alcalá de Henares 6-9 nov. 1989*. Barcelona: Anthropos, 1991: 425-31.
- Weimer, Christopher B. ‘Going to Extremes: Barthes, Lacan, and Cervantes’ *La gran sultana*.’ In *Gender, Identity, and Representation in Spain’s Golden Age*. Eds. Dawn L. Smith, Anita K. Stoll. Lewisburg, PA: Bucknell UP, 2000: 47-60.
- Westerveld, G. *Blanca, El Ricote de ‘Don Quijote’: Expulsion y regreso de los moriscos del último enclave islámico más grande de España*. Blanca, Spain: Barrio Nuevo, 2001.
- Wheatcroft, Andrew. *Infidels: A History of the Conflict between Christendom and Islam*. London: Penguin, 2004.

El elemento islámico en la literatura castellana...

- White, Hayden. *Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1987.
- . *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1978.
- Whitenack, Judith A. 'The *alma diferente* of Mateo Alemán's *Ozmín y Daraja*.' *Romance Quarterly* 38.1 (1991): 59-73.
- Williams, Diane S. *Beyond the Limits of Genre: The Rhetoric of History in the 'Guerras Civiles de Granada.'* PhD thesis, Princeton University, 1993.
- Yates, Alan. 'Tirant lo Blanc: Ambiguous Hero.' In *Hispanic Studies in Honour of Frank Pierce*. Ed. John England. Sheffield: U Sheffield, 1980: 181-98.
- Zaid, Rhona. 'Las guerras civiles de Granada: The Idealization of Assimilation.' In *Medieval Christian Perceptions of Islam*. Ed. John V. Tolan. New York: Routledge, 2000: 313-30.
- Zmantar, Françoise. 'Miguel de Cervantes y sus fantasmas de Argel.' Tr. Soledad Farías. *Quimera: Revista de Literatura* 2 (Dec. 1980): 31-37.

ÍNDICE

Capítulo 1: Introducción	
1.1 Objetivos y aspectos críticos	1
1.2 Contextos históricos y mitos transculturales	16
1.3 Enfoques transculturales sobre los textos	22
Capítulo 2: <i>Tirant lo Blanc</i>: Re-contextualización de las cruzadas contra moros y turcos	
2.1 Objetivos y enfoque	37
2.2 Contextos históricos y de ficción	40
2.3 Geopolítica de religión	49
2.4 Tipologías religioso-culturales	77
2.5 Conclusiones	86
Capítulo 3: La novela morisca: hacia una re-definición de ‘buenos’ y ‘malos’ moros en <i>El Abencerraje</i>, <i>Guerras civiles de Granada</i>, y <i>Ozmín y Daraja</i>	
3.1 Objetivos y enfoque	89
3.2 Contextos histórico-literarios	92
3.3 <i>El Abencerraje</i> : maurofilia literaria	95
3.4 <i>Guerras civiles de Granada</i> : maurofilia islamófoba	107
3.5 <i>Ozmín y Daraja</i> : un giro de paradigmas	132
3.5.1 Cruzada, misión y conversión	151
3.6 Conclusiones	159
Capítulo 4: Desde <i>Viaje de Turquía</i> hasta los textos Cervantinos sobre el tema del cautiverio: Hacia una re-conceptualización de convivencia a lo largo del Mediterráneo	
4.1 Objetivos y enfoque	165
4.2 <i>Viaje de Turquía</i>	169
4.3 De la ‘Epístola a Mateo Vázquez’ a los textos de cautiverio	175
4.4 <i>El trato de Argel</i>	178
4.5 <i>Los baños de Argel</i>	188
4.6 <i>Historia del cautivo</i>	207
4.7 <i>La gran sultana</i>	223
4.8 Conclusiones	237
Capítulo 5: Conclusión	
5.1 Discursos acerca del ‘otro’	243
5.2 Entre conversión y convivencia	251
5.3 Cuestiones de identidad y alteridad española	260

Bibliografía

Fuentes primarias	265
Abreviaciones y ediciones de los textos	265
Otros textos y antologías	266
Estudios	267