

EL TEMA MUSULMÁN EN LA LITERATURA DE CERVANTES: TURCOS Y RENEGADOS DESDE LA INTRATEXTUALIDAD

BLANCA SANTOS DE LA MORENA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID¹

Las posibles creencias religiosas de Cervantes son uno de los problemas críticos más espinosos del cervantismo. Desde las tempranas visiones de los hispanistas en el romanticismo —periodo que supuso, como bien apuntó Anthony Close (2005), un replanteamiento de la visión humorística del *Quijote* y una apología de su carácter trágico— se ha venido insistiendo en la idea de que en el texto más célebre de Cervantes hay un espacio destinado a la reflexión sobre la condición humana, y que la trascendencia representada en el proyecto utópico del loco Alonso Quijano puede esconder una concepción religiosa del mundo. Así lo demuestran los primeros textos sobre la espiritualidad en el *Quijote*, que, concebidos dentro de un contexto más filosófico que filológico, no pueden entenderse sin el idealismo romántico (Díaz de Benjumea, 1956; Unamuno, 1966; Ortega y Gasset, 2004; Zambrano, 2002).

La llegada de la filología profesional insistió en el asunto. Los trabajos sobre Cervantes y la religión avanzaron de manera significativa, especialmente en cuanto al estudio del contexto histórico, y tempranamente se observaron lecturas opuestas del problema que imposibilitaban un acuerdo crítico, aun de mínimos, sobre el tema. Así,

¹ Este trabajo se ha llevado a cabo gracias a la financiación del Programa de Ayudas para la Formación del Personal Investigador de la Universidad Autónoma de Madrid.

es conocida la idea de un Cervantes cercano al erasmismo, propugnada en primer lugar por Américo Castro (1980) y Marcel Bataillon (1966) y defendida con posterioridad por otros estudiosos (Vilanova, 1989; Martín Hernández, 1977; Estrada, 2008); tampoco faltaron quienes entendieron la obra del alcalaíno apegada a la ortodoxia católica, o, incluso, funcionando como defensora de la doctrina revisada y propugnada por el concilio de Trento (González de Amezúa, 1956; Hatzfeld, 1966).

El problema, lejos de haberse resuelto, continúa latente a día de hoy, como muestra el interesante volumen derivado de un congreso de la Asociación de Cervantistas dedicado a *Cervantes y las religiones* (Fine y López Navia, 2008). La investigación sobre Cervantes y la religión resulta fundamental no solo a la hora de interpretar los textos de nuestro autor, sino para entender aspectos fundamentales de la sociedad áurea, sólidamente anclada en la religiosidad, ya sea de tipo popular, ya sea con fuertes implicaciones teológicas como las derivadas de la Reforma luterana y la posterior reacción del catolicismo en el Concilio tridentino. A pesar de la cantidad ingente de bibliografía dedicada al asunto no encontramos ningún estudio que avale con seguridad y con el rigor filológico necesario la tesis de un Cervantes hipócrita, erasmista, protestante, ortodoxo, propagandista de las ideas tridentinas.

Concretamente sobre el problema religioso que nos interesa en este trabajo, la presencia y tratamiento del tema musulmán en Cervantes, entre la crítica cervantina actual han proliferado los estudios dedicados a las interrelaciones entre los distintos grupos religiosos que poblaban la España áurea y sobre los distintos imperios con diferente credo que pugnaban por el control del Mediterráneo. Caso significativo de esta tendencia crítica fue la publicación, a finales del siglo XX, de un volumen colectivo que reúne artículos sobre la temática interreligiosa: *¿"¡Bon compañero, jura Di!"? El encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina* (Schmauser y Walter, 1998).

Echando la vista atrás en los estudios cervantinos el tema ya fue objeto de estudio para Castro (2002). Con la premisa de que "Cervantes era un gran disimulador, que recubrió de ironía y habilidad opiniones e ideas contrarias a las usuales" (2002: 223), que abre el apartado dedicado a las ideas religiosas de nuestro autor, el crítico hace un repaso a la obra cervantina para afirmar en algún momento que "Cervantes era católico, apostólico, romano..., pero posee al mismo tiempo una ideología no cristiana" (2002: 243). Más allá de la heterodoxia doctrinal

apuntada sistemáticamente por el crítico² nos interesan las páginas dedicadas al problema musulmán en la literatura de Cervantes. Comienza don Américo citando como es habitual estudios que lo preceden, apuntando de manera sucinta la visión de un Cervantes intolerante —concretamente a Klein, Morel-Fatio y Schack— o contrario a la expulsión (2002: 267). La crítica feroz a los moriscos contenida en el *Coloquio* y en el *Persiles* se achaca no tanto a criterios religiosos, sino más bien de conflictividad social: “la opinión de Berganza es la del país, que se basaba tanto o más que en motivos de fe en causas de otra índole: incomprensión, rivalidad económica, daño político” (2002: 268). Efectivamente, convenimos con el estudioso en que la visión crítica contenida en la novela ejemplar puede tener un componente social más marcado que el doctrinal.

En líneas generales, la tesis sostenida por Castro en *El pensamiento de Cervantes* sobre este tema es muy similar a la contenida en el resto del volumen: estamos ante un Cervantes con ideas ambivalentes, aunque resulten contradictorias, asimilables en función de la intención del autor en cada momento de la escritura.

Márquez Villanueva, reflexionando sobre el *Quijote* (1975) resalta la importancia no solo del tema morisco, sino de lo islámico en Cervantes: “La categoría especial que para Cervantes revistieron siempre las responsabilidades españolas ante el problema islámico en sus diversas facetas” (1975: 229).

Aunque se centra especialmente en la expulsión de los moriscos:

En determinado punto Cervantes se centra sin titubeos en el examen de un tema de punzante actualidad, de una medida del gobierno con estremecedoras consecuencias de orden moral y religioso. Se trata de la expulsión de los moriscos, que irrumpe en la Segunda parte del *Quijote* (1975: 231).

El crítico parece favorable a la idea de un Cervantes defensor de la libertad de conciencia, propuesta que ya se encontraba de manera inversa en la libertad de culto permitida a los cristianos cautivos en Argel:

² Esta tendencia interpretativa continuará en *Hacia Cervantes* (1957) y en *Cervantes y los casticismos españoles* (1967).

Cervantes se hallaba muy al tanto de las resonancias que la idea de libertad de conciencia despertaba en la cabeza y en el corazón de los moriscos. El mero hecho de haberla suscitado tan a cara descubierta, atrevimiento que maravilla a algún crítico, basta de por sí misma para manifestar la orientación de sus simpatías (1975: 282).

Dedica Márquez Villanueva un apartado de su volumen a la reflexión sobre el *Persiles*, obra donde se recupera como veremos el tema musulmán. En la última novela de Cervantes se entrelazan, como bien advierte el crítico, el tema morisco y el de los piratas turcos. En nuestro trabajo este último motivo cobrará especial importancia, como veremos más adelante. A este respecto en este pasaje de la obra cervantina se reconoce una visión mucho más negativa que la contenida en el *Quijote*:

Los moriscos se hacen reos de crímenes de perfidia, saqueo y traición en connivencia con los enemigos encarnizados de la cristiandad. Semejante proceder es, claro está, indefendible en sí, y por ello Cervantes necesita afearlo (Márquez Villanueva, 1975: 288).

La conclusión del crítico sobre la opinión de Cervantes acerca de los moriscos valencianos en el momento de redacción del episodio resulta significativa, considerando la visión anterior de nuestro autor:

Los textos del *Persiles* dan testimonio inequívoco de que Cervantes era consciente, con su buena información habitual, de la mayor gravedad del problema morisco levantino. [...] Cervantes se ha propuesto esta vez acercarse a los patrones de uso de la teoría clasicista y de la ideología tridentina. Todo ha de entrar ahora en una perspectiva de signo más conservador y el tema de los moriscos experimenta el mismo vaivén (Cervantes, 1975: 290).

Más allá de la posible interpretación de este interesante motivo literario, lo que sí resulta evidente es la continúa preocupación de Cervantes por el tema: de *La Galatea* al *Persiles*, pasando por su teatro —claramente inclinado a ello debido a la experiencia en primera persona de Cervantes— y algunas *Novelas ejemplares*, sin olvidar, por supuesto, la atención prestada en episodios del *Quijote* (la conversión de Zoraida o la trágica historia de Ricote). Para Agapita Jurado Santos no hay duda de la influencia capital del tema musulmán y morisco en la obra cervantina:

Es indudable la importancia del tema «morisco» en las obras de Cervantes, el autor que, quizá con mayor intensidad, viaja al lejano y a la vez próximo Oriente para ambientar allí los *hijos de su ingenio* (Jurado Santos, 1997: 1),

Aunque advierte de la dificultad de establecer una lectura global del problema: “seguramente a causa de esta intensidad, resulta difícil reunir en una lectura única la visión que pudo tener Cervantes del mundo musulmán” (Jurado Santos, 1997: 1). El problema, al parecer e igual que sucedía de manera general con la adscripción religiosa de nuestro autor, sigue abierto.

Muestra de esta polémica crítica y de la imposibilidad de una lectura única sobre Cervantes y los musulmanes es la siguiente afirmación del profesor Felipe Pedraza, a propósito de Cervantes y la religión:

Algo falla en los métodos de análisis de las humanidades, en el rigor científico de que tanto nos preciamos, cuando un mismo autor puede ser según la moda de cada momento, librepensador o reaccionario, fervoroso católico postridentino o agnóstico declarado, dogmático o escéptico, representante de los valores del cristianismo militante contra judíos y herejes o converso e incluso criptojudío, castísimo y varonil poeta o desenfrenado perverso (Pedraza, 1998: 27).

De hecho, una de las razones que podrían subyacer a esta variedad de visiones críticas, algunas de ellas dispares unas de otras, es la opinión personal de cada estudioso acerca del tema, también apuntada por Pedraza en otro trabajo:

Las sucesivas generaciones de críticos y lectores hemos hecho decir y hacer a Cervantes cuanto hemos pensado, creído y anhelado. Todos imaginamos tener en don Miguel no solo un contemporáneo, sino un amigo que piensa exactamente como nosotros y actuó como a nosotros nos hubiera gustado que actuara (Pedraza, 2006: 7-8).

Entre las visiones críticas que hemos analizado encontramos un interés especial por el problema morisco. No en vano, la situación social de este colectivo en la España áurea —una sociedad obsesionada por la cuestión de la limpieza de sangre—³ y las consecuencias derivadas de

³ Tema como sabemos presente en la literatura cervantina, y en general, de predilección en las letras españolas.

su expulsión desde 1609 por decreto de Felipe III determinan la proliferación de literatura a este respecto. Luce López-Baralt, reflexionando sobre la visión de los musulmanes en la literatura renacentista española, refleja la tensión entre un tratamiento eminentemente literario y la realidad socio-histórica del momento:

Parecía un contrasentido que la figura del moro fuera ensalzada y adornada de los ropajes más ricos y de las armas más resplandecientes justo en los años en que se prohibía al morisco de carne y hueso su propia identidad cultural (López-Baralt, 1985: 149).

En este sentido, y a propósito de la pertinente distinción de la estudiosa, es necesario considerar que, a pesar de que pretendemos un acercamiento al pensamiento cervantino, nuestro autor siempre trató este tema —y todos aquellos con componente religioso— desde una perspectiva literaria y no doctrinal, no estamos ante la prosa de san Juan o de fray Luis, sino ante un escritor que se reivindica como autor de literatura de entretenimiento, como él mismo indica hasta en dos ocasiones en el prólogo del *Quijote* por boca de su amigo ficticio:

No dirán sino que son unos santos Tomases y otros doctores de la Iglesia; guardando en esto un decoro tan ingenioso, que un renglón han pintado un enamorado distraído y en otro hacen un sermoncico cristiano, que es un contento y un regalo oírle o leelle. De esto ha de carecer mi libro (Cervantes, 2004: 51).

Este vuestro libro no tiene necesidad de ninguna cosa de aquellas que vos decís que le falta [...], mezclando lo humano con lo divino, que es un género de mezcla de quien no se ha de vestir ningún cristiano entendimiento. [...] No hay para que andéis mendigando sentencias de filósofos, consejos de la *Divina Escritura* (Cervantes, 2004: 55-56).

Este hecho —expresado por el propio autor, por lo que no admite discusión— no cuestiona el interés prioritario de Cervantes por la religión en su literatura, sobre todo mediante la presentación de casos y variaciones de personajes a los que la espiritualidad y la moral derivada de los planteamientos doctrinales afecta, como en los casos que veremos a lo largo de este trabajo.

Sin embargo, como pretendemos demostrar en este trabajo, la presencia del tema musulmán en la literatura de Miguel de Cervantes no se limita únicamente a la cuestión morisca, sino que, desde otras

situaciones y otros puntos de vista, también encontramos una reflexión. A Cervantes no solo le interesa denunciar casos injustos como el del morisco Ricote o poner en boca de Berganza una de las múltiples visiones sobre este colectivo, sino que multitud de personajes de creencia mahometana pueblan las páginas cervantinas, y en ellas encontramos, además, ciertas reflexiones del autor sobre esta religión que conviene analizar, al menos de manera sucinta, frente al silencio crítico.

La aportación al tema de Américo Castro que hemos mencionado anteriormente resulta interesante a este respecto en estos momentos por varias razones. La primera porque, como veremos más adelante, supone un acercamiento global al tema a través de la totalidad —o la casi totalidad— de la producción literaria de Cervantes, metodología que consideramos más adecuada a la hora de ponderar un problema de conjunto como es la presencia de los musulmanes en buena parte de las obras cervantinas. Además, y enlazando con la problemática crítica que estamos abordando, porque Castro distingue pertinentemente en su estudio entre la situación de los moriscos en España y su expulsión en 1609, un problema eminentemente social y un drama humano; y el problema de los cristianos cautivos en Argel en poder musulmán, un problema social, pero que, como veremos, en Cervantes se relaciona fuertemente con una preocupación política y religiosa.

Esta distinción debe ser tenida en cuenta para entender la importancia de dos temas fundamentales en la literatura de nuestro autor: por un lado, la situación social en España (ya sea de los gitanos, de los moriscos, de los hidalgos pobres, de los labradores con aspiraciones insulares, de los caballeros toledanos con “libertad demasiada” o de los enfermos sifilíticos) y, por otro, la situación de los soldados cristianos que terminan prisioneros del poder musulmán. Los dos temas, el de los moriscos y el de los cautivos, tienen en común la importancia del componente religioso. Consideramos que uno de los fallos de Aquiles de la crítica sobre el problema morisco en Cervantes es su excesiva atención al componente social y su falta de profundización en el doctrinal. Los estudiosos aparentemente descuidan las posibles implicaciones doctrinales o religiosas de la presencia del tema y dejan incompleto un análisis que resultaría muy interesante si no olvidase cuestiones fundamentales en la época como es la religión.

En este sentido, resulta preciso señalar que nuestro objeto de estudio no es tanto el conflicto social que pudiera estar en sintonía con los moriscos y su expulsión en 1609, sino el estudio de la presencia del

tema musulmán, de manera más amplia. Sin despreciar el interés interpretativo que supone la crispada situación social derivada de la convivencia, nos interesan especialmente las reflexiones en materia religiosa, ya que entendemos que estos juicios contenidos en las obras podrían ser una vía hermenéutica válida para acercarnos, prudencialmente, al pensamiento religioso de Cervantes.

La visión global y unitaria de los trabajos de Américo Castro es la forma de aproximación que proponemos: una visión del tema musulmán en Cervantes desde la intratextualidad. *Intratextualidad* puede definirse, a grandes rasgos, como la red de relaciones que se establece entre un texto y otros escritos de un mismo autor. Más certeramente lo define Juan Ramón Muñoz Sánchez, estudioso de la obra completa de Cervantes:

Inherente a la definición de intertextualidad de Julia Kristeva resulta el hecho de que un autor, incluso si queda reducido a mero significante producto de la red discursiva, no solo dialogue con la tradición sino también consigo mismo, que sus textos no solo se entrecrucen con otros textos sino que hablen también entre sí. Hay por consiguiente una *intertextualidad externa* y una *intertextualidad interna*, o mejor: *intertextualidad e intratextualidad* (Muñoz Sánchez, 2015: 47-48)

Entendemos que solamente a través de este método contrastivo podremos acercarnos de una manera más coherente y completa a aquellas cuestiones que interesan realmente a Cervantes, porque serán objeto de sucesiva presencia en su literatura. Ejemplos de temas recurrentes de los que tenemos una visión global única (y consensuada por la crítica) son la libertad de la mujer (en el episodio de Marcela en el *Quijote*, en *La Gitanilla*, en *La ilustre fregona*), o los celos (tema de reflexión filosófica en *La Galatea*, pero presente también de forma seria y cómica respectivamente en *El celoso extremeño* y en el entremés de *El viejo celoso*).

Concretamente el tema musulmán es una constante que se repite de forma más o menos intensa en la producción de Cervantes, desde *La Galatea* al *Persiles*. Un análisis intratextual del asunto nos permitirá observar, sobre esto, sistematizaciones de ideas, afirmaciones reiteradas, e, incluso, variaciones o diferencias en el tratamiento de ciertos temas a lo largo de su obra. Si convenimos en que existe una

“poética de la libertad” en Cervantes,⁴ la intratexualidad nos abre vías de acercamiento a otras micro-poéticas cervantinas, como son la de la libertad de la mujer o la de los celos. Es necesario en este punto plantearse: ¿existe una poética del tema musulmán en Cervantes?; ¿qué constantes o disonancias presenta el tratamiento de los personajes mahometanos?; ¿podemos, en el caso de encontrar ciertas constantes, acercarnos a un posible pensamiento o ideología de nuestro autor a este respecto?

En un trabajo reciente, Ana Luisa Baquero estudia el tratamiento literario del tema de la expulsión de los moriscos en los casos de Lope de Vega y Cervantes (Baquero Escudero, 2014). Esta contribución resulta interesante por varios motivos: porque abarca las dos formas de intertextualidad apuntadas por Muñoz Sánchez: la externa, que pone frente a frente las visiones de Lope y Cervantes (y que posiblemente muestre dos puntos de vista con distinta ideología de un mismo problema) y la interna, que sería la metodología de aproximación intratextual. La comparación realizada por Baquero de la presencia del tema morisco requiere una visión, aunque no global, al menos sí integradora, al utilizar varios textos cervantinos: *El coloquio de los perros*, el segundo *Quijote* y el *Persiles*. Las diferencias en el tratamiento del problema responden, según la estudiosa, a diferencias fundamentalmente genéricas:

En *La Galatea*, enmarcada en los esquemas claramente idealistas que rigen la especie pastoril, se incluye una historia de amor y aventuras que responde, además, al viejo motivo de *los dos amigos*. En el relato de Timbrio y Silerio encontramos, así, también reflejada esta misma circunstancia histórica de manera que nuevamente el escritor altera los rasgos propios de esta forma literaria al introducir unos sucesos de enorme violencia [...], incluido el episodio de los moriscos valencianos como uno más de los muchos que encontramos jalonando la larga peregrinación de los héroes. No cabe duda que también aquí resulta fundamental tener en cuenta las convenciones literarias a las que se ajusta la obra (Baquero Escudero, 2014: 15).

Si bien aquí las diferencias en el tratamiento de la expulsión morisca se deben, según la estudiosa, a requerimientos del género en el

⁴ Así lo ha propuesto Antonio Rey Hazas (2005), y ya con anterioridad la libertad en Cervantes fue objeto de interés para Luis Rosales (1960).

que se insertan los episodios⁵, y no a una posible variación de pensamiento —o a una multiplicidad de visiones del problema por parte de Cervantes—, el ejercicio de comparación —es decir, de análisis intratextual— arroja conclusiones certeras:

Las menciones destacadas en *El coloquio* ofrecían una caracterización negativa de los moriscos cuya expulsión parece anhelarse, dentro de la difuminación propia del género en lo tocante a la presentación de figuras individuales. El morisco amo de Berganza es solo, pues, un fiel representante de su estamento, carente de cualquier rasgo que lo particularice. Frente a ello Cervantes crea ya a figuras con identidad propia en el episodio del *Persiles* [...]. [En el *Persiles*] Cervantes refleja, nuevamente, el habitual asalto berberisco a tierras cristianas, con la confabulación del pueblo morisco que desea abandonar España. Unos lances que podríamos entroncar con una visión antimorisca que, curiosamente, aparece aquí personificada no en los cristianos viejos sino en uno de estos moriscos cristianos que apela, incluso, a la medida extrema de su necesaria expulsión [...]. Lo que en Lope se ajusta al modelo literario de un relato de amor y aventuras en la más pura tradición idealista, responde en la parte primera del episodio cervantino a exigencias muy distintas, al presentar una experiencia personal, originada por el decreto antimorisco, dentro de los límites de una verosimilitud que se aproxima mucho a la verdad histórica (Baquero Escudero, 2014: 21-22).

Además de la aportación metodológica, la propuesta de Ana L. Baquero nos interesa porque analiza dos episodios capitales para nuestro trabajo, en los que encontramos saqueo de ciudades costeras españolas por los turcos.

El tema musulmán aparece de manera reiterada en la obra de Cervantes. Las causas de la utilización de este recurso temático son de índole moral (la expulsión de los moriscos), personal o biográfica (la experiencia de cautiverio argelino y la ficcionalización posterior), y social (la obsesión áurea con la limpieza de sangre); pero también podemos encontrar causas de tipo religioso: posiblemente sin intención de adoctrinar, Cervantes pretende plasmar una realidad compleja, que

⁵ De hecho, al concluir su trabajo, la estudiosa nos dirá que “Lope y Cervantes al convertir en ficción una misma realidad histórica conciben unas creaciones literarias de muy distinta naturaleza” (Baquero, 2014: 22). La diferencia de planteamiento en ambos autores subyace, más que en lo ideológico, en ideas estéticas, puesto que lo que hacen es reproducir una u otra visión del problema en función de las exigencias del género que sirve de molde.

no solo se proyecta a la esfera socio-política, sino que tiene en sí misma un importante sustrato religioso. Abdel-Karim coincide en la confluencia de hechos históricos y geográficos que determinan el protagonismo de este motivo:

La proximidad geográfica que siempre existió en el norte de África y la orilla sur española se hace patente y presente en la obra de Cervantes como símbolo de influencias entre ambas culturas mediterráneas (Abdel-Karim, 2006: 43).

Solo mediante la presentación del *otro*, del otro en términos fundamentalmente religiosos —pues el musulmán se diferencia del cristiano, a priori, por el credo religioso, aunque haya diferencias sociales y culturales derivadas de este hecho—, se producen las tensiones dialécticas que tanto interesan al autor alcalaíno en su narrativa⁶. El tema de la influencia de lo religioso en la idea de otredad en la literatura de Cervantes la apunta Héctor Brioso:

El problema de la otredad en Cervantes es bastante relevante en sí mismo, dado que nuestro escritor se interesa a largo de su vasta obra por diversos tipos de otros: gitanos, moriscos, turcos, argelinos, gentes del Septentrión, judíos, polacos, angloespañoles, hidalgos, labriegos, cautivos, etc. Como es bien sabido, Cervantes fue cautivo durante cinco años y medio, y más adelante interiorizó tan traumáticas experiencias en algunas obras de teatro —en *La gran sultana* y, especialmente, en *Los tratos de Argel*— y finalmente en dos novelas de madurez donde los árabes podían ser, a la vez, traidores y leales, mentirosos y portadores de la propia historia de don Quijote, o enemigos y aliados de los cristianos, como en el episodio valenciano del *Persiles* (Brioso Santos, 2006: 287).

⁶ En su indispensable *El Quijote y la crítica contemporánea* (1997), Montero Reguera recoge algunas de las visiones críticas que han propuesto una dialéctica en la célebre novela de Cervantes, que puede observarse sobre todo en los diálogos entre don Quijote y Sancho, y en la tensión entre locura y cordura. Sin embargo, la dialéctica también se encuentra, usada ideológicamente, en *La Galatea* (la tensión entre vida arcádica y los personajes venidos de la corte), en el teatro (donde de nuevo funciona la otredad para representar las diferencias, como cristianos/musulmanes o romanos/numantinos), en un buen número de *Ejemplares* (los gitanos, el hampa sevillano o los personajes marginados que son amos de Berganza en el *Coloquio*), hasta llegar a la máxima distinción socio-moral y religiosa con que Cervantes plantea la opción dialéctica: los bárbaros que pueblan las primeras aventuras del *Persiles*.

Si Ana L. Baquero proponía una diferencia de planteamiento ideológico debido a la etiqueta genérica de la obra (pastoril, bizantina, etc...), nos preguntamos: ¿a qué se deben las fluctuaciones en la caracterización de los musulmanes (unas veces leales, otras traidores) apuntadas por Brioso? ¿Son causa del consabido perspectivismo cervantino? Ante esta presentación dispar e incluso contradictoria de algunos tipos sociales habituales en la literatura de Cervantes y especialmente de los musulmanes (de la nómina apuntada por el estudioso nos referimos a árabes, moriscos, turcos y argelinos), es necesario un acercamiento detenido y pormenorizado a cada episodio, como el que realiza Baquero, para observar las causas que determinan esta aparente complejidad de visiones. En las páginas siguientes nos centraremos en dos problemas presentes en la obra de Cervantes que están vinculados al tema musulmán, para analizar si la caracterización del otro es positiva o negativa, única o múltiple; si hay en los episodios un tratamiento social, moral o político específico; y, sobre todo, —atendiendo al planteamiento de acercamiento a lo doctrinal que proponíamos anteriormente— si encontramos un cariz religioso que influya en la caracterización de los musulmanes, en su presentación al lector, en su configuración moral y en la interacción con el resto de personajes en las obras cervantinas.

Para el análisis que vamos a desarrollar necesitamos un colectivo que englobe en sí mismo un planteamiento religioso y que se encuentre de manera recurrente en varios momentos de la producción cervantina, para acercarnos desde la intratextualidad a una visión global que pudiera aproximarse a las ideas de Cervantes al respecto. Dada la vastedad crítica de los trabajos dedicados a los moriscos, sobre todo tras la proliferación que hemos apuntado, es necesario acotar el objeto de estudio en la medida de lo posible que permita una aproximación detallada al problema.

En casi toda la obra cervantina hay presencia o tratamiento del tema musulmán, ya sea por una reflexión sobre estos, ya sea por la introducción de personajes mahometanos que representen al colectivo o, por el contrario, actúen como personajes contrapuestos a él (como sucede con las dos Constanzas, la protagonista de *La Gitanilla* y la fregona honesta del mesón toledano). Desde el saqueo por los turcos en *La Galatea* hasta la recuperación del motivo en el *Persiles*, el cautiverio en manos de musulmanes en el teatro (tanto de la primera etapa como de la segunda) y su reelaboración en la historia del *Capitán cautivo* (Primera parte del *Quijote*), la historia de Zoraida, la visión de los

moriscos en el *Coloquio de los perros* y en el episodio de Ricote (Segunda parte del *Quijote*). Podemos afirmar con seguridad que en todos los escritos de Cervantes, exceptuando el *Viaje del Parnaso* —donde no hemos encontrado alusión alguna al tema—⁷ hay presencia o interés por el tema musulmán.

En las páginas siguientes nos centraremos en dos asuntos que consideramos fundamentales en Cervantes y que es necesario someter a análisis para establecer conclusiones rigurosas sobre el tratamiento del tema musulmán en su obra y, en general, sobre el pensamiento de nuestro autor en materia religiosa. Los dos problemas que planteamos están en estrecha relación y se vinculan ambos con el problema de la piratería berberisca en el Mediterráneo en época de Cervantes: por un lado, el saqueo constante de las costas españolas por piratas turcos y berberiscos con el fin de hacerse con el control de una zona estratégica, y por otro, la conversión de cristianos en musulmanes tras su incorporación a las filas de los ejércitos corsarios, conocidos como renegados.

Ambos temas aparecen reiterados en varios momentos de los escritos de Cervantes, como veremos más adelante. Nuestro análisis permitirá un acercamiento focalizado en lo doctrinal con una aproximación metodológica intratextual que recuperará uno de los motivos eclipsados paradójicamente por la crítica a la hora de abordar el problema musulmán en Cervantes: la visión del tema desde una perspectiva religiosa.

Como es bien sabido, aunque la piratería berberisca venía amenazando las costas españolas desde siglos anteriores, el problema se acentuaría desde el siglo XVI:

El corso y la piratería son actividades endémicas del Mediterráneo que en el siglo XVI adquieren gran protagonismo por los cambios geopolíticos que se producen en ambos lados del *mare nostrum* (Barrio Gozalo: 2006: 84).

El apresamiento de cautivos cristianos no se producía únicamente en asaltos a embarcaciones en alta mar, sino también en incursiones en territorio español como las que se relatan en las dos novelas cervantinas:

⁷ Quizá debido a la naturaleza de la composición, dedicada casi exclusivamente a la reflexión literaria.

Y si a las cifras anteriores se añaden además los prisioneros hechos por los corsarios turco-berberiscos en sus correrías por el Mediterráneo o en sus incursiones por las costas de este mar, se comprenderá fácilmente que el número de cristianos que sufrieron cautiverio durante la decimosexta centuria debió ser poco menos que incalculable. Y buena parte de ellos, insistimos, eran españoles (González Castrillo, 2011: 270).

Se trata de un problema social, latente en tiempo de nuestro autor:

La permanente inseguridad de las costas mediterráneas —las «marinas»— expuestas al saqueo de los corsarios. Era un problema de seguridad nacional, diríamos hoy, o de inseguridad, mejor, a lo que contribuían no pocos moriscos (Sola, 1995: 195-196).

Se trata en principio de un problema social, de la necesidad de garantizar la paz a los pueblos costeros, pero se complica debido a la complicidad de los moriscos, hecho Cervantes advierte en el *Persiles*, como demostraremos más adelante.

Teniendo en cuenta este contexto histórico y la experiencia vivida por Cervantes durante el cautiverio argelino no es de extrañar que tanto el asedio de piratas en el Mediterráneo —causa de prisión en Argel— como los asaltos a ciudades costeras fueran tema de interés para el escritor. Sobre el primero, encontramos recreaciones literarias en las *Ejemplares*, el *Quijote*, *Galatea*, *Persiles* a través de historias intercaladas en las que los personajes viajeros cuentan su vida. Del segundo tipo, las razias de piratas están presentes en *La Galatea*, *Persiles*, *Ejemplares* —*El amante liberal*—, *Los baños de Argel* y *La gran sultana*. Hemos decidido centrarnos en el desembarco de navíos berberiscos de *La Galatea* y en el *Persiles* —cada una con una configuración distinta del episodio, como veremos más adelante—. No analizaré en profundidad los episodios contenidos en la colección de novelas cervantina ni en la producción teatral, debido al reducido protagonismo de estos, casi anecdótico, aunque es necesario al menos tenerlos en cuenta.

En la primera obra de Cervantes, *La Galatea* (1585), la llegada del enemigo se produce en la ciudad de Barcelona. La contextualización del momento dentro de la novela es importante: la narración del episodio se produce durante el relato de Timbrio, a modo de novela intercalada. El marco estético e ideológico de *La Galatea*, un ambiente pastoril arcaico —y por tanto precristiano—, no deja aparentemente espacio para el desarrollo del motivo religioso más allá de la

contextualización mitológica que suele acompañar a las novelas pastoriles. Sin embargo, Timbrio y su relato insertado constituyen una representación de la contemporaneidad de Cervantes frente al ambiente pastoril de la novela, y el episodio de sus aventuras tiene una evidente caracterización religiosa, como muestran las numerosas referencias explícitas al catolicismo: reconocimiento de Cristo como hijo de Dios y como representación de la naturaleza divina —segunda persona del verbo—, caracterización positiva de los sacerdotes católicos, aceptación de la muerte con la esperanza de la resurrección y presentación de Timbrio como un ermitaño en el tiempo presente de los pastores. Será precisamente en este momento, con marcados tintes religiosos, cuando Timbrio nos cuente el desembarco de los turcos en Barcelona, de la siguiente manera:

Poco más de la medianoche sería [...] cuando improvisamente por todo el pueblo se levantó una confusa vocería diciendo: “Al arma, al arma, que turcos hay en tierra” [...] Se vieron aparecerse las blancas tocas de la turca gente que las puertas de las casas derribaban y de cristianos despojos salían cargados (Cervantes, 2014: 119).

Evidentemente, aunque resulte moralmente reprobable, el episodio no dista tanto del saqueo de Cádiz que abre *La española inglesa*: “Entre los despojos que los ingleses llevaron de la ciudad de Cádiz, Clotaldo, un caballero inglés, capitán de una escuadra de navíos, llevó a Londres una niña de edad de siete años” (Cervantes, 2003: 47). Si bien es cierto que en *La española inglesa* el saqueo se presenta como marco general de un caso particular (el de Isabela y Ricaredo) mientras que en *La Galatea* el conflicto se centra de manera específica en el ataque, es necesario precisar las circunstancias contextuales que diferencian la distinta consideración moral de cada episodio. La actitud del muy cristiano Clotaldo quedará sin castigo y durante toda la novela estaremos ante un personaje con connotación positiva, mientras que los asaltantes de Barcelona forman un grupo homogéneo en el que no se deja espacio para la singularización de ningún personaje. Más allá de las implicaciones morales del ataque de la “endiablada canalla”, el episodio resulta dramático también en lo religioso, algo que no sucedía en el saqueo de los ingleses —protestantes, aunque Clotaldo se caracteriza por su catolicismo—, como se observa en la narración de la secuencia por Timbrio:

La fiera y endiablada canalla se atrevió a entrar y poner las descomulgadas manos en las santas reliquias, poniendo en el seno el oro con que guarnecidas estaban, y arrojándolas en el suelo con asqueroso desprecio (Cervantes, 2014: 120).

A pesar de esta significación de ataque religioso, la intención de los turcos en este caso, aunque haya profanación explícita de las sagradas reliquias, no es atacar directamente a los símbolos cristianos, sino simplemente el robo del oro con que se adornaban.

En el *Persiles*, última novela de Cervantes y la más alejada temporalmente de la experiencia de cautiverio, el problema del asedio turco a las costas españolas sigue latente, y se retomará cuando la escuadra de peregrinos llegue a una ciudad de la provincia de Valencia. Esta vez la historia no está contada por un personaje, sino que es el mismo narrador quien sitúa el episodio durante la acción de los protagonistas. Periandro y los demás son advertidos por el cura, al poco de llegar, de un problema social que parece venir de atrás: “Muchos días ha que nos dan sobresalto con la venida de esos bajeles de Berbería” (Cervantes, 2004: 547). Los hechos parecen muy similares a los narrados en *La Galatea*, pero en el *Persiles* adquieren además connotación religiosa mayor, quizá en sintonía con el tono y tema de la novela:

Cerraron las puertas, fortalecieronlas con los bancos de los asientos, subieronse a la torre, alzaron una escalera levadiza, llevoase el cura consigo el Santísimo Sacramento en su relicario, proveyeronse de piedras, armaron dos escopetas (Cervantes, 2004: 549).

Las advertencias del religioso se materializan y la devastación de la ciudad es narrada de manera cruda:

Pegaron fuego al lugar y asimismo a las puertas de la iglesia, no para esperar a entrarla, sino por hacer el mal que pudiesen, dejaron a Bartolomé a pie, porque le dejarretaron el bagaje, derribaron una cruz de piedra que estaba a la salida del pueblo, se entregaron a los turcos, ladrones pacíficos y deshonestos públicos» (Cervantes, 2004: 551).

Frente a la codicia de los asaltantes de *La Galatea*, cuya intención principal era robar los tesoros guardados en la iglesia, ahora encontramos un ataque que se focaliza en lo puramente religioso: atacan símbolos capitales del credo cristiano, como la cruz y el lugar sagrado.

Se entiende, además, que también hubieran profanado el Santo Sacramento, concepto central del culto, en el caso de que el cura no lo hubiera puesto a salvo. La visión del otro, en el caso de los venidos de Berbería, no se realiza mediante una dialéctica meramente social, moral o cultural, sino que, de manera intencionada, en el pasaje reelaborado en el *Persiles* se está enfatizando en una distinción basada en las diferencias religiosas. Por tanto, se trata fundamentalmente de un problema de religión y de religiosidad.

Además, si en *La Galatea* el enemigo eran los turcos en el *Persiles* la cuestión se ha cargado de complejidad, puesto que las acciones de los bajeles berberiscos cuentan con la aprobación y complicidad de los moriscos de Valencia, el mismo colectivo social al que pertenece Ricote, el morisco desterrado de la Segunda parte del *Quijote*. Como hemos advertido anteriormente, no pretendemos reflexionar sobre el problema morisco en Cervantes, tema que necesitaría de una profundización mucho mayor que la que podemos aportar en estas páginas. En cambio, para entender el alcance de la reescritura de este episodio por Cervantes en su última novela es necesario aludir a las disquisiciones sobre el asunto que preludia el desembarco en el *Persiles*. El narrador nos presenta la situación de la siguiente manera: “de allí algunos días llegó nuestro hermoso escuadrón a un lugar de moriscos” (Cervantes, 2004: 544). El lugar, en un primer momento, parece un buen sitio para recogerse y los lugareños reciben a los peregrinos con hospitalidad: “hallaron en él, no mesón donde albergarse, sino todas las casas del lugar con agradable hospicio los convidaban” (Cervantes, 2004: 544-545). Al igual que sucede en *La Gitanilla*, el comentario del mozo Antonio —“yo no sé quién dice mal de esta gente, que todos me parecen unos santos” (Cervantes, 2004: 545)— supone la presentación de un caso particular de virtud moral frente a la sentencia general (el colectivo de los gitanos / el de los moriscos), pero en el *Persiles* la advertencia de Periandro al respecto fuerza una vuelta de tuerca a la lectura de Antonio y sirve de marco al trágico desembarco posterior y, además, dota al pasaje de la carga religiosa que presentará, de manera acusada como veremos a continuación, hasta el final:

Con palmas recibieron al Señor en Jerusalén, los mismos que de allí a pocos días le pusieron en una cruz; ahora bien, a Dios y a la ventura, como decir se suele, aceptemos le convite que nos hace este buen viejo (Cervantes, 2004: 545).

La situación expuesta por Rafala encierra un problema de elevada complejidad social para el colectivo de los moriscos, que, como nos dice Ricote en el *Quijote*, no tienen tierra alguna con la que identificarse. Si en la inmortal novela de Cervantes el sentimiento de exclusión y de desarraigo se produce tras la expulsión comenzada en 1609, en el *Persiles* los moriscos parecen nadar entre dos aguas entre el conflicto socio-cultural y religioso. Algunos de ellos, atendiendo a las palabras de la joven, optan por un acercamiento a los pueblos del norte de África, con los que comparten credo, pero no son conscientes de las diferencias culturales que los separan, con el consiguiente fracaso:

Piensan estos desventurados que en Berbería está el gusto de sus cuerpos y la salvación de sus almas, sin advertir que de muchos pueblos que allá se han pasado casi enteros, ninguno hay que dé otras nuevas sino de arrepentimiento, el cual les viene juntamente con las quejas de su daño: los moros de Berbería pregonan glorias de aquella tierra, a sabor de las cuales corren los moriscos de esta, y dan en los brazos de su desventura (Cervantes, 2004: 546).

La situación, provocada por los continuos asedios de los berberiscos como la complicidad que encuentran en un colectivo que aparentemente se había convertido al cristianismo resulta, en el tiempo de la redacción del *Persiles*, insostenible. Si tenemos en cuenta las propuestas de fecha de composición del texto y el evidente conocimiento por parte de Cervantes del decreto de expulsión (Lozano Renieblas, 1996: 942-943), resulta admisible sostener que las páginas cervantinas no están vaticinando la expulsión sino haciendo uso de la contextualización de la novela en la España del siglo XVI, reafirmando y defendiendo a posteriori la controvertida decisión del Felipe III. No podemos asegurar, por supuesto, que la voz del jadraque corresponda de manera absoluta con la opinión de Cervantes al respecto, pero hemos de considerar como una muestra de un discurso consolidado la presencia de este motivo también en *La Galatea*. Caso aparte y digno de otra reflexión será la vuelta a la preocupación por este tema en la segunda parte del *Quijote*, en el que la visión de la expulsión morisca parece haber tomado matices muy significativos. De momento, en el *Persiles*, la actitud colaborativa de la mayor parte del pueblo con los asaltantes berberiscos no permite una visión contrapuesta de la sentencia general del jadraque, sino más bien todo lo contrario, puesto

que la experiencia vivida por los peregrinos durante el asalto supone una confirmación de las malas palabras sobre este colectivo.

La diatriba del jadraque concluye con un llamamiento al monarca que en la realidad histórica ya se había producido. Al igual que sucederá en las obras teatrales, en Cervantes la literatura acostumbra a ser medio de denuncia social y de llamamiento a las autoridades para enmendar los males de una sociedad en crisis.

En el análisis de los dos episodios, reescritura uno de otro de manera intratextual, hemos observado cómo la visión de los turcos (y en el caso del *Persiles* también de los moriscos) se va extremando con el paso de los años a lo largo de la producción cervantina. Su visión del mundo musulmán a este respecto, lejos de suavizarse al dejar atrás la experiencia de cautiverio argelino, va tomando connotaciones complejas y se va tornando negativa.

El problema de los renegados, cristianos que han renunciado a su fe para formar parte de los ejércitos de corsarios en el Mediterráneo resulta, al igual que el que acabamos de analizar sobre el asedio berberisco a las costas españolas, fundamental en la sociedad y literatura del siglo de Oro, como muestran los trabajos del hispanista francés Bartolomé de Bennasar (1993; 1999). Más allá del proceso de ficcionalización que se produce en todo ejercicio literario, Abi-Ayad considera la presencia del tema musulmán en la producción de Cervantes desde un punto de vista histórico: “Cervantes es muy representativo de su tiempo, un verdadero cronista y testigo de varios sucesos” (Abi-Ayad, 2006: 60). Caso significativo es la afirmación que hace el crítico sobre los renegados en Cervantes, que como veremos más adelante presenta distintas perspectivas a lo largo de la producción: “Hasta un renegado es un hombre de bien porque siempre ha hecho bien a los cristianos, es decir, ha tenido una conducta humana con los demás” (2006: 66). No compartimos la consideración sistemáticamente positiva de los renegados en la literatura de Cervantes, pero resulta pertinente la apreciación por parte de Abi-Ayad de cierta simpatía por parte de nuestro autor hacia este colectivo, pues da cuenta de la complejidad que encierra el tratamiento de este tema.

La distinta presentación que hace Cervantes de los renegados en sus obras resulta más significativa si cabe si consideramos la imagen negativa de estos que caracteriza a la sociedad áurea. En palabras de Márquez Villanueva, autoridad en el tema, “la imagen en circulación era, por no desdecir del cuadro al uso, del orden más negativo” (Márquez Villanueva, 2010: 44).

Para Gil Sanjuán la condición de renegado responde más bien a una imposición que a un ejercicio de libertad: “el fenómeno similar pero inverso de los cristianos cautivos también forzados a abrazar una religión distintas —los llamados renegados o elches” (Gil Sanjuán, 1984: 255). Sin embargo, lo cierto es que en Cervantes —siempre preocupado el tema de la libertad— no parece estar presente esa visión lastimosa, sino más bien un ataque implacable a aquellos que, por intereses económicos o personales, reniegan de la fe en Cristo, como observaremos más adelante.

En *El trato de Argel*, una comedia del teatro de Cervantes de la primera etapa, compuesta en la década de los ochenta tras el cautiverio, Zahara, musulmana, reniega de su fe por amor:

AURELIO: Yo te digo que no conviene
pedirme lo que pedís,
porque muy poco advertís
el peligro que contiene.
FÁTIMA: ¿Qué peligro puede haber,
queriéndolo tu señora ?
AURELIO: La ofensa que, siendo mora,
a Mahoma viene a hacer.
ZAHARA: ¡Déjame a mí con Mahoma,
que agora no es mi señor,
porque soy sierva de Amor,
que el alma subjeta y doma!
(Cervantes, 1987: 850).

Como vemos en las palabras pronunciadas por Aurelio, a quien podríamos considerar *alter ego* de Cervantes, el abandono de la fe por parte de la joven, aunque sea por amor y ella sea creyente de la religión islámica, constituye por sí mismo un pecado (una ofensa a Dios, o en el caso del Islam, al profeta Mahoma). De hecho, la posición de Aurelio durante la comedia actúa de espejo reflector de una conducta radicalmente opuesta, la del mantenimiento de la fe por encima del amor y de la vida:

AURELIO: [...] Yo moriré por lo que al alma toca,
antes que hacer lo que mi ama quiere;
firme ha de estar cual bien fundada roca
que en torno el viento el mar combate y hiere.
Que sea mi vida mucha, o que sea poca,
importa poco; solo el que bien muere

puede decir que tuvo larga vida,
y el que mal, una muerte sin medida
(Cervantes, 1987 : 853).

Si la actitud de Zahara y Aurelio con respecto a su fe son dos comportamientos inversos que se sitúan de manera contrastiva en la comedia, lo mismo sucede con el tratamiento del problema de los renegados, que aparecerá en varios momentos de la producción cervantina. En *El trato de Argel* se nos presenta, a través de la historia contada por un personaje, el caso de un morisco español ajusticiado en Valencia por haber renegado:

SEBASTIÁN: [...] Se supo cómo en Valencia
murió por justa sentencia
un morisco de Sargel;
digo que en Sargel vivía,
puesto que era de Aragón,
y, al olor de su nación,
pasó el perro en Berbería,
y aquí corsario se hizo,
con tan prestas crueles manos,
que con sangre de cristianos
la suya bien satisfizo.
Andando en corso fue preso,
y, como fue conocido,
fue en la Inquisición metido,
do le formaron proceso;
y allí se le averiguó
cómo, siendo bautizado,
de Cristo había renegado
y en África se pasó,
y que por su industria y manos,
traidores tratos esquivos,
habían sido cautivos,
más de seiscientos cristianos;
y como se le probaron
tantas maldades y errores,
los justos inquisidores
al fuego le condenaron
(Cervantes, 1987: 858-859).

El episodio resulta más dramático todavía si consideramos que el renegado era un morisco, es decir, un musulmán que anteriormente ya

había sufrido un proceso de conversión a través del bautismo. El problema de los moriscos, como en el caso del asalto a la ciudad valenciana, vuelve a estar presente cuando Cervantes pretende reflejar otros problemas sociales y religiosos derivados del conflicto entre cristianos y musulmanes. La visión de Sebastián justificando la condena (se insiste especialmente en lo justo del hecho inquisitorial), que podría no coincidir necesariamente con la de Cervantes y que podría esconder una crítica irónica a las actuaciones inquisitoriales, parece estar legitimada por su consideración como predicadores —es decir, persona con autoridad en el discurso religioso— en la comedia.

En la Primera parte del *Quijote*, en el relato del *Capitán cautivo*, la visión de este asunto aparece ya matizada. Algunos personajes renegados se presentan, como en *El trato de Argel*, connotados negativamente y caracterizados por su crueldad, como Azán Agá:

Yo cupe a un renegado veneciano que, siendo grumete de una nave, le cautivó el Uchalí, y le quiso tanto, que fue uno de los más regalados garzones suyos, y él vino a ser el más cruel renegado que jamás se ha visto. Llamábase Azán Agá, y llegó a ser muy rico, y a ser rey de Argel (Cervantes, 2004: 483).

En cambio, y esto es lo que singulariza la visión de este colectivo en el episodio del capitán, encontramos también renegados buenos, caracterizados por su virtud y su moral, que constituyen un caso singular de excepción a la consideración general:

Yo me determiné de fiarme de un renegado, natural de Murcia, que se había dado por grande amigo mío. [...] Porque algunos renegados, cuando tienen intención de volverse a tierra de cristianos, traen consigo algunas firmas de cautivos en que dan fe como el tal renegado es hombre de bien, y que siempre ha hecho bien a cristianos (Cervantes, 2004: 487).

Esta fluctuación puede deberse al habitual perspectivismo que caracteriza los escritos cervantinos, que propone una multiplicidad de visiones de un mismo problema. Frente a los juicios absolutos contenidos en las comedias de cautiverio, que están en sintonía con el tono dramático de los episodios, en la historia de Ruy Pérez de Viedma cada individuo puede simbolizar por sí mismo un tipo de virtud, en oposición al discurso colectivista:

Algunos hay que procuran estas fees con buena intención; otros se sirven dellas acaso y de industria; que viniendo a robar a tierra de cristianos, si a dicha se pierden o los cautivan, sacan sus firmas y dicen que por aquellos papeles se verá el propósito con que venían, el cual era de quedarse en tierra de cristianos, y que por eso venían en corso con los demás turcos. [...] Otros hay que usan destos papeles, y los procuran con buen intento, y se quedan en tierra de cristianos. Pues uno de los renegados que he dicho era este mi amigo (Cervantes, 2004: 487).

De hecho, el renegado amigo del capitán cautivo mantendrá su virtud y la presentación positiva durante todo el relato, aunque, al final de la novela, se requiere su conversión al catolicismo para asegurar el final ejemplar: “el renegado se fue a la ciudad de Granada a reducirse por medio de la santa inquisición al gremio de la Iglesia” (Cervantes, 2004: 512).

Por último, en el teatro de la segunda etapa, publicado por Cervantes en 1615, encontramos de nuevo recreado el tema de los renegados. Resulta significativo, que tanto en *Los baños de Argel* como en *La gran sultana*, dos comedias de cautiverio de este periodo, se insista en la idea de conversión para el perdón y la subsiguiente reincorporación a la Iglesia católica.

En *Los baños de Argel*, Hazén (representación del anterior Azán Agá), el renegado, necesita que algún cristiano certifique que se ha comportado de forma piadosa, ya que pretende una confesión y una reconciliación con la Iglesia:

HAZÉN: [...] A España quiero tornar,
y a quien debo confesar
mi mozo y antiguo yerro;
no como Yzuf, aquell perro
que fue a vender su lugar
(Cervantes, 1987: 201).

Don Lope, un cautivo cristiano, le reconoce la posibilidad de enmienda:

DON LOPE: Es la enmienda en el que yerra
arras de su salvación.
[...]
Y quiera el Cielo divino
que os facilite el camino
como vos lo deseáis

(Cervantes, 202).

A pesar de que el arrepentimiento y conversión de los renegados eran condición *sine qua non* tras la vuelta, no por ello debemos considerar como impostada la actitud de Hazén. Así lo entienden Sola y de la Peña, quienes equiparan la actitud sincera de los renegados a la de los cautivos: “La añoranza del «renegado bueno» —como Hazén— en nada se diferencia de la del cautivo” (Sola, 1995: 216).

Considerando el tratamiento y posible evolución de la idea de Cervantes ante el problema de los renegados, en lo expuesto en *Los baños de Argel* observamos un paso adelante, una concreción en el teatro cervantino de la vía del perdón al renegado abierta anteriormente en la historia del *Capitán cautivo*.

Los personajes parecen contar en *Los baños* con una mayor apertura espiritual y moral. De hecho, el propio Hazén, consciente de la vuelta a la fe cristiana que está experimentando, tendrá autoridad para juzgar moralmente la actitud de Yzuf:

HAZÉN: Dejo que no tengas
ley con que tu alma avengas,
ni la de gracia ni escrita,
ni en iglesia ni en mezquita
a encomendarte a Dios vengas
(Cervantes, 1987: 215).

Como hemos advertido, en *El baño de Argel*, al igual que sucedía en el *Quijote*, se hace necesaria la confesión final de fe por parte del renegado. En el caso de Hazén la religiosidad está exacerbada, y el personaje acaba reflejando de manera simbólica la figura de san Pedro y tomando características de mártir:

HAZÉN: Aquesto es cierto,
cristiano soy; veisme aquí
(Cervantes, 1987: 216).

HAZÉN: Sí, soy;
y en serlo tan firme estoy,
que deseo, como has visto,
deshacerme y ser con Cristo,
si fuese posible, hoy
(Cervantes, 1987: 216).

HAZÉN: Si en público te negué,
en público te confieso
(Cervantes, 1987: 216).

HAZÉN: Que en ser el cadí cruel,
consiste mi salvación
(Cervantes, 1987: 217).

El drama de los cautivos de Argel y el problema de los renegados, lejos de apaciguarse con el paso de los años tras la experiencia argelina, se retomará en varias ocasiones para cargarse de un componente religioso mayor con el paso del tiempo. En el momento de la escritura de la segunda etapa del teatro de Cervantes encontramos, según se ha observado, un catolicismo más exacerbado con el devenir hasta la exaltación de *Los baños de Argel*.

Analizando dos motivos intratextuales de la literatura cervantina, el tema de los piratas musulmanes y de los renegados, podemos afirmar la progresión de algunas visiones de lo islámico a lo largo sus obras. El tema de las invasiones turcas y berberiscas de costas españolas, esbozado en *La Galatea*, se desarrolla más extensamente y en forma de llamamiento a Felipe II, en la última novela de Cervantes. Quizá este sea uno de los aspectos fundamentales de la producción de Cervantes con respecto a este asunto: aquellos problemas que constituyen el germen de un conflicto social mucho mayor (como el peligro marítimo provocado por la piratería, la dramática situación de los cautivos experimentada por Cervantes en sus propias carnes o un problema de conversión religiosa en un momento tan convulso como la España posttridentina) se integran de manera perfecta en los discursos eminentemente literarios. El tratamiento del tema musulmán en las obras de Cervantes permite una reflexión que nos acerca a social, a lo moral, a lo político y, fundamentalmente, como hemos observado, a lo religioso.

BIBLIOGRAFÍA

Abdel-Karim, Gamal (2006), “La evidencia islámica en la obra de Cervantes: análisis y valoración”, en Nuria Martínez de Castilla y Rodolfo Gil Benumeja Grimau (eds.), *De Cervantes y el Islam*,

Castilla. Estudios de Literatura, 7 (2016): 686-713

- Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, pp. 41-57.
- Abi-Ayad, Ahmed (2006), “Argel: la otra cara de Miguel de Cervantes”, en Nuria Martínez de Castilla y Rodolfo Gil Benumeya Grimau (eds.), *De Cervantes y el Islam*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, pp. 59-69.
- Baquero Escudero, Ana Luisa (2014), “Variaciones literarias sobre la expulsión de los moriscos: Cervantes y Lope de Vega”, *Mvrgetana*, 13, pp. 11-23.
- Barrio Gozalo, Maximiliano (2006), “El corso y el cautiverio en tiempos de Cervantes”, *Investigaciones históricas. Época moderna y contemporánea*, 26, pp. 81-113.
- Bataillon, Marcel (1966), *Erasmus y España*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Bennassar, Bartolomé (1993), “La proyección de España en el Islam a través de los renegados”, en Eufemio Lozano Sanz (ed.), *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo*, vol. I, pp. 23-30.
- (1999), “El Mediterráneo de los renegados en la época de Felipe II”, en Ernest Belenguer Cebrià (ed.), *Felipe II y el Mediterráneo*, vol. III, pp. 313-318.
- Brioso Santos, Héctor (2006), *Cervantes y América*, Madrid, Marcial Pons Historia.
- Castro, Américo (1957), *Hacia Cervantes*, Madrid, Taurus.
- (2002), *El pensamiento de Cervantes*, ed. de José Miranda, Madrid, Trotta.
- (2002), *Cervantes y los casticismos españoles y otros estudios cervantinos*, Madrid. Trotta.
- Cervantes, Miguel de (1987), *Teatro completo*, ed. de Antonio Rey Hazas y Florencio Sevilla Arroyo, Madrid, Planeta.
- (2003), *Novelas ejemplares*, vol. II, ed. Juan Bautista Avalle-Arce, Madrid, Castalia.
- (2004a), *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, ed. de Florencio Sevilla Arroyo, Madrid, Lunberg.
- (2004b), *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Carlos Romero Muñoz, Madrid, Cátedra.
- (2014), *La Galatea*, ed. Juan Montero, Francisco J. Escobar y Flavia Gherardi, Madrid/Barcelona, Real Academia Española/Galaxia Gutenberg.

- Close, Anthony (2005), *La concepción romántica del Quijote*, Barcelona, Crítica.
- Díaz de Benjumea, Nicolás (1956), *La verdad sobre el Quijote*, ed. de Fredo Arias de la Canal, Barcelona, Ediciones Ronda.
- Estrada, David (2008), “Locura quijotesca y moría erasmiana” en Ruth Fine y Santiago López Navia (eds.), *Cervantes y las religiones*, Madrid/Frankfurt, Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuert.
- Fine, Ruth y López Navia, Santiago (eds.) (2008), *Cervantes y las religiones*, Madrid/Frankfurt, Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuert.
- González Castrillo, Ricardo (2011), “Cautivos españoles evadidos de Constantinopla en el siglo XVI”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 22, pp. 265-278.
- González de Amezúa, Agustín (1956), *Cervantes creador de la novela corta española*, Madrid, CSIC.
- Hatzfeld, Helmut (1966), *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, Madrid, CSIC.
- Jurado, Santos, Agapita (1997), *Tolerancia y ambigüedad en La gran sultana de Cervantes*, Kassel, Reichenberger.
- López-Baralt, Luce (1985), *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Madrid, Hiperión.
- Lozano Renieblas, Isabel (1996), “Sobre el debate de las fechas de composición del *Persiles*”, en María Cruz García de Enterría y Alicia Cordón Mesa (eds.), *Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro*, pp. 937-947).
- Márquez Villanueva, Francisco (1975), *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, Taurus.
- (2010), *Moros, moriscos y turcos en Cervantes*. Ensayos críticos, Barcelona, Edicions Bellaterra.
- Martín Hernández, Francisco (1977), *Cristianismo y erasmismo español: Juan de Valdés, San Juan de Ávila y el Quijote de Cervantes*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
- Montero Reguera, José (1997), *El Quijote y la crítica contemporánea*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.
- Muñoz Sánchez, Juan Ramón (2015), “Intratextualidad o reescritura en Lope de Vega: *El perseguido*, *El mayordomo de la duquesa de Amalfi* y *El perro del hortelano*”, *Anuario Lope de Vega. Texto, literatura y cultura*, 21, pp. 46-78.

- Ortega y Gasset, José (2004), *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Pedraza, Felipe (1998), “El teatro mayor de Cervantes: comentarios a contrapelo”, en José Ramón Fernández de Cano y Martín (ed.), *Actas del VIII Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, El Toboso, Ayuntamiento de El Toboso, pp. 19-38.
- Pedraza, Felipe (2006), *Cervantes y Lope de Vega: historia de una enemistad y otros estudios cervantinos*, Barcelona, Octaedro.
- Rey Hazas, Antonio (2005), *Poética de la libertad y otras claves cervantinas*, Madrid, Eneida.
- Rosales, Luis (1960), *Cervantes y la libertad*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Schmauser, Caroline y Walter, Monika (eds.) (1998), *¿"¡Bon compañero, jura Di!"? El encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert.
- Sola, Emilio y de la Peña, José F. (1995), *Cervantes y la Berbería. Cervantes, mundo turco-berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Unamuno, Miguel de (1966), *Vida de don Quijote y Sancho*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Vilanova, Antonio (1989), *Erasmo y Cervantes*, Barcelona, Lumen.
- Zambrano, María (2002), *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa.