

Los malvados cristianos del teatro de Cervantes: un debate intestino

David A. Boruchoff
McGill University

El problema de los problemas de aquel tiempo (siglos XVI y XVII) era justamente el de quienes tenían derecho a existir de veras como españoles, lo cual es distinto de si España era uno, o si había dos. (Américo Castro 1976, 4)

A pesar de los avances de la historiografía de los últimos decenios, muchos críticos literarios se han obstinado en suponer la unanimidad y el absolutismo de la España Imperial—secuela de las bodas de Isabel y Fernando, la unión de las coronas de Castilla y Aragón, la fundación de la Inquisición española, la conquista del reino de Granada y la expulsión de los judíos— haciendo caso omiso de la diversidad de voces, actitudes, ideologías y perspectivas corrientes en ella. Incluso cuando se ha reconocido la presencia de actores desacordes con sus rigurosas expectativas, el análisis literario les ha concedido el papel de meros oponentes o ‘resistentes,’ sin abandonar ni modificar el paradigma maniqueo subyacente. Tal aproximación a la cultura aurisecular no ha podido percibir la existencia de un debate sobre las cualidades constitutivas del héroe español y cristiano, por haberse armado sobre prejuicios que no admiten semejante posibilidad.

Esta miopía ha sido agravada en la crítica de las obras de Miguel de Cervantes por la persistente idea de él como ‘ingenio lego,’ más instruido por sus experiencias y la curiosidad inherente en todo ser intuitivo que por otros principios formales, y máxime cuando él se pone a comentar los usos de su país. Si el binomio “ingenio lego” fue usado por el aparatosamente anónimo guía (“Uno, y no sabré quién”) del capítulo seis del *Viaje del Parnaso* para reírse de lo que el narrador desconocía—el vicio de la vanagloria—y no para definir lo que era,¹ es de nota que los que han presumido librar a Cervantes del estigma de *ser* “ingenio, aunque lego,” como Tomás Tamayo de Vargas le había bautizado en su *Junta de libros* (Tamayo de Vargas 509), suelen concederle sólo la inteligencia propia de la común de sus contemporáneos,² a pesar de la manera siempre circunspecta en la que él leía todo lo que llegaba a sus manos, “aunque sean los papeles rotos de las calles.”³ No quiero alegar que no coincidieran las preocupaciones de Cervantes con las de sus compatriotas. Al contrario, fueron las mismas, pero imbuidas, en el caso de Cervantes, de un escepticismo poco apreciado por ser la naturaleza de sus reservas mentales difícilmente reconocible para muchos críticos modernos.

¹ Cervantes 1973, 141-43. El guía dice con manifiesta ironía: “A no estar ciego, / hubieras visto ya quién es la dama; / pero, en fin, tienes el ingenio lego. / [...] En fin, ella es la altiva Vanagloria.”

² Ver Castro 1980, 104-05: “Sólo me interesan aquellas manifestaciones de cultura que impliquen orientación determinada frente a los varios caminos que la vida de entonces presentaba a un espíritu activamente curioso.” Aunque reconoce las “lecturas vastísimas” de Cervantes y su “grave meditación sobre problemas esenciales de la cultura contemporánea,” Castro asevera que él “pensaba que la mayoría de las noticias y nociones que circulaban por los libros ‘son cosas que las saben los niños de la escuela’” (1980, 106).

³ Cervantes 2004, 118. Es peligroso asociar las declaraciones de los narradores y autores figurados en la obra de Cervantes a las de Cervantes mismo. Sin embargo, en este caso, el autor figurado sopesa los méritos y defectos del manuscrito que ha hallado para llegar a lo que él llama “su verdad” antes de apropiárselo.

Efectivamente, lo que Jean Canavaggio advierte del uso que Cervantes hacía de los esquemas de la comedia nueva podría decirse de su uso de ideas, actitudes, opiniones y prácticas frecuentes entre sus compatriotas: “Il a moins entrepris d’assimiler la formule [...] que d’en éprouver l’efficacité et d’en cerner les insuffisances” (Canavaggio 448).

Por haber pasado cinco años de cautiverio en Argel tras la batalla de Lepanto, “la más memorable y alta ocasión que vieron los pasados siglos, ni esperan ver los venideros” (Cervantes 2005, 17), juicio que sólo pudo emitir un partidario del bando victorioso de los cristianos, no pocos estudiosos suponen que Cervantes reprobara el Islam con un desdén semejante al odio que como español necesariamente abrigaría contra los judeoconversos y moriscos que perjudicaban a su país y a su religión desde dentro. A no ser así, el motivo debe buscarse en su biografía, puesto que tan manifiesta divergencia de la patriotería religiosa, y no solo política, que se espera del oriundo de la España Imperial sólo puede reflejar su sangre ‘impura’ o, peor todavía, la apostasía en la que algunos, atendiendo a los silencios de su obra, conjeturan que él habría incurrido como cautivo.⁴ Dicho de otra manera, como apóstata —en las diversas acepciones registradas en el *Tesoro de la lengua castellana* (1611) de Sebastián de Covarrubias: “Defector, & desertor sui ducis, siue religionis & instituti” (dejador y desertor de su general o de su religión y usos)⁵— él habría adoptado valores ajenos a la ‘casta española,’ o sea la viejo-cristiana. Esta tesis, que se ha hecho popular entre los críticos del Maghreb, asume, desde luego, que la tolerancia y el pluralismo, sin contar los principios de la teología cristiana, no cabían en la mentalidad de los españoles.⁶ Directa o indirectamente, se postula la hostilidad enquistada contra los Otros del español castizo, sin ver el desacierto de aplicar este término a diferencias culturales o rituales que no implican una alteridad radical (para el buen uso del término *Otro*, ver Lévinas). En efecto, por mucho que se insista en el sentimiento de extrañeza causado por los encuentros de cristianos, judíos y musulmanes, o de europeos e indios, los verdaderos Otros del español castizo imaginado por la crítica literaria fueron otros españoles convencidos de una incompatible idea de vivencia cristiana.

⁴ Eisenberg precisa que sus conclusiones en cuanto a la posible apostasía religiosa de Cervantes se basan en un método que él llama “leyendo entre líneas, estudiando lo omitido y especulando” (243). Por no haber sufrido la acostumbrada pena de muerte por sus reiterados intentos de fuga, Rossi propone, en cambio, que Cervantes habría incurrido en una apostasía de índole homosexual con su amo Hasán Bajá (55-62).

⁵ Covarrubias Horozco 80r; la frase en latín es a todas luces una invención de Covarrubias mismo. Al insistir en que la apostasía existe tanto en el ámbito político como en los de la religión y de la cultura, Covarrubias respeta la etimología anotada en obras como el *Lexicon Graecolatinvum* (s.v. “ἀποστασία”). Otra inspiración serían las *Siete Partidas*: “Apostata en latin tâto quiere dezir en romance como christiano q[ue] se torno judio o moro: e despues se arpepiête, e se torna ala ley delos christianos: e porque tal ome como esto es falso, e escarnecedor de la ley: non deue fincar sin pena, maguer se arpepiêta” (partida 7, título 25, ley 5) y las glosas de Gregorio López: “Apostata dicitur ex catholico factus infidelis, & postea ad fidelitatē reuersus” (7, 77r). También hay afinidades entre la dicción de Covarrubias y el texto comentado de los *Decretales* de Matthieu: “Apostatæ egressi à clausis in quibus vitæ institutum solenni voto professi sunt, veluti defectores promissi iuramenti dicuntur” (321).

⁶ Ver, por ejemplo, Abi-Ayad: “Al separarse de España, Cervantes agrandó su percepción humana y sus meditaciones sobre España y nuestro mundo [...] Su drama personal como cristiano nuevo en una sociedad intolerante, su familiaridad con el Islam en medio de un espacio cultural abierto y vario le incitaron a manifestar su admiración hacia todos estos valores musulmanes. Es evidente que el encuentro de Cervantes con la cultura árabe, por una parte, y el pluralismo cultural engendrado por el cosmopolitismo de la capital y sus cautivos, por otra, dejaron una huella indeleble y profunda en su obra y en su pensamiento” (15). Para semejantes opiniones, ver la colección de Martínez de Castilla Muñoz y Gil Benumeña Grimau.

Por consiguiente, la ambigüedad de las alusiones a musulmanes o judíos en la obra de Cervantes ha incomodado a los que esperan el antagonismo maniqueo de sectas y castas, y no sólo de rivales políticos, moviendo a algunos, como el fascista Ernesto Giménez Caballero, a alegar que la “diabólica ‘duda íntima’ que se insinúa en Cervantes” minó los fundamentos de la España Imperial, contribuyendo a su derrumbamiento (Giménez Caballero 36 y *passim*). Otros, menos inquietados por los peligros de la ambigüedad en sí, han querido resolverla a partir de su idea de Cervantes como afiliado o de “la España tradicional” y ortodoxa (la “Máxima España”), o de “la reformista,” según las designa Giménez Caballero (Giménez Caballero 34). Así, ante la misma experiencia de cautiverio a la que otros críticos atribuyen la apostasía de Cervantes, Albert Mas no duda en afirmar que, a pesar de la comprensión y el respeto por “la dignité de la personne humaine” que Cervantes llegó a tener, él se aferra a los valores castizos: “Par tous les moyens il essaie de regagner l’Espagne, c’est-à-dire de revenir au groupe idéologique, religieux et social dont il est issu.”⁷ Semejante a esta lectura, por estar fundado sobre el supuesto conformismo de Cervantes, es el postulado que el antisemitismo de algunos personajes secundarios y en su mayor parte dramáticos es un recurso que “busca la connivencia con los sentimientos del público al que va dirigida la obra” y “seguramente no hace más que apelar a los más bajos sentimientos del imaginario colectivo castellano [...] Bajos sentimientos que propician la risa popular.”⁸

La ligereza con la que los críticos que arguyen el conformismo de Cervantes toman la xenofobia de estos personajes ha sido contestada por otros que objetan que, por ser tan burda, la animadversión expresada o practicada hacia los judíos y musulmanes debería interpretarse como el objeto de una denuncia velada aunque bien entendida por un público de espectadores o lectores asimismo reformista, según el esquema de Giménez Caballero. La indeterminación de las invectivas antisemíticas respondería entonces a la intención de Cervantes de “sacar a la superficie y desmantelar, con ayuda de la ironía, los ideales fatuos [...], que vienen

⁷ Mas 1, 334 y 1, 319. Mas también insiste: “[F]ace aux Musulmans qui ont traversé sa vie ou qui peuplent ses œuvres, Cervantès [...] se révèle chrétien, *vieux-chrétien*. A Lépante, il est déjà le combattant de la Foi, d’une foi que la captivité d’ébranle pas” (1, 311). En el mismo orden de ideas, Rey Hazas nota en las creaciones literarias de Cervantes “la acentuación de su cristianismo y de su españolismo imperialista, sentimientos que permanecen siempre vivos en su teatro de cautivos” (33) y afirma que “la memoria viva del dolor y del sufrimiento” informa el antisemitismo de sus comedias de cautivos. Por lo tanto, “se nota la falta de distanciamiento que caracteriza la perspectiva narrativa de sus novelas más cualificadas. Cervantes no sólo no se distancia, ni utiliza la ironía como técnica, sino que, al contrario, toma nítidamente partido, sin demasiada ecuanimidad, cierto es, aunque de manera perfectamente explicable, por los españoles y los cristianos, o mejor, por los españoles cristianos al mismo tiempo” (35).

⁸ Alvar 33 y 35. Alvar reitera: “La presencia de los judíos responde a unas mismas necesidades de realismo y verosimilitud, por más que el tono pueda resultar despectivo o hiriente, pues al fin y al cabo, Cervantes no hace sino recoger y expresar los sentimientos de la sociedad en la que vive, buscando la complicidad del público y, con ello, resaltando el valor cómico de los episodios en los que aparecen los judíos” (45). Estas aseveraciones se apoyan en el análisis de Meregalli, que ve la progresiva adhesión de Cervantes a las actitudes “de lo que ahora llamaríamos el *establishment*” (406). Si las bodas de Zoraida y el cautivo en el primer *Quijote* (1605) revelan, según Meregalli, “una mentalidad ajena a la del cristiano viejo” (406) porque las aprueban los demás personajes de la novela, la intolerancia de *Los baños de Argel* (que Meregalli fecha en años próximos a 1615) responde a otros criterios: “Hay que darle gusto al vulgo y al señor Gran Inquisidor. Las sugerencias de la realidad vivida deben ser supeditadas a las exigencias del público: hay que representar lo que gusta más que lo que es o fue [...] , pero estilizándolo, haciéndolo más ‘ejemplar’” (407). Así, tanto el antisemitismo del Sacristán como las negativas de Juanico y Francisquito ante la apostasía participan en “otra clase de patriotismo: el patriotismo idealizante, ‘ejemplar’” (408).

impuestos por la ideología dominante” (Castillo 220). Aunque me parece cierta esta lectura por los motivos literarios e históricos, o sea bibliográficos y no biográficos, que presentaré a continuación, debo anotar que algunos críticos se empeñan en considerarla anacrónica porque no concuerda con su idea de la conducta moral y artística practicable en la España de Cervantes (ver, por ejemplo, Díez Fernández 305-06, nn. 10-11). En esto se equivocan por ser la “polémica velada” o bien el “discurso internamente polémico,” tal como lo designa Mijail Bajtin (195-97), una innovación clave del Humanismo de los Siglos de Oro.

Los ejemplos abundan, tanto en la literatura expositiva y didáctica como en la ficción, y máxime en el teatro. Para acentuar la impiedad de las conquistas americanas, Bartolomé de las Casas reserva el título de *cristiano* para aquellos europeos que manifiestamente violan los preceptos de la religión cristiana,⁹ de la misma manera que fray Luis de León se mofa de los que, “contentos e hinchados, tienen título de maestros teólogos, y no tienen la Teología” (León 6). Y, cuando oímos a Celestina o a Lázaro de Tormes declamar una serie de apotegmas consabidos para acreditar sus intereses personales con la seguridad de la moral clásica, no podemos dejar de cuestionar la univocidad y absolutismo de la *auctoritas* tradicional. Tanto en los discursos de Las Casas y Luis de León, como en los de Celestina y Lázaro, y en numerosos otros de los Siglos de Oro, una significación contextual compite con el sentido convencional, creando una tensión dialógica que opera a modo de piedra de toque para las ideas y los usos del momento, ya que con ella, tal como José Ferrater Mora avisa de la ironía, no se propone la desconfianza sino el encuentro con una verdad depurada “de cuanto puede manifestarse como inauténtico, de cuanto puede revelarse indigno de crédito” (Ferrater Mora 133).

En otros estudios, he documentado el uso recurrente de este tipo de crítica o polémica velada en las *Novelas ejemplares* de Cervantes, donde los desenlaces expresamente perfectos en términos sociales no dejan de inquietar, puesto que no se respetan los ideales más altos, ni de la religión, ni de la justicia, ni de la dignidad del ser humano —un ser humano doblemente subestimado en la mayoría de estas novelas por ser mujer y joven.¹⁰ La ejemplaridad está por ende latente, al alcance sólo del lector dispuesto y capaz de espigarla, valiéndose de su propia inteligencia, como lo indican los verbos siempre en subjuntivo o condicional del prólogo, que insiste en tono de desafío: “Si bien lo miras, no hay ninguna de quien no se pueda sacar algún ejemplo provechoso; y si no fuera por no alargar este sujeto, quizá te mostrara el sabroso y honesto fruto que se podría sacar, así de todas juntas, como de cada una de por sí” (Cervantes 2005, 18).

Afrontamos el mismo discurso internamente polémico en diversos momentos clave de *Don Quijote*, señaladamente en los comentarios aparentemente favorables del morisco Ricote sobre la recién ejecutada expulsión, entre 1609 y 1614, de sus correligionarios. Haciendo eco a los conceptos e imágenes con los que se había urgido la expulsión, y pintando la continuada

⁹ Ver, por ejemplo, Las Casas 74: “Daremos por cuenta muy cierta y verdadera que son muertas en los dichos cuarenta años, por las dichas tiranías e infernales de los cristianos, injusta y tiránicamente, más de doce cuentos de ánimas, hombres y mujeres y niños; y en verdad que creo, sin pensar engañarme, que son más de quince cuentos. Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos, en estirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o sospirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, [...] oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas.”

¹⁰ Boruchoff 2009. Ver también Boruchoff 2002, 17-21, sobre el desenlace del *Quijote* de 1615.

presencia de los moriscos como un cáncer o veneno que amenaza la salud (o sea la integridad y ortodoxia) de España, una entidad enfáticamente cristiana, Ricote acepta la conveniencia de la solución ‘quirúrgica’ llevada a cabo por el conde de Salazar:

[C]omo él vee que todo el cuerpo de nuestra nación está contaminado y podrido, usa con él antes del cauterio que abrasa que del unguento que molifica, y así, con prudencia, con sagacidad, con diligencia y con miedos que pone, ha llevado sobre sus fuertes hombros a debida ejecución el peso desta gran máquina, sin que nuestras industrias, estratagemas, solicitudes y fraudes hayan podido deslumbrar sus ojos de Argos, que contino tiene alerta porque no se le quede ni encubra ninguno de los nuestros, que como raíz escondida, que con el tiempo venga después a brotar y a echar frutos venenosos en España, ya limpia, ya desembarazada de los temores en que nuestra muchedumbre la tenía. (Cervantes 2004, 1273-74)

Estas aseveraciones, que muchos críticos modernos asocian con los sentimientos del autor, ya que “se encuadran perfectamente en lo que opinaban la mayoría de los españoles,”¹¹ no dejan por eso de brindar una ironía generalmente denegada en nuestros días. Esta ironía no procede ni del conflicto entre la diatriba de Ricote y las opiniones que muchos preferiríamos atribuir a Cervantes, ni de las “notas de delicada humanidad” que matizan las acusaciones antimoriscas (“nuestras industrias, estratagemas, solicitudes y fraudes”) en las que Américo Castro oye “el punto de vista oficial” (Castro 1980, 283), sino de su repudio de las curaciones médicas preconizadas tanto por la preceptiva clásica para sanar las enfermedades físicas y espirituales del ser humano, como por la teología cristiana y el pensamiento político para reparar toda división o discordia en el ‘cuerpo místico’ de la Iglesia o la nación.¹²

Por si no fuera evidente el error de la cirugía (el “cauterio que abrasa”) consentida por Ricote, la aprobación del segundo *Quijote* firmada en 1615 por Francisco Márquez Torres — pero escrita al parecer por Cervantes¹³ — advierte que, “[puesto] que no todas las postemas a un mismo tiempo están dispuestas para admitir las recetas o cauterios, antes algunos [vicios] mucho mejor reciben las blandas y suaves medicinas, con cuya aplicación el atentado y docto médico consigue el fin de resolverlas [i.e., sus postemas], término que muchas veces es mejor que no el que se alcanza con el rigor del hierro.” Estos argumentos se apoyan en una serie de autores de una gran probidad para detallar, además, los provechos de la ficción cervantina, la cual, atendiendo a “las leyes de reprehensión cristiana,” consigue con “lo dulce y sabroso de sus medicinas” lo que no pueden la “áspera reprehensión” y la cirugía, ya que ella deja a los enfermos con “la detestación de su vicio,” y entonces dispuestos a conformarse (Cervantes 2004, 668-69).

En los ojos del lector que ‘bien lo mira’ ideado por Cervantes, la “heroica resolución” de Felipe III ante el ‘problema morisco’ es desmentida por su yuxtaposición a los principios autorizados, pero no explícitamente autoriales, de la aprobación de Márquez Torres. Al hacer de Ricote portavoz de la formularia apología de la violencia sufrida por los moriscos (y otros

¹¹ Riquer 228, quien insiste en que “la decisión de Felipe III [de echar a los moriscos] fue justa para Cervantes, pues coincidió con lo que tan ardentemente profesaba” (226), y que “[e]s difícil ver ironía en los parlamentos antimoriscos de Ricote” (228).

¹² Para las autoridades relevantes y su uso en el análisis de la novela de Cervantes, ver Boruchoff 1995.

¹³ La autoría de Cervantes fue propuesta, en primer lugar, por Mayáns i Siscár 57-58.

nuevos cristianos) en contra de la caridad postulada por la teología cristiana,¹⁴ Cervantes nos invita a cuestionar su justicia, y sus secuelas para la religión, sin verse obligado a refutarla en su propio nombre. En fin, como enfatiza la aprobación de Márquez Torres, los que presumen eliminar la disconformidad valiéndose de la cirugía “[h]ácense odiosos a los bien entendidos; con el pueblo pierden el crédito, si alguno tuvieron [...] ; y [dejan] los vicios, que arrojada e imprudentemente quisieron corregir, en muy peor estado que antes” (Cervantes 2004, 668-69).

Si en *Don Quijote* la aparatosa anomalía de ser un morisco quien aprueba la expulsión de sus correligionarios ayuda a la eficacia del discurso internamente polémico de Ricote, en el teatro de Cervantes es ante todo la contraposición de personajes radicalmente diferentes en su vivencia de la *misma* religión o nacionalidad lo que apunta a una verdad que se encarna en sólo algunos de ellos (en las obras primerizas), o que no llega a tener ninguno de ellos (en las ocho comedias publicadas en 1615). En los dos casos, el punto de vista del autor toma cuerpo con la confrontación dialéctica o dialógica de personajes y discursos, como Sócrates y Bajtin proponen.¹⁵ A pesar de su frecuencia en las comedias de cautivos, se ha concedido muy poca atención a esta polémica interna por ser más obvio el antagonismo entre cristianos españoles, judíos y musulmanes de diversas nacionalidades.

En *El trato de Argel*, los personajes mismos recalcan el contraste entre la muerte “por justa sentencia” de un corsario morisco renegado, a manos de la Inquisición en Valencia, y la muerte para vengarla de un “sacerdote justo / entre injusta gente puesto” en Argel.¹⁶ Fundada tanto sobre los escenarios de las dos muertes como sobre las religiones de los participantes en ellas, la disparidad no sólo es comentada antes y después de narrarse los hechos:

¡Oh España, patria querida!,
mira cuál es nuestra suerte,
que, si allá das justa muerte,
quita[n] acá justa vida¹⁷
* * *

[...] no hay paciencia
que las muertes en Valencia
se venguen acá en Argel
Muéstrase allá la justicia
en castigar la maldad;
muestra acá la crueldad

cuánto puede la injusticia (Cervantes 1995b, 1049 -*Trato* 1.696-702-),

sino que es, además, el motivo de una famosa diatriba contra los moriscos en la *Topographia, e historia general de Argel*, publicada en 1612 por el abad de Frómista, fray Diego de Haedo, a nombre de su tío, el recién fallecido arzobispo de Palermo, Diego de Haedo (m. 1608), pero

¹⁴ Como he documentado en otras publicaciones, el discurso ‘quirúrgico’ aplicado en este caso a los moriscos es el mismo que se había usado para argüir la necesidad de la Inquisición española y la expulsión de los judíos.

¹⁵ Ver Bakhtin 110: “Truth is not born nor is it to be found inside the head of an individual person, it is born *between people* collectively searching for truth, in the process of their dialogic interaction.”

¹⁶ Cervantes 1995b, 1043-45 -*Trato* 1.493 y 1.559-60-). De aquí en adelante, para facilitar la localización de las citas, indico entre paréntesis la obra seguida por la jornada y los versos.

¹⁷ Cervantes 1995b, 1042 (*Trato* 1.475-78); he enmendado el último verso de acuerdo con la lectura de Sancha (Cervantes 1784, 297).

escrita por el doctor Antonio de Sosa (m. 1587), quien, después de su cautiverio (1577-1581) en Argel, había servido de deán y vicario general de la catedral de Agrigento, en Sicilia, bajo el arzobispo Haedo (sobre la autoría de la *Topographia*, ver Garcés 51-76).¹⁸ Citando los abusos que sufrió el sacerdote cristiano antes de su quema, lapidación y muerte, la *Topographia* alega la perfidia y doblez de la mayoría de los moriscos, su animadversión hacia los verdaderos cristianos y por tanto el peligro de su presencia dentro y fuera de España:

Y como estos Moros tornadizos y huydos de España sean los mayores y mas crueles enemigos, q[ue] los Christianos tenemos; y principalmente siendo como son vna llama de odio entrañable contra todo Español, no se hartauan sus amos [i.e., los amos del sacerdote cautivo], como los demas Moros, de aquel lugar de maltratarle y dezirle infinitas desuerguenças, vituperios y injurias, con que en gran manera tribulauan el coraçon y espiritu del sieruo de Dios: el qual [...] todo esto padecia con vn animo muy constante, y con vna voluntad cõforme con su Dios.¹⁹

Si semejante maldad es natural en los musulmanes, según los cautivos cristianos de *El trato de Argel*, es de notar que varios cautivos son igual de depravados en su desatención a los deberes de su religión. Pero, a diferencia del grupo relativamente homogéneo de musulmanes apasionados, codiciosos y egoístas figurados en la comedia (una “secta fementida [...] / ancha, [lasciva,] poco escrupulosa,” según lo tilda el sesudo Aurelio²⁰), los cristianos reaccionan de diversas maneras, honradas y no, ante los retos de su cautiverio. Algunos urgen la violencia contra los moros (“¡mueran a tósico todos!”²¹) y otros, con sublime pacifismo, anhelan vivir en armonía con ellos, como en aquella “sancta edad, por nuestro mal pasada.”²² Los cautivos también protagonizan el dilema de la apostasía, en sus diversos sentidos, con la sorprendente secuela que los que con más rabia pregonan su odio hacia los musulmanes sean también más prontos a sucumbir a los alicientes y escarmientos con los que se les impele a apostar. Si nos fijamos en estos conflictos intestinos —entre cautivos cristianos, por una parte, y en lo íntimo de cada uno de ellos, por otra— es evidente que *El trato de Argel* supera la incoherencia y la intención meramente costumbrista o documental que comúnmente se ha visto en ello (ver, por ejemplo, Ynduráin xxii-iii).

Aunque todos padecen una doble esclavitud, tanto física como sentimental, de manera que “del cuerpo y alma es [su] pena,” como avisa el soliloquio que inicia la obra,²³ la firmeza de unos cautivos de *El trato de Argel* (Aurelio, Silvia, Francisco) se contrapone a la debilidad o, peor, mala fe de otros (Juanico/Solimán, Leonardo/Pedro),²⁴ un contraste tan falto de arte y

¹⁸ Sobre la autoría de la *Topographia*, ver Garcés 51-76.

¹⁹ Haedo 180r. Este retrato de los moriscos se extiende, en otros pasajes, a los que todavía residen en España. El martirio de fray Miguel de Aranda, muerto en 1577, se presenta en detalle en Haedo 179r-83r.

²⁰ Cervantes 1995b, 1090 (*Trato* 3.1886-97); he enmendado el último verso de acuerdo con la lectura de Sancha (Cervantes 1784, 367).

²¹ Cervantes 1995b, 1049 (*Trato* 1.714).

²² Cervantes 1995b, 1070 (*Trato* 2.1313); a continuación se describe una existencia no plagada de la injusticia, la envidia y otros “de nuestros males.”

²³ Cervantes 1995b, 1026 (*Trato* 1.25-32): “Pondérase mi dolor / con decir, bañado en lloros, / que mi cuerpo está entre moros / y el alma en poder de Amor. // Del cuerpo y alma es mi pena: / el cuerpo ya veis cual va; / mi alma rendida está / a la amorosa cadena.” Aunque Aurelio se refiere aquí al amor que le tiene rendida el alma, el cautiverio sentimental de otros personajes consiste más bien en lazos de familia, amistad o *esprit de corps*.

²⁴ Aunque el cambio de nombre de Leonardo en Pedro (a partir de 4.2072) podría ser un descuido de Cervantes

conspicuo en su propensión al didacticismo que lo comentan los mismos personajes. Ante la apostasía de Juanico, Aurelio observa, con lástima, que los jóvenes se rinden fácilmente a los regalos, por lo que los españoles deberían ser más prontos en “sacar de grillos y prisiones / al cristiano cativo, especialmente / a los niños de flacas intenciones,” ya que en ellos “no está la santa fe bien ar[r]aigada” (Cervantes 1995b, 1090 -*Trato* 3.1866-73-). Tal como se desprende de este ejemplo, algunos personajes de *El trato de Argel* parecen tener las respuestas ideadas por Cervantes a los retos del cautiverio, de manera que no sólo pueden explicar y corregir las faltas de sus compañeros con una certeza a carta cabal, puesto que sus discursos transparentan una “verdad autorial,”²⁵ sino que se sirven del Evangelio y la teología para reformar y reducir, en sentido estricto, casi milagrosamente a los que yerran. Cuando Leonardo/Pedro anuncia que ha traicionado a varios compatriotas por su propia comodidad,²⁶ Sayavedra, cuyo nombre claramente hace eco al apellido asumido por Cervantes,²⁷ le reprende con estas razones:

Si tú supieses, Pedro, a dó se estiende
la perfección de nuestra ley cristiana,
verías cómo en ella se nos manda
que un pecado mortal no se cometa,
aunque se interesase en cometerle
la universal salud de todo el mundo.
Pues, ¿cómo quieres tú, por verte libre
de libertad del cuerpo, echar mil hierro[s]
al alma miserable, desdichada,
cometiendo un pecado tan enorme
como es negar a Cristo y a su Iglesia? [...]
¿No sabes tú que el mismo Cristo dice:
“Aquel que me negare ante los hombres,
de Mí será negado ante mi Padre;
y el que ante ellos a Mí me confesare,
será de Mí ayudado ante el Eterno
Padre mío?” ¿Es prueba ésta bastante

o del copista, no deja de ser sugestivo que coincida con la apostasía de este personaje. Poco antes, para insistir en su conversión al Islam, Juanico había preguntado “¿No saben ya que me llamo [...] / así como mi amo? / [...] Solimán” (Cervantes 1995b, 1088 -*Trato* 3.1824-26-).

²⁵ Ver Bakhtin 80: “[A]n affirmed thought always sounds different from an unaffirmed one. Other thoughts and ideas—untrue or indifferent from the author’s point of view, not fitting into his worldview—are not affirmed; they are either polemically repudiated, or else they lose their power to signify directly and become simple elements of characterization, the mental gestures of the hero or his more stable mental qualities.” En *El trato de Argel* y otras obras de teatro, no es la voz del narrador, sino la acción misma, la que afirma tales pensamientos y discursos autoriales.

²⁶ La codicia de Leonardo/Pedro es explícita cuando él cuenta cómo traicionó a Aurelio y Silvia (descubriéndole a su amo que eran nobles y ricos), y cómo engaño a otros cautivos (mintiéndoles que tenía medio construida una barca para llevarlos a España) y cómo él quiere renegar para poder ir en corso. Ver Cervantes 1995b, 1098-1101 (*Trato* 4.2072-2178).

²⁷ Aunque la rúbrica *Miguel de Cervantes Saavedra* figura en algunos documentos anteriores, el uso del apellido *Saavedra* es constante sólo a partir del 21 de mayo de 1590, cuando “Miguel de Cervantes Sahavedra” presentó al Consejo de Indias el memorial de sus servicios, la llamada *Información [...] de lo que ha servido á S. M. y de lo que ha hecho estando captivo en Argel*. Ver Cervantes 1905, 346.

que te convenza y desengañe, amigo,
del engaño en que estás en s[er] cristiano
con sólo el corazón, como tú dices? (Cervantes 1995b, 1101-02 -*Trato* 4.2179-2223-).

Ante tales verdades a la vez evangélicas y autoriales, Leonardo/Pedro no duda en reintegrarse a la comunidad de los cautivos, ahora armado con una idea más auténtica de los deberes y los provechos del cristianismo:

SAYAVEDRA ¡Oh cuántas cosas puras, excelentes,
verdaderas, sin réplica, sencillas,
te pudiera decir que hacen al caso,
para poder borrar de tu sentido
esta falsa opinión que en él se imprime!
Mas el tiempo y el lugar no lo permite.

PEDRO Bastan las que me has dicho, amigo; bastan,
y bastarán de modo que te juro,
por todo lo que es lícito jurarse,
de seguir tu consejo y no apartarm[e]
del santísimo gremio de la Iglesia,
aunque en la dura esclavitud amarga
acabe mis amargos tristes días.

SAYAVEDRA Si a ese parecer llegas las obras,
el día llegará, sabroso y dulce,
do tengas libertad; que el Cielo sabe
darnos gusto y placer por cien mil vías
ocultas al humano entendimiento.²⁸

A pesar de la evidente intención normativa de la contraposición de ejemplos positivos y negativos, y el frecuente uso de la ‘corrección fraterna’ en otras obras de Cervantes (ver Boruchoff 1995, 51-53, y Boruchoff 2002, 18-21), en *El trato de Argel* tales aparatos no emocionan tanto como los casos de conciencia dramatizados por ‘figuras morales’ tales como la Ocasión y la Necesidad, que intentan incitar y compeler a Aurelio a abandonar “el propósito firme que tenía / de no ofender a Dios, aunque en tormento / acabase [sus] cortos, tristes días” (Cervantes 1995b, 1086-87 -*Trato* 3.1784-86-). Tal como Cervantes refiere con orgullo en el prólogo de las *Ocho comedias y ocho entremeses*, su intención en “sacar figuras morales al teatro” fue la de representar a lo vivo “las imaginaciones y los pensamientos escondidos del alma” (Cervantes 1995b, 25), o sea, en el caso de los cautivos, los conflictos internos que no atienden a la libertad de sus cuerpos, sino al uso del libre albedrío.²⁹ En fin, como muy bien ilustra la escena donde la Ocasión y la Necesidad asedian a Aurelio — haciéndole vacilar hasta que, razonando consigo mismo en un soliloquio, se decide a repudiarlas: “Afuera, pensamiento malnacido! [...] ¡Cristiano soy, y he de vivir cristiano; / y aunque a términos tristes conducido, / dádivas o promesa, astucia o arte, / no harán que un

²⁸ Cervantes 1995b, 1103 (*Trato* 4.2251-2268). Nótese que la resolución de Leonardo/Pedro hace eco a la de Aurelio “de no ofender a Dios, aunque en tormento / acabase [sus] cortos, tristes días” (Cervantes 1995b, 1087 *Trato* 3.1785-86).

²⁹ Sobre la importancia del libre albedrío en las obras de Cervantes y sus contemporáneos, ver Boruchoff 2009 y Boruchoff 2004.

punto de mi Dios me apar[te]!”³⁰— las luchas intestinas de los cautivos con la moral son más candentes que sus pependencias con otros seres musulmanes o cristianos.

En contraste con la instrucción explícita de *El trato de Argel*, en las comedias de 1615 la respuesta a los apuros morales es siempre extra o paratextual. Como en el caso de Ricote y los moriscos, no la tiene ni encarna ninguno de los personajes, por ejemplar que parezca, sino que debemos extraerla de sus interacciones y contradicciones, o sea de los conflictos externos e internos dramatizados. Es más, como muy bien demuestra el episodio de los falsos cautivos del *Persiles*, en las obras de la madurez de Cervantes, la verdad no siempre induce la reforma en los malvados o errados personajes que la confrontan; al contrario, algunos sólo aprenden a mentir o pecar con más pericia.³¹

Estas innovaciones vis-à-vis del teatro primerizo son más marcadas en *La gran sultana* y *Los baños de Argel*, obras contemporáneas y afines en la ideación y uso de exageradamente perversos o inmaculados personajes, esto es, personajes corruptos o impolutos por el egoísmo y la política mundana. Ante el ejemplo del joven Francisquito en *Los baños*—un drama de fe tan aparatoso que no basta que Francisquito exprese su voluntad de hacerse mártir, instándole a su hermano Juanico que imiten a los santos niños Justo y Pastor,³² sino que su padre, en vez de aliviar sus tormentos, intenta asegurar su conformidad con los de Cristo³³— el sacristán es pertinaz en su maldad, aprovechándose de la devoción de los judíos para afligir y estafarlos.³⁴ Esta acción no es en absoluto cómica ni pintoresca, como han asegurado varios críticos,³⁵ ya que el sacristán falta voluntariamente a sus obligaciones cristianas, como observa el padre de Francisco y Juanico al decirle: “Vos / tenéis ancha la conciencia; / ya coméis carne en los días / vedados,” oponiendo su irreverencia ante las prescripciones religiosas (“¡Qué niñerías!”) a la observancia de los Macabeos (“aquellos niños hebreos”) que por ende fueron favorecidos por Dios, antes de convertirse en mártires, un desenlace que el sacristán menosprecia al decir cínicamente que “por no comer grosura, / se dejaron hacer piezas” (Cervantes 1995b, 288 -*Baños* 2.1160-72-). Por si no fuera entonces evidente el antiheroísmo

³⁰ Cervantes 1995b, 1087 (*Trato* 3.1792-98). Es de notar que el frecuente uso de preguntas en este soliloquio — por ejemplo: “Aurelio, ¿dónde vas? ¿Para dó mueves / el vagaroso paso? ¿Quién te guía? / ¿Con tan poco temor de Dios te atreves / a contentar tu loca fantasía?” (Cervantes 1995b, 1087 [*Trato* 3.1775-78])— sirve el mismo propósito de dramatizar los conflictos internos.

³¹ Después de ser cogido en mentira, uno de los estudiantes (o tal vez falsos estudiantes) que habían fingido ser recién rescatados cautivos de Argel no sólo busca la compasión del alcalde, echándoles la culpa a su padre y al de su compañero —“no nos enseñaron oficio alguno y, así, nos es forzoso que remitamos a la industria lo que habíamos de remitir a las manos, si tuviéramos oficio”— sino que insiste, con preceptos de la jurisprudencia, en la injusticia de un riguroso castigo: “Los jueces discretos castigan, pero no toman venganza de los delitos; los prudentes y los piadosos mezclan la equidad con la justicia y, entre el rigor y la clemencia, dan luz de su buen entendimiento.” Estas dos tácticas, típicas de la argumentación picaresca, mueven al alcalde a instruirles para que sean, no más honestos, sino más logrados mentirosos: “No quiero que vayan a vuestra casa, sino a la mía, donde les quiero dar una lición de las cosas de Argel, tal, que de aquí adelante ninguno les coja en mal latín en cuanto a su fingida historia” (Cervantes 2003, 537-38).

³² Cervantes 1995b, 317 (*Baños* 2.1997-2001): “¡Ea!, hermano, sed [P]astor / con esfuerzo y con valor, que tras vos irá con gusto / un peccadorcito [J]usto / por la gracia del Señor!”

³³ Cervantes 1995b, 337 (*Baños* 3.2555-62). Cuando Francisquito pregunta “¿No me quieran desatar, / para que pueda, siquiera, / como es costumbre espirar?,” su padre contesta: “No, que de aquesa manera / más a Cristo has de imitar. // Si vas caminando al cielo, / no has de sentarte en el suelo; / más ligero vas ansí.”

³⁴ Cervantes 1995b, 292-93 y 306-08 (*Baños* 2.1258-1305 y 2.1672-1726).

³⁵ Por ejemplo, Casaldueño arguye que puesto que “el sacristán cautivo no tiene jurisdicción o autoridad sobre el judío, por lo tanto su conducta es la del pícaro que quiere que otro le haga su trabajo” (90).

del sacristán, el padre le avisa del peligro que corre en su disipación (“¿Ya tropiezas? / Que no caigas, plega al cielo”) y contrasta su conducta con la que él espera de sus hijos:

Mas cautiverio y más duelos
cupieron a mis dos niños,
por crecer mis desconsuelos.
Conservad a estos armiños
en limpieza, ¡oh limpios cielos!
Y si veis que se endereza
de Mahoma la torpeza
a procurar su caída,
quitadles antes la vida

que ellos pierdan su limpieza. (Cervantes 1995b, 288-90 (*Baños* 2.1177 y 2.1207-16).

Si aquí la reiteración de *caer* y *caída* pone de manifiesto la desatención del sacristán a la moral cristiana, en otros momentos su yuxtaposición a Francisquito y al personaje apodado *Cristiano* acentúa las cualidades del héroe español.³⁶ En la primera jornada, cuando Cristiano declara que las amenazas y los castigos —ya le han cortado las orejas— no pueden disuadirle del deseo de verse libre:

[...] aunque me desmoches todo,
y me pongas de otro modo
peor que éste en que me veo,
tanto el ser libre deseo,

que a la fuga me acomodo, (Cervantes 1995b, 264 -*Baños* 1.533-36-)

el guardián pregunta “¿éste no es español?” y Carahoja responde: “¿Pues no está claro? / ¿En su brío no lo ves?” (Cervantes 1995b, 264 -*Baños* 1.549-51-). El rey de Argel, Hazán Bají, atribuirá la misma firmeza de carácter tanto en la fe como en la voluntad y las acciones —por ser la firmeza inherente en los que merecen el título de españoles, según consienten incluso sus adversarios³⁷— a Francisquito y de nuevo a Cristiano, observando del primero que es

³⁶ Para evitar la confusión, designo a este personaje con mayúscula (como en la princeps de 1615) y sin artículo: *Cristiano*. Las acotaciones que anteceden a sus intervenciones en el texto se refieren a “un cristiano cautivo” o a “otro cristiano,” aunque el mismo título de *Cristiano* aparece en las márgenes.

³⁷ Es de notar que la primera jornada de *Los baños de Argel* termina con la admiración del cadí ante la resolución del renegado Hazén a morir en su antigua fe cristiana: “En él se ha visto una prueba / tan nueva al mundo, que es nueva / aun a los ojos del sol; / mas si el perro es español, / no hay de qué admirarme deba” (Cervantes 1995b, 278 -*Baños* 1.877-81-). La constancia y honradez de los españoles se afirma también en dos discusiones entre las moras Halima y Zahara y los nobles cautivos don Fernando y don Lope:

ZAHARA	Ven acá; dime cristiano ¿en tu tierra hay quien prometa y no cumpla?
D. FERNANDO	Algún villano.
ZAHARA	¿Aunque dé en parte secreta su fee, su palabra y mano?
D. FERNANDO	Aunque sólo sean testigos los cielos, que son amigos de descubrir la verdad.
ZAHARA	¿Y guardan esa lealtad con los que son enemigos?
D. FERNANDO	Con todos; que la promesa del hidalgo o caballero

inútil intentar convertirlo al Islam porque
 [...] es español, y no podrán tus mañas,
 tus iras, tus castigos, tus promesas,
 a hacerle torcer de su propósito.
 ¡Qué mal conoces la canalla terca,
 porfiada, feroz, fiera, arrogante,
 pertinaz, indomable y atrevida!

Antes que moro, le verás sin vida. (Cervantes 1995b, 334 -*Baños* 3.2484-90-).

Asimismo, al oír que Cristiano “se ha huido /tantas veces por tierra, que con ésta / son veinte y una vez las de su fuga,” el rey primero insiste en que “no le hagan mal,” y a continuación le pregunta, seguro ya de la respuesta, “¿eres español?” (Cervantes 1995b, 336 -*Baños* 3.2529-31, 3.2536 y 3.3539-). En la misma escena, ante la confianza de otro cautivo en la providencia de Dios, tal que había huido en una balsa sin remos ni velas, el rey exclama: “¡En fin, español eres!” (Cervantes 1995b, 335 -*Baños* 3.2512-).

En oposición a este uso de *español* para indicar la firmeza y otras virtudes, los delitos, desvergüenzas y codicia del sacristán le llevan al rey a cuestionar su pertenencia al gremio de los verdaderos españoles, de manera que le pregunta con manifiesta reprensión: “Di, ¿no eres español?” A su vez el cadí califica al sacristán de “canalla bárbara española” (Cervantes 1995b, 336 -*Baños* 3.2524 y 3.2528-), una frase que, por encima de ser un insulto habitual, insiste en la medida en que las virtudes necesarias para la perfección espiritual y política faltan en el sacristán.³⁸

No es por casualidad que los que ponen en tela de juicio el comportamiento apropiado para los cristiano-españoles de *Los baños del Argel* sean sus apresadores moros y turcos, y un judío. Dado el elenco de los personajes, son los únicos que pueden ofrecer una perspectiva, si bien es cierto que no desinteresada, ajena a la polémica intestina sobre el carácter colectivo, o sea nacional, de España. En *La gran sultana*, esta tarea de asesor y ‘conciencia’ cae sobre los hombros de Andrea, un personaje que, conforme a su título de espía, “anda disimulado entre los enemigos para dar aiso a los suyos” (Covarrubias Horozco 377v). Aunque Andrea ha transportado a varios cautivos españoles de Constantinopla a Nápoles, dejándolos “a sus anchuras, / de la agradable libertad gozando” (Cervantes 1995b, 485 -*Gran sultana* 1.482-83-), no es por lo tanto necesariamente español de nacionalidad, como se deduce de su circunspección crítica y distante. Efectivamente, algunos estudiosos lo relacionan con Andrea

es deuda líquida expresa,
 y ser siempre verdadero
 el bien nacido profesa. (Cervantes 1995b, 284 -*Baños* 2.1047-61-)

COSTANZA Gentilhombre, ¿sois de España?
 D. LOPE Sí, señora; y de una tierra
 donde no se cría araña
 ponzoñosa, ni se encierra
 fraude, embuste ni maraña,
 sino un limpio proceder,
 y el cumplir y el proceder
 es todo una misma cosa. (Cervantes 1995b, 304-05 -*Baños* 2.1623-29-)

³⁸ Tanto *bárbaro* como *canalla* son términos que connotan la ausencia de virtudes, y no otras características o cualidades concretas, como bien explica Covarrubias Horozco 121v y 184v-85r.

Gasparo Corso —segundón de una familia de comerciantes y contrabandistas de origen corso ubicada en Valencia— que servía de mensajero y agente secreto a Felipe II, y tal vez al pachá de Argel, en sus negociaciones con el Maghreb y Portugal en los años 1570, en vísperas de la batalla de Alcazarquivir (1578), donde murió el rey Sebastián de Portugal.³⁹ No obstante esta posible inspiración histórica, la importancia de Andrea en *La gran sultana* se encuentra en su protagonismo estrictamente fictivo como interlocutor de Madrigal, una función que él realiza en secreto y una sola vez en cada acto.⁴⁰ Y ya que, en cierto sentido, Andrea “representa para Madrigal el vínculo con la España cristiana y con su autoridad política y moral” (Gómez Canseco 2010a,108), no deja de ser relevante que se lo ha relacionado con un personaje clave de la estrategia mediterránea de Felipe II, una posibilidad que agudiza la potencia normativa de sus comentarios.

En su primer encuentro, Andrea se vale de la ironía para reprender a Madrigal, si bien con tanta sutileza (a lo menos en la página escrita) que algunos críticos, en vez de percibir su intención de insistir en que el antisemitismo de Madrigal es indigno de un hombre cristiano y español, sostienen que él no sólo comparte, sino que redobla los odios de Madrigal.⁴¹ Cuando éste entra en el escenario gritando “¡Vive Roque, canalla barretina, / que no habéis de gozar de la cazuela, / llena de boronía y caldo prieto!,” una exclamación obviamente lanzada contra un judío, Andrea le pregunta socarronamente “¿Con quién las has, cristiano?” (Cervantes 1995b, 482 (*Gran sultana* 1.421-24), así indicando lo mucho que las burlas de Madrigal distan de los ideales cristianos y máxime la tolerancia. Del mismo tenor es la pregunta con la que Andrea reprocha el propósito de Madrigal de quedarse en Constantinopla para gozar de una “alárabe” (i.e., musulmana) por ser “las leyes / del gusto poderosas sobremodo”

³⁹ Sobre Andrea Gasparo Corso, ver La Véronne, especialmente 157-58. La relación entre Andrea Gasparo Corso y el personaje de Cervantes fue propuesta por Oliver Asín (271-81).

⁴⁰ Es de notar que la esfera de acción de la familia Gasparo Corso fue siempre el extremo oeste del Mediterráneo, y no Constantinopla, así que la presencia de Andrea en aquella ciudad es una ficción. También es ficticia la idea que Andrea Gasparo Corso se ocuparía del antiguo prisionero Madrigal, por ser los cautivos rescatados por él y sus hermanos —pagando su libertad y no transportándolos clandestinamente— nobles, ricos mercaderes y otras personas principales.

⁴¹ Dada la sutileza de la reprensión de Andrea, este análisis visa la experiencia de leer *La gran sultana*, ya que la reacción del espectador depende en gran parte de la interpretación de los actores, quienes, como los críticos, podrían ver a Andrea o como censor o como fautor de Madrigal. Por ejemplo, Casaldueiro no capta la ironía de Andrea: “El elemento pintoresco de la acción se resuelve en la comicidad, porque Madrigal se ha apoderado de una cazuela, que estaban guisando los judíos, echando en ella un pedazo de tocino. El que ha gastado la broma es el español, pero el espía griego [i.e., Andrea] les insulta. La acción no tiene nada de antisemita, sentimiento inexistente en España” (136-37). Semejante es la perspectiva de Gómez Canseco al decir de Andrea que “[p]or ese papel [de ‘vínculo con la España cristiana’] se justifica su soflama antisemita” (2010a, 108). A pesar del uso de términos que nos parecen odiosos hoy, el parlamento de Andrea sobre los judíos es compasivo en el énfasis que da al sufrimiento causado por la subscripción de los judíos a una creencia que él considera falsa: “¡Oh gente aniquilada! ¡Oh infame, oh sucia / raza, y a qué miseria os ha traído / vuestro vano esperar, vuestra locura / y vuestra incomparable pertinacia, / a quien llamáis firmeza y fee inmutable / contra toda verdad y buen discurso!” (Cervantes 1995b, 484 -*Gran sultana* 1.468-73-). Por lo tanto, la “autoridad política y moral” de Andrea no coincide con los prejuicios de la casta viejo-cristiana, sino que sirve para cuestionarlos. Como otros críticos han observado, los comentarios de Andrea hacen eco a los del viejo padre de Francisco y Juanico en *Los baños de Argel*. Ante las crueles burlas del sacristán, el padre le dice, refiriéndose al judío afligido y sus correligionarios: “A compasión me mueve. / ¡Oh gente afeminada, / infame y para poco! / Por esta vez te ruego que le dejes. // [...] Bien se cumple a la letra / la maldición eterna / que os echó el ya venido, / que vuestro error tan vanamente espera” (Cervantes 1995b, 293 -*Baños*, 2.1290-93 y 2.1302-05-).

(Cervantes 1995b, 486 -*Gran sultana* 1.501-02-). Andrea contesta que, por poderosas que parezcan tales leyes, “[u]na resolución gallarda puede / romperlas,” y para reforzar la gravedad de la reprimenda, por una parte, y la firmeza o voluntad (“resolución gallarda”) que se espera de los españoles, por otra, él pregunta de manera retórica: ¿No sois vos español?” (Cervantes 1995b, 486 -*Gran sultana* 1.503-04 y 1.506-).

Con tales reconvenciones, Andrea insiste en que Madrigal falta a un imperativo moral que nada tiene que ver con su liberación física. Efectivamente, Andrea no ofrece su ayuda en calidad de espía o contrabandista hasta que Madrigal haya dicho que “la fuerza poderosa / de amor tiene sujeto mi albedrío,” y entonces él se limita a observar, con su habitual laconismo: “Luego, ¿en balde será tratar yo agora / de que os vengáis conmigo?” (Cervantes 1995b, 485 -*Gran sultana* 1.496-99-). Para el lector versado en la teología cristiana posttridentina, tanto la idea de tener sujeto el albedrío al amor como la de ser “las leyes / del gusto poderosas sobremodo” apuntan al grave error en el que persevera Madrigal: el de dar rienda suelta a las pasiones y al instinto, en vez de refrenarlos mediante la voluntad, la cual es siempre libre según los tratadistas católicos. Este uso del albedrío no sólo incumbe al cristiano en cuanto hombre (por ser la capacidad de vencerse a sí mismo lo que lo distingue de los animales brutos),⁴² sino que también le confiere dignidad y bienaventuranza, o sea la salvación.⁴³ Es más, la frase “las leyes del gusto” siempre tenía un sentido licencioso en los Siglos de Oro, como bien ejemplifica el romance “Tirana deidad del Betis,” publicado en 1637, en el cual Jacinta desdeña a su pretendiente, confirmando primero la importancia de los compromisos morales, y después la supremacía del albedrío: “Yo reconozco mis deudas, / y obligaciones precisas, / pero las leyes del gusto / a nadie por fuerza obligan.”⁴⁴

Es evidente en este orden de ideas que el designio de Andrea es reprender a Madrigal, valiéndose de la ironía para poner de manifiesto sus errores, a lo menos en los ojos del lector circunspecto. Por lo tanto, cuando Madrigal presume defender su patriotismo, declarando que la libertad que le interesa es otra y, por encima, compatible con “las leyes del gusto”:

[...] he de llevar mi libertad en peso
sobre los propios hombros de mi gusto,
y entrar triunfando en Nápoles la bella
con dos o tres galeras levantadas
por mi industria y valor, y Dios delante
y dando a la Anunciada los dos bucos,
quedaré con el uno rico y próspero, (Cervantes 1995b, 486 -*Gran sultana* 1.523-19-)

⁴² Aunque arraigado en la filosofía estoica, el encargo de vencerse a sí mismo se hacía en clave cristiana en los Siglos de Oro gracias a la popularidad del compendio de aforismos tomados de Séneca, y glosados por Erasmo, publicado primero en Latín (*Flores Lucii Annei Senecae*, 1528) y después en castellano en la traducción de Juan Martín Cordero (*Flores de L. Anneo Seneca*, 1555). Para la importancia de este imperativo en la literatura y la historiografía castellanas, ver Boruchoff (en prensa).

⁴³ Para las autoridades más relevantes y ejemplos del uso de estas doctrinas en la literatura de los Siglos de Oro, ver Boruchoff 2004, 127-28, y Boruchoff 2009, 382-92.

⁴⁴ Pinto de Morales 46v. En otro conocido ejemplo del *Persiles*, Periandro teme que su rival Arnaldo “hubiese gozado de Auristela [...] porque a él le parecía que tal vez las leyes del gusto humano tienen más fuerza que las de la religión” (Cervantes 2003, 140). Por no hacer caso del contexto reprobatorio, Jurado Santos arguye que el uso de la frase “las leyes del gusto” por Andrea y por Periandro recomienda “una libertad que supera las leyes” en las obras de Cervantes, y con ella “la ambigüedad con la que actúan los principales personajes” de *La gran sultana* (3).

no debemos tomar por aprobación ni consentimiento el juramento con el que replica Andrea —“¡Español sois, sin duda!” (Cervantes 1995b, 486 -*Gran sultana* 1.522-) — ya que lo que él reconoce en Madrigal es sólo el egoísmo, la fanfarronería y el antiheroísmo de cierta clase de españolismo arraigado en la concupiscencia y en el odio hacia los no cristianos.

El trasfondo teológico de este diálogo es importante, ya que agudiza el contraste entre los ejemplos de Madrigal y Catalina, la futura gran sultana. Dejando de lado los paralelismos más evidentes con relación al reto de ser español y “vivir cristianamente en el mundo,”⁴⁵ los debates que Catalina sostiene primero con el secreto cristiano Rustán y después con su padre hacen eco a la casuística —entresijos dialécticos, normas de conducta extraídas de manuales de confesores, un léxico especializado para la clasificación de los pecados y daños, etc. (ver el excelente análisis de Gómez Canseco 2010b) —y a los tratados sobre el libre albedrío para dramatizar y hacer inteligible el caso de conciencia al que Catalina se enfrenta en la intimidad.⁴⁶ Por otra parte, el efecto que obra su “hermosura divina”⁴⁷ en los personajes que la rodean se expresa en términos de una *imaginatio* basada en la *virtus divinae unitatis*, o atracción de Dios, argüida por los teólogos y místicos cristianos,⁴⁸ y popularizada en el siglo XVI en el neoplatonismo de obras como los *Dialoghi d’amore* (ca. 1502, 1ª ed. 1535) de León Hebreo, el *Libro di natura d’amore* (1526) de Mario Equicola e *Il libro del cortegiano* (1528) de Baldassare Castiglione. Este diseño de inspiración doctrinal es importante en cuanto que ayuda a compensar la *disparitas cultus*, el matrimonio mixto (y por tanto extra- o anticanónico) de Catalina y el gran turco (sobre la *disparitas cultus*, ver Márquez Villanueva 201-08). Por consiguiente, el contraste entre las pasiones de Madrigal y del gran turco también se presenta con resonancias teológicas.

Por ejemplo, para comunicar la fuerza de su pasión por Catalina, él gran turco recurre a la idea de ser su esclavo, un tópico del amor cortés que desempeña una función clave en las comedias de cautivos ya que, “a partir de esta nivelación causada por el amor, se equilibran y hasta se invierten las relaciones sociales” (Rey Hazas 47), haciendo posible un final apacible. En este orden de ideas pagano, el gran turco primero le jura a Catalina “de no discrepar un

⁴⁵ La frase, y no el análisis, es de Casaldueiro 150. El paralelismo se nota, por ejemplo, en la retórica que los dos personajes emplean para proclamar la inmutabilidad de sus valores. Cuando Andrea exclama “¡Español sois, sin duda!” Madrigal asiente, sin entender que su idea de ser español dista mucho de la de su interlocutor: “Y soylo, y soylo, / lo he sido y lo seré mientras que viva, / y aun después de ser muerto ochenta siglos” (Cervantes 1995b, 486-87 -*Gran sultana* 1.522-24-). Catalina dirá en la próxima escena: “Cristiana soy, y de suerte, / que de la fe que profeso / no me ha de mudar exceso / de promesas ni aun de muerte” (Cervantes 1995b, 493 -*Gran sultana* 1.732-35-). Ver asimismo *Gran sultana* 2.1100-03, 2.1168-71 y 2.1318-19.

⁴⁶ Varias declaraciones —por ejemplo, “[n]o triunfará el inhumano / del alma; del cuerpo, sí / caduco, frágil y vano” (Cervantes 1995b, 478 -*Gran sultana* 1.281-83-)— repiten casi a la letra los preceptos teológicos, en este caso los de la dedicatoria de Juan Luis Vives a *De concordia & discordia in humano genere* (1529): “Minæ & ostensio terroris cohibere quidem possunt corpora, mentes non possunt” (A6r; las amenazas y la exhibición del terror pueden, sin duda, constreñir los cuerpos; no pueden constreñir las mentes).

⁴⁷ Cervantes 1995b, 490 (*Gran sultana* 1.645). Todos los personajes insisten, por una parte, en la inspiración divina de la hermosura de Catalina: “Trújome aquí la beldad, / Señor, que pusiste en mí,” “es divina / la beldad desta cautiva, / en el mundo peregrina” (Cervantes 1995b, 479 y 481 -*Gran sultana* 1.314-15 y 1.391-93-) y, por otra, en la idea teológica (y neoplatónica) que, aunque algunas personas por sus defectos no lo reconocen, la belleza exterior es un reflejo de la bondad interior, eso es, la hermosura moral, de manera que “no es bien que lleve palma / de la hermosura del alma / la del cuerpo” (Cervantes 1995b, 479 [*Gran sultana* 1.326-28]).

⁴⁸ Entre otros exponentes, ver Pseudo Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus* (siglo VII), Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* (c. 1290) y Ramón Llull, *Ars amativa boni* (1290).

punto / de hacer vuestro mandamiento,” y después libera a Rustán “porque a vuestra voluntad / tan sujeta está la mía.” Igual de convencional y pagano es su declaración:

Sabe igualar el amor
 el vos y la majestad.
 De los reinos que poseo,
 que casi infinitos son,
 toda su jurisdicción
 rendida a la tuya veo;

 que, pues me mandas a mí,
 no es mucho que al mundo mandes.

(Cervantes 1995b, 492 -*Gran sultana* 1.702-27 *passim*)

De otra índole teológica-cristiana son los conceptos con los que se expresa la potencia de la hermosura de Catalina, y el efecto que tiene en las almas de los demás. Cuando Catalina objeta que es desvarío el matrimonio que propone el gran turco, él contesta con unas palabras calcadas a las que Pseudo Dionisio Areopagita usó para explicar cómo las almas y las mentes humanas giran (en mayor o menor proximidad, según su perfección) alrededor de la belleza y bondad que es Dios⁴⁹:

[...] Amor me da licencia;
 yo soy tu circunferencia,
 y tú, señora, mi centro;
 de mí a ti han de ser iguales
 las cosas que se traten,
 sin que en otro punto paren
 que las haga iguales. (Cervantes 1995b, 493 -*Gran sultana* 1.753-59-)

No es sorprendente que tales resonancias teológicas figuren en las obras de Cervantes por ser ellas frecuentes en los Siglos de Oro. Por ejemplo, Bembo asevera, hablando de la hermosura en *Il libro del cortegiano*, según la traducción de Juan Boscán (1539), que “de dios nace ella / y es como vn circulo / del qual la bõdad es el centro. Por esso como no puede ser circulo sin centro / assi tanpoco puede ser hermosura sin bondad [...]. Y de aquí viene q[ue] la hermosura q[ue] se vee defuera / es la verdadera señal dela bondad q[ue] queda dẽtro” (Castiglione 189r). Semejantes son las exposiciones de Equicola y León Hebreo, y en clave explícitamente religiosa un soneto en alabanza de la Virgen publicado en 1614 por Alonso de Bonilla.⁵⁰ Asimismo, la larga defensa del amor en el cuarto libro de *La Galatea* no se contenta con reiterar estas doctrinas, sino que insiste en que, por potente que sea la atracción obrada por la hermosura, es más recio el libre albedrío del hombre, quien por lo tanto puede

⁴⁹ Pseudo Dionisio Areopagita 184-85 (*De divinis nominibus* 2.4.8-9): “Denique divinæ mentes dicuntur moveri circulariter quidem, dum principio fineque carentibus pulchri bonique splendoribus uniuntur; [...] in eodem statu perpetuo manent, circum bonum et pulchrum, ejusdem status causam, semper se versantes. Animi autem motus orbicularis est [...], atque ita demum ad pulchrum ac bonum manuducit, quod supra omnia quæ sunt et unum et idem, et sine principio et sine fine est.”

⁵⁰ Equicola 73r-75r; Ebreo 169r-313r *passim*; Bonilla 2v:

Es Dios la original circunferencia
 De todas las esfericas figuras,
 Pues Centros, Orbes, Circulos y alturas,
 En el centro se incluyen de su essencia.

resistir a los malos deseos, o encaminarlos a un fin que sea honesto:

[V]iendo el hacedor y criador nuestro que es propia naturaleza del ánima nuestra estar contino en perpetuo movimiento y deseo, por no poder ella parar sino en Dios, como en su propio centro, quiso, porque no se arrojase a rienda suelta a desear las cosas percederas y vanas (y esto sin quitarle la libertad del libre albedrío), ponerle encima de sus tres potencias una despierta centinela que le avisase de los peligros que la contrastaban y de los enemigos que la perseguían, la cual fue la razón que corrige y enfrena nuestros desordenados deseos. Y viendo asimesmo que la belleza humana había de llevar tras sí nuestros afectos e inclinaciones, ya que no le pareció quitarnos este deseo, a lo menos quiso templarle y corregirle, ordenando el santo yugo del matrimonio, debajo del cual al varón y a la hembra los más de los gustos y contentos amorosos naturales le[s] son lícitos y debidos. Con estos dos remedios, puestos por la divina mano, se viene a templar la demasía que puede haber en el amor natural. (Cervantes 1995a, 440-41)

El tercer libro del *Persiles* comienza con un corolario de estos preceptos sobre el movimiento de las almas para explicar que el desasosiego y la inconstancia de los protagonistas —y desde luego la intensidad de sus peregrinaciones— varían a la medida de su alejamiento de Dios:

Como están nuestras almas siempre en continuo movimiento, y no pueden parar ni sosegar sino en su centro, que es Dios, para quien fueron criadas, no es maravilla que nuestros pensamientos se muden, que éste se tome, aquél se deje, uno se prosiga y otro se olvide, y el que más cerca anduviere de su sosiego, ése será el mejor, cuando no se mezcle con error de entendimiento.⁵¹

Como indican estas fuentes, conformándose a los principios del libre albedrío, por ser la razón y el entendimiento más fieles guías para el hombre que los sentidos que alimentan el apetito, y no al alma, uno debe desear “las hermosuras materiales y corporeas” solamente “en quanto nos guian al conocimiento, y amor de las perfetas hermosuras incorporeas: y tanto las aborrezcamos, y huyamos dellas, quanto nos impiden la fruycion de las claras y espirituales,” según explica León Hebreo (León Hebreo 284v). La postura de Castiglione es igual de definitiva: “El que cree gozar la hermosura posseendo el cuerpo dōde ella mora: recibe engaño / y es mouido no de verdadero conocimiēto por eleciō de razon / sino de opiniō falsa por el apetito del sentido” (Castiglione 186r). Aunque es por tanto descaminado el deseo que lleva al gran turco a casarse con Catalina —“a mí no me importa cosa; / esta belleza es mi esposa” (Cervantes 1995b, 492 (*Gran sultana* 1.728-30)— no dejan de ser notables los cambios que resultan de ello, ya que el gran turco se libra de los defectos morales que le llevaron fama de tirano allegándose a la integridad de Catalina.

No es así el caso de Madrigal, quien, por una parte, rehúsa someter el gusto a la razón y, por otra, no es redimido de sus odios y egoísmo por el amor, por ser la fuerza que lo aguija la concupiscencia, y no la hermosura de una bondad o verdad divina. Es de notar, en efecto, la reiteración de la palabra *gusto* en los diálogos que atañen a Madrigal, así que es difícil hablar de un amor divino o humano, como advierte Andrea: “vos quisistes / quedaros por no más de

⁵¹ Cervantes 2003, 429. Con el primer capítulo de las *Confesiones* de San Agustín en mente —“fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te” (Agustín 12)— Romero asevera que “el concepto -y hasta la forma- de la frase es *directamente* agustiniano” (Cervantes 2003, 429, n. 1, énfasis original). Sin embargo, las referencias de Cervantes al centro, por una parte, y al alma (en latín *anima* y no *cor*), por otra, sugieren que él se valía de otra fuente de inspiración tal vez indefinida por ser estos conceptos ya convencionales.

vuestro gusto, / poniendo por excusa que os tenía / amor rendida el alma” (Cervantes 1995b, 485 (*Gran sultana* 1.488-91). Y claro está, por no atenerse a los preceptos de Dios, un ‘centro’ en donde su alma podría “parar y sosegar,” él sigue siendo un pícaro errado y errante, en todo sentido. Así, al igual que los malos cristianos de *El trato de Argel* y *Los baños de Argel*, Madrigal encarna un dudoso españolismo definido por sus faltas, es decir, por el incumplimiento de deberes religiosos y políticos (en *El trato de Argel*), o morales (en *Los baños de Argel*) o humanos (en *La gran sultana*), un defecto que su yuxtaposición a otros actores modélicos, de la misma nacionalidad y religión, hace patente.

Obras citadas

- Abi-Ayad, Ahmed. "El cautiverio argelino de Miguel de Cervantes." *Notas y Estudios Filológicos* 9 (1994): 9-17.
- Agustín, de Hipona. *S. Aurelii Augustini [...] Confessionum libri tredecim, ex recensione Monachorum Ordinis S. Benedicti*. París: Apud Gaume Fratres, 1836.
- Alvar, Carlos. "Cervantes y los judíos." *Cervantes y las religiones: Actas del coloquio internacional de la Asociación de Cervantistas (Universidad Hebrea de Jerusalén, Israel, 19-21 de diciembre de 2005)*. Ruth Fine y Santiago López Navia eds. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2008. 29-54.
- Bakhtin, Mikhail. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Caryl Emerson ed. y trad.. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Bonilla, Alonso de. *Peregrinos pensamientos, de misterios diuinos, en varios Versos, y Glosas dificultosas*. Baeza: Pedro de la Cuesta, 1614.
- Boruchoff, David A. "Cervantes y las leyes de reprehensión cristiana." *Hispanic Review* 63.1 (1995): 39-55.
- . "El Abencerraje de Antonio de Villegas: una revisión neocristiana." *La literatura de conversos en España después de 1492*. Ruth Fine, Michèle Guillemont y Juan Diego Vila eds. Madrid: Editorial Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, en prensa.
- . "Free Will, Beauty and the Pursuit of Happiness: *Don Quijote* and the Moral Intent of Pastoral Literature." *Anuario de Estudios Cervantinos* 1 (2004): 121-35.
- . "Free Will, the Picaresque, and the Exemplarity of Cervantes's *Novelas ejemplares*." *MLN* 124.2 (2009): 372-403.
- . "On the Place of Madness, Deviance, and Eccentricity in *Don Quijote*." *Hispanic Review* 70.1 (2002): 1-23.
- Canavaggio, Jean. *Cervantès dramaturge: Un théâtre à naître*. París: Presses Universitaires de France, 1977.
- Casas, Bartolomé de las. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. André Saint-Lu ed. Madrid: Cátedra, 1984.
- Castiglione, Baldassare. *Los quatro libros del cortesano cõpuestos en ytaliano por el conde Baltasar Castellon*. Juan Boscán trad. Toledo: s.i., 1539.
- 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. *De la edad conflictiva: crisis de la cultura española en el siglo XVII*. 4ª ed. Madrid: Taurus, 1976.
- . *El pensamiento de Cervantes*. Ed. ampliada de Julio Rodríguez-Puértolas. Barcelona: Noguer, 1980.
- Cervantes, Miguel de. Francisco Rico dir. *Don Quijote de la Mancha*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, Círculo de lectores, 2004.
- . *Información [...] de lo que ha servido á S. M. y de lo que ha hecho estando captivo en Argel*. Transcr. Pedro Torres Lanzas. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 3ª época, año 9, no. 5 (mayo de 1905): 345-97.
- . Francisco López Estrada y María Teresa López García-Berdoy eds. *La Galatea*. Madrid: Cátedra, 1995a.
- . Carlos Romero Muñoz ed. *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. 4ª ed. revisada.

- Madrid: Cátedra, 2003.
- . Jorge García López ed. *Novelas ejemplares*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 2005.
- . Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas eds. *Ocho comedias y ocho entremeses, El trato de Argel, etc.* [Obra completa 3]. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 1995b.
- . Vicente Gaos ed. *Poesías completas I: Viaje del Parnaso y Adjunta al Parnaso*. Madrid: Castalia, 1973.
- . *Viage al Parnaso [...] Publicanse ahora de nuevo una tragedia y una comedia ineditas [...] aquella intitulada La Numancia: esta El trato de Argel*. Madrid: Antonio de Sancha, 1784.
- Covarrubias Horozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611.
- Díez Fernández, J. Ignacio. “‘Sin discrepar de la verdad un punto.’ *La Gran sultana*: ¿un canto a la tolerancia?” *Lectura y Signo* 1 (2006): 301-22.
- Eisenberg, Daniel. “¿Por qué volvió Cervantes de Argel?” *Ingeniosa invención: Essays on Golden Age Spanish Literature for Geoffrey L. Stagg in Honor of his Eighty-Fifth Birthday*. Ellen Anderson y Amy Williamsen eds. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 1999. 241–53.
- Equicola, Mario. *Libro di natvra d’amore [...] novamente stampato, et con somma diligentia corretto*. Venecia: Pietro di Nicolini, 1536.
- Ferrater Mora, José. *Tres mundos: Cataluña, España, Europa*. Barcelona: EDHASA., 1963.
- Garcés, María Antonia. “Introduction.” *An Early Modern Dialogue with Islam: Antonio de Sosa’s ‘Topography of Algiers’ (1612)*. Diana de Armas Wilson trad. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2011. 1-78.
- Giménez Caballero, Ernesto. *Genio de España: Exaltaciones a una resurrección nacional y del mundo*. 2a ed. Madrid: Ediciones de “La Gaceta Literaria,” 1934.
- Gómez Canseco, Luis. “Introducción.” *La gran sultana doña Catalina de Oviedo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010a. 9-152.
- . “Probabilismo en Cervantes: *La gran sultana* como caso de conciencia.” *Criticón* 109 (2010b): 167-86.
- Haedo, Diego de. [Antonio de Sosa.] *Topographia, e historia general de Argel*. Valladolid: Diego Fernandez de Cordoua y Ouiedo, 1612.
- Jurado Santos, Agapita. *Tolerancia y ambigüedad en La gran sultana de Cervantes*. Kassel: Reichenberger, 1997.
- La Véronne, Chantal de. “Les Frères Gasparo Corso et le Chérif Moulay ‘Abd el-Malek (1569-1574).” *Les Sources inédites de l’histoire du Maroc*. Première série—Dynastie Sa’dienne. Archives et bibliothèques d’Espagne. Tome III: 1560-21 août 1578. París: Paul Geuthner, 1961. 157-65.
- Las Siete Partidas del sabio rey don Alonso el nono, nueuamente Glosadas por el Licenciado Gregorio Lopez*. Salamanca: Andrea de Portonaris, 1555.
- León, fray Luis de. Javier San José Lera ed. *De los nombres de Cristo*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, Círculo de lectores, 2008.
- León Hebreo [Judah Abravanel]. *La tradvzion del indio de los tres Dialogos de Amor [...], hecha de Italiano en Español por Garcilasso Inga de la Vega*. Madrid: Pedro

- Madrigal, 1590.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: M. Nijhoff, 1961.
- Lexicon Graecolatinum*. París: Gerardus Morrhuis apud Collegium Sorbonae, 1530.
- Márquez Villanueva, Francisco. *Moros, moriscos y turcos de Cervantes: ensayos críticos*. Barcelona: Bellaterra, 2010.
- Martínez de Castilla Muñoz, Nuria, y Rodolfo Gil Benumeya Grimau, eds. *De Cervantes y el Islam*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006.
- Mas, Albert. *Les Turcs dans la littérature espagnole du siècle d'or*. 2 vols. París: Centre de Recherches Hispaniques, 1967.
- Matthieu, Pierre. *Septimvs Decretalivm constitvtionvm apostolicarvm post sextvm, Clementinas & extrauagantes vsque hodiernum diem editarum, Continvatio. Vniuersi corporis canonici libris, titulis & Canonibus accurata locorum & materiarum distinctione respondens*. Frankfurt am Main: apud Iohannem Feyrabendum impressis dominorum Henrici Tackii & Petri Fischeri, 1590.
- Mayáns i Siscár, Gregorio. *Vida de Miguel de Cervantes Saavedra*. Briga-Real: s.i., 1737.
- Meregalli, Franco. "De Los tratos de Argel a Los baños de Argel." *Homenaje a Casaldueiro: crítica y poesía, ofrecido por sus amigos y discípulos*. Rizel Pincus Sigele y Gonzalo Sobejano eds. Madrid: Gredos, 1972. 395-409.
- Oliver Asín, Jaime. "La hija de Agi Morato en la obra de Cervantes." *Boletín de la Real Academia Española* 27 (1948): 245-339.
- Pinto de Morales, Jorge, comp. *Maravillas del Parnaso y Flor de los meiores romances graves, burlescos, y satiricos que hasta oy se an cantado en la Corte*. Lisboa: por Lorenço Crasbec, 1637.
- Rey Hazas, Antonio. "Las comedias de cautivos de Cervantes." *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro. Actas de las XVI Jornadas de Teatro Clásico*. Felipe Pedraza Jiménez y Rafael González Cañal eds. Ciudad Real: Universidad de Castilla-La Mancha, 1994. 29-56.
- Pseudo Dionisio Areopagita. *Sancti Dionysii Areopagite opera omnia quae extant*. Balthasar Cordier ed. Brescia: Impensis Fratrum Valentini, 1854.
- Riquer, Martín de. "El Quijote." *El siglo del "Quijote" (1580-1680)*. 2 tomos. Madrid: Espasa Calpe, 1996. 2, 195-255.
- Rossi, Rosa. *Escuchar a Cervantes: un ensayo biográfico*. Valladolid: Ámbito, 1988.
- Tamayo de Vargas, Tomás. *Junta de libros, la mayor que España ha visto en la Lengua Castellana*. Belén Álvarez García ed. Biblioteca Áurea Hispánica 50. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2007.
- Vives, Juan Luis. *Ioannis Lodovici Vivis Valentini, De concordia & discordia in humano genere*. Amberes: Michael Hillenius, 1529.
- Ynduráin, Francisco. "Estudio preliminar." *Obras de Miguel de Cervantes Saavedra. II Obras dramáticas*. Biblioteca de Autores Españoles 156. Madrid: Atlas, 1962. Vii-lxxvii.