Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies
Journal of the Association for Spanish and Portuguese Historical Studies

Volume 42 | Issue 2 Article 2

2017

El problema morisco y la retórica de la infección corporal en "La historia del cautivo"

Diana Galarreta-Aima
James Madison University, galarrdf@jmu.edu

Follow this and additional works at: https://digitalcommons.asphs.net/bsphs

Part of the European History Commons, History of Christianity Commons, and the Spanish Literature Commons

Recommended Citation
Galarreta-Aima, Diana (2017) "El problema morisco y la retórica de la infección corporal en "La historia del cautivo"," *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies*: Vol. 42 : Iss. 2 , Article 2.
https://doi.org/10.26431/0739-182X.1250
Available at: https://digitalcommons.asphs.net/bsphs/vol42/iss2/2

This Article is brought to you for free and open access by Association for Spanish and Portuguese Historical Studies. It has been accepted for inclusion in Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies by an authorized editor of Association for Spanish and Portuguese Historical Studies. For more information, please contact jesus@udel.edu.

El problema morisco y la retórica de la infección corporal en "La historia del cautivo"

Diana Galarreta-Aima

> Yo así lo creo—respondió Sancho—y quería que vuestra merced me dijese qué es la causa porque dicen los españoles cuando quieren dar alguna batalla, invocando aquel san Diego Matamoros: "¡Santiago, y cierra España!" ¿Está por ventura España abierta y de modo que es menester cerrarla, o que ceremonia es esta? *Don Quijote de la Mancha* (II, 58; 460–61)

La polémica sobre el problema morisco en la España contrarreformista

La coexistencia entre cristianos nuevos y cristianos viejos en las diferentes regiones de España en el siglo XVI no estuvo exenta de conflictos, quejas contra los monfíes granadinos o los bandoleros aragoneses,[1] y recelos con respecto a la dieta, vestimenta y tradiciones moriscas. Hubo, sin embargo, muchos casos de probada asimilación, lazos de afinidad y alianzas entre cristianos viejos y moriscos. La decisión de la Corona de 1609 decretando la expulsión de los moriscos no fue unánime, ni contó con el apoyo explícito del papado. Estuvo precedida de una larga controversia con importantes voces de protesta procedentes tanto de la élite educada morisca como de cristianos viejos de la aristocracia feudal, miembros del clero e ilustres hombres de letras.[2]

El argumento principal de los apologistas católicos estaba basado en la idea de la indeleble mancha del pecado que los niños moriscos heredaban de sus padres, mácula que significaba un obstáculo insuperable para su sincera y completa conversión. Se consideraba la sangre morisca como nefanda y transmisora de la infidelidad. Según Juan de Ribera, uno de los principales impulsores de la expulsión de los moriscos: "Criándose un hijo con padres moros y descendiendo dellos, ha de ser moro."[3] Otro de los clérigos que clamó más fervientemente a favor de la expulsión fue el dominico Jaime Bleda, quien, con este objetivo, infructuosamente, viajó a Roma tres veces para lograr el apoyo del Papa, y en 1604, presentó personalmente a Felipe III un manuscrito de su *Defensio fidei* alegando sobre la apostasía de los moriscos y defendiendo su expulsión. Asimismo, el arzobispo de Valencia, Juan de Ribera, envió dos memoriales al rey en los que insistía en las

---

[1] Monfíes es la apelación que recibieron en el siglo XVI y principios del XVII los moriscos refugiados en las serranías de Granada, dedicados primordialmente al bandolerismo.

[2] Para una visión panorámica de los defensores y detractores en el debate sobre el problema morisco y su expulsión, ver Grace Magnier, *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos: Visions of Christianity and Kingship* (Leiden: Brill, 2010), 1–48.

[3] Francisco Escrivá, *Vida del illustríssimo y excellentíssimo señor don Juan de Ribera, patriarca de Antiochía y arçobispo de Valencia, 1696* (Valencia: Generalitat Valenciana, 2011), 354.

ventajas de la expulsión. En 1568, Ribera fue adjudicado por Felipe II con la difícil tarea de convertir a los moriscos valencianos a las filas del cristianismo. Luego de que los resultados de dicha empresa resultaran estériles, Ribera, decepcionado, se convirtió en uno de los más encarnados adversarios de la clase morisca.[4] Por ejemplo, en febrero de 1610, Ribera, entonces arzobispo y patriarca de Antequera, solicitó al rey cerrar las escuelas en las que se educaba a niños cristianos en la doctrina cristiana.[5] Las propuestas del arzobispo de Valencia se convirtieron en fuente de argumentos teológicos, económicos y culturales para los posteriores apologistas.[6] Hubo propuestas más radicales a las de Ribera que incluían la castración, o incluso el genocidio de esta minoría. Sin embargo, la posición predominante en los círculos de la Corte, incluso inmediatamente antes de 1609, era la del adoctrinamiento. El desencadenante del cambio de postura de la Corona, según Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, fue la presión que ejerció el duque de Lerma, con el apoyo de la reina Margarita de Austria. El valido del rey convenció a los señores de los moriscos de que recibirían las propiedades de sus vasallos como recompensa de su pérdida de mano de obra.[7] Luego de decretarse la expulsión, esta fue aplaudida mayoritariamente e inmortalizada en obras pictóricas y diversos textos laudatorios. Las voces disidentes se acallaron y la expulsión fue unánimemente celebrada y aceptada. El padre Aznar Cardona escribe *Expulsión justificada de los moriscos españoles* (Huesca 1612), libro que resume los principales prejuicios y estereotipos negativos contra esta minoría, como su alta tasa de natalidad, el barbarismo de sus costumbres, el arraigo a sus tradiciones religiosas, inmoralidad en sus prácticas sexuales y su excesiva capacidad de ahorro.[8] En estos argumentos se repite la metáfora empleada por Ribera del miembro infeccioso que puede contaminar el resto del cuerpo social. Los moriscos son descritos por el Padre Aznar como una gangrena que requiere ser cercenada para salvaguardar la salud del reino: "Su intento era crecer y multiplicarse en número como las malas hierbas, y verdaderamente, que se avían dado tan buena mano en España que ya no cabían en su barrios ni lugares, antes ocupavan lo

---

[4] Al inicio de su obispado, Juan de Ribera apoyaba una política de catequismo, de acuerdo a los principios post-tridentinos, y asimilación para los moriscos. Ver Benjamin Ehlers, *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religious Reform in Valencia, 1568–1614* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006), 82–83.

[5] Ibid., ix.

[6] Magnier *op.cit.*, 9.

[7] Antonio Domínguez Ortiz Antonio, y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría* (Madrid: Revista de Occidente, 1978), 70–71.

[8] El tópico de la alta tasa de natalidad de los moriscos, unido a la idea de que no servían en el ejército ni enviaban a sus hijos al monasterio o al convento, fue uno de los de mayor arraigo en las mentalidades cristianas, y fue ampliamente explotado como argumento a favor de su expulsión. Dice Aznar Cardona: "Engendraban sus mujeres como conejas y tenían las casas bullendo de hijos, como hormigueros." *Expulsión justificada de los moriscos españoles y suma de las excelencias de nuestro rey don Felipe el Católico Tercero de este nombre* (Huesca: Pedro Cabarte, 1612), fol. 35r.

restante y lo contaminaban todo."[9] Además, los matrimonios entre moriscos y cristianos viejos son descritos por el padre Aznar Cardona como una causa de la contaminación del linaje español y la pureza de sangre de los cristianos viejos: "Y lo peor era que algunos christianos viejos […] se casavan con moriscas, y maculaban lo poco limpio de sus linajes."[10] La retórica del discurso apologético de Aznar Cardona repite las tradicionales metáforas medicinales que tipifican a los moriscos como una contagiosa enfermedad que amenaza con contaminar la pureza del linaje y sangre de los cristianos viejos. Ya en 1582, el inquisidor Ximénez de Reinoso resalta el papel divino de España para contrarrestar el avance herético musulmán empleando el mismo léxico extraído del campo de la medicina: "[S]e ha de procurar que se limpie y purifique de una tan mala gente y nación como esta, que tantos años á la tiene entorpecida y manchada con su mal vivir."[11]

Por otro lado, los opositores de la expulsión alegaron argumentos teológicos contra esta decisión: los moriscos eran, finalmente, gracias al bautismo, cristianos.[12] Su expulsión, por tanto, constituía una infracción grave contra la moral cristiana. Don Feliciano Figueroa, involucrado personalmente en el proceso de adoctrinamiento de los moriscos, fue uno de los más fuertes oponentes a la expulsión. En una carta dirigida a Fray Antonio Sobrino en marzo de 1609, Figueroa advierte de la violación a los deberes cristianos que la expulsión de los nuevos cristianos supondría: "E sido de parecer que el Rey nuestro Sr. con buena conciencia no puede mandar echar de España los moriscos deste reyno que están baptizados, sabiendo con evidencia que se an de pasar en África a ser manifiestos Apostatas del baptismo."[13] Además, otras voces disidentes, como la de don Manuel Ponce de León, argumentaban sobre los peligros contra los intereses monárquicos que resultarían de enviar moriscos al Norte de África, donde podían nutrir las fuerzas de los infieles contra el cristianismo: "¿Cómo se puede dar paso para África un número tan grande de gente ya rescibido en el gremio de la Santa Yglesia, adaptada por el bautismo y participante de los demás sacramentos della?". El

---

[9] Mercedes García-Arenal, *Los moriscos* (Madrid: Editora Nacional, 1975), 230.
[10] Ibid., 235
[11] Pascual Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión: estudio histórico-crítico* (Valencia: Imprenta de F. Vives y Mora, 1901), 598–599.
[12] Además de cuestiones teológicas, los argumentos a favor de la expulsión tropezaban con problemas jurídicos. La Inquisición era la institución responsable de controlar y castigar, en forma individual, posibles casos de herejía. La expulsión total era, por tanto, en teoría, una irregularidad del sistema. Este óbice jurídico, como señala Rafael Benítez Sancho-Blanco, fue superado con el alegato del peligro que los moriscos suponían para la seguridad de la Monarquía por sus alianzas con enemigos internacionales como ingleses y franceses. "El debate religioso en el interior de España," *Los moriscos: expulsión y diáspora: una perspectiva internacional*, ed. Mercedes García-Arenal, y Gerard A. Wiegers (Valencia: Guarda impresores, 2013), 111–112.
[13] Boronat y Barrachina, *op.cit*., 505.

mismo Ponce de León aconsejaba al rey la asimilación a través de matrimonios mixtos: "[N]o tendría por cosa mal entendida el permitirles casar entre cristianos viejos."[14] Adicionalmente, los partidarios de la efectividad de la educación cristiana de los moriscos señalaban la ilógica política del adoctrinamiento fuera del reino, sin prestar atención a los nuevos cristianos que vivían en territorio español: "Mui de extrañar es que sea España la que rodea el mar y la tierra, y llega hasta los fines de el oriente, y de el occidente, a Chile, a la China, y al Japón, por convertir a los infieles […] y que no cuide, ni haga diligencia, para la conversión […] de éstos que tiene dentro de casa."[15] Si bien ninguno de los detractores de la expulsión argumentó a favor del respeto por las costumbres y creencias islámicas ni por la libertad de conciencia, muchos de ellos defendieron la práctica de las virtudes cristianas como la caridad en la paciente conversión de los moriscos. El erudito, crítico social y reconocido humanista, Pedro de Valencia (1555–1620) escribió un famoso tratado sobre el problema morisco (1613), dirigido al rey, en el que alega por un tratamiento humano y un adoctrinamiento pacífico y caritativo:

> Conviene pues que esparcidos los Moriscos se trate de su verdadera conversión con amor y charidad, que vean ellos que los queremos bien, para que se fíen de nosotros y nos crean, que en pareciendo por las obras, y no por las palabras solas, que están bien enformados, y seguros en la fee, no sean notados, ni distinguidos, ni con apartarlos, ni forzarlos para oir missa, y moctrina [sic], ni con carga de tributos especiales.[16]

La mayoría de los defensores de la expulsión, como he mencionado, emplearon metáforas extraídas del campo de la medicina y la enfermedad para representar a los nuevos cristianos como un miembro infeccioso que amenazaba la pureza y salud del cuerpo nacional. Pedro de Valencia, en cambio, empleó un similar discurso orgánico para explicar en forma más positiva la posibilidad de curación e incorporación de la minoría morisca al cuerpo político:

> Es muy justo advertir de la gravedad y riesgo de la enfermedad para hacer cuidadoso y obediente al enfermo […] y es que, no haciéndose nada o muy poco de lo conveniente, ha llegado al estado tan peligroso que, si haciéndose todos los remedios procediera así, ¿qué se podía esperar? Pero ahora hay

---

[14] Florencio Janer, *Condición social de los moriscos de España* (Barcelona: Alta Fulla, 1987), 285–291.

[15] Pedro de Valencia, *Humanistas españoles: Pedro de Valencia, Obras completas, volumen IV/2, Escritos sociales, Escritos políticos*. *Estudio introductorio por Rafael González Canal, Rafael Carrasco y Gaspar Morocho Gayo,* ed. R. González Canal y H. B. Riesco Álvarez (León: Universidad de León, 1999), 115.

[16] Pedro de Valencia, *Tratado acerca de los moriscos de España: manuscrito del Siglo XVII,* ed. Joaquín Gil Sanjuán (Málaga: Algazara, 1997), 137.

muy probable esperanza que haciéndose lo conveniente sucederá salud, a lo menos mejorara.[17]

Las propuestas de los apologistas de la expulsión se cimentaban en la metáfora de las sangrías, o incluso medidas más crueles como el cauterio o la amputación, como cura de la infección que ocasionaban los moriscos en el cuerpo nacional; Valencia, en cambio, postula medidas medicinales preventivas menos drásticas: "Cuando la expulsión del humor no es hacedera, no usan entonces de sangrías ni purgas ni otros remedios violentos, sino solamente por lo que llaman *epicrassis* procuran enmendar los humores, confortando la naturaleza, templando y alternado la malicia con inmisión de mejores humores, con buena dieta y uso de alimentos medicamentosos."[18] Es decir, Valencia usa e invierte la misma retórica de los defensores de la expulsión trastocando sus metáforas por soluciones positivas.

El humanista, además, aboga por un cambio de actitud de los adoctrinadores de los moriscos hacia tácticas más misericordiosas y pacientes. Asimismo, el cronista e historiógrafo de las Indias recomienda el tratamiento equitativo de los nuevos cristianos con respecto a los cristianos viejos a través de la abolición de los estatutos de limpieza de sangre con miras a lograr una completa asimilación de esta minoría.[19] Según Valencia, la eliminación de los estigmas contra este grupo social, lo que él denomina *permistión*, aseguraría la total disolución de los moriscos entre los cristianos viejos. El humanista llega incluso a insinuar la prohibición del término *morisco*: "Conviene, pues, no que los moriscos sean iguales en los oficios y las honras del reino con los cristianos viejos, sino que los moriscos se acaben y solamente queden y haya en el Reino cristianos viejos; que sea toda la república de gente de un nombre y de un ánimo, sin división, para que no haya disensión."[20]

Por otro lado, en la misma línea de crítica de Valencia sobra la deficiente tarea efectuada por los responsables eclesiásticos, prelados y curas, en la evangelización de los moriscos, el famoso arbitrista español González Cellorigo (1600) propone una mejor selección y vigilancia de los líderes de las campañas misionales. Interesantemente, Cellorigo también emplea metáforas médicas en su explicación sobre mejores métodos curativos del alma de los recién convertidos: "[Los prelados] a quien no se puede dejar de atribuir un tanto de negligençia por el descuydo que con estas sus obejas parece se a tenido, que aunque enfermas a ellos

[17] Valencia, *Obras*, *op.cit*., 90.
[18] Ibid., 109.
[19] Magnier, *op.cit.,* 396.
[20] Valencia, *Tratado*, *op.cit*., 123–125.

incumbe curarlas con sus doctrinas […] a ellos les corre más obligaçión en esto que no a ninguno, pues su profesión es curar almas."[21]

Retórica del cuerpo y la enfermedad en la formación de la identidad nacional española

La España en la que se inscribe la obra cervantina es una nación con sueños imperiales y expansionistas.[22] Es en este período que se va construyendo la idea de una identidad nacional homogénea y unificada. La publicación de la primera gramática española escrita por Nebrija el mismo año de la llegada de Colón al Nuevo Mundo y la retoma de los anhelos de Reconquista contra los enemigos de la cristiandad constituyen hitos esenciales en la historia española de la temprana modernidad. La Monarquía y la Iglesia Católica sumaron esfuerzos a favor de la unificación de la nación y la creación de una renovada identidad nacional a través de procesos de homogenización étnica, lingüística y religiosa con el objetivo de formar lo que Louis Cardaillac describe como "one soul and a body unified in a community of historic Destiny."[23] La homogenización étnica—expulsión de los judíos y moriscos—se ejecutó en forma paralela a la unificación lingüística y a la estandarización del español como lengua prestigiosa y elemento vital de la identidad nacional.

La retórica de la construcción de esta identidad nacional cohesionada, pura y homogénea empleó la metáfora orgánica de un cuerpo político bien articulado y del cuerpo místico de Cristo, encabezados por la Monarquía y la Iglesia Católica respectivamente. Hacia el siglo XIII, el concepto sagrado del *Corpus Cristi* se va secularizando, transformándose progresivamente en la institución del cuerpo místico de Cristo.[24] Las metáforas orgánicas del cuerpo político y cuerpo místico, empleadas para representar la unificación de la nación y de la Iglesia Católica, fueron ampliamente difundidas, y estuvieron íntimamente ligadas, en la España de la Contrarreforma. El origen de la doctrina revelada del Cuerpo Místico de Cristo se encuentra en los pasajes bíblicos escritos por San Pablo. Según esta doctrina, la Iglesia no es un conglomerado amorfo de individuos, sino un cuerpo ordenado, con

---

[21] Rodrigo Zayas, *Los moriscos y el racismo de Estado: creación, persecución y deportación (1499–1612)* (Córdoba: Almuzara, 2006), 390.

[22] En *Mimesis and Empire*, Barbara Fuchs estudia los procesos análogos emprendidos por la Corona española en su campaña imperial de conquista política y religiosa en el Mediterráneo y en sus colonias del Nuevo Mundo. Ver *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities* (New York: Cambridge University Press, 2001).

[23] Louis Cardaillac, *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico, 1492–1640*, trans. Mercedes García-Arenal (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1979), 34.

[24] Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1957), 206.

diversos miembros y sus propias funciones, sobre los cuales Jesucristo ejerce una acción unitiva y vivificadora. Posteriormente, la doctrina de San Pablo fue difundida y ampliada por los trabajos de Vives, Calvino y Loyola. La visión original de la Iglesia Católica, en tanto representante terrenal de Cristo, enfatizaba la comunión solidaria de todos sus miembros. Sin embargo, los renovados espíritus de Reconquista transformaron los valores primitivos de armonía y unión en sentimientos de enemistad y oposición.[25] De esta manera, se volvió perentoria la necesidad de cortar todo elemento disímil—miembros infecciosos como los protestantes, judíos, moros, moriscos, conversos, herejes, etc.—del Cuerpo Místico de Cristo, encarnado por la Santa Iglesia Católica. El creciente ambiente de sospecha instigado por la constante vigilancia del Santo Oficio contra cualquier conducta desviada de la ortodoxia cristiana dividió a comunidades, destruyendo lazos amicales y afectivos. Por otro lado, luego de las numerosas conversiones de judíos y musulmanes en los siglos XV y las XVI, las divisiones que distinguían a los cristianos de otros grupos religiosos se desvanecen. En este contexto, aparecen los estatutos de limpieza de sangre como nuevas formas de dibujar distinciones jerárquicas y claras normas discriminatorias entre cristianos nuevos y cristianos viejos. Además de los estatutos de limpieza de sangre, indica Mar Martínez Góngora, "la genealogía se convierte en una auténtica obsesión para los españoles, al constituir el criterio esencial que garantiza la adquisición del tipo de poder con el que se asocia la pureza étnica, así como el único modo de afirmar una pertenencia plena al cuerpo del Estado."[26]

Si bien la idea de la convivencia pacífica entre cristianos y moros en el al-Ándalus es una ficción utópica difundida a partir de las ideas de Américo Castro y actualmente ampliamente empleada por las autoridades españolas con fines turísticos, los grupos minoritarios, cambiantes de acuerdo a la coyuntura política, no obstante los conflictos políticos y religiosos así como las cargas tributarias, eran tolerados en territorio español. Sin embargo, las ambiciones imperialistas de la Monarquía hispana, los proyectos de colonización en el Nuevo Mundo y el resucitado vigor del espíritu de la Contrarreforma hacia los siglos XV y XVI van fortaleciendo sentimientos de intolerancia contra los enemigos de la cristiandad, grupos representados como una gangrena o miembro infeccioso que requería ser amputado del cuerpo nacional. El Duque de Lerma, favorito del Felipe III, el cual, según varios historiadores hispanistas, fue uno de los propulsores más fervientes de la expulsión, abogaba por esta medida "para que todos estos reynos de Espana

[25] Abel Alves Athouguia, "The Christian Social Organism and Social Welfare: The Case of Vives, Calvin and Loyola," *The Sixteenth Century Journal* 20, no. 1 (1989): 21.
[26] Mar Martínez Góngora, *Los espacios coloniales en las crónicas de Berbería* (Madrid: Iberoamericana, 2013), 27–28.

queden tan puros y limpios desta gente como conviene". Juan de Ribera urgía también a Felipe III a "cortar al braço para conservar el cuerpo."[27] Usando la misma retórica orgánica, Aznar Cardona representaba a los moriscos como un cuerpo enfermo que requería ser amputado del cuerpo nacional: "Estos son el veneno, la ponçona, la apostema y la corrucion [sic] pestilente de q nuestro católico Galeno de Galenos ha purgado el cuerpo mystico de la Christiana república Española."[28]

Las campañas contra cualquier posibilidad de subversión o desestabilización del *status quo* constituyeron, escribe Schwartz, "a kind of prophylactic against the possibility of contagion, an attempt to choke off the weed before it bloomed into heresy."[29] Las metáforas del cuerpo y la enfermedad, de la sierpe que muerde el seno y de la cizaña que corrompe el fruto son algunos de los tropos más comunes empleados por los argumentos a favor de la expulsión de los moriscos. Las obras cervantinas desafían estas metáforas contrastando una retórica de resistencia a través de imágenes de reencuentro, amor patrio, matrimonio inter-étnico, y amor filial, maternal y amical. En este ensayo, estudio uno de los episodios más importantes del *Quijote*, la "Historia del cautivo." Voy a explorar las formas en que este texto contrarresta la metáfora dominante para justificar la expulsión de los moriscos—la necesidad de cauterizar el cuerpo nacional de miembros infectados—con una contra-narrativa de la destrucción de los lazos familiares y afectivos.

¿Familia heterogámica o cuerpo nacional impoluto?: cristianos viejos y moriscos en "La historia del cautivo"

Se ha dicho que la despedida de Zoraida y Agi Morato es quizá el episodio más triste del *Quijote*. También se ha señalado el paralelismo y correspondencia entre la "Historia del cautivo" en la primera parte de *Don Quijote* y la narración de Ricote y Ana Félix en la segunda parte. Hay, sin embargo, otra pareja de padres e hijos con la que se inicia la historia del capitán Viedma, relación a la cual la crítica no ha prestado mucha atención.[30] La larga narración del cautivo frente a los huéspedes de la posada empieza con una separación: el padre del capitán Viedma ha decidido

---

[27] Boronat y Barrachina, *op.cit.,* 721.
[28] Aznar Cardona, *op.cit.,* fol. 62.
[29] Stuart B. Schwartz, *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World* (New Haven: Yale University Press, 2008), 24.
[30] Carroll B. Johnson presenta un interesante análisis marxista/neo-historicista de la relación entre el capitán Viedma, sus hermanos y su padre. Usando conceptos como el del mayorazgo, la primogenitura y el sistema terrateniente, Johnson interpreta esta historia intercalada como la representación de dos sistemas económicos en conflicto: la familia del capital Viedma encarna el viejo sistema patriarcal y agrario-feudal y Agi Morato representa el emergente capitalismo argelino. *Cervantes and the Material World* (Urbana: University of Illinois Press, 2000), 71–85.

dividir su capital entre sus tres hijos volcándolos al mundo por tres caminos diferentes: las armas, las letras y la religión. Como ha indicado Carroll B. Johnson, la familia del cautivo encarna a la rancia clase terrateniente, sistema feudal basado en la propiedad de bienes raíces, el inmovilismo social, herencia patriarcal y endogamia.[31] La clase, el linaje y la limpieza de sangre son los pilares en los que se funda esta familia. La importancia que el cautivo confiere a estos valores augura un final pesimista para el capitán Viedma y Zoraida, expectativa que Cervantes brillantemente revierte contraponiendo a los principios de la sangre y clase, el valor de las obras y el poder del amor: "The tale is, when read within the larger frame of Christian history and Spanish national mythology, a story of exile and return, of alienation, trial, and restitution that constitute an eloquent appeal for cultural and religious tolerance at a painfully divisive moment in Spanish life."[32]

Desde las primeras frases de la narración del cautivo, se resalta la respetada estirpe y el viejo origen cristiano de su familia: "En un lugar de las montañas de León tuvo principio mi linaje."[33] Estableciendo un paralelo entre Ricote y el padre del capitán Viedma, vemos que los dos padres son ricos y liberales; sin embargo, Ricote es precavido y prudente, mientras que el cautivo cuenta que "[p]asaba mi padre los términos de la liberalidad y rayaba con los de ser pródigo, sospechosa cosa que no es de ningún provecho al hombre casado y que tiene hijos que le han de suceder en el nombre y en el ser."[34] Las palabras del cautivo, aunque respetuosas, implican un sutil reproche contra su padre, crítica que sugiere un cambio generacional. Desde nuestra posición de lectores, y aunque no nos enteramos del futuro de este personaje, podemos imaginar que el capitán Viedma será posiblemente un hombre más circunspecto, un buen esposo para Zoraida y un mejor padre. Por otro lado, si Agi Morato y Ricote expresan sentidamente su amor paternal y sufren la separación de sus hijas, el padre del capitán, en cambio, anima el alejamiento de su progenie. Después que un tío del cautivo compra la hacienda de su padre –claro signo de endogamia—"porque no saliese del tronco de la casa, en un mismo día nos despedimos todos tres de nuestro buen padre."[35] El padre del cautivo se resiste a participar del sistema capitalista, rechazo expresado en su

---

[31] Carroll B. Jonson, *op.cit.,* 71–73.

[32] Michael Gerli, *Refiguring Authority: Reading, Writing, and Rewriting in Cervantes* (Lexington: University Press of Kentucky, 1995), 42.

[33] Miguel de Cervantes Saavedra, *Don Quijote de la Mancha.* 2da. edición, ed. John Jay Allen. 2 vols. (Madrid: Cátedra, 1980), I, 39; 452. María Antonia Garcés lee estas palabras como una estrategia del cautivo para subrayar su limpieza de sangre frente al temor por posible herejía con que los huéspedes de la venta podrían interpretar sus años en Argel sumados a la sospechosa compañía de Zoraida. "Zoraida's Veil: 'The Other Scene' of the Captive's Tale," *Revista de estudios hispánicos* 23, no. 1 (1989): 72–73.

[34] Ibid., I, 39; 452

[35] Ibid., I, 39; 453

oposición a vender la hacienda, "sino quedarse con ella en raíces."[36] La retención de la tierra es claro signo del enquistado feudalismo que encarna el padre del cautivo. Además, este sistema está marcado por relaciones patriarcales, del cual las mujeres están completamente excluidas.[37]

Luego que el capitán Ruy Pérez de Viedma es hecho prisionero en la batalla de Lepanto, sufre terribles aflicciones en los baños argelinos; sus esperanzas de ser rescatado están limitadas por su negativa a comunicarse con su padre "porque tenía determinado de no escribir las nuevas de mi desgracia a mi padre"[38] Paul M. Johnson lee esta decisión como un signo de la vergüenza del capitán Viedma, escrúpulo que se explica por los estigmas sociales que recaían sobre los cautivos a su regreso a España.[39] Su posible conversión al islam debía ser clarificada con el reporte de su fidelidad a la Iglesia Católica frente al Tribunal de la Santa Inquisición. Los huéspedes de la venta, según Johnson, encarnarían los testigos de una posible futura investigación inquisitorial.[40] Además de la vergüenza que embarga al cautivo y restringe la comunicación con su familia, creo que esta decisión también indica el deseo del capitán Viedma de diferenciarse de los valores de sus antepasados. Gracias a los años de contacto con el Otro en Argel, el cautivo, a los principios del linaje, la hacienda y la sangre, añade los valores de la importancia de las obras –su valiente acción como soldado en contra de los enemigos de la cristiandad—, y la tolerancia y aceptación frente a culturas diferentes—apertura mental simbolizada por el futuro matrimonio con Zoraida: "His encounter with the Other frees him from the bonds of filiation which bind him in Spain."[41]

---

[36] Ibid., I, 39; 454

[37] Paul Julian Smith, "The Captive's Tale: Race, Text, Gender," *Quixotic Desire: Psychoanalytic Perspectives on Cervantes*, ed. Ruth El Saffar and Diana de Armas Wilson (Ithaca: Cornell University Press, 1993), 228.

[38] Cervantes, *op.cit*., I, 39; 457.

[39] Paul Michael Johnson, "A Soldier's Shame: The Specter of Captivity in la 'Historia del cautivo'," *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 31, no. 2 (2011): 153–85. Habría que señalar que la motivación del cautivo para limitar su comunicación con su familia durante su cautiverio no es explicita. Otras causas posibles que explicarían esta conducta incluyen vergüenza por un delito nunca expresado o el deseo de no querer empobrecer a su familia con el costo del rescate.

[40] Ibid., 161. Esta práctica fue muy común. Los cautivos que se arrepentían de su conversión al islam recolectaban firmas y testimonios que daban cuenta de su fidelidad a la Iglesia Católica. El capitán Viedma cuenta que algunos renegados, como el que ayuda a traducir las cartas de Zoraida, suelen "cuando tienen intención de volverse a tierra de cristianos, traer consigo algunas firmas de cautivos principales, en que dan fe, en la forma que pueden … que siempre ha hecho bien a cristianos." Cervantes, *op.cit.,* I, 40; 466.

[41] Johnson, *op.cit.,* 234.

Estoy de acuerdo con la interpretación de Carroll B. Johnson sobre la caracterización del padre del cautivo como representante del viejo sistema feudal; sin embargo, creo que el capitán Viedma es un personaje más complejo que su padre. Convergen en la configuración de este personaje dos fuerzas en conflicto: por un lado, los valores de la aristocracia agraria—la endogamia, el sistema patriarcal, el mayorazgo y la limpieza de sangre—y, por el otro, la naciente construcción del sujeto moderno cimentada en el valor de las obras y la apertura cultural. Su desprecio por la carencia de familias con abolengo en Argel—"no hay entre ellos sino cuatro apellidos de linajes"—,[42] rivaliza con su respeto por las memorables obras de su amo Uchalí—las que le permiten ascender en una sociedad con una movilidad social más flexible—y su admiración por la bondad de este renegado: "[M]oralmente fue un hombre de bien, y trataba con mucha humanidad a sus cautivos."[43] Del mismo modo, sus esfuerzos por subrayar su origen noble—"pasaba la vida en aquel baño, con otros muchos caballeros y gente principal"[44]—concurren con su alabanza por la nobleza adquirida por las obras como las de su compañero, el soldado Saavedra, "que quedaran en la memoria de aquellas gentes por muchos años."[45] George Mariscal explica que en la construcción de la subjetividad moderna en la España del siglo XVII, la sangre, la virtud y la obras, "all functioned as homologous but fundamentally rival discourses within the economy of power […] The emergent category of deeds, however, eventually produced a more concrete space for a tentative concept of an individual subject constituted by physical and intellectual accomplishments."[46] Creo que estas fuerzas, aunque contradictorias, convergen en la caracterización del soldado Viedma, cuyo alejamiento del modelo de sus antepasados se explica, sobre todo, por su contacto con un nuevo sistema social en el que la jerarquía social permitía mayor movilidad: la escala social del Imperio otomano privilegiaba la probada virtud y habilidades al valor del linaje y la sangre.

El capitán Viedma indica que los varios frustrados intentos de escape no le han quitado la esperanza de volver a España. Un día este anhelo se revitaliza en forma de una caña acompañada de dinero. Los cautivos solo logran ver una blanca mano, que luego muestra la señal de la cruz: "Esta señal nos confirmó en que alguna cristiana debía de estar cautiva en aquella casa, y era la que el bien nos hacía; pero la blancura de la mano, y las ajorcas que en ella vimos, nos deshizo este

---

[42] Cervantes, *op.cit.,* I, 40; 461.
[43] Ibid., I, 40; 461–62.
[44] Ibid., I, 40; 464.
[45] Ibid.
[46] George Mariscal, *Contradictory Subjects: Quevedo, Cervantes and Seventeenth-Century Spanish Culture* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), 52–53.

pensamiento, puesto que imaginamos que debía ser cristiana renegada."[47] Las expectativas se volverán a revertir al enterarse de que su salvadora es una mora. La carta que acompaña la segunda muestra de auxilio es, como la mujer detrás de ella, un enigma para la mentalidad del cautivo. La carta será cifrada por otro personaje enigmático y fronterizo: un renegado arrepentido que conoce la lengua–el aljamiado y el español—y la cultura de ambos mundos. El encuentro con personajes fronterizos en un mundo pluricultural, así como la probada bondad de algunos moros (de nación o por conversión) trastoca los posibles estereotipos que un cristiano viejo de noble linaje como el capitán Viedma tendría en contra de los enemigos de la cristiandad.

Los lazos afectivos que se establecen entre el cautivo y el renegado de Murcia se contraponen al discurso oficial y su retórica de la blancura, limpieza y uniformidad. Así como el renegado de la historia de Ricote se ofrece voluntariamente para el rescate de don Gregorio, el renegado del episodio del cautivo promete arriesgar su vida para salvar a los compañeros de esclavitud de Ruy Pérez y a Zoraida: "[É]l aventuraría su vida por nuestra libertad,"[48] "[É]l perdería la vida o nos pondría en libertad."[49] El capitán Viedma, orgulloso de su sangre y linaje, descubre virtud, amor y lealtad en el Otro, hallazgo que desestabiliza el discurso hegemónico recibido por sus antepasados. El renegado, "aunque pecador y malo,"[50] desea fervientemente volver a abrazar la Santa Iglesia Católica, "su madre, de quien como miembro podrido estaba dividido y apartado, por su ignorancia y pecado."[51] Es importante notar que Cervantes emplea la misma retórica de la infección (miembro podrido) de los apologistas de la expulsión, pero la transforma en una metáfora de curación y reincorporación. El escritor contrapone una retórica de perdón, tolerancia y amor al discurso de separación, dogmatismo y odio. La aceptación de este renegado en la sociedad española encarna la posibilidad de volver a los valores originales cristianos de la caridad y el amor; en otras palabras, Cervantes está abogando por el adoctrinamiento pacífico en oposición a la cauterización del cuerpo nacional.

Por otro lado, la carta de Zoraida está también poblada de contradicciones que complejizan y amplían la mirada ideológica del cautivo. El renegado aclara, primero que "donde dice *Lela Mariem* quiere decir Nuestra Señora la Virgen

---

[47] Cervantes, *op.cit*., I, 40; 465. Para una interpretación psicoanalítica de la mano de Zoraida, ver Smith, *op.cit.,* 229 y Garcés, *op.cit.*
[48] Cervantes, *op.cit.,* I, 40; 467.
[49] Ibid*.,* I, 40; 469.
[50] Ibid*.,* I, 40; 467.
[51] Ibid*.,* I, 40; 468.

María."[52] La resistencia a la traducción pone en relieve los contactos entre las dos religiones.[53] La Virgen María, madre por excelencia, en una historia donde las madres están ausentes, es el puente que enlaza las dos religiones y comunica a los futuros amantes.[54] Sin embargo, la misiva es un signo complejo en el que priman las disonancias: la armonía que se augura con la unión interétnica del cautivo y Zoraida, como la comunión de la mora al cuerpo de la Iglesia católica, se contraponen a la triste separación entre el cariñoso Agi Morato y su hija: "[S]i mi padre lo sabe, me echará luego en un pozo, y me cubrirá de piedras."[55]

El abandono del que es víctima Agi Morato ha sido interpretado desde diferentes perspectivas, ya como un acto cruel,[56] incógnita lacaniana,[57] ignorancia doctrinal,[58] acto de independencia económica y poder procreativo,[59] o como símbolo que "embodies a disavowal of a central patriarchal myth and replaces it with one of symbolic recovery through maternal love, fellowship, and domesticity."[60] Márquez Villanueva cree que hija y padre están divorciados por "una absoluta divergencia de signo vital: centrado él en su amor de padre y ella en el de Lela Marién."[61] No creo que sea la crueldad de Zoraida la que determine su conversión, sino su vehemente deseo—equivocado o no—de ir a tierra de cristianos.[62] Cervantes nos presenta un caso de desmembramiento familiar como

---

[52] Ibid*.,* I, 40; 467.
[53] Gerli, *op.cit*., 51.
[54] Carroll B. Johnson subraya la ausencia de madres literales en este episodio tanto del lado de la familia de Agi Morato como la del capitán Viedma. Solo hay, según Johnson, madres simbólicas o putativas: la nana de Zoraida y la Virgen Maria. *op.cit*., 87. Gerli interpreta a la pareja mixta conformada por Zoraida y el cautivo como una remembranza y renovación de la historia bíblica de María y José. Para Gerli, el episodio del cautivo es una rescritura de la ficción fundacional de la Reconquista, la leyenda de La Cava Rumia o la destrucción de España por los árabes—transformada por Cervantes en un pedido por tolerancia racial cultural, e ideológica, con la esperanza de una nueva España fundada "upon Christian forbearance fulfilled through the reconquest of prejudice by means of the human spirit." *op.cit.*, 42. Para Weber, la decisión de Zoraida de separarse de su padre supone los deseos de la mora por "experimentar la inmadurez sexual, el derecho a ser protegida y criada por una madre poderosa y benevolente, Lela Marién." "Padres e hijas: una lectura intertextual de la 'Historia del cautivo'," *Actas del segundo coloquio internacional de la Asociación de Cervantistas* (Barcelona: Anthropos, 1991), 430.
[55] Cervantes, *op.cit.,* I, 40; 467.
[56] Francisco Márquez Villanueva, *Personajes y temas del Quijote* (Madrid: Taurus, 1975), 119.
[57] Garcés, *op.cit.,* 65–98.
[58] Helena Percas de Ponseti, *Cervantes y su concepto del arte: estudio crítico de algunos aspectos y episodios del* Quijote. 2 vols. (Madrid: Gredos, 1975), 240–49.
[59] Carroll Johnson, *op.cit.,* 86.
[60] Gerli, *op.cit.,* 55.
[61] Márquez Villanueva, *op.cit*., 127.
[62] Estoy en desacuerdo con la lectura que interpreta las acciones de Zoraida como encarnación de completa frialdad afectiva. Zoraida sufre sinceramente el daño que su conversión infringe en su padre: "[S]e levantó de mis pies y fue a abrazar a su padre, y, juntando su rostro con el suyo,

efecto de la intolerancia religiosa y las políticas nacionalistas, tanto españolas como otomanas. La constitución de identidades nacionales supone la construcción de fronteras culturales y religiosas, líneas divisorias que separan amigos (Ricote/Sancho) y familias (Ricote/Ana Félix, Agi Morato/Zoraida).

Si el desenlace de la historia de Ana Félix y don Gregorio, que aparece en la segunda parte de 1615, vaticina impedimentos insalvables para su unión, el final de "La historia del cautivo," de la novela de 1605, es esperanzador: el capitán Viedma, representante de los cristianos viejos de noble linaje, y Zoraida, mora convertida al cristianismo, forman una pareja interétnica representativa de una nueva generación. Su futura unión encarna la posibilidad de franquear los límites que intransigentes regímenes, seculares y religiosos, les han impuesto. Respecto a la relación entre Zoraida y su padre, Weber ha señalado la "inevitable ruptura de generaciones que se desvía de la violencia,"[63] efecto inevitable de la disolución de vínculos endogámicos en "La historia del cautivo." Siguiendo esta lectura, la separación de Ruy Pérez de su padre puede ser leída también como un gesto simbólico de cambio generacional. Más allá del éxito o fracaso de su futuro matrimonio, la nueva pareja, o más bien su descendencia, como la de Catalina de *La gran sultana*, personifica el anhelo por una renovación de los primitivos valores cristianos; es decir, la esperanza de una España nueva, más tolerante y caritativa.[64] El lienzo "tan preñado" que envía Zoraida al cautivo es el anuncio de una generación revitalizada y transformadora: "[U]n felicísimo parto prometía."[65]

Las parejas que escuchan la relación del cautivo, reunidas en la venta de Juan Palenque, encarnan también a una nueva generación, cuyo linaje tiene la tarea de cambiar el futuro de España por caminos más humanos. La tolerancia y aceptación que expresan los huéspedes de la posada hacia la nueva pareja mixta anima esta

---

comenzaron los dos tan tierno llanto, que muchos de los que allí íbamos le acompañamos en él." Cervantes, *op.cit.*, I, 41; 482. Repetidamente, la mora expresa sentidamente el dolor que su conversión causa a su padre: "[N]unca mi deseo se extendió a dejarte ni a hacerte mal." Cervantes, *op.cit*., I, 41; 483.

[63] Weber, *op.cit*., 431.

[64] La carencia de deseo carnal entre los amantes ha sido subrayada por Márquez Villanueva y Gerli. Para el primero, los "hondos abismos humanos" que separan a Zoraida y el cautivo auguran un fracaso matrimonial. *op.cit*, 121–22. Gerli, en cambio, cree que la castidad y ausencia de lascivia es un signo positivo que los diferencia de otras parejas cervantinas. La pureza que caracteriza la relación entre Zoraida y el capitán Viedma los asemeja más aun a la Virgen María y José. *op.cit*.,53). Si bien no hay muestras de pasión desbordante, las promesas de matrimonio por parte del cautivo son explícitas: "[H]az de ser mi mujer, yo te lo prometo como buen cristiano […] señora mía," Cervantes, *op.cit.*,I, 41; 468, "[o]frecímele de nuevo ser su esposo." Ibid., I, 41; 471. Por otro lado, la castidad antes del matrimonio vincula a esta pareja con los nuevos modelos post-tridentinos del matrimonio cristiano.

[65] Ibid*.,* I, 41; 469.

esperanza. La reintegración social de los renegados y cautivos que volvían a España podía ser un proceso lento y doloroso. Incluso, escribe Miguel Ángel de Bunes Ibarra, "[N]o resulta infrecuente noticia de cautivos que al volver a España deciden volver a tierras musulmanas por no poderse integrar nuevamente en su antigua sociedad."[66] Su estadía en tierras islámicas, aun si no renegaban, era percibida como una mancha social, una infección contagiosa que amenazaba la pureza del cuerpo nacional.[67] Antonio de Sosa, compañero de cautiverio de Cervantes en Argel, describe este estigma social que perseguía a los cautivos:

> [S]i el desdichado se llega un poco a ellos, de tal suerte le reconocen y miran, y ansí le muestran un cierto olvido, un descuido, un como no acordarse del, como si el desventurado hombre fuera alguna cosa venida de nuevo mundo, incógnita y nunca vista, y muchas veces se muestran del tan asquerosos y con tan gran fastidio y pesadumbre en hablarle, como si ellos perdiesen de su ser y reputación en comunicarle, o como si la esclavitud con alguna metamorfosis estraña hubiese trasmutado en otro ser al pobre y desdichado cautivo.[68]

Paul M. Johnson explica que la asociación entre Ruy Pérez con "miembros podridos" como el renegado y enemigos de la cristiandad como Zoraida, "further tarnish his reputation for moral and religious probity."[69] El interrogatorio al que, a través de las espinosas preguntas de Dorotea, es objeto la nueva pareja recuerda al escrutinio con el que el Tribunal de la Santa Inquisición juzgaba cualquier caso de posible herejía: "¿[E]sta señora es cristiana o mora? Porque el traje y el silencio nos hace pensar que es lo que no querríamos que fuese" (I, 37; 441).[70] Sin embargo, luego que el capitán Viedma culmina su relato, todos los comensales de la venta acogen calurosamente a la pareja mixta: "[T]odos los demás se le ofrecieron con todo lo a ellos posible para servirles, con palabras y razones tan amorosas y tan verdaderas, que el capitán se tuvo por bien satisfecho de sus voluntades."[71] Como indica Paul M. Johnson, "The emotional burden of captivity may be more effectively worked through by means of a recognition by and exchange with an

---

[66] Miguel Ángel de Bunes Ibarra, "Las sensaciones del cautivo: psicología y reacciones de los españoles ante el cautiverio en el Siglo de Oro," *Les cahiers de l'ILCE* 2 (2000): 157.
[67] Como los hombres que volvían a España luego de un largo período en cautiverio, escribe Garcés, el capitán Viedma "would be suspected, along the lines of Zoraida, of belonging to the 'other side'." *op.cit*., 211.
[68] Diego de Haedo, *Topografía e historia general de Argel*, 3 vols (Madrid: Sociedad de bibliófilos españoles, 1927), I: 22.
[69] Johnson, *op.cit*., 174.
[70] Según Schwartz, "Between 1560 and 1615, some ninety-three hundred Moriscos were arrested by the various tribunals, and the prosecutions for Islamic practices and customs continued into the eighteenth century" (*op.cit.,* 46).
[71] Cervantes, *op.cit*., I, 42; 491.

Other."[72] Esta aceptación abre espacios de tolerancia y respeto, arena necesaria para la reconciliación y el reencuentro. Este cálido recibimiento posibilita la restructuración de los lazos familiares rotos de la familia Pérez de Viedma. Luego que Zoraida y el capitán han sido acogidos bajo el amparo de todos los huéspedes, se produce la anagnórisis entre el cautivo y su hermano, encuentro que anticipa el futuro reencuentro con el padre: "[C]oncertaron que el capitán y Zoraida se volviesen con su hermano a Sevilla y avisasen a su padre de su hallazgo y libertad, para que, como pudiese, viniese a hallarse en las bodas y bautismo de Zoraida."[73] La admisión de los huéspedes de la venta funciona como un microcosmos que augura la bienvenida de Zoraida en la familia de cautivo, representante de las familias de cristianos viejos, recepción que, a su vez, promete, la aceptación de matrimonios mixtos por las próximas generaciones españolas.

Los huéspedes de la posada de Palomeque son descritos como miembros de la nobleza: "[E]ra gente principal toda la que allí estaba."[74] La afectuosa acogida de los miembros de esta alta esfera de la escala social tiene un paralelo en la hospitalaria bienvenida con la que la tripulación en la que vuelve el cautivo es recibida por simples labradores a su llegada a tierras españolas. Un "pastor mozo" es la primera persona que vislumbra a este paradójico conjunto. Su primera reacción, al ver a Zoraida y el renegado, es de temor, rechazo y denuncia: "[C]omo él los vio en hábito de moros, pensó que todos los de la Berbería estaban sobre él […] comenzó a dar los mayores gritos del mundo, diciendo:—'Moros, moros hay en la tierra! ¡Moros, moros! ¡Arma, arma!'."[75] La primera reacción de este pastor, representante de las clases bajas de la sociedad española, es muy similar a la de Dorotea, emisaria del grupo de huéspedes, quienes encarnan a la clase de los labradores ricos y de la aristocracia española. Zoraida y el cautivo son recibidos, en una primera instancia, con recelo y temor, los mismos sentimientos que moriscos, renegados y cautivos despertaban en la sociedad española de fines del siglo XVI e inicios del XVII. En la obra cervantina, este inicial rechazo se convierte, sin embargo, en amoroso acogimiento con miras a una optimista reintegración social. Lucinda abraza amorosamente al capitán Viedma y a su prometida, "con la voluntad que obliga a servir a todos los extranjeros que dello tuvieran necesidad."[76] Se restablecen así los lazos familiares rotos por la piratería y el cautiverio, terribles efectos de los conflictos limítrofes entre los nacientes imperios de la temprana modernidad. Por otro lado, uno de los cautivos de la tripulación es reconocido por su tío, quien lo recibe con amorosas palabras:

---

[72] Johnson, *op.cit*., 180.
[73] Cervantes, *op.cit.,* I, 42; 496.
[74] Ibid*.,* I, 42; 493.
[75] Ibid*.,* I, 41; 488.
[76] Ibid*.,* I, 37; 441.

> [E]l jinete se arrojó del caballo y vino a abrazar al mozo, diciéndole: "—Sobrino de mi alma y de mi vida, ya te conozco, y ya *te he llorado por muerto* yo, y mi hermana, tu madre, y todos los tuyos, que aún viven, y Dios ha sido servido de darles vida para que gocen el placer de verte; ya sabíamos que estabas en Argel, y por las señales y muestras de tus vestidos, y la de todos los desta compañía, comprehendo que habéis tenido milagrosa libertad.[77]

Antonio de Sosa en *Topografía e historia general de Argel* describe a los cautivos y esclavos como "un cuerpo muerto sin ser."[78] Cervantes, amigo de Sosa, sugiere, a través del episodio de Zoraida y el capitán Viedma, que la recuperación de la libertad y el acogimiento caluroso y paciente de la sociedad pueden retornar la vida a los cautivos, ayudarlos a curar las heridas de su duro cautiverio y posibilitar su reinserción social: "[Los moradores del pueblo] nos llevaron y nos repartieron a todos [al cautivo y la tripulación que vuelve con él de Argel a España] en diferentes casas del pueblo; pero al renegado, Zoraida y a mí nos llevó el cristiano que vino con nosotros, y en casa de sus padres … nos regalaron con tanto amor como a su mismo hijo."[79] Esta reintegración se presenta en "La historia del cautivo" tanto en el plano social como religioso. Luego de ser acogidos por los labradores, la tripulación de "cautivos libres" y "moros cautivos" se dirige a la iglesia: "Fuimos derechos a la iglesia, a dar gracias a Dios por la merced recibida."[80] Renegados y cautivos se reincorporan a la santa Iglesia católica, e invitan a su seno a los nuevos cristianos, liderados por Zoraida. Al estigma que oprimía a los renegados y cautivos a su regreso a España, y a las sospechas por impureza de sangre con las que se denigraba a los moriscos, la retórica cervantina contrapone imágenes de amor, compasión, perdón y reencuentro.

Luego que el capitán Viedma termina su peregrina historia, su hermano, el oidor Juan Pérez de Viedma, llega a la posada y es reconocido por el cautivo. Este, no obstante, no descubre su identidad inmediatamente por el temor de ser rechazado: "[P]or verle pobre, se afrentaba o le recibía con buenas entrañas."[81] Luego que el cura hace los preparativos para la anagnórisis entre los hermanos, el oidor, representante de la nobleza intelectual española, abraza calurosamente a su hermano y recibe a Zoraida en el seno familiar: "[A]llí mostraron puesta en su punto la buena amistad de dos hermanos; allí abrazó el oidor a Zoraida; allí ofreció su hacienda; allí hizo que la abrazase su hija; allí la cristiana hermosa y la mora

---

[77] Ibid., I, 41; 488. El énfasis es mío.
[78] Haedo, *op.cit*,1:20.
[79] Cervantes, *op.cit*, I, 41; 489.
[80] Ibid., I, 41; 489.
[81] Ibid., I, 42; 493.

hermosísima renovaron las lágrimas de todos."[82] La pareja mixta conformada por el capitán Viedma, cristiano viejo de noble alcurnia, y Zoraida, bella mora convertida en ferviente cristiana, son recibidos con un tierno abrazo por todas las capas de la sociedad española: la aristocracia y la alta clase de labradores ricos (parejas de la venta), el pueblo (los labradores de Vélez) y la clase intelectual (el oidor Pérez de Viedma).

Ahora bien, ¿está defendiendo Cervantes la aceptación y tolerancia de todas las religiones y culturas? Claro que no. Esta lectura implicaría imponer conceptos modernos—que nacen con la Ilustración como pluriculturalidad y libertad de conciencia política y religiosa—a un texto enmarcado en los valores de su tiempo, principios que suponen la superioridad del cristianismo sobre el islam y la hegemonía del Imperio de los Habsburgo contra el Estado turco-berberisco. Agi Morato es abandonado en territorio musulmán, y el reencuentro entre Ruy Pérez y su familia no implica la reunión entre Zoraida y su padre. En otras palabras, la posición de Cervantes, como la de muchos otros humanistas, fue moderada y conciliatoria. En el debate sobre la expulsión de los moriscos, muchas voces, entre las que se encontraba la de Cervantes, propusieron un adoctrinamiento pacífico como alternativa a otras soluciones planteadas por posiciones más intransigentes como la expatriación, la esclavitud o incluso el genocidio. El patriarca Ribera, por ejemplo, en una carta a Felipe III, sugiere conservar a algunos moriscos y enviarlos a las galeras, "o para enviar a las minas de las Indias, sin escrúpulo alguno de conciencia."[83] Asimismo, oponiéndose a los estatutos de limpieza de sangre y las persecuciones del Santo Oficio, y frente a los estigmas sociales contra renegados y cautivos, la narrativa cervantina opone un discurso de reconciliación. Es decir, desafiando los esfuerzos de las instituciones hegemónicas en aras de la construcción de un cuerpo nacional impoluto, Cervantes opone un discurso de resistencia y restablecimiento de los valores originales del cristianismo primitivo, la caridad y el amor. El eventual matrimonio entre el capitán Viedma y Zoraida/María, y la aceptación de su unión por diferentes capas de la sociedad española representados por múltiples personajes cervantinos simbolizan la esperanza del nacimiento una nueva familia heterogámica y la regeneración de los valores primitivos del cuerpo místico de Cristo. El hecho de que Agi Morato quede desterrado de tierra cristiana, sin embargo, implica que la tolerancia cervantina no debe ser confundida con permisión indiscriminada o vanguardista visión cosmopolita.

Para ciudadanos del siglo XXI que viven en estados plenamente democráticos y soberanos, conceptos como los de nación, patria, nacionalismo e identidad nacional están tan arraigados en nuestra mentalidad moderna y son tan comunes a

---

[82] Ibid., I, 42; 496.
[83] Ehlers, *op.cit.,* 131.

nuestro discurso, el del gobierno y el de la retórica de los medios de comunicación, que es difícil imaginar que estas nociones, para los lectores de Cervantes, eran ideas en plena formación. El contexto en el que se escribe *Don Quijote* es un periodo de crisis y cambio, en el que los miembros de las emergentes naciones modernas empiezan a consolidar e imaginar lazos comunes y solidarios—culturales, lingüísticos y, en muchos de los casos, religiosos. En este sentido, los límites que separaban naciones—fronteras tanto espaciales como mentales—requerían mecanismos, tanto de comunión y afinidad, como de distinción y oposición. Las minorías y los grupos sociales marginales que no encajaban con los parámetros del modelo dominante, como moriscos y renegados, constituían, por tanto, un reto para los proyectos de construcción de identidades nacionales homogéneas y monolíticas. Como señala Cascardi, "[T]he *moriscos* played a necessary role in the process of nation-building by presenting a kernel of racial otherness within Spain, whose eradication could then be constructed as a key to national cohesion."[84]

Además, en este especial marco ideológico, la Monarquía española, a diferencia de sus vecinos europeos, se enfrentaba con problemas particulares. La rica herencia islámica de su pasado, la coexistencia de diversos grupos étnicos y religiosos, la gran autonomía de la que gozaban sus reinos, la gran diversidad de lenguas regionales y las recientemente adquiridas colonias transatlánticas son asumidas por las autoridades seculares y eclesiásticas españolas como desafíos que desestabilizaban sus sueños imperialistas y amenazaban los procesos de unificación y homologación nacional. Las gestiones internas dirigidas hacia la unidad católica—expulsión de judíos y moriscos, y los sistemas de control inquisitoriales—como las políticas internacionales contra la herejía y heterodoxia—luchas contra la reforma protestante liderada por los países en el norte de Europa y contra la expansión del Islam en el sur del Mediterráneo—eran aceptadas y alabadas por la mayoría de la población. Pero hubo voces disonantes como las de Cervantes que, si bien, no fueron abiertamente revolucionarias, sí removieron y desestabilizaron los cimientos en los que se basaba el discurso oficial del *status quo.*

[84] Anthony J. Cascardi, *Literature, and the Discourse of Politics* (Toronto: University of Toronto Press, 2012), 182.