AVATARES DE UN CUENTO DEL RENACIMIENTO. *EL ABENCERRAJE,* RELEÍDO A LA LUZ DE SU CONTEXTO LITERARIO CULTURAL Y DISCURSIVO*

*André Stoll***

EL ORIENTE COMO MODELO

"... Y mirando con más atención, vieron venir por donde ellos iban un gentil moro en un caballo ruano; él era grande de cuerpo y hermoso de rostro y parecía muy bien a caballo. Traía vestida una marlota de carmesí y un albornoz de damasco del mismo color, todo bordado de oro y plata. Traía el brazo derecho regazado y labrada en él una hermosa dama y en la mano una gruesa y hermosa lanza de dos hierros. Traía una darga y cimitarra, y en la cabeza una toca tunecí que, dándole muchas vueltas por ella, le servía de hermosura y defensa de su persona. En este hábito venía el moro mostrando gentil continente y cantando un cantar que él compuso en la dulce membranza de sus amores, que decía:

Nacido en Granada,
criado en Cártama,
enamorado en Coín,
frontero de Alora.

Aunque a la música faltaba el arte, no faltaba al moro contentamiento; y como traía el corazón enamorado a todo lo que decía daba buena gracia"[1].

---

* El presente ensayo llega a la luz pública gracias a la valiosa colaboración de Pino Valero Cuadra y del Dr. Luis F. Bernabé Pons en la revisión de la versión española del manuscrito.

** Universidad de Bielefeld (Alemania).

1. Citamos a partir de *El Abencerraje (Novela y Romancero),* ed. de Francisco López Estrada, Cátedra, Madrid, 1993 (novena edición aumentada), pp. 134-136 (las referencias a las páginas que aparecen tras las citas del *Abencerraje* corresponden también a esta edición). Algunas valiosas sugerencias se las debo a la muy instructiva y magistral "Introducción" de F. López Estrada a esta edición (pp. 13-126), así como al siempre vigente y ejemplarmente documentado trabajo de M.S. CARRASCO URGOITI, *El moro de Granada en la literatura (Del siglo XV al XX)*, Revista de Occidente, Madrid, 1956, especialmente pp. 55-63, y el prólogo de Juan Martínez Ruiz a la nueva edición de esta obra (Universidad de Granada, Granada,

Así se les aparece de noche a los escuderos del caballero cristiano y alcaide de Álora, Don Rodrigo de Narváez, el joven moro Abindarráez, quien, para unirse con su querida Jarifa, separada de él por territorio enemigo en su castillo de Coín, había osado, desde Cártama, cruzar las líneas fronterizas ocupadas por las fuerzas de la Reconquista. Todos conocemos más o menos bien la historia de este "descubrimiento": cómo Abindarráez, vencido y hecho prisionero después de un combate desigual durante el cual había probado su extraordinaria valentía, en lugar de ser tratado como un enemigo por parte de su vencedor cristiano, se ve obsequiado por éste con un acto de generosidad sin par cuando le revela ser el último superviviente del noble linaje de los Abencerrajes, exterminado durante las luchas fratricidas por el poder en la Taifa de Granada y declara que el motivo de su peligrosa cabalgada nocturna había sido su ferviente deseo de casarse secretamente con Jarifa, su incomparable amada. Narváez, lleno de compasión a causa de esa doble confesión autobiográfica, le concede la libertad bajo su promesa "de caballero" de volver a prisión en un plazo de tres días, con el fin de permitirle, durante ese tiempo, unirse en matrimonio con su tan deseada novia. Todos recordamos con cariño la felicidad de los dos amantes unidos y la decisión espontánea de la graciosa Jarifa de acompañar a su recién casado Abindarráez a la fortaleza del alcaide de Álora, para ser prisionera junto a él. Y, ¿quién podría olvidar la magnanimidad de este modelo de caballero cristiano que no solamente concede la libertad definitiva a la noble pareja mora, sino que, además, les ofrece hospitalidad en su propio palacio y el don de una amistad "que les duró toda la vida"? (p. 164).

A pesar de su brevedad y la aparente sencillez de su estructura temática, esta gentil novelita, que vio la luz en 1561 en una *Crónica*, sin indicación alguna sobre la identidad de su autor, no deja de plantearnos, sin embargo, todavía hoy, una serie de preguntas en cuanto a su diálogo con el imaginario colectivo español de la época, es decir, con respecto a su significado en el ámbito discursivo de su publicación y divulgación primera en la segunda

1989), pp. IX-LXVI, para todo lo referente a la evolución, a nivel internacional, del tema del "moro" en la literatura. Algunas perspectivas básicas en torno a las líneas de evolución intertextual de esta novela las encontramos en los análisis de Claudio GUILLÉN, sobre todo en: «Individuo y ejemplaridad en *El Abencerraje», Collected Studies in Honour of Américo Castro's Eightieth Year,* Lincombe Lodge Research Library, Oxford, 1965, pp. 175-197, así como en «Literature as Historical Contradiction: El *Abencerraje,* the Moorish Novel, and the Eclogue», *Literature as System. Essays toward the Theory of Literaty History,* University Press, Princeton, 1971, pp. 159-217. Cf. también J. GIMENO CASALDUERO, «El *Abencerraje y la hermosa Jarita:* composición y significado», *NRFH,* 21, 1972, pp. 1-22. Sobre el contexto histórico son muy iluminadores los trabajos de M.S. CARRASCO URGOITI, *The Moorish Novel. 'El Abencerraje' and Pérez de Hita,* Twayne, Boston, 1976, pp. 53-73 y «El trasfondo social de la novela morisca», *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica,* 2, 1983, pp. 42-56. F. Márquez Villanueva lleva a cabo una serie de correcciones diferenciadas de la valoración tradicional de la maurofilia literaria del siglo XVI, a partir de su convincente desenmascaramiento del "mito conspiratorio" defendido por la historiografía apologética oficial, en: «El problema historiográfico de los moriscos», *Bulletin Hispanique,* 86, 1984, pp. 61-135.

mitad del siglo XVI. ¿Se encontraría esta novelita, pues, a medio camino entre el ejemplo histórico y el género arcaico del cuento oriental? Ello podría deducirse de la frase que encabeza el texto: "Dice el cuento que en tiempo del infante don Fernando, que ganó a Antequera, fue un caballero que se llamó Rodrigo de Narváez...". Es cierto que, en toda la historia de la coexistencia entre cristianos y moros -no siempre tan conflictiva como en esta última fase de las guerras fronterizas por al-Andalus en la que pretende situarse la novela-, difícilmente se podría encontrar un relato que posea una transgresión así, ni siquiera una "escalada" mutua de nobles afectos y virtudes de tal magnitud entre representantes de dos sistemas militares, notables en virtud y hechos de armas[2]. Sin embargo, como observa F. Márquez Villanueva "el viejo romance fronterizo y morisco, elaborado en el siglo XV, se mostraba ya fascinado por el moro y llegaba a adoptar puras formas expresivas arábigas (*Abenámar*)"[3]. Tal simpatía se explicaría, no obstante, por el "sincretismo vital de la frontera", pues correspondería a una fase de coexistencia todavía marcada por un auténtico espíritu de rivalidad entre las dos culturas, el cual prevalecía sobre los antagonismos militares y políticos. Las circunstancias históricas, radicalmente distintas a las de la época en que se publicó el *Abencerraje,* nos conducen a una hipótesis diferente acerca de la posible función política de esta novelita, tan extraordinariamente favorable a la figura del Otro. Así, ¿se podría pensar que fue compuesta como disfraz para la diversión sentimental de un público femenino al que la tutela patriarcal contrarreformista ya había comenzado a prohibir parecidas sensaciones violentas de amor como las que le proporcionaba la imaginativa literatura de caballerías (*Amadís de Gaula, Palmerín de Oliva, etc.*)[4]? ¿O se trataría simplemente de una obra de fuerte propaganda de encargo? Pero, en este caso, ¿para quién? A primera vista la última hipótesis parece ser la más débil, puesto que hemos visto que el retrato moral de las partes opuestas es de una idealidad absolutamente equilibrada: a la valentía militar casi sobrehumana del moro y a la nobleza de su ideal amoroso, se corresponde la "ofensiva de

2. La novedad de la recíproca competencia en virtud caballeresca de los contrayentes explicada aquí es destacada también por Richard F. GLENN en «The Moral Implications of *El Abencerraje*», *Modem Language Notes*, LXXX, 1965, pp. 202-209. Una perspectiva del más reciente estado de la investigación en torno a la literatura hispanoárabe (incluida una sinopsis histórica y cultural) la ofrece María Jesús RUBIERA MATA en *Literatura Hispanoárabe*, Mapfre, Madrid, 1992.

3. Cf. F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, «El problema historiográfico», p. 118.

4. Véase a este propósito Joël SAUGNIEUX, «Culture fémenine en Castille au XVIe siècle. Thérèse d'Avila et les livres», *Cultures populaires et cultures savantes en Espagne, du Moyen Age au siècle des Lumières,* Paris, 1982, pp. 45-77. Sobre el Siglo de Oro concretamente véase, sobre todo, A.C. MOTTOLA, *The 'Amadis de Gaula' in Spain and in France,* Diss. Fordham University, New York, 1962, pp. 109-110, así como Maxime CHEVALIER, *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, Turner, Madrid, 1976 y Keith WHINNOM, «The Problem of the 'Best-Seller' in Spanish Golden Age Literature», en: *Medieval and Renaissance Spanish Literature. Selected Essays,* University of Exeter Press, 1994, pp. 159-175.

generosidad" del caballero cristiano, y a ésta última contesta a su vez el cumplimiento, sin resistencia alguna por parte de la joven pareja mora, tan duramente puesta a prueba, de la promesa dada a su leal vencedor, etc.

Sin embargo, un proyecto narrativo de este tipo tiene que producir asombro por tener lugar en una época de militancia inquisitorial cada vez mayor contra determinados grupos de la población que no podían probar su origen cristiano viejo, como le sucedió a los conversos de procedencia judía, o a los moriscos, sospechosos éstos últimos, fundamentalmente, de hipocresía religiosa a causa de las diferentes estrategias de asimilación y simulación que les permitía la *taq§ya*[5]. Desde el punto de vista sociológico, pues, los protagonistas, tanto del lado cristiano como del lado moro, por el hecho de asumir una cantidad hiperbólica de modelos de comportamiento ideal que pertenecen a un pasado irremediablemente extinguido, o, por lo menos, reprimido, desde 1492, por la ideología del honor en el Estado cristiano unificado, no pueden pretender integrarse en ninguna realidad que aconteciera en la década de su divulgación literaria. En este sentido llama la atención, no menos paradójicamente que en el caso del noble Abencerraje, la envergadura de los ejemplos de virtud que confluyen en el retrato del oficial de la Reconquista que es el caballero Rodrigo de Narváez.

Para quitarle a este fenómeno su carácter extraordinario, al mismo tiempo que su eficacia política, se pueden allegar, como lo hizo la investigación filológica con los resultados conocidos, una serie de "fuentes" transhistóricas, míticas o poéticamente glorificadas, de modelos de heroísmo virtuoso, cuya línea de ascendencia se remonta incluso a los casos clásicos de la Antigüedad greco-romana, como Alejandro el Grande o Escipión el Africano[6]. Aunque, a través de numerosas colecciones de *exempla,* tales héroes morales alcanzaron gran popularidad en toda la Europa medieval, como demostraría el castellano *Libro de los exemplos,* el espacio histórico-político referencial para la funcionalización "ideológica" de los héroes de virtud del *Abencerraje* no puede, sin embargo, ser aquella Antigüedad misma, ni su transmisión ser llevada a cabo por una literatura medieval cristianizada. Los modelos cristianos, inspirados en las parábolas del Evangelio, tampoco son,

5. Sobre las estrategias religiosas de supervivencia de los moriscos véase Louis CARDAILLAC, «Un aspecto de las relaciones entre moriscos y cristianos: polémica y *taqiyya*», en *Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca (Oviedo, 1972)*, Gredos, Madrid, 1978, pp. 107-122. Cf. el siempre recomendable e informativo estudio de Pedro LONGÁS BARTIBAS, Vida religiosa de los moriscos, Imprenta Ibérica, Madrid, 1915, en su edición facsímil con prólogo de Darío Cabanelas Rodríguez O.F.M., Universidad de Granada, Granada, 1990, pp. VII-XLII, sobre el estado actual de la crítica. Como comparación véase el muy instructivo artículo de Peter DRESSENDÖRFER, «Crypto-musulmanes en la Inquisición de la Nueva España», en *Actas*, pp. 475-494.

6. Estas posibles "fuentes", de las que ya dio una relación M.S. CARRASCO URGOITI en *The Moorish Novel*, cap. 4, se encuentran aún más elaboradas en F. LÓPEZ ESTRADA, "Introducción", p. 28 y ss.

por su parte, suficientes para explicar la plenitud de generosidad que caracteriza a Narváez, pues con ella imita a la figura del buen Samaritano: el cristiano ideal que ayuda incluso a sus enemigos cuando sufren, pero difícilmente se extendería su caridad a los que sufren por un amor carnal... Hay que mirar, entonces, hacia una cultura que no solamente difunde la tolerancia frente al otro, sino también la valoración y hasta la admiración por un sistema de valores estéticos y morales que no sea el suyo propio.

Una cultura así la encontramos, de una manera muy desarrollada, en la novelística renacentista de los siglos XIV y XV, la del Quattrocento italiano sobre todo, que ofrece un fondo impresionante en materia de fabulación tanto oriental como occidental, cortesana o popular, así como en ciertas *Crónicas* españolas, que rivalizan cada vez más con los géneros narrativos contemporáneos por su tendencia a transformar en conceptos ficcionales hechos biográficos auténticos. En la novelística italiana, sin embargo, los *exempla* de magnanimidad y amistades extraordinarias se sitúan, significativamente, en el Oriente otomano, es decir, en un territorio ficcional idealmente opuesto a la realidad cristiana circundante. Así, Masuccio Salernitano, en su *Novellino* -publicado en 1476, un año después de su muerte en Nápoles-, cuenta la historia del Sultán Saladino, el cual concedió la libertad al cruzado Federico Barbarossa, capturado por él, bajo la simple promesa de un rescate que aquél tenía que pagar tras su vuelta a la patria siciliana. El sultán le devuelve, además, los 50.000 ducados que Barbarossa, como muestra de su gratitud, le había hecho entregar, y queda unido a él por una profunda amistad hasta el final de su vida. Este sultán Saladino ya había sido introducido en el imaginario renacentista por Giovanni Boccaccio, el cual denomina así, en su *Decamerón* (I, 3), a un dilapidador señor de Babilonia que, gracias a la parábola del anillo del judío Melquíades -el modelo para el *Nathan* de Lessing-, se convierte en héroe de la liberalidad, tal y como les resultaría familiar a los lectores italianos a través, también, de otras novelas, como la *Libraria* de Anton Francesco Doni, publicada en Venecia en 1550.

Es, pues, en el Oriente turco de la fabulación renacentista italiana donde el autor del *Abencerraje,* paradójicamente, puede encontrar el primer ejemplo de esta misma generosidad que atribuye a su caballero cristiano Rodrigo de Narváez. Aquel Oriente musulmán -mucho antes que la Persia de Montesquieu o la China de Voltaire-, parece haber sido inventado (y si no, por lo menos, estilizado) por los poetas-filósofos del Renacimiento italiano, en medio de los antagonismos militares e ideológicos ya conocidos, como un terreno excelente para escenificar proyecciones de idealidad con el intento de poder censurar mejor *ex contrario,* a partir de una idealidad presumida, los abusos y pequeñeces de las propias sociedades cristianas de Occidente, tan llenas de orgullo ideológico frente a este Otro aborrecido.

No se trata, por supuesto, de que en la España de la misma época faltaran unas perspectivas literarias comparables a las italianas. Se observa, sin

embargo -lo cual sorprende menos si se tiene en cuenta la situación político-militar del país-, que la idealidad del código de valores atribuida por Boccaccio y sus seguidores a los soberanos turcos se ha desplazado aquí claramente hacia los representantes de la nobleza cristiana en su enfrentamiento con los moros. Aun cuando se trata de un personaje llamado Sultán Saladino, éste ya no presenta, como ocurre en el *Conde Lucanor* de Don Juan Manuel, las mismas características que su homónimo del *Novellino;* actúa más bien como un émulo del bíblico Rey David cuando, por haberse enamorado de la mujer de uno de sus servidores y haber enviado a éste a la muerte, se arrepiente de su crimen y convierte, finalmente, a la joven viuda en su legítima esposa. Por otra parte, conceder al adversario musulmán vencido una cierta valoración y aún simpatía concuerda perfectamente con el código tradicional del honor del caballero cristiano, como ilustraba ya la crónica del rey Alfonso XI en el año 1344[7]. Aun incluso en la fase final de la lucha por el reino de Granada parecen haber existido oficiales cristianos partícipes de la Reconquista que tenían buenos propósitos para con los enemigos vencidos. Así, el converso Hernando del Pulgar, en su *Crónica de los Reyes Católicos* (1499), relata la súplica del noble Rodrigo Ponce de León en favor de la liberación del "rey chico" Boabdil, apresado en 1483, mientras que las *Relaciones* de Pedro de Gante, de principios de la década de los 20 del siglo XVI, recogen la compasión de Alonso de Aguilar, quien -un Narváez *avant la lettre*- liberó del cautiverio a un joven moro que casi había muerto de pena de amor[8].

Vista la oscilación, característica del género de la crónica en la segunda mitad del siglo XVI, entre el documento biográfico auténtico y la ficción novelesca, nos parece hoy difícil distinguir, de entre lo que pretenden documentar tales textos, entre la verdad histórica y la estilización propagandística en favor de la tarea unificadora y armonizadora del poder real que se encargó al autor de este trabajo de historiador. De todos modos, aún en el caso de que Rodrigo de Narváez constituya una amplificación novelesca de aquél u otro caballero cristiano documentado por una crónica, su comportamiento ideal no deja por ello de originarse en el modelo del Sultán Saladino de los italianos, es decir, en un concepto ficcional elaborado por la cultura humanística de la nación vecina basándose en un personaje histórico concreto. Su validez -en tanto que personaje de ficción- se sitúa, pues, en el espacio dis-

7. Cf. Diego CATALÁN, «Ideales moriscos en una crónica de 1344», en *NRFH,* 7, 1953, pp. 570-582.

8. Citado a partir de F. LÓPEZ ESTRADA, "Introducción", p. 35. El converso Hernando del Pulgar fue, como cronista oficial de los Reyes Católicos, uno de los más ardientes propagandistas de su política sobre los moriscos (véase la edición de Juan de Mata CARRIAZO de su *Crónica de los Claros Varones de Castilla*, Espasa-Calpe, Madrid, 1943, 2 vols.). Sobre otros cronistas de los Reyes Católicos véase Bernard VINCENT, 1492, "*L'Année admirable*", Aubier, Paris, 1991, pp. 104-105. Cf. también a este propósito M.S. CARRASCO URGOITI, *El moro*, p. 27, y pp. 57-58 sobre la constitución del personaje de Narváez a partir de otras figuras históricas que protagonizaron las guerras fronterizas.

cursivo común al Renacimiento italiano y a la acción unificadora de los Reyes Católicos, es decir, en un sistema de valores doblemente ajeno al de la monarquía absoluta de los años 60 del siglo XVI, década de la primera divulgación del *Abencerraje*. La actitud de Felipe II frente a los descendientes de los moros no presenta ya, como sabemos, muchas analogías con el código del honor pretendido por los fundadores del reino unificado. Donde sí persiste, por lo menos en el nivel de la literatura oficial, la defensa de tales valores del individuo es en la Italia de las cortes de príncipes del Renacimiento tardío, desde las cuales éstos emprenden su implantación en otras cortes "ilustradas" de la Europa contemporánea.

De hecho, en el *Abencerraje* son numerosas las correspondencias con los ideales estéticos y morales que se derivan de estos significativos proyectos filosófico-literarios procedentes del Renacimiento italiano. Así, cuando Narváez pretende demostrar a su adversario moro que la virtud individual había triunfado por encima del ciego obrar de la Fortuna a la que aquél atribuía su cautividad, articula una posición moderna con respecto a la disputa renacentista tradicional sobre el antagonismo entre las fuerzas históricas y el Individuo, disputa que, en el *Decamerón* de Boccaccio, todavía se decidía a favor de la sumisión del hombre al poder de la diosa pagana del destino, que sólo se podría corregir con la fuerza del amor[9]. En el caso del oficial de la Reconquista, la victoria de la virtud individual sobre las posibilidades de actuar que le ofrece su condición histórica de vencedor del enemigo militar e ideológico, hace de su Palacio de Álora, por decirlo así, un utópico espacio hispánico análogo -puesto que no se corresponde con ninguna realidad histórica de los años de su construcción ficcional- a las cortes más cultivadas de la Italia renacentista, como Mantua o Urbino, un espacio imaginario propicio para la ejecución de una cultura armonizadora, que, por su radicalismo idealista, contrasta fuertemente con el clima ideológicamente exacerbado de aquellos años de la guerra de las Alpujarras. Sólo un detalle: el estilo y contenido de las cartas que, por deseo de la bella Jarifa, dirige Narváez al rey de Granada, al padre de ella, y, después, a ella misma, dan fe del alto status que adquiere la correspondencia escrita refinada, la *eccellenza delle lettere,* dentro del código de valores del Cortesano, aunque no necesariamente en el del castellano viejo, orgulloso de sus hazañas de "matamoros". Veamos solamente como muestra el final de la respuesta que el alcaide de Álora escribe a la novia mora después de que su padre, en muestra de gratitud, le ofreciese a aquél un significativo regalo en dinero: "... yo os sirvo con ello en pago de la

9. Cf. Vincenzo CIOFFARI, «The Conception of Fortune in the *Decameron*», *Italica*, 17, 1940, pp. 129-137. Por ejemplo, en el escrito póstumo al primer relato comenta Filomena las condiciones esenciales de cada uno de los casos del destino que van a ser presentados con la referencia a "che, con ciò sia cosa che dal principio del mondo gli uomini sieno stati da diversi casi della Fortuna menati e saranno infino alla fine..." (Giovanni BOCCACCIO, *Decameron*, ed. Antonio Enzo Quaglio, Garzanti, Milano, 1980[5], I, p. 86).

merced que me hecistes en serviros de mí en mi castillo. Y también, señora, yo no acostumbro robar damas, sino servirlas y honrarlas" (p. 164).

LA MIRADA DEL OTRO

Con esta última explicación, Narváez toma partido, de manera convincente, contra la, por lo visto, extendida imagen negativa que los árabes poseían de los cristianos como salvajes caballeros de presa cuyo más codiciado botín sería la bella y joven oriental. Su idealidad no se concibe, pues, sin esta actitud transgresora de toda frontera que consiste en adoptar el punto de vista del adversario para poder oponerle mejor una realidad contraria y probar así su carácter prejuicioso. Es esta preocupación humanística por la mirada interesada y auténtica del Otro como parte fundamental de la conciencia de su propio Yo moral, la que ilustra la dimensión utópica de este protagonista, representante de las guerras fronterizas y desplazado en el centro de los conflictos ideológicos y racistas que marcan, a partir de las Comunidades de Castilla y las Germanías valencianas, la política de exclusión llevada a cabo por Carlos V y su hijo Felipe II.

Aunque no coincida totalmente con él, el concepto de virtud caballeresca ilustrado por el *Abencerraje* se acerca, más bien, claramente al conjunto de disposiciones y normas de conducta ideales que Baltasar Castiglione había establecido para la formación del aristócrata de nuevo cuño, inspirandose para su *Cortesano* de 1528 en el culto y elegante modo de vida que caracterizaba a la corte del duque de Montefeltro en Urbino[10]. A través de la admirable traducción de Boscán (1534), este tratado de cortesía, que fue también un compendio de filosofía neoplatónica de gran originalidad, consiguió ejercer una influencia decisiva sobre todo género de pensamiento y antropología seculares en la España del siglo XVI. Se difunden, además, de forma paralela a esta suma del arte de vivir según el código de comportamiento cortés más refinado y exigente de la época, los conceptos neoplatónicos de amor que el judío sefardí León Hebreo (Juda León Abravanel) había elaborado durante los mismos años veinte de su exilio en Italia[11]. Para conciliar en *sus Dialoghi d'Amore* (publicación póstuma de 1535) las ideas del platonismo renacentista con ciertas tendencias sensualistas que serán favorecidas por el misticismo cristiano, además del saber hermético-cabalístico del *Sohar* tal y como se transmitía en los círculos culturales judíos del exilio, la teoría del amor de León Hebreo que culmina en la contemplación de la belleza univer-

10. Las exigencias de *virtù* se amplían, sobre todo, en los diálogos del libro II. Véase Baltassar CASTIGLIONE, *Il Libro del Cortegiano,* introduzione da Amedeo Quondam, Garzanti, Milano, 1981, pp. 115-256.

11. Véase Andrés SORIA OLMEDO, *Los 'Diáloghi d'Amore' de León Hebreo: aspectos literarios y culturales,* Universidad de Granada, Granada, 1984.

sal inspirará incluso a los mismos teólogos del amor de la Contrarreforma, que solían atacar directamente a las literaturas humanistas cuando les parecía que no se fundaban exclusivamente en la ortodoxia católica. Su éxito fue tal, que aún en 1590, otro representante de la nueva cultura hispánica del mestizaje nacida en el año 1492, el Inca Garcilaso de la Vega, puede encontrar un editor para su adaptación al castellano de los *Dialoghi* de León Hebreo después de que éstos ya hubieran sido traducidos en dos ocasiones: por Guedella Yahia, otro sefardí del exilio, en Venecia, en 1568, y por Micer Carlos Montesa, en Zaragoza, en 1584[12].

Por otro lado, la actitud de los protagonistas, por originarse en un amplio fondo heterogéneo de modelos de ficción idealista, y aún trascenderlos no deja de destacarse categóricamente de la opinión desfavorable que los contemporáneos se formaron de los "moros" y sus descendientes[13] y hasta superan incluso los ejemplos idílicos que ciertos romances presentan de su comportamiento. Así, las virtudes caballerescas del último Abencerraje rebasan incluso la verosimilitud de las que, a veces, los cronistas castellanos de la Alta Edad Media, deseosos de la coexistencia árabo-hispánica, adjudicaban a los enemigos de la lucha por al-Andalus. El cronista del rey Alfonso XI, por ejemplo, subrayaba en 1344 que los nobles "moros" consideran como algo santo la misma obligación de fidelidad a su rey o a sus iguales, como exige, por su parte, el código moral caballeresco cristiano[14]. Puesto que se siente igualmente vinculado, "como caballero", a la promesa, conseguida con un apretón de manos, hecha a su oponente cristiano, y frente a su propio rey de Granada, Abindarráez demuestra, más allá de dicha equivalencia de los sistemas de valor nobiliarios, una disposición político-militar que hace de él un fiel partidario de la monarquía española, lo que debe entenderse como una contestación de su anónimo autor a la permanente sospecha de traición y subversión antiespañolas con la que los defensores de la monarquía absoluta persiguen a los moriscos como si fueran la "quinta columna" del enemigo turco y, en particular, del rey de Túnez, para justificar mejor la política de represión social y cultural contra ellos, y preparar su expulsión.

12. Cf. Fernando DÍAZ ESTEBAN, «La aportación judía a la literatura castellana», en *Las tres culturas en la Corona de Castilla y los sefardíes,* Junta de Castilla y León, Salamanca, 1990, p. 29. Una de las más bellas pruebas del extraordinario éxito que tuvieron las ideas de León Hebreo en España sería su influencia en los dramas de Calderón. Cf. a este respecto Ángel VALBUENA BRIONES, «Calderón y los *Diálogos de Amor*», en Calderón y *la comedia nueva,* Madrid, 1977. Sobre la importancia, dentro de la obra del Inca Garcilaso de la Vega, de su traducción de los *Dialoghi d'Amore,* véase la introducción de Aurelio Miró Quesada a los *Comentarios Reales de los Incas,* Biblioteca de Ayacucho, Caracas, s.f., tomo I, p. XVI.

13. Cf. Miguel Ángel de BUNES IBARRA, *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, C.S.I.C, Madrid, 1989, pp. 111-119 (respecto a andalusíes y moriscos véase pp. 125-131). Sobre el marco general de esta problemática véase también Augustin REDONDO (ed.), *Les problemes de l'exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe siècles),* Publications de la Sorbonne, Paris, 1983.

14. Cf. D. CATALÁN, «Ideales moriscos...», p. 576.

La misma fuerza contestataria de una idealidad utópica -también en comparación con los personajes estilizados por el afán conciliador de ciertos historiógrafos del pasado- determina asimismo el retrato erótico-sentimental del último descendiente de la nobleza granadina y de su incomparable novia, hija del gobernador de la fortaleza mora de Coín. Bajo esta perspectiva, tampoco deja de tener importancia para el significado utópico-ejemplar de la novelita observar que Abindarráez es el último superviviente de una estirpe aristocrática exterminada, es decir, un individuo aislado que de ningún modo representaría el mismo poder despótico de los últimos reyes de Granada, sino más bien una potencialidad de nobleza distinta, capaz de asumir en el futuro un sistema de ideales que ya no tenga nada en común con la realidad histórica de los reinos de Taifa en su fase decadente. En Abindarráez y Jarifa culminan, más bien, a menudo sólo en forma de alusiones sutilmente cifradas, los valores estéticos y afectivos sublimes que, desde la narrativa temprana del Bajo Imperio Romano (Apuleyo: *Amor y Psiquis*) y la fabulación épica medieval, conforman el canon de virtudes de los amantes dentro del concepto cortés de la Búsqueda de Amor. Con los tópicos de ésta se combinan aquí una franqueza totalmente pagana en la articulación del deseo erótico y una sensualidad que tienen, en realidad, poco de cristiano, y se corresponden, más bien, con el erotismo refinado que el imaginario poético occidental suele proyectar sobre los amantes en el Oriente. Si la estética de sus afectos recuerda, así, de modo general, a temas de origen árabe, tal y como aparecerán más tarde en las *Mil y Una Noches*, los lectores españoles del siglo XVI la conocían también a partir de las fantasías amorosas, a veces también orientales, de los caballeros andantes Amadís de Gaula y de Grecia, Palmerín de Oliva, etc., o incluso a través de las traducciones, tan populares en aquellos años cincuenta, de la novela bizantina la *Historia etiópica de los amores de Teágenes y Cariclea,* de Heliodoro, a la que tanto debieron esos sueños caballerescos[15]. Otro indicio que probaría esta línea de ascendencia sería la fuerza casi sobrehumana que Abindarráez demuestra en su lucha con los escuderos, muy superiores en términos numéricos, puesto que su heroísmo debe mucho, en realidad, a los "imposibles" combates del caballero Amadís con los monstruos enemigos y encarnaciones semejantes de lo "maravilloso real" que se cruzan en su camino.

15. Significativa es también la "heterodoxa" fase de recepción de esta *Historia etiópica*. Su traducción española, impresa en Amberes en 1554 sin el nombre del autor, fue dedicada a un conocido defensor, de alto rango, de las reformas de Erasmo de Rotterdam, razón por la cual Marcel BATAILLON (*Erasmo y España. Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, 1950, I, p. 283) considera que el traductor fue también un erasmista, huido de España. Véase también la introducción de F. LÓPEZ ESTRADA a su edición de Heliodoro: *Historia Etiópica de los amores de Teágenes y Cariclea* (traducida en romance por Fernando de Mena, Alcalá de Henares, 1587), Real Academia Española, Madrid, 1954, pp. VII-LIV, esp. VII-XVIII.

Imposible de obviar es, asimismo, en el diálogo de los amantes musulmanes, la sutil red de alusiones a la metafórica carcelaria en la formulación de su recíproca pasión de amor, tal y como ésta fue tejida por el converso Diego de San Pedro en su novela epistolar *Cárcel de Amor* de 1492, que había de convertirse rápidamente en otro *best seller,* especialmente entre el público femenino y aristocrático del Siglo de Oro. "He querido, Abindarráez -así comienza la activa amante su confesión- que veáis en qué manera cumplen las captivas de amor sus palabras (...). Yo os mandé venir a este mi castillo a ser mi prisionero, como yo lo soy vuestra, y haceros señor de mi persona y de la hacienda de mi padre debajo de nombre de esposo..." (pp. 151-152).

La aparente relación intertextual del *Abencerraje* con esta obra, todavía impregnada del espíritu medieval no deja, sin embargo, de caracterizarse, en igual medida, por una serie de rupturas e inversiones indicadoras de su novedad. Así, la "aparición" del Abencerraje delante del alcaide de Álora se podría interpretar como un "pendant" aristocrático y positivo del autorretrato del "salvaje" Caballero del Deseo de aquella obra. Ello demostraría la conversión, operada por el anónimo autor, de lo monstruoso, lo feo, que en Diego de San Pedro sirve para representar a la Naturaleza como algo negativo, en su contrario estético, destinado a significar su bondad original[16]. Difícilmente también se podría escuchar a una novia cristiana declarar con tanta fuerza de decisión, sin pérdida de su honor, el deseo de posesión pasional, como lo hace Jarifa. Por su parte, Laureola, la amada de la *Cárcel de Amor*, no encontraba ninguna disculpa para su "pecado": "Cuánto mejor me estoviera ser afeada por cruel que amanzillada por piadosa tú lo conosces, y por remediarte usé lo contrario (...) ni me querello de ti ni de otra persona en esta vida, sino de mí sola, que por librarte de muerte me cargué de culpa, como quiera que en esta compasión que te uve más ay pena que cargo, pues remedié como inocente y pago como culpada"[17]. La consecuencia de tales inversiones es una semantización totalmente "pagana" de la figura alegórica central de la cárcel. Al contrario que el *exemplum* aristotélico que se divulga a través de la novela de 1492, según el cual el amor entre un Leriano, encarcelado dentro de los muros de sus pasiones, y una Laureola sometida como

16. Sobre las analogías y divergencias entre los códigos afectivos de las dos obras comparadas véanse las consideraciones de J.L. VARELA a la *Cárcel de Amor* en «Revisión de la novela sentimental», *RFE*, 48, 1965, pp. 351-382. Cf. también Anthony van BEYSTERVELDT, «La nueva teoría del amor en las novelas de Diego de San Pedro», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 349, 1979, pp. 70-83 y Bruce W. WARDROPPER, «El mundo sentimental de la *Cárcel de Amor*», *RFE,* 27, 1953, pp. 168-193. Convincente nos resulta el diagnóstico político de F. MÁRQUEZ VILLANUEVA a estas novelas en «*Cárcel de Amor*, novela política», Revista de Occidente, 14, 1966, pp. 185-200 (la reacción de un converso a la implantación de la Inquisición por un monarca). Sobre la historia del desarrollo de la "novela sentimental" que surgió en el siglo XV véase Dinko CVITANOVIC, *La novela sentimental española*, Prensa Española, Madrid, 1973.

17. Citado a partir de Diego de SAN PEDRO, *Cárcel de Amor*, ed. de Enrique Moreno Báez, Cátedra, Madrid, 1982, pp. 79 y 94.

una esclava a la ley de su padre, tenía necesariamente que conducir, de igual manera, a un final trágico; al contrario, asimismo, que los apasionados amantes Calisto y Melibea, quienes tienen que pagar con la muerte la "naturaleza" pagana de su deseo de amor, los prisioneros de su "natural amor" en el *Abencerraje* alcanzan, gracias a la virtud, no menos "pagana", de un caballero renacentista, un final feliz que, como conviene a un cuento, no sufre la menor perturbación.

Con estas observaciones removemos una serie de razones que pueden haber obligado al autor del *Abencerraje* a la anonimidad. En el momento de mayor impacto del Concilio de Trento (1545-63), cuando se promulga el Índice más rígido del siglo, el de 1559, que condena a la hoguera a las novelas de Amadís y a la emparentada fabulación de caballeros nobles en búsqueda de su ideal de feminidad por la supuesta lascividad de sus sueños eróticos, se intuye fácilmente el peligro para una obra que, además de seguir propagando una cultura sensual tan "licenciosa", es defendida, irónicamente, por el representante de una orden militar cuyo deber más auténtico tendría que ser, por el contrario, la lucha contra una "decadencia" moral así, procedente del enemigo ideológico. Y es que lo que perturba en esta obra, aun más que la subversión misma de la ascética moral contrarreformista, es su apenas disimulada oposición a la creciente militancia de la monarquía católica contra los moriscos en tanto que descendientes y supuestos aliados del enemigo principal para la unidad monocultural del imperio.

UN RELATO CIFRADO: AL-ANDALUS O LA NUEVA ISRAEL

Y no solamente contra ellos. El relato autobiográfico que hace Abindarráez del destino trágico de su propia casta encierra en sí, además, otro conjunto de perspectivas oposicionales con respecto al dogmatismo oficial que escapan, sin embargo, necesariamente, a todo tipo de lectura "inocente", la cual pecaría de "tabuización" de la memoria histórica. Recordemos solamente la historia del *progrom* del que sólo Abindarráez había conseguido escapar, y con el que el rey de Granada había ordenado, por una supuesta o, más bien, fingida conjuración, la masacre de todos los miembros de la ilustre estirpe de los Abencerrajes, que gobernó durante una cierta época de decadencia los destinos del reino[18]. La duda manifestada por Abindarráez sobre

18.

El más reciente estado de la crítica histórica sobre el final del Reino de Granada y el destino de los moriscos lo resume Míkel DE EPALZA en su introducción al *Congrés Internacional. 380è Aniversari de l'Expulsió dels Moriscos,* Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, Barcelona, 1994, pp. 9-15, quien da una visión más detallada en: *Los moriscos antes y después de la expulsión,* Mapfre, Madrid, 1992; otros estudios historiográficos importantes son: Julio CARO BAROJA, *Los moriscos del reino de Granada,* Istmo, Madrid, 1985[3]; Louis CARDAILLAC, *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique* (1492-1640), Klincksieck, Paris, 1977; Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ y Bernard VINCENT, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una*

la justificación de esta fatal acusación, su descripción de las intrigas de cortesanos ávidos de poder, sus datos sobre los altos rescates que numerosos miembros de su familia habían ofrecido al soberano con el fin de conseguir su protección para evitar el asesinato o la deportación, todas estas circunstancias, que envuelven la desgracia de la élite mora en la turbulenta fase final del Reino de Granada, sonarían, inevitablemente también, para el público informado de la época, como la documentación detallada dada por un testigo presencial de la expulsión de los judíos decretada por los Reyes Católicos al final de marzo de 1492, acerca de las razones allegadas por éstos últimos para justificarla, de las desesperadas tentativas de unos poderosos representantes de las comunidades sefardíes para salvar a su pueblo gracias a la enorme cantidad de dinero ofrecida a los Reyes, además de la importantísima ayuda pecuniaria que ya les habían prestado para financiar la toma de Granada, etc.[19].

Por consiguiente, nos parece lícito suponer que un significado implícito y paralelo, pero necesariamente oculto, del relato autobiográfico del moro noble en defensa de sus propios antepasados contra la fábula legitimadora de su exterminio promulgada por el soberano victorioso, reside en el enfático rechazo de la fatal acusación de traición levantada contra los sefardíes, en la que, de hecho, se fundamentó, propagandísticamente, su expulsión o conversión forzada. Mientras que la eficacia política inmediata del cuento entero, de la perfecta equivalencia moral entre moros y cristianos, consiste en probar, por la vía de la analogía, el alto valor humano de los moriscos en tanto que descendientes de los árabes, el propio relato autobiográfico de Abindarráez, además de recapitular una intriga que, por sangrienta que fuera, no fue por eso menos limitada a las élites dominantes del reino moro de Granada, rememora una situación conflictiva que, bajo el disfraz de un desplazamiento onomástico, describe mejor, directamente, la condición "genética" de los conversos judíos en el imperio hispánico que la de sus análogos moriscos. Lo que, en efecto, revela -para lamentarlo después- la confesión del moro noble, es el tratamiento arbitrario de las élites sefardíes por parte de los Reyes Católicos, en 1492, a los que dichas élites, sin embargo, siempre habían servido como leales consejeros y administradores (piénsese solamente en el destino de Juda Abravanel, el padre de León Hebreo).

minoría, Revista de Occidente, Madrid, 1978; Louis CARDAILLAC y Bernard VINCENT (eds.), *Les Morisques et l'Inquisition,* Publisud, Paris, 1990 y Abdeljelil TEMIMI (ed.), *Métiers, vie religieuse el problématiques d'histoire morisque,* CEROMDI, Zaghouan, 1990.

19. Sobre los motivos, circunstancias y consecuencias del edicto de expulsión de los judíos, véase Bernard VINCENT, 1492. "*L'Année admirable*", Aubier, Paris, 1991; la introducción de F. MÁRQUEZ VILLANUEVA y L.J. CORONAS VIDA a la reedición del libro de A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *La clase social de los conversos en la Edad Moderna,* Universidad de Granada, Granada, 1991, pp. IX-XLVIII; L. SUÁREZ FERNÁNDEZ, «La population juive à la veille de 1492», en Henry MÉCHOULAN (ed.), *Les Juifs d'Espagne. Histoire d'une diaspora. 1492-1992,* Liana Levi, Paris, 1992, pp. 29-41 y J. VALDEÓN BARUQUE, «El ocaso del judaísmo español», *Las tres culturas*, pp. 139-147.

Encontrar en el pasado una constelación *estructuralmente comparable* a la suya, cuya evocación desde el punto de vista de la otra víctima ejemplar les habilite para rechazar el mito de su propia oposición "genética" frente a las instituciones de la monarquía católica absoluta, debió de ser de sumo interés para los conversos procedentes de las élites judías. Ellos son los que, entre los grupos marginales de la población española y, a causa de sus persistentes actividades culturales basadas en obras oposicionales astutamente disfrazadas, más expuestos estaban a amenazas y sospechas por parte de los militantes de una sociedad agresivamente monocultural basada en la ideología de la limpieza de sangre. No cabe duda de que el destino personal del último de los Abencerrajes estaba llamado a representar contemporáneamente los sufrimientos colectivos inflingidos por los Reyes Católicos a las élites sefardíes. Abindarráez parece así funcionar no solamente como portavoz de su propia casta, sino, con aún más eficacia simbólica, como *alter ego* ficcional de la nación sefardí entera, víctima, como él, de envidias y afán de poder absoluto. A través de la mediación de su noble protagonista musulmán, el anónimo autor de la novela instituye así una solidaridad ideal entre estos dos importantes grupos de la sociedad española medieval a los que las revoluciones del año 1492 habían reducido brutalmente a no ser más que las figuras de una alteridad condenada a extinguirse social y culturalmente. Por aplicarse a estas dos "especies" igualmente amenazadas, aquella solidaridad ficcional no deja de atacar con más eficacia aun al discurso legitimador mismo del poder absolutista e inquisitorial contemporáneo.

Teniendo en cuenta que el *Abencerraje* se inscribe genéticamente, en cuanto a la diversidad de sus temas, en este conjunto variopinto de literaturas *underground* del siglo XVI producidas por las entidades culturales y religiosas oprimidas, ya sean éstas de inspiración humanístico-renacentista, judío-conversa o aljamiado-morisca, su significado político nos parece traducir con claridad, según estas conclusiones, las perspectivas específicas de un autor que, además de estar profundamente influido por la cultura humanística, tanto italiana como española, reúne en sí las condiciones socio-culturales y, hasta incluso, biográficas, de ambos grupos de conversos a la vez, judíos y musulmanes.

Nuestra hipótesis -conforme, además, con la visión descrita de la profunda (y, a veces, secreta) alianza de los moderados antipropagandistas[20], viene a ser confirmada por un documento historiográfico aljamiado de gran importancia, puesto que desde el punto de vista de las víctimas, establece igualmente una relación análoga entre la desgracia que, para los "moros", resultó de la caída de Granada, y la de los sefardíes, comparación que nos lleva

20. Cf. F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, «El problema historiográfico», pp. 77, 108,126 y 129, y F. LÓPEZ ESTRADA, "Introducción", pp. 59-62. Estas perspectivas se basan en las conclusiones de Marcel Bataillon y Claudio Guillén.

además hacia una perspectiva histórico-filosófica trascendente. Se trata, por supuesto, del manuscrito criptomusulmán del llamado Mancebo de Arévalo, que contiene una colección de informes testimoniales, escritos en lengua española pero con la grafía árabe, sobre las consecuencias directas de la toma de Granada. A la luz de uno de estos informes, el capítulo titulado *Kaída del Andaluzziyya*[21] la ejecución del edicto de tolerancia por parte de los vencedores católicos, así como el proceder de éstos últimos, pocos años después, para con la población musulmana del antiguo reino de Granada, se presenta de forma bastante distinta a la de la historiografía oficial española, como la famosa *Crónica de los Reyes* Católicos de Hernando del Pulgar, redactada por orden de la reina Isabel e inspirada en el modelo romano de Tito Livio, o incluso los *Últimos sucesos del reino de Granada* de Hernando de Baeza, también de principios del siglo XV. Así, la crónica del escritor mudéjar-morisco ofrece, en el marco de un panorama diferenciado de la situación socio-religiosa de los musulmanes hispánicos, una multitud de informes precisos sobre el dramático proceso de adaptación cultural, conseguida a través del miedo y el terror, a la que fueron forzados tanto los habitantes del Albaicín como los moriscos de la Vega. El texto desvela el exterminio de todos los libros árabes y el triunfo usurpador de unos reconquistadores que suelen presentarse a sí mismos como tolerantes y pacíficos[22]. La perspectiva histórica más interesante e innovadora de entre las muchas que se destacan de la híbrida obra del Mancebo de Arévalo, resulta, sin embargo, de la denominación enfática que parece haber creado de al-Andalus como la "nueva Israel", puesto que, justamente como el Jerusalén bíblico y, más adelante, de nuevo como el pueblo sefardí, habría caído en las manos del enemigo a causa del castigo divino recibido por los pecados de sus habitantes: soberbia y vanidad. A través de esta especulación histórico-teológica, este culto autor nos revela no solamente una

21. La primera edición crítica de la *Kaída del Andaluzziyya* fue realizada por M. Teresa NARVÁEZ, «Mitificación de Andalucía como 'Nueva Israel': el capítulo *Kaída del Andaluzziyya* del manuscrito aljamiado *La Tafçira* del Mancebo de Arévalo», *NRFH*, 30, 1981, pp. 143-167. Para otras perspectivas en torno a la literatura aljamiado-morisca véanse, además de las otras contribuciones de este volumen 30 de la *NRFH,* Leonard P. HARVEY, «El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada», *Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Gredos, Madrid, 1978, pp. 21-42; Luce LÓPEZ-BARALT, «Crónica de la destrucción de un mundo», en *Huellas del Islam en la literatura española*, Hiperión, Madrid, 1985, pp. 119-148; A. TEMIMI (ed.), *La littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et univers discursif*, CEROMIDI, Tunis, 1986 y Luis F. BERNABÉ PONS, *El Cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1988.

22. Cf. la descripción de las actividades del cardenal Cisneros y de sus seguidores realizada por Henry Charles LEA en su fundamental estudio de 1901, *Los moriscos españoles, su conversión y expulsión*, reeditado por el Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", Alicante, 1990 (véase también la ejemplar introducción de Rafael Benítez Sánchez-Blanco, pp. 9-66, esp. 45-46). Representativos de la situación de los moriscos granadinos son los trabajos de J.E. LÓPEZ DE COCA, *La tierra de Málaga a fines del siglo XV*, Universidad de Granada, Granada, 1977 y J. ARANDA DONCEL, *Los moriscos en tierras de Córdoba*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba, 1984.

significativa comunidad entre el pensamiento árabe y el judío en la civilización de al-Andalus, sino también una no menos sorprendente connivencia religiosa, que funciona incluso más allá del año 1492, entre los moriscos que se quedaron en la España reconquistada por el cristianismo y los judíos, obligados antes que ellos a convertirse a la fe de la Monarquía triunfante[23].

Del Mancebo de Arévalo se ha sugerido recientemente su posible origen judío, aunque converso al Islam, por el profundo conocimiento de la religión judía que, junto a un rico saber islámico y una sólida familiaridad con la cultura católica (recoge por ejemplo pasajes de los textos ascéticos y devocionales más difundidos en la época), este autor muestra en sus escritos[24]. Y es por esta identidad idealmente "multicultural", característica de los mejores espíritus de la Península Ibérica en aquella época de transición tan conflictiva, por la que el autor de la *Kaída del Andaluzziyya* puede considerarse como un modelo o, por lo menos, un análogo del anónimo autor del *Abencerraje*, con la única excepción de que éste último atribuya a una virtud y una estética totalmente pagano-renacentistas la facultad (utópica) de restituir en la nueva España sus antiguos ideales de armoniosa coexistencia entre diversas razas, culturas y religiones.

Las pocas circunstancias que conocemos de la publicación del *Abencerraje* pueden, sin embargo, confirmar y amplificar las conclusiones que acabamos de extraer de una visión comparativa sobre su contenido. Comencemos por situar esta novelita frente a un tipo de literatura contemporánea más abiertamente oposicional, la también anónima *Vida del Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades.* Es muy probable, en nuestra opinión, que una queja así, por implícita que sea, a favor de una rehabilitación de los ya social y culturalmente excluidos conversos como la que refiere el cuento del *Abencerraje,* no haya provocado menos suspicacias por parte de los azuzadores ideológicos como puede observarse, por ejemplo, en la rápida prohibición por la censura de esta novela picaresca, hacia 1554. Aunque el sujeto de esta brillante autobiografía ficticia, un "mozo de muchos amos" originario de los bajos fondos de la sociedad postgranadina, aparezca a pri-

23. Las estrechas relaciones que mantuvieron entre ellos prominentes miembros de los dos grupos de población convertidos a la fuerza han sido señaladas por Claudio GUILLÉN en, «Individuo y ejemplaridad en *El Abencerraje*».... de la misma manera que M.S. CARRASCO URGOITI, en *The Moorish Novel*..., pp. 60-61. Según F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, "la lección del *Abencerraje* ha sido calculada para ser tan aplicable al problema de los judeo-conversos como al de los moriscos" (cf. «La criptohistoria morisca: los otros conversos", en A. REDONDO (ed.), *Les problèmes de l'exclusion en Espagne*, pp. 77-94, esp. 82). M.T. NARVÁEZ ha aportado recientemente algunas pruebas más de los intercambios culturales entre moriscos y judíos conversos en «El Mancebo de Arévalo, lector morisco de *La Celestina», Bulletin of Hispanic Studies,* 72, 1995, pp. 255-272.

24. Véase la contribución de M.J. Rubiera Mata en el presente volumen, así como otros documentos que ilustran la espiritualidad de los moriscos en Luce LÓPEZ-BARALT y M.T. NARVÁEZ, «Estudio sobre la espiritualidad popular de la literatura aljamiado-morisca del siglo XVI», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 36, 1981, pp. 17-51.

mera vista como incompatible con los nobles protagonistas del cuento, los resultados de las diferentes estrategias narratológicas utilizadas por los dos autores no dejan de ser, sin embargo, muy semejantes, puesto que tanto unas como otras dan lugar a una visión profundamente escéptica frente a la ideología del honor y de la pureza de sangre que gobierna la sociedad hispánica contemporánea. Mientras que el autor del *Abencerraje* opone a la realidad social de los cristianos viejos, *ex negativo,* unos héroes de virtud renacentista, el del *Lazarillo de Tormes* permite a su pícaro -que no es otro que su *alter ego* por proceder de las infamadas y marginalizadas castas de los moriscos y judíos conversos-[25] denunciar, a través de su astuto lenguaje pseudoinocente, las hipocresías discursivas de aquellos honrados y privilegiados cristianos viejos. Ambos autores pertenecen, por eso, sin duda, a círculos de intelectuales humanistas y de conversos que poseen la misma actitud opositora hacia un poder absolutista e inquisitorial. Estos círculos fueron, con seguridad, mucho más amplios de lo que los tratados y edictos xenófobos del lado oficial pretendieron hacer creer, y abarcaban, según E Márquez Villanueva, una gran variedad de representantes de la "nobleza, moriscos, burguesía, intelectuales conversos, 'políticos', clérigos irenistas y liberales", entre los cuales se encuentra un importante número de "formadores de opinión"[26]. Así, por ejemplo, el autor de otro ejemplar, sin fecha y lugar de composición, de la *Crónica* (que se conserva en la biblioteca de los Duques de Medinaceli), envía su librito a un rico noble aragonés, Jerónimo Giménez de Embún[27], el cual se situó probadamente a favor de la permanencia de los moriscos en un país cuyos dirigentes buscaban cada vez más desembarazarse de ellos. Aunque uno de sus principales motivos fue, sin duda, el que su prosperidad económica dependía, fundamentalmente, del trabajo y los impuestos que recibía de aquellos "indeseables" que explotaban sus tierras, este aristócrata, por

25. Significativamente, el muy previsor "padrastro" de Lazarillo, el moreno Zaide ("un pobre esclavo") se puede identificar claramente, por su nombre, como un morisco. Es torturado por la justicia a causa de su "hurto famélico" y le estará categóricamente prohibido el acceso a la casa de su nueva familia (cf. *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades,* ed. de Alberto Blecua, Castalia, Madrid, 1989, pp. 94-95). Véase M.S. CARRASCO URGOITI, «Reflejos de la vida de los moriscos en la novela picaresca» en *Estudios dedicados al profesor D. Ángel Ferrari Núñez,* Universidad Complutense, Madrid, 1984, pp. 183-223. Por lo que se refiere a las transformaciones que sufre la condición genéticamente *conversa/morisca* de la figura del pícaro al introducirse en un contexto cultural distinto (en este caso, Francia), véase A. STOLL, *Scarron als Übersetzer Quevedos. Studien zur Rezeption des pikaresken Romans 'El Buscón' in Frankreich (L'Aventurier Buscon, 1633*), Tesis doctoral [Universidad de Colonia, 19681, Frankfurt am Main, 1970 y «Wege zu einer Soziologie des pikaresken Romans», en H. BAADER y E. LOOS (eds.), *Spanische Literatur im Goldenen Zeitalter. Festschriftf für Friz Schalk zum 65. Geburtstag,* Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, pp. 461-518.

26. Cf. F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, «El problema historiográfico», p. 129.

27. Esta versión del *Abencerraje* aparece como novelita suelta, impresa separadamente, tanto en su edición sin fecha, como en la de Toledo, de 1561. Véase a este propósito: F. LÓPEZ ESTRADA, «El *Abencerraje* de Toledo, 1561», *Anales de la Universidad Hispalense,* 29, 1959, pp. 1-60, esp. 44-53, así como la citada "Introducción" a su edición de esta obra, pp. 59-62.

descender él mismo de una conocida familia de nobles judíos tenía no menos evidentes razones personales, tanto políticas como religiosas y culturales, para hacerse un intrépido protector de la numerosa población de origen musulmán y judío que, convertida o no al cristianismo, seguía viviendo en su señorío de Epila. Una demostración de solidaridad así para con los heterodoxos se situaba, además, perfectamente, dentro de la línea de conducta tradicional de los nobles aragoneses, quienes, como fieles seguidores de su rey Fernando se distinguían, ya durante la sumamente conflictiva época de Carlos V, por su imperturbable espíritu de resistencia contra la arrogancia de la Inquisición y los otros organismos del poder central que pretendían "limpiar" sus tierras de cualquier "elemento nocivo"[28].

Otro indicador del ambiente intelectual heterodoxo en el que fue imaginada y acogida la historia de Narváez y los amantes moros es el hecho de su integración, levemente modificada, en la edición vallisoletana de 1562 de la *Diana* del converso portugués Jorge de Montemayor[29]. Aunque, por disfrazar su negatividad, con respecto a la positividad del dogmatismo absolutista, bajo la apariencia serena de un cuento sentimental con *happy end,* la novela del *Abencerraje* ha contribuido considerablemente, sin duda, a la popularidad de esa novela pastoril, su integración en ella obedece, además, a otro objetivo. Parece, en realidad, que, a través de las múltiples perspectivas emancipadoras estéticas y morales que Jorge de Montemayor concede a sus "máscaras" arcádicas del mundo cortés, la parábola de la generosidad metaétnica cristiano-musulmana, esté destinada a acentuar aún más su significado en un utópico *espejo de príncipes* dirigido al poder político y religioso con el fin de mostrarle, en contraste con la tentación monocultural y racista, la alternativa "moderna" y rentable de un trato civilizado e igualitario con los miembros de las otras etnias del pasado histórico común.

Nuestra suposición de que la idealidad del encuentro ficticio entre el vencedor cristiano y el moro noble, constelación que incluiría, además, una queja a favor de los sefardíes, implica, por lo menos, dicha función de *espejo de príncipes,* se ve reforzada por el hecho de que otra versión de la novela, la más lograda desde el punto de vista poético[30] incluida por Antonio de

28. En opinión de M.S. CARRASCO URGOITI, "The middle class of this town [más concretamente, Epila, capital de las tierras de Giménez de Embún] included families of Moorish as well as of Jewish origin. It may have been no coincidence that this was the site for the assassination of the first Inquisitor of Aragon in 1485" (*The Moorish Novel*..., p. 62). Según la documentación historiográfica allegada por Louis CARDAILLAC, el espíritu de resistencia de los nobles aragoneses fue tal, que cierto inquisidor "jamás halló nuevo convertido de quien tuviese probabilidad que fuese cristiano" («Un aspecto de las relaciones...», p. 116).

29. Cf. Jorge de MONTEMAYOR, *Los siete libros de la Diana,* ed. de Francisco López Estrada, Madrid, 1970, p. XLVII (prólogo del editor). Sobre la resonancia de esta novela pastoril véase Maxime CHEVALIER, «La *Diana* de Montemayor y su público en la España del siglo XVI», en *Creación y público en la literatura española,* Clásicos Castellanos, Madrid, 1974, p. 40 y ss.

30. Véanse los criterios para la excelencia de esta versión del *Abencerraje* en: F. LÓPEZ ESTRADA, "Introducción", pp. 16-19.

Villegas en su libro misceláneo *Inventario* de 1565 (aunque redactado ya en 1551, según las indicaciones del propio autor), no sólo se dirige a un público culto de hidalgos bibliófilos, sino que está dedicada al propio soberano Felipe II. El sorprendente paralelismo entre el ejemplo de virtud que representa el caballero Rodrigo de Narváez, y este "vivo retrato de virtud, liberalidad, esfuerzo, gentileza y lealtad" (p. 129), como reza la dedicatoria del autor al soberano poco después de la subida al trono de éste, no se puede justificar mejor que con el hecho de que se trate de una exhortación al joven rey -que pronto iba a ser conocido por su inflexible severidad- para que tome al héroe literario como modelo de comportamiento monárquico de los nuevos tiempos. Los más que probables orígenes conversos de Antonio de Villegas[31] aumentan aún más este valor amonestador de su libro.

La necesidad de semejantes recomendaciones humanísticas es ilustrada de forma drástica por la aniquilación, ordenada por este mismo monarca, de los últimos vestigios de identidad cultural que los descendientes de los moros habían logrado conservar a pesar de la temprana revocación, en 1502, del edicto de tolerancia de Santa Fe, y, sobre todo, la labor destructora cometida por Carlos V, por ejemplo, en Valencia, en el año 1526. Si la política del primero de los Austrias permitió aún a los moriscos afectados salvarse gracias a un rescate o una medida compensatoria parecida, Felipe II, en tanto que ejecutor secular de la Contrarreforma y con el motivo de rechazar toda forma de heterodoxia, hace culminar sus estrategias de discriminación dirigidas contra los moriscos en aquel fatal edicto del mes de diciembre de 1568 que tendrá como consecuencia la campaña de exterminio conocida por el nombre de Guerra de las Alpujarras[32]. Esta ordenanza impone la prohibición, bajo severas penas, del uso de la lengua y escritura árabes, la liquidación, en un plazo de treinta días, de todos los libros escritos en árabe, la his-

31. Seguimos en esto la opinión de Marcel BATAILLON en «¿Melancolía renacentista o melancolía judía?», *Estudios Hispánicos. Homenaje a Archer M. Huntington,* Wellesley, Mass., 1952, pp. 39-50 (reproducido en *Varia Lección de clásicos españoles,* Gredos, Madrid, 1964). F. López Estrada estima también que Villegas fue un cristiano nuevo de origen judío (cf. la introducción a su edición del *Inventario,* en *Joyas Bibliográficas,* 13, Madrid, 1955-1956).

32. Las perspectivas de la crítica sobre la Guerra de las Alpujarras, la expulsión de los moriscos del reino de Granada y su repatriación son resumidos por Míkel de Epalza en: *Los moriscos*…, p. 78 y ss. (acompañado de estadísticas económicas y demográficas). Cf. también, sobre las consecuencias de la expulsión, Bernard VINCENT, «Los moriscos del Reino de Granada después de 1570», *NRFH*, 30,1981, pp. 594-608 (con un amplio material estadístico sobre las distintas fases de la expulsión). Sobre la evolución del conflicto se conservan, entre otras, crónicas como la *Guerra de Granada hecha por el Rey de España Don Felipe II contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes* de Diego Hurtado de Mendoza (*B.A.E,* ed. de Cayetano Rosell, Madrid, 1946, pp. 65-122) y la *Historia del Rebelión y castigo de los moros del Reino de Granada* (*B.A.E.,* ed. de Cayetano Rosell, Madrid, 1946, pp. 123-365). Otras "fuentes" de la *Guerra de Granada* en: M.S. CARRASCO URGOITI, *El moro...*, pp. 90-92. Como obra general véase Antonio MAGRANER RODRIGO, *La expulsión de los moriscos, sus razones jurídicas y consecuencias económicas para la región valenciana,* Institución Alfonso el Magnánimo, Valencia, 1975.

panización de las costumbres vestimentarias y los apellidos, la destrucción de los baños públicos y privados, etc.[33]. La responsabilidad personal de Felipe II en la sangrienta represión de la rebelión de las 180 poblaciones de la sierra de Granada contra esta ordenanza, una rebelión coordinada por su legendario jefe Abén Humeya, ilustra de manera significativa la voluntad inflexible de este monarca por terminar con los moriscos como portadores de una alteridad cultural en suelo ibérico. No contento con la capitulación de los pueblos rebeldes, conseguida en febrero de 1569 por el general Mondéjar, el rey, instigado por dos militares que rivalizaban con aquél, ordenó a su joven hermanastro, Don Juan de Austria, proseguir con una "guerra a sangre y fuego" hasta la victoria total, que éste consiguió, de hecho, a través de las masacres cometidas contra la población masculina y la esclavización de numerosas mujeres y niños así como con la deportación y dispersión, en el mes de octubre de 1570, de los últimos moriscos granadinos hacia las provincias más lejanas de España, incluidas Galicia y León. El comportamiento de los vencedores para con la población morisca, autorizados por el monarca, así como el castigo ritual del último jefe rebelde, Abeñó, como espectáculo público por las calles de Granada[34], se puede leer como una cínica parodia del comportamiento que aquel *espejo de príncipes* que fue el *Abencerraje,* había recomendado pocos años antes al futuro exterminador de la civilización musulmana.

EL MORO NOBLE DEL PÚBLICO: UNA PARADOJA

En el campo de la cultura de los vencedores, las consecuencias de esta guerra civil no dejan de sorprender por su carácter paradójico. Es como si justamente esta nueva miseria de los moriscos granadinos estuviese en el origen mismo del florecimiento de un género literario de moda que elige precisamente a los moros granadinos como protagonistas de aventuras galantes y apasionadas que se desarrollan en un ambiente fabuloso de refinada cultura oriental, de riquezas y placeres exóticos[35]. A partir de los años 70 de

33. Sobre la institución cultural del baño en al-Andalus véase M.J. RUBIERA MATA, *La arquitectura en la literatura árabe,* Hiperión, Madrid, 1988[2], pp. 97-103.

34. José María Perceval documenta el proceso, sintomático para el colectivo discriminador cristiano, del rechazo psicológico-sensitivo de los "cristianos nuevos de moriscos" a partir de influyentes documentos (desde el *Libro llamado Antialcorano* de Bernardo Pérez de Chinchón, de 1532, hasta la obra de Damián Fonseca, *Justa expulsión de los moriscos,* de 1612), en «Asco y asquerosidad del morisco según los apologistas cristianos del Siglo de Oro», *La Torre,* 4, nº 13, 1990, pp. 21-47.

35. Ya Georges Cirot había advertido, con sorpresa, que la guerra de Granada, en lugar de provocar un violento rechazo de "lo morisco" en la literatura, había conducido a los escritores, por el contrario, a elevar la nobleza de la figura del moro. Cf. a este respecto su artículo «La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle», *Bulletin Hispanique,* 40,1938, pp. 150-157, esp. 154. G. Cirot, sin embargo, no encontró ninguna explicación para esta tendencia, por él

aquel siglo, se advierte, efectivamente, un "desplazamiento" temático-topográfico significativo: la historia de amor y generosidad mutua entre nobles cristianos y moros, que la *Diana* de Montemayor todavía había localizado en las zonas conflictivas de las guerras fronterizas, se sustituye ahora por dramas de pasión y celos alrededor de otras parejas moras, como Fátima y Abenzaide, cuyo escenario privilegiado se ha trasladado a los palacios orientales de la Alhambra y los floridos y olorosos, fascinantes, jardines del Generalife[36]. La *Rosa de amores* de Juan Timoneda de 1573, el *Romancero historiado* de Lucas Rodríguez del año 1579 o *La enamorada Elisea* de Joaquín de Covarrubias, un "libro de pastores" de 1594, proporcionan las bases para la arquitectura imaginativa de una fabulación maurófila de la que surgirán las más populares figuras de culto literario de los años 80 y 90[37]. En estas obras se celebra, gracias a una estética del exotismo, la transformación definitiva del vecino musulmán en un ser de fábula oriental, es decir, en el Otro por excelencia, fantásticamente ajeno a la realidad histórico-social del cristiano viejo. Paradójicamente, la misma "exotización" del moro de Granada viene así a complementar, en el nivel del imaginario colectivo de los lectores, el destierro real de los moriscos granadinos, y preparar, implícitamente también, su expulsión definitiva de la realidad económica y social española.

El *moro noble* del uno no es, como vemos, idéntico al *moro noble* del otro. Parece, además, que este cambio de paradigmas en lo que se refiere a la función semántica de los protagonistas sea el indicador de otro tipo de "desplazamiento", el cual se efectuaría en el nivel del público lector de esta literatura con temática mora. Creemos asistir, en realidad, al paso desde un público relativamente restringido de intelectuales humanistas, tal y como aparece en el período de la primera publicación del *Abencerraje,* hacia un público más amplio, popular y hasta "de consumo" cuyo imaginario sería más bien represen-

llamada "maurophilie littéraire", por creer todavía, según considera E MÁRQUEZ VILLANUEVA (cf. «El problema historiográfico», pp. 117-118), en la exclusividad de la lucha contra los "conspiradores moriscos", tal y como propagaba la ideología apologética de la España oficial.

36. Como ya explicó M. ALVAR, quien consideraba la rebelión de las Alpujarras como la "chispa inductora" que provocó el resurgimiento de la imagen del moro valiente y noble (cf. *El Romancero. Tradicionalidad y pervivencia,* Planeta, Barcelona, 1970, p. 129), también para M.J. RUBIERA MATA se trataría aquí de un problema esencialmente estético (cf. *Literatura Hispanoárabe*, pp. 251-252). Los argumentos psicológicos propuestos por Juan GOYTISOLO en «Cara y cruz del moro en nuestra literatura», *Crónicas sarracinas,* Barcelona, 1983, pp. 7-25, no nos parecen suficientes para explicar los mecanismos históricos de este proceso de exotización, puesto que los españoles no idealizaron nunca del mismo modo a los sefardíes derrotados. Sobre la tesis criptomusulmana véase Luce LÓPEZ-BARALT, «Las dos caras de la moneda: el moro en la literatura renacentista», en *Huellas del Islam*, pp. 149-180.

37. E López Estrada ofrece una visión detallada de estas evoluciones poéticas en el capítulo II de su "Introducción", p. 67 y ss. Cf. además, Ulrich KNOKE, *Die spanische Maurenromanze. Der Wandel der Inhalte, Gehalte und Ausdrucksformen zwischen dem Spätmittelalter und Barock,* Tesis doctoral, Göttingen, 1967, así como en Amelia GARCÍA VALDECASAS, *El género morisco en las fuentes del 'Romancero general*', Diputación Provincial de Valencia, Valencia, 1987.

tativo de los procesos de exclusión que marca la política oficial contemporánea frente a las persistentes células de identidad musulmana o judío-conversa. Por supuesto, no queremos decir con esto que la ola de fabulación maurófila que se propaga a partir de los años 70 tuviese como finalidad la defensa de las medidas absolutistas y contrarreformistas de exclusión del converso, sino que se puede observar en la costumbre del cristiano ascético de presentar al moro granadino como al Otro exótico gobernado por los principios del honor, una correspondencia -probablemente crítica- con ciertas tendencias colectivas de la época, a desvincularse definitivamente de los moriscos en tanto que portadores de un pasado común. Un proceso como el de la "exotización" literaria del Otro no significa automáticamente también que el gran público estuviese dispuesto a atribuirle a aquél el mismo valor que el pretendido por sus autores, y, como nos mostraría el ejemplo de la moda artística y literaria del orientalismo europeo del siglo XIX, cuyos vínculos con el colonialismo contemporáneo eran muy estrechos, no suele, por el contrario, excluir una simultánea discriminación del Otro estéticamente idealizado[38]. Vistos en el marco de la evolución histórico-política antes mencionada, los motivos y personajes del *Abencerraje* y de esta nueva literatura maurófila, aunque parezcan idénticos, necesitan, por eso, también, un análisis cada vez más específico de su relación constitutiva con el imaginario de su público lector.

Un cambio muy significativo frente al cuento del *Abencerraje* se descubre en la *Historia de los bandos de Zegríes y Abencerrajes, caballeros moros de Granada,* conocida también con el nombre de *Guerras civiles de Granada*[39]. Esta importante obra de Ginés Pérez de Hita, cuya primera parte aparece en 1595, se sitúa, desde el punto de vista poetológico, entre una crónica tradicional y la ficción novelesca moderna, puesto que en ella se combinan episodios históricamente verídicos con leyendas y romances, que a veces proceden del *Compendio historial de España* de Garibay (1517), que pretenden ofrecer un panorama variopinto de intrigas amorosas, dramas de celos y luchas por el poder en el que se habría convertido la capital de las *zambras* y *saraos* en su fase decadente, y que se extiende a la capitulación de Granada y la despedida del "Rey Chico", Boabdil, de su amada ciudad. La segunda parte, publicada en 1619, recapitula, en el marco de una ornamentación novelesca parecida, la rebelión y desastrosa derrota de los pueblos moriscos de las

38. Cf. Edward W. SAÏD, *Orientalism,* London & Henley, 1987 y André STOLL (ed.), *Il ritorno dei barbari. Europei e 'selvaggi' nella caricatura di Honore Daumier* (original en alemán, Hamburgo, 1985), catálogo de la exposición de la Accademia di Belle Arti de Nápoles, G. Mazzotta, Milán, 1987.

39. Cf. Ginés PÉREZ DE HITA, *Las Guerras civiles de Granada,* en *Novelistas anteriores a Cervantes*, III, B.A.E., Madrid, 1963. Los acercamientos más rigurosos a esta obra del valiente morisco Pérez de Hita han sido realizados por M.S. CARRASCO URGOITI en «Ginés Pérez de Hita frente al problema morisco», *Actas del IV Congreso Internacional de Hispanistas* (Salamanca, 1971), Salamanca, 1981, I, pp. 269-281 y, sobre todo, en *The Moorish Novel*..., pp. 72-136, entre otros.

Alpujarras, la Vega y la ciudad de Granada. Si el carácter "romántico" de esta crónica se traduce, de manera representativa, en el episodio de los amores entre Gazul y Lindaraja, así como en el "auténtico" relato de la muerte de Don Alonso de Aguilar en su lucha contra los "salvajes" moriscos de la Sierra Bermeja -el último encuentro fronterizo, además, cantado por los romances-, el propio héroe de este compendio es, sin embargo, un hermano del Rey Chico, el noble Muza, cuyo retrato y destino podrían, a primera vista, confundirse con los del último de los Abencerrajes de la novelita. A la par que Abindarráez, Muza se distingue tanto por su valentía militar como por su generosidad y galantería, y encuentra también, como aquél, en la persona de su vencedor, el maestre de Calatrava, un caballero de insigne nobleza de corazón con el que trabará una amistad no menos profunda hasta el final de su vida. El paralelismo entre estos dos ejemplos de virtud no debe, sin embargo, hacernos olvidar las decisivas transformaciones que Pérez de Hita, otro supuesto morisco, ha introducido en su materia novelesca referencial, las cuales imponen a su propio texto un significado diferente.

Una de las más significativas, aunque apenas perceptible, de estas innovaciones, es la decisión del autor de hacer culminar el encuentro entre los dos nobles caballeros con la conversión del musulmán Muza a la fe de su nuevo amigo y, como consecuencia de ésta, la voluntad de encomendar sus propias facultades caballerescas al servicio de los Reyes Católicos. Una solución de este tipo todavía estaba lejos de las intenciones del anónimo autor del *Abencerraje,* pues implica, de hecho, no sólo el reconocimiento, sino una apología, de la superioridad de la doctrina cristiana sobre el código de virtudes de los musulmanes granadinos. El caso del hermano del rey moro incita al público a pensar que la toma de Granada ha permitido a los mejores de entre los moros ascender al superior sistema moral de los vencedores, de manera que la monarquía católica resulte ser la legítima heredera del elevado estado de cultura y civilización que los árabes habían alcanzado durante los siete siglos de dominio en España. Para que esa superioridad sea más brillante necesita elevarse sobre una cultura ya muy elevada de por sí, por lo que Ginés Pérez de Hita no deja de mostrarse lleno de admiración y simpatía por el refinado sentido de la belleza, la valentía y el orgullo de los defensores de al-Andalus y, a pesar de su condena de la rebelión de las Alpujarras, evoca con rabia y tristeza las terribles masacres que, en aquella guerra civil, se cometieron "de cristianos contra cristianos", es decir, de cristianos viejos contra musulmanes convertidos y perfectamente adaptados a la cultura de sus adversarios[40]. La adaptación del moro noble podría, por eso, ser inter-

40.

J. MARTÍNEZ RUIZ opina en su "Estudio preliminar" a las *Guerras civiles de Granada:* "...[Ginés Pérez de Hita] se siente de algún modo hermandado con este pueblo, que vive las últimas décadas de su existencia en tierra española" (p. XXVII). Cf. también M.S. CARRASCO URGOITI, «Perfil del pueblo morisco según Pérez de Hita (Nota sobre la segunda parte de las *Guerras civiles de Granada*)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares,* 36, 1981, pp. 53-84. Un profundo análisis de los conflictos tratados novelísticamente en la segunda parte

pretada -falsamente-, como una actitud apologética por parte del autor, lo que los propios representantes de la monarquía católica habían demostrado a través de sus estrategias de asimilación de los refinados rituales culturales de la caballería mora inmediatamente después de establecerse como los nuevos maestros del antiguo reino de Granada. Acordémonos solamente del testimonio del diplomático francés Antoine de Lalaing, Sieur de Montigny, el cual, en 1501, acompañó a su rey Philippe le Bel (Felipe el Hermoso) en su viaje por España, cuando describe el extraño espectáculo que ofrecieron los Grandes del rey Fernando y su Archiduque Felipe delante de las puertas de Toledo el día de San Juan: "El Archiduque y el Almirante (ie. Fadrique Enríquez), los caballeros mayores del rey y de Monseñor, iban vestidos a la morisca, muy lujosamente. Levaban albornoces de terciopelo carmesí y de terciopelo azul, todos bordados a la morisca. La parte baja de sus mangas era de seda carmesí, y además de dos grandes cimitarras, y también capas rojas, y sobre su cabeza llevaban turbantes. Llegados aquéllos al lugar, el Duque de Béjar, con cerca de cuatrocientos jinetes, todos vestidos a la morisca, salieron de su emboscada con banderas desplegadas, y vinieron a hacer la escaramuza adonde estaban el rey y el Archiduque..."[41] (*Travestissement* que parece ser la escena original del espectáculo folclórico que conocemos hoy bajo el nombre de "Moros y Cristianos"...)[42].

Por supuesto que al lector de nuestros días se le ofrecen dos caminos para interpretar la función didáctico-moral que Ginés de Pérez de Hita ha podido atribuir al hecho significativo de la conversión de su moro noble Muza. Ambas, sin embargo, dependen esencialmente de la visión que se tenga hoy del ámbito político-ideológico de la literatura aparentemente "maurófila" de finales del siglo XVI, de las relaciones que entretejieran las diferentes capas del público cristiano con la realidad social de los moriscos y, en particular, de los conceptos tópicos del imaginario colectivo suscitados, o incluso divulgados, por la lectura de tales textos.

A la vista de los esfuerzos cada vez más radicales de las autoridades monárquicas para, no solamente "eliminar 'lo morisco' del morisco", sino, más bien, para "extirpar el morisco en persona"[43] la sumisión voluntaria del

de las *Guerras civiles de Granada* (1619) lo encontramos en: Julio CARO BAROJA, *Los moriscos del Reino de Granada. Ensayo de Historia social,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957.

41. Antoine DE LALAING, Sieur de Montigny, *Primer viaje de Felipe el Hermoso a España en 1501,* en *Viajes de extranjeros por España y Portugal,* Aguilar, Madrid, 1952, pp. 464-465.

42. Cf. *Actas del I Congreso Nacional de Fiestas de Moros y Cristianos* (Villena, 1974), Alicante, 1976, 2 vols., así como M.S. CARRASCO URGOITI, «La fiesta de moros y cristianos y la cuestión morisca en la España de los Austrias», *Actas de las jornadas sobre teatro popular en España,* C.S.I.C., Madrid, 1987, pp. 65-87.

43. Términos empleados por J.M. Perceval para marcar el cambio de actitud que interviene en el imaginario colectivo español como consecuencia de la rebelión de los moriscos de las Alpujarras (cf. «Asco y asquerosidad...», p. 43).

héroe virtuoso moro a la ley cristiana podría considerarse, a través de su anacrónica y, por eso, utópica, idealidad, como un gesto modelo destinado a convencer a los poderosos políticos de la persistente voluntad por asimilarse de los moriscos en tanto que descendientes de aquel mítico representante de su "nación". Esta perspectiva "genética" sería, pues, quizá la única capaz de librar a los moriscos contemporáneos de estar siempre bajo la creciente sospecha de traición y subversión, sospecha a la que éstos se ven expuestos como parte de la estrategia psicológica de los sectores partidarios de su expulsión. Teniendo en cuenta, además, la muy probable ascendencia morisca del propio autor[44], no nos cabe la menor duda de que Ginés Pérez de Hita, simulando halagar el sentimiento de superioridad de los militantes defensores del absolutismo católico, buscase en realidad presentar al público su interés por mantener a los moriscos dentro del conjunto social y cultural de la Monarquía católica. Aun cuando se explicase el acto de sumisión de Muza dentro de la tendencia novocristiana antes mencionada a sobreadaptarse libremente a la ley de sus vencedores, no dejaría de perder por eso su valor como modelo para el presente. Un público conocedor del pasado la interpretaría, más bien, como una variante de la sumisión "voluntaria" de aquellos alfaquíes granadinos de comienzos del siglo XVI, a los cuales la política combinada de seducción y amenazas del cardenal Ximénez de Cisneros había logrado "convencer" de la superioridad cultural e histórica absoluta de los partidarios de la fe en Cristo. Para descubrir el engaño del carácter idílico de tales conversiones habría solamente que recordar el caso contado por un historiador del siglo pasado, José Muñoz y Gaviria: el del Zegrí Azaator, tan representativo para los procesos de asimilación que acompañaban la toma del poder de las autoridades monárquicas pocos años después de haber reconquistado el reino de Granada, pues "este rico y altivo moro de los que más se habían distinguido durante la guerra, descendiente de la célebre familia de Abenámar", fue encerrado en un calabozo, cargado de grillos y hecho ayunar "de tal modo y con tal rigor que, despuesta su arrogancia, con humildad más o menos verdadera, pidió el bautismo...". Por eso, no es de extrañar que, después, el Zegrí "(...) se mostró toda su vida un celoso defensor de la religión cristiana. Se unió con fidelidad inviolable a Ximénez de Cisneros y el arzobispo le empleó en una multitud de negocios que exigían un celo ardiente y consumada prudencia"[45]. Gracias a semejante "desplazamiento" semiótico, tan utilizado por los escritores para disfrazar ante la censura sus verdaderas intenciones, la conversión del moro noble correspondería, así, desde el punto de vista de su eficacia como modelo ficcional para un público

44. Cf. M.S. CARRASCO URGOITI, *The Moorish Novel*..., "Whatever his origin it is certain that the author of *Civil War of Granada* belonged to a society comprising a high percentage of families of Moorish ancestry" (p. 78).

45. Cf. José MUÑOZ Y GAVIRIA, *Historia del alzamiento de los Moriscos, su expulsión de España y sus consecuencias en todas las provincias del Reino*, Madrid, 1861, pp. 43-44.

de lectores "discretos", a los esfuerzos políticos y morales realizados por numerosos nobles aragoneses y valencianos durante esta época por mantener en sus tierras a la laboriosa población morisca (e incluso musulmana).

Vista así, la obra de Ginés Pérez de Hita puede haber servido también, como sugiere E López Estrada, "para que se recordase al morisco, entonces sojuzgado y rebelde a la integración, que sólo medio siglo antes había sido el moro combatiente al que se otorgaban los beneficios de la amistad"[46]. Para un público de lectores intolerantes, convencidos de la nocividad de los "núcleos de resistencia" morisca, acusados por ellos de actividades subversivas[47], el caso modelo del moro Muza debe, sin embargo, por el contrario, haber servido de documento ilustrativo ideal para confirmar el propio sentimiento de supremacía civilizadora y, desde luego, la necesidad de excluir del cuerpo social a todos los que todavía seguían pretendiendo una cierta diferenciación, por pequeña que fuese. Así, paradójicamente, y en flagrante contradicción con las probables intenciones de su autor, el mito del caballero moro, como observa Claudio Guillén, "pudo tener una repercusión negativa en cuanto a la realidad social del morisco y favorecer su expulsión"[48].

LA ASIMILACIÓN: LAS OTRAS TRAMPAS

DEL IMAGINARIO COLECTIVO

Aún más que en el caso de la recepción por parte del público de las *Guerras civiles de Granada*, una perversión semejante del intento armonizador del autor por parte de un público apologético podría observarse también en el caso de la *Historia de los enamorados Ozmín y Daraja*, novelita que Mateo Alemán incluye en la primera parte de su novela picaresca *Guzmán de Alfarache*, aparecida en 1599. El *happy end* que el autor regala a esa dramática historia de amor de una noble pareja mora podría, efectivamente, entenderse, aún con más facilidad que en el caso anterior, como una parábola justificadora de la superioridad histórico-política, moral y estética de la monarquía católica, pues, como leemos en el relato: "Así fueron bautizados, llamándoles a él Fernando y a ella Isabel, según sus Altezas, que fueron los padrinos de pila y luego a pocos días de sus bodas haciéndoles cumplidas mercedes en aquella ciudad, adonde habitaron y tuvieron ilustre

46. Cf. "Introducción", p. 61.

47. La falsedad de tales acusaciones se pone de relieve si se consideran las verdaderas condiciones de vida de los moriscos, descritas por Bernard VINCENT así: "Después de 1570 los moriscos constituían menos de la décima parte de la población, y circunstancia favorable a su permanencia, no trataron jamás de agruparse en alguna morería (...). A lo largo del siglo XVI se sometió a los moriscos a los trabajos más duros y pesados" («Los moriscos del Reino de Granada...», p. 604)

48. Cf. «Individuo y ejemplaridad...», p. 191.

generación"[49]. A este final, digno de un auténtico cuento oriental, se corresponde, además, la excelencia, casi mítica, de las cualidades morales y culturales encarnadas por la aristocrática pareja mora, las cuales contribuyen, así, implícitamente, a elevar todavía más la excelencia del sistema de valores cristiano, capaz de acoger en su seno tanta idealidad, e incluso, de ofrecer un porvenir mejor que el que el imperio árabe pudo nunca otorgar en cualquiera de los momentos de su glorioso pasado. Entre estas cualidades, que elevan a la pareja mora a la dignidad nueva de nobles cristianos -Ozmín es un "mancebo rico, galán, discreto y, sobre todo, valiente y animoso", mientras que la doncella mora", Daraja, representa en su perfección el brillante código de la femineidad característico de la nobleza granadina en la última fase de su refinada cultura-, se destacan, significativamente, las mismas que Felipe II, en su fatal ordenanza del año 1566, había exigido, bajo la amenaza de severas penas, a los habitantes de la Alpujarras, como única posibilidad para ellos de acceder al derecho de seguir viviendo según las leyes del Estado unitario. Ozmín se muestra, en efecto, "tan diestro en la lengua española, como si en el riñón de Castilla se criara y hubiera nacido en ella", en lo que le iguala su hermosa novia, cuyo dominio de la lengua castellana es tan elegante que "con dificultad se le conociera no ser cristiana vieja"[50].

Indudablemente, al incluir este cuento orientalizante[51] en el libro de la vida de un converso como es el pícaro, el intento del también converso Mateo Alemán tiene que haber consistido necesariamente en recomendar a los representantes del poder real de la época -quizás al joven sucesor del riguroso Felipe II, en particular- que acogiesen con los mismos sentimientos afectuosos que demostraron los Reyes Católicos hacia la noble pareja mora a estos humildes descendientes suyos que son los moriscos, deseosos de adaptarse perfectamente, según Guzmán, a las exigencias de la sociedad monocultural y absolutista[52]. No hay, pues, en realidad, ninguna oposición de principio entre, por un lado, el tono idealizante y sentimental del cuento granadino y, por otro, el carácter "realista" y moralizante de la vida picaresca que lo encierra, que sería su macrocosmos narrativo[53]. La "recepción" entre

49. Cf. Mateo ALEMÁN, *Guzmán de Alfarache,* ed. de José María Micó, Cátedra, Madrid, 1987, Tomo I (Libro I, cap. VIII), p. 259.

50. *Ibídem,* I, pp. 216-217.

51. Un aspecto no menos "oriental" de este cuento como es su inspiración temática y narratológica en la novela bizantina lo encontramos en el estudio de Donald MCGRADY, «Heliodorus'Influence on Mateo Alemán», *Hispanic Review,* 34, 1966, pp. 49-53.

52. Para Michel Cavillac, en el mismo hecho de la "integración" de Guzmán en la cultura de los cristianos viejos conseguida a través de la conversión, se podría ver, además, el reflejo idealizado de una sociedad abierta y dispuesta a la Alteridad, de forma parecida a la *Monarquía Perfecta* que Cellorigo veía resuelta con el reinado de los Reyes Católicos (Cf. *Marchands et gueux dans le 'Guzman de Alfarache'*, 1599-1604, Institut d'Etudes Ibériques et Hispano-Américaines de l'Université de Bordeaux, Bordeaux, 1983, pp. 335-337).

53. Para Hortensia Morell también la historia de Ozmín y Daraja está estrechamente emparentada con el relato picaresco *Guzmán de Alfarache:* "...es producto de la perspectiva picaresca

el público de la linda parábola granadina podría, sin embargo, revelarse como bastante alejada de las intenciones de su autor, sobre todo porque, a pesar de sus múltiples "virtudes", los protagonistas de la novelita ofrecen menos posibilidades a sus lectores de identificarse con ellos que sus antecedentes literarios. Como ya observaba M.S. Carrasco Urgoiti, "la relación entre moros y cristianos aparece menos ennoblecida en 'Ozmín y Daraja' que en el *Abencerraje* o en Pérez de Hita, pues los enamorados engañan a sus protectores cristianos, que, por otra parte, no tienen ningún rasgo de generosidad semejante al de Rodríguez de Narváez o al maestre de Calatrava"[54].

Aunque aparentemente estas obras novelísticas se presenten con abundantes elementos "maurófilos", su contexto cultural popular conllevaba, ya durante los últimos dos decenios previos a la expulsión de los moriscos, ordenada por Felipe III en 1609[55], una no menos numerosa variedad de figuras negativas y constelaciones burlescamente difamatorias tanto respecto al mito del moro noble como a la realidad vital de los moriscos contemporáneos. Sería, pues, extraño, que tales tendencias discriminatorias no hubieran favorecido también una lectura más o menos apologética, por parte cristiana, de aquellos ejemplos de perfecta adaptabilidad mora/morisca presentados en las obras de los autores conversos mencionados.

Paralelamente a la impresionante ola de popularidad que caracteriza la recepción de algunas de estas novelas -como, por ejemplo, la *Historia de los bandos de los Zegríes y Abencerrajes,* que alcanza, sólo entre 1595 y 1600, las seis reediciones-, sus sublimes héroes de virtud y refinado amor cortés ya han descendido al mundo variopinto de los romances, bailes, canciones y fiestas populares, de donde pasan a alimentar el imaginario erótico-sentimental de un colectivo ávido de "desrrealización". Se mezclan con los heroicos protagonistas de las guerras fronterizas y, a través de los "pliegos sueltos", se introdujeron también en los extraordinariamente populares florilegios del *Romancero nuevo* que brotan durante toda la segunda mitad del Siglo XVI[56]. Ya en el año 1579, un cierto Jusepe de las Cuevas "se obligó por escritura con la villa de Madrid de hacer una danza en que se representó

del narrador en su intento de transformar el 'hermoso sueño' de conciliación social que la última obra representa, acercándola a su experiencia vital conflictiva" (cf. «La deformación picaresca del mundo ideal en *Ozmín y Daraja* del *Glizmán de Alfarache», La Torre*, 89-90, 1975, pp. 101-125, esp. 105).

54. Cf. *El moro de Granada*, p. 70. También Donald McGrady señala otras significativas diferencias con la novela del *Abencerraje,* cuyas "falsas idealizaciones renacentistas", se habrían convertido aquí en "dimensiones puramente humanas" (cf. «Consideraciones sobre *Ozmín y Daraja* de Mateo Alemán», *RFE*, 48,1966, pp. 49-53).

55. Sobre el tenso clima ideológico de estos años véase Roger BOASE, «The Morisco Expulsion and Diaspora: An Example of Racial Intolerance», en *Cultures in Contact in Medieval Spain. Historical and Literary Essays Presented to L.P Harvey,* edited by David Hook and Barry Taylor, King's College, London, 1990, pp. 49-53.

56. Cf. nº 37. Para más detalles véase F. LÓPEZ ESTRADA, "Introducción", pp. 85-94.

la batalla de Rodrigo de Narváez con el moro Abindarráez para el día del Santísimo"[57]. De manera análoga, el joven Lope, como él mismo sugiere en la última parte del *Peregrino en su patria* (1604), pretende haber escrito, a partir de la *Diana* de Montemayor, una comedia titulada *Abindarráez y Narváez,* cuya temática parece haber utilizado más tarde para *El remedio en la desdicha* (publicada en 1620 dentro del tomo 13 de sus *Obras*). De entre sus seis "comedias de moros y cristianos" destaca, significativamente, su obra más temprana, que lleva el título de *Los hechos de Garcilaso de la Vega y el moro Tarfe* (1596-97)[58]. Mientras que a partir de los años 80 del siglo XVI los Abindarráez, Jarifas, Ozmines, Darajas y sus nobles granadinos semejantes se convierten en los protagonistas más simpáticos del folclore hispánico, y las intrigas de sus amores y celos en la materia privilegiada para los sueños erótico-sentimentales de las jóvenes generaciones[59], los poetas "de vanguardia" comienzan ya, sin embargo, a burlarse de estos estereotipos, tan de moda en el imaginario exótico popular. No hace falta esperar a la ferozmente brillante "confesión morisca" que el más astuto descomponedor de clichés barroco, Francisco de Quevedo, escribe en pleno proceso de expulsión de los moriscos -"Yo, picador, macho herrado, macho galopeado, me confieso a Dios barbadero y a soneta María tampoco..."-[60], para asistir a tales inversiones paródicas de los mitos e ideales del imaginario folclórico contemporáneo. Así, ya Góngora, en su famoso romance de 1586, "Triste pisa y afligido", se complace en acumular sobre su víctima, "el ausente de su dama, / el desdichado Zulema, / moro alcaide, y no vellido", una serie de epítetos que obtienen su valor paródico no solamente por las burlas conceptistas con las que se divierte su autor: "el moro idiota", "el hideputa", "moro más gemido que el eje de una carreta"[61]. La imagen del morisco entre los contemporáneos de-

57. *Ibídem*, pp. 83-93.

58. Indicaciones dadas a partir de la "Nota preliminar" de Federico Carlos SÁINZ DE ROBLES a las *Obras Escogidas* de Félix Lope de Vega Carpio, tomo III (*Teatro*), Aguilar, Madrid, 1974, pp. 1211-1212. Cf. también Gisela LABIB geb. REUPCKE, *Der Maure in dem dramatischen Werk Lope de Vega's. Ein Beitrag zu dem Problem: der Maure - eme literarisch stilisierte Fiktion oder historische Wirklichkeit?,* Tesis doctoral, Hamburgo, 1961.

59. Como señala Lope en la *Silva IV* de su *Gatomaquia* (1634), los nombres de Fátima y Jarifa se han convertido en sinónimo de novias celosas: "...ni Fatima y Jarifa / por el abencerraje Abindarráez / (...) así celoso amor las provocaba". (Lope DE VEGA, *La Gatomaquia, Obras escogidas*, II, ed. F.C. Sáinz de Robles, Aguilar, Madrid, p. 911). Cf. también Amelia GARCÍA VALDECASAS, «El sentimiento amoroso en el romancero morisco. Algunos aspectos en los romances moriscos de las *Fuentes del Romancero general*», en Pedro M. PINERO, Virtudes ATERO, Enrique J. RODRÍGUEZ BALTANÁS y María Jesús RUIZ (eds.), *El Romancero. Tradición y pervivencia a finales del siglo XX,* Fundación Machado-Universidad de Cádiz, 1989, pp. 303-314.

60. Francisco de QUEVEDO Y VILLEGAS, «Confesión de los moriscos», en Obras Completas, I, ed. de Felicidad Buendía, Aguilar, Madrid, 1958, p. 101.

61. Luis de GÓNGORA, *Romances,* ed. de Antonio Carreño, Cátedra, Madrid, 1985[2], pp. 167-168. De la misma manera el poeta cultista se burla de los amantes de la mitología greco-latina más populares en su época, como por ejemplo, Hero y Leandro o Apolo y Dafne. Véase a

fensores de la "limpieza de sangre" no difiere mucho de ésta. Así, Lope de Vega insiste ya en su obra juvenil *La Dorotea* (publicada en 1632), sobre la discriminación social que le esperaría a una mujer con un típico nombre morisco: "Mira tú si yo fuera agora Jarifa Rodríguez o Daraja González, mujer de Zulema Pérez o de Zacatín Hernández, ¿qué fuera de mi? Pues era cierto que había de llevar esta desdicha al infierno, envuelta en una almalafa"[62]. Es necesario indicar aquí que los enamorados burlados Zaide y Gazul, sobre cuyos infortunios suele proyectar el propio Lope en sus romances las trivialidades de su turbulenta relación con Elena Osorio, no contribuyen tampoco a restaurar la idealidad del mítico "moro noble" de Granada. El desenfreno violento del celoso Gazul, que de un solo golpe y sin proferir ni una sola palabra mata a su rival el mismo día de la boda de su enamorada[63], ilustra, por el contrario, cuán lejos se encuentra el comportamiento de estas figuras de romance del código de amor renacentista tal y como había sido creado por el anónimo autor del *Abencerraje*. Socialmente, los protagonistas de romances se sitúan al mismo nivel que estos representantes folclóricos de la tipología morisca con los que ciertos romances populares sustituyen a sus ilustres antepasados granadinos: "Están Fátima y Jarifa / vendiendo higos y pasas, / y cuenta Lagartu Hernández / que danzan en el Alhambra..."[64].

Teniendo en cuenta que los lánguidos romances y canciones "del moro Abindarráez con las de su dama Jarifa" han llegado a formar parte, según las observaciones de Cervantes en su novela ejemplar *El celoso extremeño,* del acervo poético-musical típico de los *virotes* e incluso los esclavos negros y otros "morenos" marginalizados, -los cuales se sirven de ellos para expresar sus reprimidos deseos de amor y libertad-[65], no es difícil imaginar el desprecio social que pudo rodear también a los propios protagonistas de estas canciones. Tales tendencias vienen confirmadas por las feroces difamaciones que, contra la "morisca canalla" lanzan Cipión y Berganza en el *Coloquio de los perros,* a cuyos ojos "...España cría y tiene en su seno tantas víboras, como

este propósito Robert BALL, *Gongora's Parodies of Literary Convention*, Ph.D. Yale University, 1976, y André STOLL, «Des usages de l'Antiquité dans l'Europe moderne», en Antoine COMPAGNON y Jacques SEEBACHER (eds.), *L'Esprit de L'Europe*, tomo III, Flammarion, Paris, 1993, pp. 151-165, esp. 156-158.

62. LOPE DE VEGA, *La Dorotea*, ed. de Edwin S. Morby, Castalia, Madrid, 1980, p. 485. *Almalafa* es uno de los vestidos largos hasta los pies que llevaban las moriscas.

63. En el famoso romance "Sale la estrella de Venus", vv. 81-84, dice: "Delante del desposado en los estribos alzóse, / arrojóle una lanzada / de parte a parte pasóle...", (LOPE DE VEGA, *Poesía selecta*, ed. de Antonio Carreño, Cátedra, Madrid, 1984, p. 150).

64. *Romancero general (1600)*, ed. de Ángel González Palencia, C.S.I.C., Madrid, 1957, Tomo I, nº 329, p. 220.

65. Se trata del holgazán sevillano Loaysa que, disfrazado, consigue "seducir" al negro Luis con sus "romances de moros y moras": "...sé todas las del moro Abindarráez con las de su dama Jarifa con las de la zarabanda a lo divino, que son tales, que hacen pasmar a los mismos portugueses..." (Miguel DE CERVANTES, *Novelas ejemplares II*, ed. de Harry Sieber, Cátedra, Madrid, 1987[9], pp. 107-109.

moriscos..."[66]. Una vez que las encantadoras princesas de la lejana Granada se han transformado en alegres bailadoras moriscas, sus galanes caballerescos en vendedores ambulantes de frutas exóticas, y ambos, en modelos con los que se identificaba el sentimentalismo erótico de los esclavos, no es de extrañar que sean utilizados fácilmente como objeto de burla por sus nuevos maestros, como demostrarían los siguientes versos encontrados en el *Manojuelo de romances* de Gabriel Lobo Lasso de la Vega (1601):

"...Acompaña a Abenámar, / que en la torres de Lodones
con cuatro cargas de trigo / ha de allegar esta noche;
Celín Gazul, con almendras, / Audalla, con miel y arrope;
y con turrón de Alicante, / Sarracino por su parte;
con pasas y arroz, Azarque; / Muley, con melocotones;
Muza, con peras vinosas / para proveer la Corte,
donde un mozo de despensa / le dará cincuenta coces..."[67].

Las burlas que aparecen aquí sobre el pequeño mundo artificioso de los moriscos no representan, sin embargo, más que una ínfima parte del imaginario apologético del público contemporáneo, cuyas aspiraciones profundas aparecen expresadas con más radicalidad, por ejemplo, en el siguiente poema, tomado del *Romancero general* de 1600, puesto que éste ilustra la usurpación total de las glorias del pasado árabe de Granada por la cultura de los nuevos maestros cristianos:

"...Si es español don Rodrigo, / español fue el fuerte Audalla,
y sepa el señor Alcaide / que también lo es Guadalara.
Si una gallarda española / quiere bailar doña Juana,
las zambras también lo son / pues es España Granada (...).
No es culpa si de los moros / los valientes hechos cantan,
pues tanto más resplandecen / nuestra célebres hazañas,
que el encarecer los hechos / del vencido en la batalla
engrandece al vencedor, / aunque no hablen de él palabra..."[68].

Una vez absorbidas las grandezas -tanto mítico-ficcionales como históricas- de la cultura de los vencidos, y transformados sus ideales en el folclore de los propios moriscos u otras capas marginalizadas de la sociedad, el terreno parece preparado para excluir definitivamente al Otro real del conjunto nacional. La extraordinaria popularidad que alcanzaron las derivaciones del mito renacentista del "moro noble" en la literatura de "consumo",

66. *Ibídem*, pp. 349-350.

67. *Manojuelo de romances* (Zaragoza, 1601), ed. de E. Mele y A. González Palencia, Madrid. 1942, p. 29. Cf. también M.S. CARRASCO URGOITI, «Vituperio y parodia del romancero morisco en el romancero nuevo», en *Culturas populares: diferencias, divergencias, conflictos,* Casa de Velázquez-Universidad Complutense, Madrid, 1986, pp. 115-138.

68. *Romancero general*, I, nº 331.

y, sobre todo, en las amplias y variopintas escenas del folclore no pudo, por supuesto, impedir la ejecución de la fatal ordenanza de expulsión de los moriscos promulgada en 1609. Pero, ¿no la habría, por el contrario, más bien favorecido? Para saberlo sería necesario descender hasta las "cámaras oscuras" del imaginario colectivo de la época, en las que se gestaron los modos de "funcionalizar" los cifrados conceptos de la literatura tanto como los rituales simbólicos de la cultura popular. En este terreno "arqueológico" nos queda, sin embargo, mucho por hacer todavía.