

CONVERSIONES/INVERSIONES. MODELOS DE ASIMILACIÓN PARA MOROS/MORISCOS Y JUDEOCONVERSOS EN LA LITERATURA ESPAÑOLA DEL SIGLO XVI

ANDRÉ STOLL
Universidad de Bielefeld

TERRITORIOS DE TRANSICIÓN

Entre las interrogaciones surgidas en el marco del Quinto Centenario del fatídico año 1492, destaca por razones evidentes el tema de las relaciones entre la sociedad española del siglo "postgranadino", en particular de sus autoridades políticas y religiosas, y las poblaciones de moriscos y judíos conversos, cuya condición secular de miembros "naturales" de la comunidad española medieval vino a degradarse cada vez más en el curso de ese siglo XVI en favor del ambiguo y sumamente peligroso *status* de "otros". Asistimos al despertar de un amplio interés por los trabajos pioneros realizados por eminentes historiadores como Américo Castro, Julio Caro Baroja, Antonio Domínguez Ortiz, Albert A. Sicroff, etc.¹, cuyos resultados de investigación habían sido durante muchos años marginados y hasta relegados de la memoria colectiva por emitir unas verdades poco cómodas para los prepotentes bienpensantes con conciencia "limpia". Apenas el país había vuelto a la democracia, la generación de los colaboradores y discípulos de esos fundadores de una visión destabuizada de la historia española —Bartolomé Bennassar, Mercedes García Arenal, Louis Cardaillac, Rachel Arié, Bernard Vincent, Mikel de Epalza, Francisco Márquez

1. Ejemplos de esos estudios fundamentales: Ytzak Baer, *History of the Jews in Christian Spain*. vol. II, trad. inglesa de L. Schoffman, Philadelphia, 1966 (trad. esp.: Barcelona: Riopiedras, 1998). Américo Castro, *España en su historia*, 3a ed., Barcelona, Editorial Crítica, 1984, y *De la edad conflictiva*, Madrid, Taurus, 1972. Julio Caro Baroja, *Los moriscos del Reino de Granada* (1957), 2a edición, Madrid, Istmo, 1976; del mismo: *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols., 3a ed., Madrid, Istmo, 1986. Albert A. Sicroff, *Les controverses des statuts de "pureté de sang" en Espagne du xve au xviiè siècle*, Paris, Didier, 1960. Antonio Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, 1971 (reimpresión, Madrid, 1988).

Villanueva, Jaime Contreras, Ricardo García Cárcel² y otros más— se dedicó a continuar los compromisos de aquellos al explotar los fondos de archivos en búsqueda de los ocultos motivos y mecanismos que habían impulsado a los actores de ese *teatro* tan conflictivo que fue el proceso de formación, durante la primera modernidad, de una sociedad española voluntariamente monocultural. Mientras se reeditan, incluso, los precursores de aquellos “clásicos”³—a veces en una versión facsímil de la original dotada de excelentes estudios introductorios, tal como los suele presentar el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada⁴—. Llegan a esclarecerse cada vez

2. Por ejemplo: Louis Cardaillac, *Morisques et chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640)*. París, 1977. Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid, Revista de Occidente, 1978. Bartolomé Bennassar (con la colaboración de Catherine Brault-Noble), *L'Inquisition espagnole: xve - xixe siècles*. París, Hachette, 1979; el mismo y Lucile Bennassar, *Les chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, xvte et xvte siècles*. París, Perrin, 1989; el mismo y Robert Sauzet (coords.), *Chrétiens et musulmans à la Renaissance*. París, H. Champion, 1998. Rachel Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*. 2a ed., París, 1990 y *Aspects de l'Espagne musulmane: histoire et culture*. París, De Broccard, 1997. Mercedes García Arenal, *Inquisición y moriscos en los procesos del Tribunal de Cuenca*. Madrid, Siglo XXI, 1978. Bernard Vincent, *Minorías y marginados en la España del siglo xvi*. Granada, Universidad de Granada, 1987. Jaime Contreras, *Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores y criptojudíos*. Madrid, Anaya y Mario Muchnik, 1992. Mikel de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid, Mapfre, 1992. Henry Méchoulán (ed.), *Les Juifs d'Espagne. Histoire d'une diaspora, 1492-1992*. París, Liana Levi, 1992 (versión esp.: Madrid, Trotta, 1993). Fernando Díaz Esteban (ed.), *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*. Madrid, Letrúmero, 1994. Ángel Alcalá (ed.), *Judíos. Sefardíatas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. (Ponencias del Congreso Internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992) Valladolid, Ámbito, 1995 (una verdadera enciclopedia). Yosef Hayim Yerushalmi, *Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux chrétiens d'origine hispano-portugaise*. París, Chandaigine, 1998. Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid, Ediciones Libertarias, 1998, y “El problema de los conversos”, en Josep M. Solà-Solé / Samuel G. Armistead / Joseph H. Silverman, *Hispania Judaica: Studies in the History, Language and Literature of the Jews in the Hispanic World*. Barcelona, Puvill, 1984, pp. 51-75. Henry Kamen, *The Spanish Inquisition: An Historical Revision*. London, Weidenfeld & Nicholson, 1997. Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez, *Inquisición: historia crítica*. Madrid, Temas de Hoy, 2000.

3. Ante todo, el “clásico desconocido” de Henry Charles Lea, *Los moriscos españoles, su conversión y expulsión* (original inglés de 1901: *The Moriscos of Spain: their Conversion and Expulsion*). Estudio preliminar y notas: Rafael Benítez Sánchez-Blanco, Alicante, Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert” — Diputación de Alicante, 1990.

4. Reediciones representativas a cargo del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. Pedro Longás Bartibás, *Vida religiosa de los moriscos* (1913), estudio preliminar por Darío Cabanelas. O.F.M., 1990. María Soledad Carrasco Urgoiti, *El moro de Granada en la literatura (Del Siglo xv al xix)*, (Revista de Occidente, 1956), estudio preliminar por Juan Martínez Ruiz, 1989. Antonio Domínguez Ortiz, *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad moderna*, ensayo introductorio por Francisco Márquez Villanueva, semblanza del autor por Luis Javier Coronas Vida, 1991. Antonio Gallego Burín / Alfonso Gámir Sandoval, *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554* (1968), estudio preliminar por Bernard Vincent, 1996.

más los modos de vivir y de actuar culturalmente de esas comunidades de cristianos nuevos bajo las condiciones de la Monarquía imperante.

El panorama que estas investigaciones históricas y antropológicas han conseguido esbozar de las amenazas de exclusión social y económica (estatutos de limpieza de sangre), además de las medidas de liquidación dirigidas por parte de las instituciones de control social, religioso y científico contra las tradiciones culturales herejéticas de esas minorías,⁵ se ha visto completado después por algunos valiosos estudios sobre la violencia y las consecuencias fatales de los prejuicios anti-islámicos y antisemitas profundamente arraigados en el fondo de los imaginarios colectivos. Hay que pensar solamente en ese afán de eliminar “lo morisco de los moriscos” que según la amplia documentación proporcionada por José María Perceval⁶ y José Antonio González Alcantud⁷ fue en gran parte responsable del clima de sospecha, denuncias y terror que solía determinar la vida de esas minorías después de la caída de Granada. Al mismo tiempo, sin embargo, debido en particular a la extraordinaria erudición del hispanista de Harvard Francisco Márquez Villanueva, ha llegado a ilustrarse con cada vez más detalles, la existencia (por supuesto, semisecreta) y el impacto intelectual de una verdadera alianza entre diferentes grupos de moriscos y judíos conversos cultos, humanistas, erasmistas, nobles y burgueses “liberales” e incluso clérigos irenistas.⁸ Entre los objetivos comunes a esos reformadores destacaba

5. Citamos, como ejemplo, las contribuciones de Agustín Redondo (coord.), *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (xvi - xvte siècles)*. París, Publications de la Sorbonne Nouvelle, 1983, además del debate sobre la adecuada clasificación de esas minorías, Rafael Carrasco, “Historia y literatura sobre las minorías del Siglo de Oro”, en: Irene Andrés-Sánchez (coord.), *Judeoconversos y moriscos en la literatura del Siglo de Oro*. Actas del “Grand Séminaire” de Neuchâtel (26-27 de mayo de 1994). París, Annales littéraires de l'Université de Besançon, n.588 - Diffusion Les Belles Lettres, 1995, pp. 15-36. Los procesos de marginación y exclusión dirigidos contra la ciencia médica y astrológica de los moriscos han sido detalladamente analizados por Luis García Ballester en sus libros *Medicina, ciencia y minorías marginadas: los moriscos*. Granada, 1976, y *Los moriscos y la medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo xvi*. Barcelona, Labor Universitaria, 1984.

6. José María Perceval, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y fascismo*. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos xvi y xvii. Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

7. Consúltense, por ejemplo, entre la numerosa serie de los excelentes libros de José Antonio González Alcantud, *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona, Anthropolos, 2002, y las actas del congreso publicadas en cooperación con A. Malpica Cuello, *Pensar la Alhambra*. Granada-Barcelona, Diputación Provincial de Granada-Anthropolos, 2001.

8. Véase, en particular, F. Márquez Villanueva, *El problema morisco*. pp. 129-141, 187. Los antecedentes de esta diversidad socio-cultural e intelectual de la España del siglo xvi han sido esclarecidos por el mismo en su impresionante libro *Orígenes y sociología del tema celestinesco*. Barcelona, Anthropolos, 1993, además de sus estudios en torno a la “cultura alfonsí”, desde “The Alfonsine Cultural Concept”, en *Alfonso X of Castile, The Learned King (1221-1284)*. (An International Symposium, Harvard University, November 1984), Cambridge, Harvard University Department of Romance Languages, 1990, pp. 76-109, hasta su contribución “In lingua Tholetana”, en *La Escuela de Traductores de Toledo*.

el de proponer a las autoridades monárquicas movidas por el deseo de “purificación” y homogeneización de la sociedad española, unos proyectos “alternativos” de asimilación social y económicamente provechosa, basados en el respeto a la dignidad humana y a las genuinas tradiciones culturales de aquellos numerosos españoles que eran de ascendencia mora o judía.

En el campo particularmente espinoso de la práctica de las conversiones, los análisis de una amplia documentación de archivos realizados por el eminente experto en la historia de las minorías que es Bernard Vincent⁹, no nos han proporcionado solamente una gran cantidad de informaciones nuevas sobre los métodos de evangelización aplicados por los misioneros antes y después de la dispersión de los moriscos granadinos como consecuencia del fracaso de la rebelión de las Alpujarras; nos ofrecen, además, unas inesperadas inmersiones en los secretos de las múltiples estrategias de resistencia que inventaron esos mismos moriscos –analfabetismo simulado, pretendida incapacidad de entender otro idioma que el propio dialecto árabe, caótica y “sacrílega” parodia de la liturgia católica, etc.¹⁰– con el fin de no tener que someterse a la ordenanza promulgada por Felipe II en 1566, que prohibía cualquier manifestación de vida social, cultural y religiosa genuinamente musulmana.¹¹ Todo eso pasaba en el marco de una “situación de máxima ignorancia y desorientación religiosa”,

Toledo, Diputación Provincial de Toledo, 1996, pp. 23-34. Compárese también, M. L. Candau Chacón, *Los moriscos en el espejo del tiempo. Problemas históricos e historiográficos*, Huelva, 1999.

9. Por ejemplo: *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Granada, Universidad de Granada, 1987. Compárese también la tesis doctoral de Amalia García Pedraza dirigida por el profesor Bernard Vincent, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, 2 tomos, Granada, Universidad de Granada, 2002.

10. Destacamos como ejemplos entre los estudios recientes de Bernard Vincent, “Las múltiples facetas del Islam tardío español”, en A. Stoll (ed.), *Averroes dialogado y otros momentos literarios y sociales de la interacción cristiano-musulmana en España e Italia*, Kassel, Reichenberger, 1998, pp. 213-226, y “L'évangélisation des morisques: les missions de Bartolomé de los Ángeles”, en María Jesús Rubiera Mata (coord.), *Carlos V. Los moriscos y el Islam*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y de Carlos V-Universidad de Alicante, 2001, pp. 17-26. En su “revisitación” del amplio trabajo de L. García Ballester (véase, *supra*), B. Vincent observa como este último (por ejemplo, en *Los moriscos y la medicina*, p. 85) que incluso en los comienzos del siglo XVII los moriscos valencianos se expresaban en lengua árabe, “tout comme les grenadins avant l'expulsion de leur région d'origine en 1570.” Insiste, sin embargo, sobre la necesidad de distinguirlos de los moriscos aragoneses y castellanos, los cuales “en avaient dans leur grande majorité perdu l'usage”. (“Morisques, médecine et culture”, en *Aulas y Saberes*. VI Congreso Internacional de Historia de las Universidades hispanas (Valencia, diciembre 1999), vol. I, Universitat de València, 2003, p. 47.) Sobre el uso efectivo de la lengua árabe y los debates en torno a ella en la España del siglo XVI, véanse sobre todo los estudios de Francisco de Borja de Medina, por ejemplo, “La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)”, *Archivum Historicum Societatis Jesu*, 1988, y de María Jesús Rubiera Mata y Luis F. Bernabé Pons, “La lengua de los Mudéjares y Moriscos”, *Sharq al-Andalus*, XIV (1997).

11. Cf. R. Benítez Sánchez-Blanco, “La política de Felipe II ante la minoría morisca”, en *Felipe II y el Mediterráneo*, Madrid, 1999, pp. 503-536.

que según Francisco Márquez Villanueva no afectaba solamente a los moriscos y conversos castellanos, a los que solía faltar “la más elemental catequesis”, sino incluso a los propios clérigos católicos con pretensiones de cristianos viejos: “El teatro primitivo, producto todo él de conversos salmantinos y extremeños, se regodeó, por ejemplo, en pasear por la escena la grosera rusticidad de los cristianos viejos, que hablaban de “San Dios” o confunden al Salvador del género humano con el “saludador” del pueblo.”¹² Descubrimos aquí, pues, ese mismo juego de subterfugios, hipodresías y mañas, cuya parodia más difamatoria difundiría el feroz Francisco de Quevedo y Villegas en esos mismos años en los que el Duque de Lerma ordenaría la expulsión definitiva de los moriscos, al lanzar esa burlesca *Confesión de los moriscos*, que comienza así: “Yo, picador, macho herrado, macho galopeado, me confieso a Dios barbadero y a soneta María tampoco, al bien trabado san Sánchez Batista y a los sonetos apóstatas san Perro y san Palo, etc...”, y cuyos disparates culminan con el siguiente voto infernal: “... me déis pestilencia de mis pescados, y me sorbáis dellos. Amén, Jesús”.¹³

Además de tales deformaciones satírico-burlescas, la literatura “realista” del Siglo de Oro, en particular la novela picaresca desde el *Lazarillo* al *Buscón* de Quevedo contiene, en efecto, un amplio abanico de informaciones representativas en torno a las conversiones como factores de movilidad o de discriminación social, más que de relevancia religiosa, entre los estamentos bajos de la sociedad contemporánea. Pensemos solamente en los numerosos cambios de fe por puro interés económico que maneja con soltura el padre levantisco de Guzmán de Alfarache (Primera Parte, I,1) a lo largo de sus estancias en Sevilla y como cautivo en África del Norte.¹⁴

El tema del presente estudio va a llevarnos, sin embargo, a la contrapartida idealizadora y espiritual de esos territorios del realismo literario, con el propósito de sondear los modelos más significativos de conversión que se exponen en ellas según la procedencia mora/morisco o judío-conversa de los respectivos sujetos. El campo

12. “Sobre el concepto de judaizante”, en *‘Encuentros’ y ‘Desencuentros’*. *Spanish Jewish Cultural Interaction Throughout History*, ed. by C. Carrete Parrondo / M. Dascal / F. Márquez Villanueva / A. Sáenz Badillos; Project Coordinator: Aviva Doron. Tel Aviv, University Publishing Projects, 2000, pp. 527, 529. Esa carencia general está también comprobada por Carlos Carrete Parrondo, *El judaísmo español y la Inquisición*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 40, 72.

13. Cit. según la edición de las *Obras completas* de Francisco de Quevedo y Villegas por Felicidad Buendía, vol. I (*Obras en prosa*), Madrid, Aguilar, 1958, pág. 101.

14. Significativamente, el padre de este pícaro se convierte al menos tres veces, según le parece oportuno, por interés económico y social: la primera vez, de judío genovés a cristiano; después, hecho cautivo y llevado a Argel, renegó y allí “se casó con una mora hermosa y principal, con buena hacienda”; la tercera, después de haber engañado a la mora y “dejándola sola y pobre” huye a Sevilla, “reduciéndose a la fe de Jesucristo, arrepentido y lloroso, delató de sí mismo, pidiendo misericordiosa penitencia...”. (Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache*, I, edición de José María Micó, Madrid, Cátedra, 1987, pp. 129-133, citas pp. 132-133).

histórico-político cubierto por estos textos será delimitado por las décadas 60 y 90 del siglo XVI, correspondiente a la fase del auge y del declive del reino de Felipe II.¹⁵ En un primer paso, estudiaremos la actitud de los nobles protagonistas moros respecto al dispositivo de la conversión al cristianismo, tal y como se presenta en las tres o cuatro obras más importantes de ese género narrativo de proyecciones idealizadoras del pasado granadino que conocemos bajo el término de literatura maurófila. En cada una de esas ficciones, la intriga suele desarrollarse en torno al encuentro de representantes de la élite mora de Granada con caballeros cristianos en la última etapa de las guerras fronterizas, o más bien en la época de transición del reino nazarí decadente a la monarquía victoriosa de los Reyes Católicos, que culmina en el efímero episodio de convivencia medieval renovada durante los primeros años consecutivos a la toma de Granada. No necesito subrayar en qué medida el tema de la representación literaria del moro noble como nuestra manera de abordarlo nos han sido inspirados por esa gran maestra en el arte de la *maurofilología* que es la profesora neoyorquina María Soledad Carrasco Urgoiti, quien desde la universidad de Granada inauguró ya en los años cincuenta esta prestigiosa arqueología de la diversidad cultural, literaria y costumbrista de los moros y moriscos, cuyos descubrimientos¹⁶ no solamente ella, sino también su colega antropólogo de esa misma universidad, José Antonio González Alcantud, sigue enriqueciendo, incansable, con nuevos logros cada vez más importantes.¹⁷ Proponemos, después, como segundo paso, una mirada contrastiva sobre el caso literario más espectacular (aunque poco estudiado en cuanto a las configuraciones de su imaginario)¹⁸ de la conversión “renovada” de una descendiente de judíos bautizados

15. Para un recorrido histórico de la representación literaria de las minorías consideradas aquí como parte de esta época, véase las contribuciones de Agustín Redondo, “Moros y moriscos en la literatura española de los años 1550-1580”, en Irene Andrés-Sánchez (coord.), *Judeoconversos y moriscos*, pp. 51-83, y “L’image du morisque (1570-1620), notamment à travers les *pliegos sueltos*. Les variations d’une altérité”, en A. Redondo (coord.), *Les représentations de l’Autre dans l’espace ibérique et ibéro-américain*, vol. II, París, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1993, pp. 17-31. Compárese también Luce López-Baralt, *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Madrid, Hiperion, 1985, en particular el cap. VI: “Las dos caras de la moneda: El moro en la literatura española renacentista” y, en cuanto a la productividad literaria de la cultura de los judíos conversos, mi estudio, “Sepharads Widerstand. Zur poetischen Produktivität der jüdischen Kultur Spaniens nach dem Vertreibungsedik”, en *Sepharden, Morisken, Indianerinnen und ihresgleichen. Die andere Seite der hispanischen Kulturen*, Bielefeld, Aisthesis, 1995, pp. 15-46.

16. Destacamos, además de su libro fundamental de 1956, *El moro de Granada en la literatura* (o.c.), y del ya estadounidense *The Moorish Novel. El Abencerraje and Pérez de Hita* (Boston: Twayne, 1976), los once estudios monográficos reunidos bajo el título *El moro retador y el moro amigo (Estudios sobre fiestas y comedias de Moros y Cristianos)*, prólogo de Francisco Márquez Villanueva, Granada, Universidad de Granada, 1996.

17. Véase nota 7.

18. Compárese la observación de María Teresa Narváez, “Sólo conservamos los escritos de autores como la propia Santa Teresa y San Juan de la Cruz, cuyas doctrinas e imagería simbólica apenas comenzamos a situar y calibrar adecuadamente.” (“¿Qué sabían los moriscos sobre

(“hija de conversos”), el que expone Santa Teresa en su autobiográfico *Libro de la Vida*, ese exitoso acto fundacional de una discursividad femenina radicalmente nueva para toda la cristiandad moderna.

Aun basándonos en los resultados de los eminentes hispanistas antes nombrados, no dejaremos, sin embargo, de tomar también en cuenta el creciente número de estudios innovadores que mediante sus enfoques interdisciplinarios (históricos, sociológicos y antropológicos de la cultura, filológicos, etc.) han contribuido durante los últimos años a ampliar y matizar nuestra visión de los tipos y métodos de conversión en determinadas sociedades de la Europa occidental y mediterránea. Debido al papel importante que ha desempeñado siempre el tema judío en la vida y el pensamiento de la mayor parte de las sociedades europeas, prevalecen entre estos estudios las contribuciones dedicadas a la problemática de la conversión de los judíos al cristianismo, aunque no faltan tampoco los trabajos enfocados hacia las conversiones de musulmanes en el área de las culturas mediterráneas.¹⁹ Respecto a ellos, nuestro propósito consistirá en aportar un poco más de luz sobre las arquitecturas del imaginario y los códigos afectivos que organizan los modelos literarios para tales conversiones en el tablero de ajedrez de la civilización española marcada por la política coactiva del rey Felipe II.

LA ACTITUD (POCO) SORPRENDENTE DE UNA PAREJA DE NOBLES MOROS GRANADINOS

Al comenzar nuestro paseo, se nos impone una observación bastante inesperada: paradójicamente, en efecto, la obra fundacional para toda la serie popular de ficciones maurófilas, ese lindo cuento fronterizo del noble Abencerraje Abindarráez, de su hermosa novia Jarifa, y del caballero de Calatrava Rodrigo de Narváez, que aparece

misticismo y temas esotéricos?”, en Luce López-Baralt y Lorenzo Piera, *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*, Madrid, Centro Internacional de Estudios Místicos - Editorial Trotta, 1996, p.164).

19. Citemos entre los más importantes estudios recién aparecidos que tratan también aspectos de las conversiones en el mundo hispánico, los siguientes volúmenes colectivos: Jean-Christophe Attias (ed.), *De la conversion*. Centre d’Études des Religions du Livre, Le Cerf, París, 1997. *Conversioni nel Mediterraneo*, a cura di Anna Foa e Lucetta Scaraffia. *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2, Roma, 1996 (con tres territorios históricos privilegiados: España y Portugal s. XV y XVI; la ruptura de la Reforma; conversiones al Islam en el mundo mediterráneo). Bernard Dov Cooperman (ed.), *In Iberia and Beyond. Hispanic Jewry between Cultures*. (Proceedings of a Symposium to Mark the 500th Anniversary of the Expulsion of Spanish Jews) Newark: U of Delaware Press-London, Associated U Press, 1998. Leslie Levin, *Metaphors of Conversion in Seventeenth-Century Spanish Drama*, London, Tamesis, 1999. (Sous la direction de Pierre-Antoine Fabre), “Conversions religieuses”, *Annales*, 54e Année, n.4, Juillet-Aout 1999. Quisiéramos destacar como una interrogación similar a la nuestra, la investigación de Pierre-Antoine Fabre expuesta en su contribución, “La conversion infinie des *conversos*. Des ‘nouveaux-chrétiens’ dans la Compagnie de Jésus au 16^e siècle”, pp. 875-893.

en una *Crónica* anónima y sin fecha a comienzos de los años 1560²⁰, no contiene la más mínima perspectiva de una conversión de los amantes moros a la fe de su generoso adversario cristiano.²¹ El balance de los sistemas de virtudes que expone esa fábula de las dos partes –valentía, generosidad, fidelidad, pureza de sentimientos, amor cortés, etc.– resulta de hecho tan perfectamente equilibrado, que al término mismo de las pruebas que debe superar la noble pareja granadina no siente ninguna necesidad de cambiar de ley, tan deseosa que está de conseguir una profunda y duradera amistad con ese representante ideal de la Reconquista que es su anterior adversario Rodrigo de Narváez.

Esa ausencia en el ideario de los amantes granadinos de cualquier proyecto de subordinación religiosa, en contraste con su opción entusiasta en favor de la ley igualitaria de una amistad sin fronteras, se nos aparece, por consiguiente, como un indicio certero de la verdadera intención didáctica de su anónimo autor: ilustrar lo atractivo que podría representar también para los cristianos viejos de su época una convivencia renovada con los descendientes de los moros (y judíos) de al-Andalus. Tal intención se manifestará, además, “oficialmente” con ocasión de la reedición del *Abencerraje* que procurará Antonio de Villegas como parte integrante de un *Inventario* en 1565, visto que este librito será dedicado al propio rey Felipe II. Al hijo, y desde hace pocos años sucesor del emperador Carlos V y soberano más poderoso de su tiempo, el autor anónimo se atreve a recomendar mediante este gesto significativo el modelo (mítico)²², único para la Europa medieval, del mudejarismo como principio de gobierno justo y próspero, intentando armarle así contra las tentaciones del absolutismo militante y del fanatismo antisemita, a las que los ideólogos de la “pureza de sangre” existentes entre sus cortesanos se esfuerzan con cada vez mayor eficacia en hacerle sucumbir. Hay que tomar en cuenta también los numerosos escritos contemporáneos llamados

20. Véase la excelente introducción de Francisco López Estrada a su edición renovada de *El Abencerraje (Novela y romancero)*, Madrid, Cátedra, 1993, y, entre los recientes estudios de María Soledad Carrasco Urgoiti dedicados al tema, “La imagen mítica de la Granada nazarí en las literaturas europeas de los siglos XVI y XVII”, en Celia del Moral (ed.), *En el epílogo del Islam andalusí. La Granada del siglo XV*, Granada, Universidad de Granada, 2002, pp. 319-323.

21. Para un análisis más amplio y detallado que el expuesto aquí del *Abencerraje*, consúltese mi contribución “Abindarráez y Narváez. El último de los Abencerrajes, un cristiano noble y la persecución de los judíos conversos. Un cuento del Renacimiento español”, en *Averroes dialogado*, pp. 141-185.

22. No es éste el lugar para pretender evaluar el grado verdadero de realidad histórica que conviene a la era mudéjar, tal y como aparece en la ficción maurófila. Nos inclinamos, sin embargo, a emitir respecto a este tema las mismas reservas que Y. H. Yerushalmi, “L’image d’une tolérance absolue et d’une compréhension mutuelle dans l’Espagne musulmane est un mythe que nous avons hérité de l’historiographie juive du XIXe siècle.” (*Sefardica. Essais sur l’histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d’origine hispano-portugaise*, París, Chandaigine, 1998, p. 18)

Antialcoranes, cuyo objetivo principal es atacar ideológicamente el Islam.²³ Lo que demuestra claramente que la finalidad de este cuento, a pesar de ciertas analogías narrativas y temáticas con la fabulación idealizadora de los libros de caballerías²⁴ y el refinamiento exotizante de las *Mil y Una Noches*, se corresponde en gran medida a los objetivos político-morales de esos contemporáneos *espejos de príncipes* que se deben al compromiso de sus autores (en España ante todo: Antonio de Guevara y su *Reloj de príncipes*) con la formación moral y política del príncipe renacentista.²⁵ Considerando el clima de crecida conflictividad ideológica que rodea los comienzos del reino de Felipe II, podríamos estar tentados de situar ese *espejo de príncipes* narrativo más o menos directamente en la misma línea que las controversias y oposiciones que siguieron levantándose en esos años por parte de los *conversos* –y no solamente de ellos– en contra de la significativa adopción de los estatutos de “limpieza de sangre” para el cabildo de la catedral de Toledo, que había marcado “un pas décisif dans la proscription des *conversos*”.²⁶ Como es sabido, lejos de limitarse únicamente a los círculos de judíos conversos directamente concernidos por los estatutos, ese movimiento de protesta abarcaba también a numerosos moriscos, humanistas, miembros de la alta nobleza española, e incluso a la curia romana.²⁷ Así, significativamente, en el mismo año de 1565, en que el *Abencerraje* fue dirigido al rey Felipe II, el Papa Pío V condenó todas las medidas de “limpieza de sangre” que, según él, llevaban a arruinar las iglesias españolas, ilustrando a la vez la pretensión de las autoridades españolas por arrogarse el poder del Sumo Pontífice. Años después, todavía el Papa se encontraría en conflicto con Felipe II a propósito de ese asunto.²⁸

23. Compárese Miguel Ángel de Bunes Ibarra, “El enfrentamiento con el Islam en el Siglo de Oro: los Antialcoranes”, *Edad de Oro*, VIII, 1989, pp. 41-58.

24. Un interesante antecedente fue descubierto por Jesús Montoya Martínez bajo la forma de un texto medieval en que se refiere el gesto magnánimo de un castellano hacia una noble pareja mora que también ha sido apresada cuando iba camino a celebrar sus bodas. (“La tradición literaria del ‘moro enamorado’. Un texto del siglo XIV”, *Anuario Medieval*, 3, 1991, pp. 201-216)

25. Compárese el ensayo original titulado *El tema áulico en la obra de Fray Antonio de Guevara*, con el que Francisco Márquez Villanueva acompaña la reproducción facsimilar del *Libro llamado Menosprecio de corte y Alabanza de aldea* (Valladolid, 1539), editada por la Universidad de Cantabria, vol. I, *Crítica e Interpretación* (344 págs.), Santander, 1998.

26. Albert A. Sicroff, *Les controverses*, p. 140.

27. Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco*, p. 187; compárese n. 8 del presente estudio. El hispanista de Harvard hace hincapié en la necesidad de no confundir esos grupos con heterodoxos, criptojudíos o criptomusulmanes: “No hay simpatías en toda esta corriente hacia el morisco apóstata o conspirador” (p. 188). Si hay “disidencia”, se trata sin embargo siempre de conformidad con “una línea común de actividades moderadas que se documenta sin dificultad desde la segunda mitad del reino de Felipe II” (p. 187).

28. Véase Albert A. Sicroff, *Les controverses*, p. 143. Unos argumentos más para las posibles analogías de la temática del *Abencerraje* con la protesta contemporánea contra la persecución de los judíos y sus descendientes los conversos, se aducen en mi “Abindarráez y Narváez”, pp. 156-168.

Habría que matizar, sin embargo, nuestro juicio sobre el afán idealizador que domina en toda la obra. Elevar al noble Abindarráez a la altura de un modelo perfecto de virtudes musulmanas no significa en absoluto para el anónimo autor del *Abencerraje* hacer simultáneamente también una apología del clan de los abencerrajes, ni aún menos de las clases dirigentes en general del reino nazarí de Granada, sino que implica más bien, al contrario, por desplazamiento histórico y de modo poco velado, un vituperio moral de esas últimas. La importancia que tiene en el relato autobiográfico del moro vencido por Narváez el recuerdo de la masacre cometida por los miembros de la dinastía rival de los Zegríes sobre los suyos contribuye, en efecto, a ilustrar la atmósfera de guerra civil, de corrupción y de desenfreno de las pasiones políticas en la que también, según el testimonio del cronista Hernando del Pulgar, se cifra la última etapa de decadencia de la civilización nazarí, que coincide con el reino del malventurado Boabdil “el Chico”. Mientras confirman las tradicionales teorías cíclicas sobre la ascensión y decadencia de las civilizaciones, tales testimonios fidedignos de la desintegración moral y política del último reino moro de al-Andalus parecen haber servido a las autoridades de la Monarquía Católica para legitimar aún *a posteriori* su triunfo moral, más que militar, sobre el antiguo régimen de la Granada nazarí.

Bajo sus aspectos idílicos de cuento oriental-renacentista, y a pesar de los favores de un amplio público femenino que se ganaba a raíz de su integración, a partir del 1562, en la exitosa novela pastoril *La Diana* de Montemayor, la fábula del *Abencerraje* encierra así por otra parte, a través de su propuesta de gobierno alternativo y de civilización pluricultural, un consejo tan peligrosamente anticonformista al joven monarca que su autor tuvo prudente no revelar su verdadera identidad.²⁹ Sin ninguna *chance* de ser escuchado, además, visto que en el mes de mayo de 1566 el riguroso sucesor de Carlos V no dudaría en publicar la fatal ordenanza que, además de revocar definitivamente los pactos concluidos en Santa Fe, desencadenaría la supresión radical de las más vitales tradiciones religiosas y culturales de los moriscos en los territorios sometidos a su poder, provocando con eso la guerra civil de las Alpujarras y sus desastrosas consecuencias para la población morisca de Granada. Considerando su recepción, esa novela exotizante se puede así interpretar como paradójico complemento al destierro real de los moriscos granadinos tanto del imaginario colectivo como de sus territorios propios, que tiene lugar en esos años, y que prepara el acto final de la expulsión irrevocable de todos los moriscos del suelo español.

29. No olvidemos que el averroísmo (que había penetrado profundamente en las costumbres de vida de las poblaciones moriscas, y no solamente en ellas), era el blanco privilegiado de los militantes de la ortodoxia en la época post-tridentina, como lo demuestra una de las principales fuentes para sus inectivas, el polémico *Libro llamado Antialcorano* del canónigo de Gandía Bernardo Pérez de Chinchón (Valencia, 1532). Véase a ese propósito, Francisco Márquez Villanueva, “El caso del averroísmo español (Hacia la *Celestina*)”, en A. Stoll (ed.), *Averroes dialogado*, pp. 33-51.

MODOS MORISCOS DE ASIMILARSE, O LOS IDEALES SIN FRONTERAS DE LA NOBLEZA ANDALUSÍ

La alternativa político-didáctica que proponía el *Abencerraje* al monarca de las Españas al celebrar la perfecta equivalencia de los sistemas de valores musulmanes y cristianos debe haber sido juzgado tan radical, que casi a lo largo de las tres décadas que duró el reino de Felipe II ningún otro novelista osó volver a recomendarla, aunque fuera de modo implícito. Significativamente, los programas de coexistencia armoniosa ideados en las obras de inspiración maurófila que brotan en la fase final de este reino durante los años noventa, culminan todos en una conversión de carácter más bien civilizatorio que religioso, de los protagonistas moros a los códigos de virtud de sus nuevos señores. No es como si no existiera entonces también la posibilidad de una sincera y profunda amistad entre los nobles granadinos y los Reyes Católicos, pero para fundar una nueva ley de coexistencia social, esta amistad supone bajo esos auspicios la asimilación perfecta de la élite moral de los “vencidos” al sistema de valores culturales de la Monarquía victoriosa.

Así sucede también con la más exitosa crónica “novelesca” de esos años, la famosa *Historia de los bandos de los Zegríes y Abencerrajes, caballeros moros de Granada*, que el descendiente de moriscos Ginés Pérez de Hita publicará en 1595, como Parte primera de su amplia visión de las *Guerras civiles de Granada*. La segunda Parte, dedicada a la sublevación y el fin desastroso de las Alpujarras, no llegará a publicarse sino en 1619, años después de haberse ya cumplido la expulsión definitiva de los moriscos.³⁰

Entre los numerosos protagonistas de ese suntuoso panorama desplegado en la Parte primera de Granada capital de las fiestas y zambras, subida al grado más alto de refinamiento civilizatorio y, al mismo tiempo, de la corrupción de las élites políticas del reino nazarí, destaca un personaje de carácter modélico, el noble Muza,

30. No ha perdido nada de su valor el libro magistral de María Soledad Carrasco Urgoiti, *The Moorish Novel*, consúltese en particular, pp. 72-136. Véase también, de la misma, “Experiencia y fabulación en las Guerras civiles de Granada de Ginés Pérez de Hita”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 42-43.1 (1993-1994), pp. 49-72, y Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco*, pp. 33-44 y 177-178. El estado de la investigación actual sobre esta obra fundacional como ninguna otra de la imagen brillante del pasado granadino se recoge en los amplios estudios preliminares a la reproducción facsímil en dos volúmenes de la edición procurada por Paula Blanchard-Demouge: a) *Historia de los bandos de Zegríes y Abencerrajes. (Primera Parte de las Guerras civiles de Granada)*, estudio preliminar e índices de Pedro Correa Rodríguez, pp. VII-CLXXXI; b) *La Guerra de los Moriscos*, estudio preliminar e índices por Joaquín Gil Sanjuán, pp. VII-XC; ambos publicados por la Universidad de Granada, Granada, 1999, 1998 respectivamente. Sobre los otros cronistas de la Guerra de Granada, Diego Hurtado de Mendoza y Luis de Mármol Carvajal, cf. Miguel Ángel de Bunes: *Los moriscos en el pensamiento histórico*, Madrid, Cátedra, 1983, pp. 22-31. En lo que sigue, la obra de Pérez de Hita vendrá citada bajo la abreviación *GCG*, seguida del número del tomo y de las páginas.

el hermano y complemento bueno del propio rey Boabdil, de rasgos más bien dudosos. No solamente el retrato, originario del romancero, de las extraordinarias virtudes de Muza³¹ –valentía, generosidad, culto a la dama, un guerrero audaz, hábil político, etc.– corresponde estupendamente a la prototípica idealidad del Abencerraje Abindarráez, sino que incluso en la prueba de excelencia militar y caballeresca que supera durante la celebración de un feroz torneo en la Corte, parece reproducirse bajo una variante festiva altamente ritualizada el paradigmático encuentro fronterizo de aquel valioso noble granadino con el Caballero de Calatrava Rodrigo de Narváez. Sin embargo, ni aún ese más digno representante de la dinastía de los nazaríes llegará al estado de un cumplido héroe de virtud (moral y política) hasta que la toma de Granada por los Reyes Católicos no le ofrezca la oportunidad de (o el pretexto para) proclamar, por el acto de su conversión, su integración “oficial” en el sistema de valores de esos nuevos y todavía incorruptos monarcas. Curiosamente, por lo tanto, como además sucede en el caso de otros nobles granadinos, por ejemplo en el del virtuoso Albayaldos, quien igual que Muza resulta vencido en una lucha a muerte por el Maestre de Calatrava,³² ese acto constitutivo de sumisión no merece más de una sola línea en el texto de Pérez de Hita, que en general es tan prolijo en detalles anecdóticos y adorno poético, como lo ilustra el número abundante de sus maravillosos romances, en los que varias generaciones de románticos europeos se inspirarían fascinados para su evocación de la brillante civilización nazarí de Granada.

La razón de esa penuria verbal del autor al mencionar sólo de manera fugitiva la conversión del noble moro –para la cual no hay, además, ningún precedente en las crónicas anteriores– parece residir en el hecho de que Muza no tuviera ningún motivo particular de carácter religioso para su acto. Con su conversión tiende más bien a reconocer y celebrar la capacidad de los monarcas católicos para garantizar la permanencia de su propio código de ideales morales, políticos y, no en último lugar, estéticos, que habían resultado amenazados por la corrupción general en el antiguo régimen en Granada. Lo mismo sucede con los otros defensores de los tradicionales valores de la caballería andalusí. Como Pérez de Hita no deja de mostrarse lleno de admiración y simpatía por el refinado sentido de belleza, la valentía y el orgullo de la élite de la sociedad nazarí, son, en efecto, “las moras más bellas y los caballeros más valientes (sc. quienes) terminan de un modo u otro (...) en el cristianismo”.³³

Visto desde las circunstancias históricas de su publicación, tal fundamentación eminentemente cultural, más que religiosa, de la asimilación voluntaria del moro noble implica, sin embargo, por parte de su cronista, un proyecto didáctico de decidida crítica a las tendencias absolutistas de la Monarquía contemporánea y las paralelas

31. Cf. P. Correa, cap. IX, “Perfil literario de Muza”, *GCG*, I, pp. LXXXV-CLVII.

32. Cf. la confesión de fe puesta en boca del moribundo Albayaldos, testimoniada por su padrino y amigo Muza. (*GCG*, I, p. 124, n. 41)

33. F. Márquez Villanueva, *El problema morisco*, p. 34.

estrategias inquisitoriales. A la primera, por tener a los descendientes de moros por inasimilables, y al fanatismo inquisitorial no solamente por querer “eliminar lo morisco de los moriscos”, sino por pretender “extirpar al morisco en persona”³⁴. El pretendido anacronismo de la historia narrada abarca, pues, nada menos que una posibilidad política reivindicada para el presente. Por estar exenta de fanatismo religioso y de arrogante espíritu de superioridad cultural, la actitud ideal de los Reyes Católicos, tal y como parece motivar la adhesión casi natural del virtuoso Muza a un sistema de valores reconocido como superior a los principios rectores de su sociedad de origen, puede en efecto tener un solo asiento en la historia, que es el breve período de respeto por los nuevos soberanos de los pactos concluidos en Santa Fe, antes de que en 1502 el afán evangelizador del Cardenal Cisneros desencadenara una ola de bautismos forzados por todas las tierras de Granada. En la retrospectiva del descendiente de moriscos Pérez de Hita, ese breve intervalo de diez años tiene, pues, la función nada utópica de un proyecto de gobierno alternativo o incluso fundacional de una sociedad española nueva, todavía no dominada por el rigor absolutista e inquisitorial, en el que se ha pervertido a partir de los años sesenta el trato de las autoridades a la población morisca.

Paradójicamente así, por hacer una apología de la asimilación civilizatoria y cultural del “moro Muza” incluyendo su conversión³⁵, la crónica literaria de Ginés Pérez de Hita está destinada a desempeñar el mismo papel de un *espejo de príncipes* que anteriormente había desempeñado el *Abencerraje* ante el rey Felipe II a raíz del hecho contrario de defender la permanencia de la pareja mora ideal en la fe de sus antepasados.

Conversión, pues, no significa necesariamente también sumisión a la ortodoxia intransigente, tal y como la exige el poder absolutista contemporáneo. Más bien al contrario, nos parece lícito reconocer en el proyecto de gobierno alternativo recordado por Pérez de Hita algo como un complemento “real-histórico” de aquella “extraña falsificación”³⁶ que es la *Historia verdadera del Rey Don Rodrigo*, en cuya Primera Parte de 1592 el intérprete de arábigo del rey, Miguel de Luna, había opuesto al mito neogótico imperante el contramito mudéjar de un gobierno justo y glorioso,³⁷ al contar el modélico ejercicio del poder de los omeyas a lo largo de su vasto imperio en el

34. Los motivos y consecuencias de ese afán colectivo de la sociedad “postgranadina” han sido detalladamente estudiados por José María Perceval, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y fascismo*, y José Antonio González Alcantud, *Lo moro*.

35. A raíz de la enorme popularidad del libro, su protagonista se convirtió en el héroe proverbial de las virtudes caballerescas musulmanas; cf. Pedro Correa, *GCG*, I, p. CXL.

36. F. Márquez Villanueva, *El problema morisco*, p. 29.

37. *Ibíd.*, p. 31.

suelo ibérico.³⁸ En la Segunda Parte de 1600, el autor, que pretende no ser más que el traductor de una historia “compuesta por el sabio Alcayde Abulcasim Abentarique, de nación Árabe, y natural de la Arabia pétrea”,³⁹ va a ilustrar ese gobierno árabe por antonomasia desarrollando un espléndido retrato de su representante más soberano, el sultán de Córdoba Miramamolín Jacob Almanzor. Sobre este segundo sucesor del califa 'Abd al-Rahman III, cuyo título honorífico de al-Mansur (“el Victorioso”) designaba en realidad al todopoderoso Abu 'Amir Muhammad,⁴⁰ Miguel de Luna acumula todas las perfecciones militares, políticas, morales y estéticas imaginables: ese intrépido conquistador es clemente con los vencidos, hábil en la negociación, un protector generoso de sus súbditos, sean judíos, moros o cristianos, caritativo, de refinada cortesía con las damas, amante de los libros y, por eso, admirablemente erudito y culto, políglota, etc. En suma, la encarnación árabe de todas aquellas virtudes que la tratadística contemporánea suele reconocer en exclusividad en los héroes de armas y letras renacentistas.⁴¹ Y resulta también significativo que, al igual que en la conversión del nazarí Muza y de los suyos, “el ámbito religioso apenas tiene presencia –y desde luego, no influencia– en la obra de Miguel de Luna”, de manera que bajo el disfraz anacrónico de una historia medieval cordobesa se perciban unas finalidades político-didácticas actuales, comparables a las menos ocultas contenidas en la crónica de Ginés Pérez de Hita. Así, se ha pensado en la crítica más reciente que el retrato ideal del rey Almanzor podría haber sido concebido por su autor según el modelo del político y militar Carlos V, o también al revés, con el fin de presentar al rey Felipe III, además de los propios moriscos, la figura de un soberano justo y bueno.⁴²

38. El estado de la investigación actual sobre esa extraordinaria obra de ficción histórica de Miguel de Luna está ampliamente documentado por Luis F. Bernabé Pons en su estudio preliminar a la edición facsímil de la *Historia verdadera del Rey Don Rodrigo*, Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. VII-LXX. Véase también el análisis de esta novela historicista por él mismo, “Carlos V: ¿Un rey ideal para los moriscos?”, en María Jesús Rubiera Mata (coord.), *Carlos V. Los moriscos y el Islam*, pp. 103-112, en part. 109-112.

39. Subtítulo según F. Márquez Villanueva, *El problema morisco*, p. 30.

40. Un retrato histórico corregido de ese glorioso príncipe musulmán es reconstruido a base de una impresionante documentación tanto árabe como occidental por Laura Bariani en su erudita y a la vez fascinante novela histórica *Almanzor*, San Sebastián, Editorial Nerea, 2003 (explicación del nombre árabe, p. 24).

41. Sería, en efecto, interesante estudiar en qué medida el retrato de este Almanzor supera aun en perfección al del cortesano moderno, tal y como lo concibe Castiglione para el príncipe renacentista.

42. Véase Luis F. Bernabé Pons, “Carlos V. ¿Un rey ideal para los moriscos?”, donde se pregunta, inspirándose en el estudio básico de F. Márquez Villanueva sobre fray Antonio de Guevara, “¿Es posible que la lectura de Guevara o de Mexía, sobre todo en los pasajes sobre el buen gobernante, se haya dejado llevar Luna para su retrato del rey Jacob Almanzor? (...) De esta manera, en una suerte de ejercicio a la vez de nostalgia y de miedo al futuro, el rey Carlos V y de alguna manera también su abuelo Fernando, quedaban incorporados a la personalidad de un rey ideal para el autor morisco” (pp. 110-112); compárese también su estudio preliminar a la *Historia verdadera del rey Don Rodrigo*, pp. LV-LXIII.

En el otro polo de la historia de al-Andalus, el noble Muza surge así, en medio de la decadencia general, como un doble de ese insuperable ideal del príncipe hispanomusulmán que es el tercer califa de Córdoba Almanzor. A raíz de esta más que ilustre genealogía, el último de los nobles dignatarios del reino nazarí, lejos de suscitar solamente unos recuerdos nostálgicos en la memoria de sus “descendientes” los moriscos contemporáneos, se representa como un modelo transhistórico de gobernante ideal, que su brillante “compilador”, el morisco Pérez de Hita, tiene el máximo interés en presentar a modo de *espejo de príncipes* al propio rey de las Españas, el recién subido al trono Felipe III. La idealidad combinada de los moros Almanzor-Muza (y, junto a ellos, Abindarráez) es utilizada por el autor como una de las escasas armas que un escritor morisco tenía a su alcance cuando intentaba evitar lo peor en la contemporánea “guerra civil” ideológica que oponía las autoridades civiles y religiosas a los cristianos nuevos.

A la misma época de transición en la que Pérez de Hita ubica la conversión del noble Muza remite esa otra visión alternativa de la historia de los moriscos que se desprende del *Memorial* de Francisco Núñez Muley, un príncipe descendiente d'Abd al Haqq, el último sultán meriní de Marruecos que a finales del siglo XV se había convertido al cristianismo y entrado en el servicio del primer arzobispo de Granada, Hernando de Talavera.⁴³ A diferencia de la actitud de compromiso adoptada por el cronista de los Zegríes y Abencerrajes, este “hermano” del Muza de la crónica poetizada no limita su simpatía por la sociedad de sus orígenes a algunas personalidades selectas, sino que la extiende a la totalidad de los moros, en los cuales reconoce a los auténticos “naturales” de la tierra granadina, y en los moriscos, razón por la cual son sus legítimos señores hasta en el presente.⁴⁴ A pesar de atribuir así, implícitamente, al acto final de la Reconquista el estigma de la usurpación o el pecado original de la Monarquía española unificada, la memoria apologética de este líder de la comunidad morisca ante el rey Felipe II⁴⁵ debe ser por tanto considerada como

43. Lo ha rescatado del olvido para la posteridad María Jesús Rubiera Mata en su estudio “La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada”, *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Alicante-Teruel, 13, 1996, pp. 159-167. ¿Podría la escasez de informaciones que nos han llegado sobre ese morisco de la más alta nobleza árabe ser un indicio de que hubiera sido la víctima de una *damnatio memoriae* por parte de las autoridades monárquicas o inquisitoriales?

44. Cf. Luis F. Bernabé Pons, “La nostalgia granadina de los moriscos”, en J. A. González Alcántud y A. Malpica Cuello (eds.), *Pensar la Alhambra*, p. 170.

45. Compárese también Bernard Vincent, quien señala en ese sentido que “los Fez-Muley, familia de estirpe principesca, (...) no parecen haberse comprometido tanto en la *colaboración*. (...) No obtuvieron el derecho de quedarse en el reino de Granada al final de la rebelión en 1570 cuando las familias colaboradoras conseguían este privilegio sin grandes dificultades.” (“Las múltiples facetas del islam tardío español”, en A. Stoll (ed.), *Averroes dialogado*, p. 223.) En un estudio reciente, Bernard Vincent expone una serie de interesantes datos nuevos, “Histoire d'une déchéance: La famille des Fez-Muley à Grenade au XVII^e siècle”, *Cahiers du C.R.I.A.R.*, 21, 2002, pp. 69-79.

un pre- o aun subtexto de la crónica de Pérez de Hita. Incluso su defensa de la lengua árabe, del porte de un traje distintivo y de la utilización de un nombre musulmán no está ideada como una medida de oposición al objetivo de armonizar los grupos heterogéneos de la sociedad, sino más bien, y concretamente, para impedir a las autoridades monárquicas aplicar las medidas previstas por la nueva pragmática para eliminar radicalmente todo “lo morisco” de la realidad social española. Situándose hábilmente en la lógica propuesta por sus adversarios, se esfuerza en demostrar, en su *Memoria* de 1566, que no es reprobable ninguna de las prácticas incriminadas, visto que no son sino elementos de un bagaje cultural que los moriscos han heredado de sus ascendientes⁴⁶ y que, por eso, no son menos “leales servidores de su magestad en todo e por todo”. En esto no se distinguen de “los cristianos católicos de la santa casa de jerusalen e todo nuestro rreyno de cristianos (sc.: que) hablan en lengua araviga (...). Pues si fuese cosa contra la santa fee católica no lo usaran como lo usan sus doctores y saçerdotes como la usan los cristianos...”.⁴⁷

En varias ocasiones, ya durante la época de Carlos V (1517, 1523, 1530), el noble morisco, aprovechándose de las “honras, preeminencias y otras esenciones” que sus servicios para la monarquía le habían aportado, se había distinguido como defensor de los derechos “naturales” de las comunidades moriscas. Mientras que aquellos esfuerzos parecen todavía haber tenido un cierto éxito, sus actuaciones ante el rey Felipe II “a favor de los naturales de este Reino”, a pesar de estar encargado oficialmente y, según parece, remunerado por esa mediación,⁴⁸ estaban condenadas al fracaso frente a la voluntad irrefrenable del poder absolutista de aplicar sin restricciones los contenidos de la nueva pragmática. La certeza con la cual el descendiente de la alta nobleza mora defiende sin embargo su opción maurófila nos permite, por otro lado, medir la distancia que habrá recorrido Ginés Pérez de Hita en el camino de las

46. Véase Bernard Vincent, en su estudio preliminar al libro de Antonio Gallego Burín y Alfonso Gámir Sandoval, *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, (primera edición, Granada, 1968), Universidad de Granada, 1996, pp. XXXI. La edición de la *Memoria* de Núñez Muley a cargo de Bernard Vincent se encuentra en el apéndice a este estudio preliminar, pp. XXXIII-LII. Cf. también, Luis F. Bernabé Pons, “Una visión propicia del mundo: España y los moriscos de Granada”, en A. Stoll (ed.), *Averroes dialogado*, pp. 99-105, y, el mismo, en su contribución “La nostalgia granadina de los moriscos”, en J. A. González Alcantud y A. Malpica Cuello (eds.), *Pensar la Alhambra*, p. 170. En la realidad de la España del siglo XVI, según observan Luis F. Bernabé Pons y María Jesús Rubiera Mata, los Reinos de Granada y Valencia eran prácticamente las únicas zonas en las que se conservaba de forma activa el uso de la lengua árabe. (“La lengua de mudéjares y moriscos. Estado de la cuestión”, *VII Simposio Internacional de Mudejarismo* (Teruel, 19-21 de septiembre de 1996), Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, 1999, pp. 599-632).

47. *Memoria para el muy yllustre y Reberendisimo Señor Presidente de la rreal Audiencia y chançilleria desta nombrada e gran çibdad de granada y su Reyno de las cosas que su Señoria Reberendisima deve ser ynformado...*, p. II.

48. Véase B. Vincent, “Histoire d'une déchéance”, p. 72.

estrategias discursivas del compromiso, al proyectar en la fase de declive del reino de Felipe II un ideal de coexistencia que incluye la perspectiva para los descendientes de los moros granadinos de asegurar mediante la conversión su aceptación del código cultural imperante de la Monarquía católica.

LA LENGUA CASTELLANA COMO BILLETE DE ENTRADA

El modelo de asimilación proyectado por Pérez de Hita no será, sin embargo, el último que aparezca en ese fin de siglo en el campo de la fabulación narrativa. No tardará, en efecto, en ser superado por un idílico cuento de inspiración oriental-renacentista, cuya aportación más significativa consistirá en precisar unas condiciones nuevas para la “recuperación” de los nobles moros y sus descendientes por parte de las élites políticas de la Monarquía católica. Se trata, por supuesto, de la historia de los amantes granadinos Ozmín y Daraja, que Mateo Alemán integra en la Parte primera (I,8) de su novela picaresca *Guzmán de Alfarache*, publicada en 1599.⁴⁹ Ahí se definen, en efecto, los presupuestos genealógicos y personales, además de los culturales que los miembros de la élite mora necesitan para ingresar en las filas del poder cristiano vencedor.

Basada la novelita en la *Crónica de los Reyes Católicos* del converso Hernando del Pulgar, Mateo Alemán confía significativamente a “un buen sacerdote” el relato de los eventos que supuestamente ocurren en la época del cerco de Baza por los Reyes Católicos. Mientras que a causa de su ascendencia Ozmín y Daraja se corresponden perfectamente con la ilustre pareja granadina Abindarráez y Jarifa, los detalles de su formación cultural vienen a completar, empero, el código elitista de aquellos “antecedentes” intertextuales suyos. Así, la madre de Daraja “fue sobrina, hija de hermana, de Boabelín, rey de aquella ciudad, que había tratado el casamiento. Y Ozmín, primero hermano de Mahomet, rey que llamaron *Chiquito*, de Granada.”⁵⁰ A Ozmín, un “mancebo rico, galán, discreto y, sobre todo, valiente y animoso”,⁵¹ le corresponde su maravillosa novia, que es un dechado de todas las virtudes y gracias que la fabulación maurófila jamás haya imaginado acerca de la exótica feminidad de Granada. No son, sin embargo, sólo esos dones de la naturaleza los que han

49. Citamos la “Historia de los dos enamorados Ozmín y Daraja según se la contaron”, según la edición por José María Micó del tomo I del *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán, Madrid, Cátedra, 1987 (abreviación: *GdA*). Sobre algunos aspectos relevantes de esta novela, véase, por ejemplo, Donald McGrady, “Heliodoros' Influence on Mateo Alemán”, *Hispanic Review*, XXXIV, 1966, pp. 49-53, y Hortensia Morell, “La deformación picaresca del mundo ideal en *Ozmín y Daraja* del *Guzmán de Alfarache*”, *La Torre*, 89-90, San Juan de Puerto Rico, 1975, pp. 101-125.

50. *GdA*, p. 218. Se trata aquí, por supuesto, de Abu ‘Abd Allab Muhammed, el “rey Chico” Boabdil según la nomenclatura castellana.

51. *GdA*, p. 217.

destinado a la brillante pareja de cautivos moros a ser elevados al nivel social de sus venerados monarcas Fernando e Isabel. Lo que finalmente les confiere el último grado de perfeccionamiento civilizatorio es, en efecto, su uso soberano, alcanzado mediante un proceso educativo de los más rigurosos, del refinado código de comunicación castellano, tal y como lo manejan las propias Altezas reales. Pues, al mismo tiempo que Ozmín ha logrado ser “tan diestro (...) en la lengua española, como si en el riñón de Castilla se criara y hubiera nacido en ella”⁵², su pareja domina la lengua castellana con tanta elegancia que “con dificultad se le conociera no ser cristiana vieja, pues entre las más ladinas⁵³ pudiera pasar por una de ellas.”⁵⁴

La lengua española está elevada aquí al nivel de una condición *sine qua non* para la homogeneización cultural y ascensión social de los diferentes grupos (étnicos, culturales, religiosos) de la colectividad española. Su manejo perfecto anuncia en el caso de Daraja la capacidad de conformarse sin dificultad con los códigos (vestimentarios, estéticos, etc.) de la Corte, mientras en el caso de Ozmín constituye un complemento casi natural de su estupenda destreza en la justa y parecidas pruebas caballerescas de su valentía. Para los Reyes, esa suma de extraordinarias capacidades culturales es el motivo principal para conceder a los amantes moros cautivos la libertad y, además, el bautismo que ellos acaban de solicitarles. Pues en realidad el acto de la conversión también aquí no hace sino coronar un proceso de perfeccionamiento personal y cultural ya acabado. Además de procurar a los recién bautizados el privilegio de sustituir sus auténticos nombres árabes por los de Fernando e Isabel, les hace dignos de disfrutar de las “cumplidas mercedes” que sus generosos protectores están dispuestos a regalarles en su ciudad natal de Granada, “adonde habitaron y tuvieron ilustre generación”.⁵⁵

Según acabamos de ver, la originalidad de esos implícitos proyectos alternativos de buen gobierno post-granadino que se desprenden de los géneros más populares de la ficción maurófila en este período de declive del reino de Felipe II, consiste

52. *GdA*, *ibíd.*

53. La voz ‘ladino’, además de su significado original (“aplicábase al romance o castellano antiguo”; “que habla con facilidad alguna o algunas lenguas además de la propia”), parece tomarse aquí también en el sentido figurativo de “astuto, sagaz, taimado” que señala la *Enciclopedia del Idioma* de Martín Alonso, t.II, Madrid, Aguilar, 1958, p. 2490).

54. *GdA*, p. 216.

55. *GdA*, p. 259. ¿Es una casualidad que en la familia del príncipe meriní Francisco Núñez Muley (autor del *Memorial* de 1566, véase *supra*) hubiera un caso de conversión doble que pudiera servir de modelo exacto para este contado por Mateo Alemán, incluso en sus circunstancias y efectos? Según ha encontrado María Jesús Rubiera Mata (“La familia morisca”, *op.cit.*), el tío de Núñez Muley y probablemente hijo del último sultán meriní de Marruecos, Abu Zayyan al Mutawikkil, establecido en Granada en 1465, se convirtió al cristianismo junto con su mujer, una hija del emir de Granada, Muley Hazen. En el acto del bautismo, Mutawikkil cambió su nombre por el de Fernando, mientras que la hija del rey recibió el nombre de Isabel, lo que parece indicar que los Reyes Católicos fueron el padrino y la madrina de esta ilustre pareja mora.

en la reivindicación de una asimilación perfecta de los descendientes de moros a los códigos de valores (culturales, sociales, lingüístico-comunicativos, estéticos, etc.) de la Monarquía católica, entre los cuales el cambio de fe no tendría sino el valor simbólico de un –sin embargo, sublime– gesto de integración cultural.

Con la importancia fundamental que los ideadores de tales proyectos de una nueva y homogénea ciudadanía española atribuyen al proceso educativo de perfeccionamiento cultural, ellos protestan (de modo velado, por supuesto) contra el fatal predominio que tiene en las prácticas inquisitoriales del estado absolutista el criterio genealógico de la “limpieza de sangre”, vinculado como está a la sospecha de que el cristiano nuevo persista en la fe de sus antepasados.⁵⁶ Por eso nos inclinamos también a ver en esos modelos (moriscos) de una nueva e irénica civilización hispánica, unos intentos paralelos, y no opuestos, a esos esfuerzos audaces y a veces fantásticos que hacen algunos criptomusulmanes o moriscos exiliados de entre sus contemporáneos por probar la equivalencia genética de ambas religiones monoteístas, a fin de recomendar así a la Monarquía católica a los herederos del Islam andalusí como sus aliados más naturales.⁵⁷ Recordemos solamente aquella ingeniosa falsificación histórica que son los *Libros plúmbeos* “hallados” en el Sacromonte de Granada, que asimilan el Alcorán al Evangelio para sostener la compatibilidad originaria en el suelo ibérico de la fe musulmana y la cristiana.⁵⁸ O también su análogo inventado por unos emigrados moriscos en África del Norte y destinado a toda la comunidad morisca de la España del XVI y XVII, ese curioso *Evangelio de San Bernabé* que, bajo el disfraz de un nuevo Evangelio de apariencia y estructura cristianas, narra la vida y predicaciones de Jesucristo desde una óptica islámica.⁵⁹ Y no olvidemos a ese

56. Habría que ubicar esos proyectos también en el marco amplio del clima popular de protesta contra la desastrosa política económica de Felipe II, quien dejaría al morir una impagable deuda de cien millones de ducados; compárese Antonio Domínguez Ortiz, “Un testimonio de protesta social a fines del reinado de Felipe II”. *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, 3, pp. 216-219.

57. En la realidad social contemporánea, el trato que los “cristianos viejos” solían reservar a los convertidos del Islam contrastaba muchas veces de manera flagrante con las promesas que se les habían hecho para incitarles a abandonar su antigua fe. Véase solamente, al nivel más bajo de la escalera social, los casos de las esclavas musulmanas convertidas al cristianismo alegados por Bartolomé Bennassar: “...les musulmanes qui se faisaient chrétiennes en Espagne ou en Italie étaient souvent déçues dans leurs espoirs de liberté et ne recevaient aucune preuve concrète de l’idéal proclamé de fraternité.” (“Conversions, esclavage et commerce des femmes dans les péninsules ibérique, italienne ou balkanique aux XVIIe et XVIIIe siècles”, en *Conversioni nel Mediterraneo*, p. 102)

58. Cf. Miguel J. Hagerty, *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, (edición original Madrid, Editora Nacional, 1980), Granada, Ed. Comares, 1998; Luis F. Bernabé Pons, ed. Miguel de Luna, *Historia verdadera*, p. XXII.

59. Véase la tesis doctoral de Luis F. Bernabé Pons, *El Evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*, Alicante, Universidad de Alicante, 1995, además de su edición del manuscrito español con estudio introductorio, *El texto morisco del Evangelio de San Bernabé*, Universidad de Granada - Instituto “Juan Gil-Albert”, Granada-Alicante 1997.

enigmático personaje del Mancebo de Arévalo, cuyos extraordinarios conocimientos de las tres culturas, lenguas y religiones de la España tradicional únicamente pueden explicarse si se lo considera como un cristiano nuevo de ascendencia judía que en un momento determinado se había convertido al islam.⁶⁰ A través de sus manuscritos aljamiados (escritos en castellano con caracteres árabes) *Tafçira o Tratado y Sumario de la relación y ejercicio espiritual* nos ha dejado un insólito ejemplo de lo que era capaz el hibridismo cultural hispanomusulmán.⁶¹ pero al mismo tiempo la prueba de la necesidad que tenía la articulación escrita de esa cultura transcendental de permanecer oculta ante la pujanza de la única “limpia” imperante.

UN MOMENTO EXTÁTICO: LA CONVERSIÓN DE LA “HIJA DE CONVERSOS”

Mientras que, a partir de los años 1560 y, sobre todo, en aquella década de los noventa del siglo XVI, una variedad de obras maurófilas se dedica a abrir a los moriscos las perspectivas de una conciliación armoniosa entre la ley antigua y la moderna, el camino de los “hijos de conversos judíos” hacia la asimilación está plagado, por el contrario, de una serie de obstáculos y rupturas que suponen el rechazo rotundo de su antigua fe y vida cultural. Significativamente, la conversión típica de los judíos (y de sus descendientes) suele efectuarse, al nivel literario, según unos presupuestos religiosos y afectivos totalmente distintos de los que generan en este mismo terreno la conversión de los moriscos.

Tomemos como ejemplo el caso literario más espectacular de conversión de una “cristiana nueva” de ascendencia judía, tal y como nos expone el autobiográfico *Libro de la Vida* de Teresa de Ávila, redactado durante los años 1560-62, es decir, en la misma época en la que se publican las diferentes versiones del *Abencerraje*, su contrapartida maurófila. En el capítulo IX, eje estructural y dramático de aquel itinerario hacia la salud del alma —que en términos de Dante, correspondería a ese capítulo del “libro de la memoria” que se titula la *Vita Nova*—, la autora, aunque monja carmelita desde hace ya más de veinte años, desarrolla de manera sumamente condensada las etapas del dramático proceso de su conversión “renovada” y definitiva al amor

60. Según María Jesús Rubiera Mata, “Nueva hipótesis sobre el Mancebo de Arévalo”. *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Teruel - Alicante, 12, 1995, pp. 315-323.

61. Cf. el convincente análisis de estos textos aljamiados por María Teresa Narváez en su contribución “¿Qué sabían los moriscos sobre misticismo y temas esotéricos?”, en L. López-Baralt - Lorenzo Piera (eds.), *El sol a medianoche*, pp. 164-176, donde discrepa de aquellos críticos que ven en el Mancebo a un escritor místico. El estado actual de la investigación se recoge en Luis F. Bernabé Pons, “Un tiempo para los moriscos: el calendario islámico del Mancebo de Arévalo”, en María Jesús Rubiera Mata (ed.), *Carlos V. Los moriscos y el Islam*, pp. 91-101.

de Jesucristo.⁶² Estas etapas se corresponden con otros tantos escenarios dramáticos de gran sugestividad imaginativa, visto que en ellos se (re-)produce el esfuerzo del sujeto femenino por integrar, mediante un impulso de identificación afectiva, una de esas significativas constelaciones de la Pasión de Jesucristo que abarcan las figuras del amor absoluto según el código de afectos del cristianismo. El orden de aparición de estas imágenes ricamente invertidas de pasiones identificatorias corresponde a la arquitectura meta-histórica de un presente absoluto: aquí, las imágenes y erupciones afectivas instantáneas están de manera inextricable vinculadas a las figuras memoriales del pasado que surgen en su contexto, hasta confundirse con ellas. Por abarcar indistintamente una variedad de momentos distantes en la evolución histórica del sujeto, el espacio (imaginativo, pasional, autobiográfico) de la conversión abierto por ese capítulo angular del *Libro de la Vida*, se define así, paradójicamente, como un momento extático, en el que se condensan hasta coincidir las etapas constitutivas de un proceso investigador “de longue durée” (*coincidentia oppositorum*), cumpliéndose así la identificación pasional absoluta del sujeto con su amante/amado Jesucristo.

UNA TEOFANÍA PASIONAL: LAS LÁGRIMAS DE LA NUEVA MAGDALENA EN EL HUERTO

El primero de esos escenarios irrumpe de golpe en el orden cotidiano: está representado como un evento extraordinario de extrema intensidad dramática, el choque emocional que provocó en el sujeto femenino, con ocasión de una fiesta religiosa, la coincidencia con una imagen (que puede también ser una estatua) llamativa del Cristo de la Pasión cubierto de llagas y escarnecido:⁶³ “... el corazón me parece se me partía: y arrojéme cabe él con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle.”⁶⁴ De esa erupción de violentos impulsos de compasión que denuncian su ferviente propensión a identificarse

62. Citamos siempre el *Libro de la Vida* de santa Teresa de Ávila según la edición introducida y anotada por Dámaso Chicharro, Madrid, Cátedra, 1982, 4º ed. (abreviación: *LdV*, seguida del número de la página). Remitimos, para una amplia documentación sobre el entorno histórico-social de la escritora Santa Teresa y las características de su obra, a la excelente introducción, pp. 17-113; para su retrato en el marco de sus simpatías sociales, también al libro de Francisco Márquez Villanueva, *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Madrid, Alfaguara, 1968 y, sobre todo, respecto a los procedimientos retóricos y poéticos manejados por la autora, al estudio indispensable de Víctor García de la Concha, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, Ariel, 1978. Un análisis más detallado que el expuesto aquí de las relaciones entre la condición biográfica de la santa y los generadores poéticos de su obra se recoge en mi estudio sobre los *Conceptos del Amor de Dios*, titulado *Poetische Paradiese des Ichs. Teresa de Avilas, Von der Liebe Gottes. Text und Erläuterungen*. Weinheim, Beltz, 1994 (edición original: Frankfurt am Main, Insel, 1984).

63. La probable procedencia de esta imagen y de sus semejantes en la iconografía teresiana ha sido investigada en detalle por Nicole Pelisson en sus *Etudes sur Sainte Thérèse*, París, Centre de Recherches Hispaniques, 1968.

64. *LdV*, p. 177.

con la víctima humana por excelencia, el yo pasa de repente, sin ninguna transición narrativa, a la rememoración de su devoción por “la gloriosa Madalena” y a su frecuente meditación sobre la conversión de esta santa, “en especial cuando comulgaba”.⁶⁵ Mediante el tácito desplazamiento identificatorio hacia la figura de la conversa Magdalena y el retorno, desde ahí, hacia su propia condición de comuniente, la autora acaba por designar ya aquí el acto de su internalización afectiva del cuerpo (simbólico) del Cristo de la Pasión como el momento generador, a la vez que culminante, de su propio proceso de conversión. Mientras la condición de base para ésta es, por tanto, la conciencia de tener la figura de Cristo interiorizada (“...sabía estaba allí cierto el Señor dentro de mí”), el coetáneo impulso de (auto-)humillación identificatoria del yo (“poníame a sus pies, pareciéndome no eran de desechar mis lágrimas”) está destinado a obtener el perdón de sus pecados.⁶⁶

No por casualidad el próximo escenario de ese teatro interior de la conversión abarca las imágenes del Cristo abandonado y agonizante en la noche que inaugura su Pasión, tal y como le sugiere a la penitente la oración del Huerto (sc. de los Olivos). La transposición identificatoria del yo femenino hacia el espacio “natural” del Huerto le proporciona, en efecto, una nueva oportunidad de salud, visto que le ofrece la perspectiva de poder socorrer al hombre Jesús, o al menos, de buscar un alivio para sus penas (“deseaba limpiarle aquel penoso sudor”),⁶⁷ y esperar así hacerse digna de su perdón por haberle ofendido.

¿Cómo se explica una tal constelación “salvatoria” que no está prefigurada por el texto del Evangelio, y que nos presenta a Jesús durante la noche en el Monte de los Olivos con la que inicia su Pasión, abandonado por todos sus discípulos y socorrido por ninguna mujer?

Resulta que aquí la semántica generada por la figura textual del Huerto⁶⁸ excede infinitamente el valor de un simple indicador topográfico. Mediante su actividad

65. *LdV*, p. 177-178.

66. Compárese los vínculos estrechos que existen para la teoría estética del Siglo de Oro entre la pintura y la predicación, por ejemplo en el *Arte de la pintura* de Francisco Pacheco (1649), cap. IX, “De la pintura y de las imágenes, y de su fruto y la autoridad en la Iglesia Católica”. (Cita según Leslie Levin, *Metaphors of Conversion*, p. 11) Cf. Hilary Dansey Smith, *Preaching in the Spanish Golden Age*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

67. Con este gesto, Teresa imita, además, otra acción fundacional del amor femenino al Jesucristo de la Pasión, que es la intervención de Verónica en el Camino de la Cruz.

68. El único de los evangelistas que según la *Vulgata* habla en este contexto de un ‘hortus’, es S. Juan (“... trans torrentem Cedron, ubi erat hortus, in quem introivit ipse et discipuli ejus”. XVIII, 1), mientras que tanto Marco como Mateo se refieren a un “lugar llamado Gethsemane” (“Tunc venit Jesus in locum qui dicitur Gethsemane”, Mateo, XXVI, 36; cf. Marco XIV, 32), que Mateo (XXVI, 30) y Lucas sitúan en el “monte de los Olivos” (“... profectus est ex more in montem Olearum”, Lucas XX, 39). (Todas las citas provienen de la *Biblia Sacra sive Testamentum Vetus (...) et Testamentum Novum à Theod. Beza è Graeco in Latinum versum*, Amstelodami, Apud Iohannem Iacobi Schipper, 1669.)

contemplativa, Teresa ha llegado a fusionar, en efecto, dos complejos estético-afectivos heterogéneos, que han sido desarrollados por ella misma con una libertad imaginativa casi absoluta respecto a sus posibles “fuentes” autoritarias. El primero de esos conjuntos alegóricos, que es el más profundamente arraigado en su memoria afectiva, corresponde al exuberante imaginario juvenil de un jardín paradisíaco —con sus “campos, aguas, flores”— en el que la amante espera y atiende a su amado. Ese inextricable conjunto de figuras “panteístas” de amor, que exceden toda referencia directa posible a la “realidad” exterior, ha sido inspirado en este riquísimo acervo común de cultura poética, donde se interpenetran el relato del *Génesis* y los cánticos bíblicos, los himnos a la Virgen, los romances, los paisajes idílicos de la novela pastoril (la *Diana* de Montemayor data de 1559) y, desde luego, esa polifónica fabulación “oriental” del género de las *Mil y Una Noches* que va alimentada, además, por el recuerdo de los ya míticos jardines lujuriosos que rodeaban los palacios de los príncipes moros de Granada. Tan poderosas son esas imágenes de los florecientes jardines de amor, que se han implantado en la psique de la joven de Ávila como unas metamorfosis de su propio yo ideal. Como expone poco después en el mismo *Libro de la Vida* (11.6), sus más profundos deseos de amor y de belleza se han materializado desde siempre bajo la figura de actores e incluso partes del cosmos alegórico de un maravilloso Huerto abierto a todo género de proyecciones identificatorias. Así, se considera tal vez como una hortelana preocupada por hacer florecer aquel jardín, “para que se deleite el Señor”: “... con ayuda de Dios hemos de procurar, como buenos hortolanos, que crezcan estas plantas y tener cuidado de regarlas para que (...) vengan a echar flores que den de sí gran olor, para dar recreación a nuestro Señor y así venga a deleitar muchas veces a esta huerta y a holgarse entre estas virtudes.” (XI, 6)⁶⁹ Eso no le impide en otras ocasiones cambiar de papeles y designar al propio Jesús como hortelano que se pasea por el jardín floreciente de su alma —en conformidad (parcial) con el concepto iconográfico del Jesús resurrecto que se le aparece a María Magdalena bajo la figura del buen hortelano (cf. los cuadros de Poussin, Claude Lorrain, etc.). Otras veces su deseo de fusión de amor la conduce incluso a imaginar su propia metamorfosis en tal huerto o vergel delicioso, como una figura cósmica ideal de la amante que se ofrece a su amado: “...muchas veces en mis principios (...) me era gran deleite considerar ser mi alma un huerto y el Señor que se paseaba en él. Suplicábale aumentase el olor de las florecitas de virtudes que comenzaban, a lo que parecía, a querer salir...”. (XIV, 9)⁷⁰ Con esa alegorización enfática del concepto del Huerto, la autora procura integrar maravillosamente en la constitución de su propia subjetividad de amante ideal esa figura paradisíaca de la creación en la cual sus compañeros Fray Luis de León y San Juan de la Cruz suelen celebrar, según una

69. *LdV*, p. 193.

70. *LdV*, p. 222. Este párrafo es uno de los más “floridos” de todo el libro a raíz de sus abundantes digresiones por ese jardín paradisíaco.

antigua tradición mística, la propia imagen de Dios. Por eso, no es de extrañar que ella también confirme que “en estas cosas (sc. los “campos, agua, flores” del Huerto) hallaba yo memoria del Criador.” (IX, 5)⁷¹

Visto tales antecedentes, parece claro que la fuerza dramática del presente paso en el itinerario de la conversión resulta, ante todo, del hecho de que en el terreno básicamente idílico de ese Huerto alegórico irrumpa la figura del Jesucristo abandonado y agonizante al sustituirse al Amado/hortelano de sus años juveniles. Es esta inopinada *coincidencia oppositorum* de la recurrente imagen serena con la figura pasional instantáneamente surgida, la que produce el profundo trastorno afectivo en el alma de la amante y explica su instantáneo afán de socorrerlo en sus ansias de muerte. El momento de la dramática sustitución del objeto de amor no corresponde, sin embargo, todavía al último acto de esa *psicomaquia* en la que se cumple el largo proceso de la conversión.

INVERSIONES EN LA PSICOMAQUIA DEL CONVERSO SAN AGUSTÍN

La última etapa en el itinerario condensado de la conversión está reservada a la integración memorial-imaginativa del evento correspondiente en ese libro fundacional para el relato autobiográfico en Occidente que es *Las Confesiones* de San Agustín. Como está ubicado en una época indeterminada del pasado remoto (“en este tiempo”), el encuentro de la cristiana nueva con el poder imaginativo de este libro había sido preparado a largo plazo gracias a su afición a San Agustín, que se había desarrollado durante su estancia como seglar en el monasterio de una Orden dedicada a este santo. Su lectura del texto autoritario no le ha impedido, sin embargo, cambiar profundamente el dispositivo afectivo proporcionado por San Agustín en favor de una *semeiosis* de inconfundible afectividad femenina propia. Al recordar su “desplazamiento” imaginativo hacia el “Huerto” agustiniano, la escritora deja, en efecto, vislumbrar implícitamente que, a diferencia del santo pecador que había preparado el “golpe salutario” de la intervención divina por su voluntad imperiosa de salir de la crisis más dramática de su vida,⁷² ella había sido tocada por la gracia divina en el foro interior de sus afectos: “...y leí como oyó aquella voz en el Huerto, no me parece sino que el Señor me la (sc. voz) dio según sintió mi corazón”. Por consiguiente: “estuvo por gran rato que toda me deshacía en lágrimas y entre mí misma con gran aflección y fatiga.”(IX, 8)⁷³

71. *LdV*, p. 179.

72. Sobre la conversión como elemento constitutivo para la formación de la subjetividad de San Agustín a lo largo de sus obras, consúltese la contribución (con amplias referencias bibliográficas) de Anne-Marie Vannier, “La conversion d’Augustin. Principe hermeneutique de son œuvre”, en J.-C. Attias (ed.), *De la conversion*, pp. 281-294.

73. *LdV*, p. 181.

¿Porqué estas lágrimas y por qué brotan ahora? En el caso de San Agustín, la condición previa del sujeto al acontecimiento instantáneo de la conversión corresponde a una fase de suma agitación emocional causada por la dramática pérdida de orientación en su vida: “Esta profunda meditación hizo subir desde lo más hondo de mi alma toda mi miseria y la amontonó a la vista de mi corazón, estallando una feroz tormenta que rompió en un diluvio de lágrimas.” Y poco después: “Me arrojé, como pude, debajo de una higuera y di rienda suelta a las lágrimas, que brotaron como dos ríos de mis ojos...” (VIII-12)⁷⁴ Esa irrupción de las lágrimas indica, pues, el momento extremo del desgarramiento que había alcanzado el sujeto en crisis, su intento exasperado de entrar en contacto con Dios: “Hasta cuándo, Señor, has de estar enojado? (...) Por qué no poner fin a mis torpezas en este mismo momento?” (*Ibid.*) Pero, contrariamente a lo que ocurriría en el caso de la monja carmelita, apenas entiende el misterioso refrán nunca oído anteriormente (“Tolle, lege; tolle, lege!”), consigue dominar el torrente de sus lágrimas: “Al punto cambié de semblante (...). Reprimí mis lágrimas y me levanté, interpretando esto como un mandato divino de que abriese el libro (de la Escritura) y leyera el primer capítulo que encontrase.” Y aún más, después de haber descubierto en el primer párrafo del texto encontrado a su lado el “programa” de su salvación, una serenidad plácida penetra en su alma iluminada: “En un instante –no bien hube terminado de leer la frase– se disiparon todas las tinieblas de mis dudas, como si una luz de seguridad se hubiera apoderado de mi corazón.”⁷⁵

Manifiestamente, la dramaturgia de la conversión teresiana está organizada en un orden inverso respecto a esa sucesión de instantes extremos en la arquitectura afectiva del varón cartaginense. La clave para esta inversión que resulta, sin embargo, del intento de la “hija de conversos” de reproducir miméticamente el dispositivo modélico, la ofrece una vez más el hecho de que el teatro de la intervención divina haya sido indicado en el texto autoritario como un jardín apartado. (VIII-8)⁷⁶ Detalle decisivo, pues desde la óptica hermenéutica de Teresa, ese jardín debe tratarse una vez más de aquel género de huerto paradisiaco de amor, en el cual se había realizado su anterior encuentro con el Jesucristo de la Pasión. Así, no es a causa de la voz misteriosa, sino más bien de la reaparición de ese sumamente afectivo “paisaje” del Huerto que el sujeto femenino se siente de nuevo atraído hacia ese espacio alegórico, donde espera que vuelva a realizarse la presencia de su amante/amado Jesucristo. Después de su primera experiencia con la imagen del Cristo llagado, el sujeto del *Libro de la Vida* no puede representar, en efecto, la intervención de Dios en el marco de un “Huerto” sino bajo la figura corporal de su amado convertido de hortelano en agonizante. Es esa

74. Citamos las *Confesiones* de San Agustín según la traducción y edición (con prólogo y notas) de Pedro Rodríguez de Santidrián, Madrid, Alianza Editorial, 1997 (3a reimpr.), p. 223 (abreviación en lo que sigue: *Conf.*, seguida del número de la página).

75. Ambas citas, *ibid.*

76. *Conf.*, p. 215.

la razón por la cual se arrojan sus lágrimas (de compasión amorosa) en el mismo momento en el que cesaron en el caso del San Agustín iluminado. Una voz venida del más-allá tan eficaz que podría ser su fuerza de sugestión testimoniada por el texto de autoridad, para ella no tiene, sin embargo, ni la "corporalidad" ni la intensidad afectiva suficientes para poder desencadenar su deseo de identificarse por amor con el hablante, Dios en el lejano cielo. Para que se arranquen sus más dramáticos impulsos de simpatía amorosa hace falta que se produzca en su imaginario la coincidencia inopinada de una llamativa imagen cargada de *pasiones* con el imaginario alquímico de su infancia/juventud en torno a una Naturaleza llena de belleza y de amor.⁷⁷ Vehiculada por una exuberante "retórica de lágrimas"⁷⁸, ocurre así una insólita *teofanía* pasional que sustituye a su correspondiente "intelectual" en el Libro agustiniano.⁷⁹ Y una vez más, la reacción de la así afectada corresponde con aquella que le había sugerido el modelo por excelencia de su condición femenina, María Magdalena,⁸⁰ con ocasión de su primer e impactante encuentro con el Cristo Ilagado y, aún más detalladamente, de aquel otro, explícitamente ubicado en el Huerto (de los Olivos).

Desde este momento, no sorprende que el imaginario de la conversa Teresa no esté tampoco afectado por aquel otro poderoso modelo de conversión, el primero en la era del cristianismo, que es el de la caída salvatoria de Saúl/San Pablo relatada por las *Actas de los Apóstoles* (IX, en particular, los versos 3-9). A pesar de ser alegada varias veces por San Agustín, y de haber alcanzado un grado elevado de popularidad "mediática" a través de la predicación en la era contemporánea de las reformas cristianas,⁸¹

77. Con esta teoría "eidética" de los afectos femeninos, Santa Teresa se sitúa en el polo opuesto de las actuales *Gender Theories*, según las cuales es la voz –contrariamente a la imagen, considerada como particularidad masculina–, a la que le corresponde generar la afectividad, la estética y hasta la escritura femeninas. Sería sin duda interesante investigar la validez de estas teorías modernas respecto a las declaraciones de las grandes escritoras del pasado.

78. Para la importancia de esta "retórica de lágrimas" en la predicación y los manuales de recogimiento, véase Víctor García de la Concha, *El arte literario*, p. 121 sqs.

79. Eso no quiere decir que no hubiera también en la literatura patristica un papel importante concedido a la imagen (de Dios) como vehículo de la conversión. Sobre este concepto de la conversión como contemplación de Dios mediante y en su imagen, véase el libro clásico de Paul Aubin, *Le problème de la conversion*, París, Beauchêne, 1963, pp. 53, 186-187.

80. Se puede encontrar una gran variedad de las metamorfosis iconográficas del concepto de la Magdalena en el catálogo de la exposición *La Maddalena tra sacro e profano*, que se celebró en el Palazzo Pitti de Florencia entre el 24 de mayo y el 7 de septiembre de 1986, bajo la dirección de Marilena Mosco, Arnaldo Mondadori, Milán, 1986. La fortuna del concepto de la Magdalena a través del imaginario literario y colectivo de la época contrarreformista ha sido reconstruida y comentada por María Helena Sánchez Ortega, *Pecadoras de verano, arrepentidas de invierno. El camino de la confesión femenina*. Madrid, Alianza, 1995.

81. Véase a ese propósito el pertinente estudio de Victoria Leriche, "La *Conversion de Paul: une nouvelle proposition de Lucas de Leyde?*", en Jean-Christophe Attias (éd.), *De la conversion*, pp. 233-251 (con amplia bibliografía en las notas).

esa paradigmática conversión parece no importar a Teresa a causa, sobre todo, de la aparente especificidad "masculina" de sus ingredientes simbólicos. De hecho, la tradición iconográfica y retórica suele confundir la caída de Saúl con aquella de un caballero/capitán desconcertado, hasta identificarla con la imagen emblemática de la *Superbia* derribada (cf. los lienzos de Caravaggio, Rubens, etc.). Además de esta caída que remite, pues, instintivamente al código caballeresco y militar, falta significativamente en el *Libro de la Vida* ese otro elemento constitutivo para toda descripción de la *teofanía* según el paradigma paulino, que es la intensa luz metafísica, provocadora del derribamiento del sujeto pagano.⁸²

No parece afectarle tampoco a Teresa el modelo de ese otro gran converso al que San Agustín remite, sin embargo, como su antecesor más directo en el contexto de su propia interpelación por la voz divina: el ermitaño egipcio San Antonio, quien, después de haberse sentido exhortado personalmente por un pasaje del Evangelio a vender todo su bien en favor de los pobres y seguir al Señor, obedeció inmediatamente a este "oráculo" (*Conf.*, VIII-12).⁸³ Entre los varios motivos que puedan haber incitado a Santa Teresa a descuidar también ese modelo podría encontrarse la mala fama que tenía este santo converso en el siglo XVI a causa de ser considerado como un *alter ego* de los artistas productores de exuberantes fantasías sospechosas de todo tipo de "heresías", como aparecen por ejemplo en los sumamente enigmáticos cuadros de los grandes artistas flamencos Jerónimo Bosco, Breughel y Patinir, dedicados al tema de las *Tentaciones de San Antonio*.⁸⁴ Un converso "de fe tan dudosa", ciertamente, no tenía acceso fácil a un monasterio de monjas en la España contrarreformista.

82. Tenemos un ejemplo típicamente "masculino" de conversión, efectuado según el modelo de la caída de S. Pablo, en el caso del musulmán Alí Petrán expuesto por Tirso de Molina en la pieza *Los lagos de San Vicente*. Significativamente, la conversión de la hermana de Alí e hija de un rey moro, Casilda, se desarrollará de manera totalmente distinta, en varias etapas de razonamiento y llenas de procesos simbólicos, como por ejemplo el famoso milagro de las rosas (cf. el retrato de Santa Casilda por Zurbarán en la Fundación Thyssen-Bornemisza). Véase el análisis de esas conversiones por Leslie Levin, *Metaphors of Conversion*, pp. 22-40 (Casilda) y 40-44 (Alí Petrán).

83. *Conf.*, p. 223.

84. Compárese solamente a ese propósito las relaciones del Padre José de Sigüenza en su *Historia de la fundación del monasterio San Lorenzo El Escorial* (1605; 3ª Parte de su *Historia de la Orden de San Jerónimo*) acerca de la crítica de los contemporáneos a los "ingeniosos" cuadros de Jerónimo Bosco, que el gran aficionado del artista, Felipe II, había coleccionado en su nueva residencia-monasterio de El Escorial. Cf. Fernando Checa, "Capricho y fantasía en El Escorial", en *Goya*, nº 156, Madrid, 1980; Palma Martínez Burgos García, *Ídolos e imágenes. La controversia del arte religioso en el siglo XVI español*, Valladolid 1990; y, en particular, Gertraud Strohm-Katzer, "José de Sigüenza und Carlos Fuentes. Die Erfindung des Escorial und seine poetische Transformation", en Monika Bosse / André Stoll (eds.), *Theatrum mundi. Figuren der Barockästhetik in Spanien und Hispano-Amerika. Literatur - Kunst - Bildmedien*, Bielefeld, Aisthesis, 1997, pp. 43-72.

EL PECADO DE LA “HIJA DE CONVERSOS”

El motor de la afectividad específicamente “magdalénea” en el caso de la conversa Teresa es, sin embargo, como aparecía ya en *Las Confesiones*, el pecado. Pero, ¿en qué consiste ese pecado, del que la autora pretende haberse liberado mediante su asimilación de aquella amante exclusiva del Cristo de la Pasión?

Según parece sugerir el modelo de la prostituta del Evangelio, la crítica suele atribuir la preferencia por ese pecado a unas supuestas obsesiones sexuales, o al menos fantasías eróticas, de la joven inspiradas por los paganos y tan lascivos libros de caballerías, su lectura preferida y la de su madre en sus años de juventud.⁸⁵ En apoyo a semejante hipótesis podría también aducirse el testimonio del mismo San Agustín, quien en el primer párrafo de “las Epístolas de San Pablo”, sobre el que habían caído sus ojos, descubre con toda la precisión deseable el abanico de sus propios pecados: “*Nada de comilonas ni borracheras; nada de lujurias y desenfrenos; nada de rivalidades y envidias. Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias.*”⁸⁶

A pesar de declararse “muy aficionada a San Agustín (...), también por haber sido pecador” (IX, § 7)⁸⁷, parece evidente que la joven monja de Ávila puede difícilmente haber pecado, ni aun en sus sueños, del mismo género de libertinaje que ese “hijo pródigo” de la *leisure class* pagana. Puede ser que en su caso también hubiera algo relacionado con el sexo: según algunos bienpensantes incluso de nuestros días, la aversión de la atractiva joven hacia el matrimonio podría estar motivada por una marcada propensión hacia el lesbianismo.

A primera vista, podrían interpretarse en este sentido los párrafos del capítulo II del *Libro de la Vida*, donde la autora recuerda la mala influencia que ejercían sobre ella en su juventud las “conversaciones y vanidades” de una hermana suya que tenía nueve años más que ella, María, hija de Don Alonso y de su primera mujer, Dona Elvira de Cepeda: “... de tal manera me mudó esta conversación, que de natural y alma virtuosos no me dejé casi ninguna” (II, 4).⁸⁸ También hay que tener en cuenta, sin embargo, que después de haber evocado esta “mala compañía”, Teresa se refiere de modo insistente, a través de una serie de alusiones enigmáticas, a otro género de errores cometidos por ella en aquellos años, los cuales no parecen deberse a algún

85. Véase su alusión en el capítulo II del *LdV* a esa costumbre, tan lamentable para su padre, de “gastar muchas horas del día y la noche en tan vano ejercicio [...] era tan extremo lo que en esto me embecía que si no tenía libro nuevo, no me parece que tenía contento.” (*LdV*, p. 124) Algunas huellas significativas de los libros de caballerías (en el caso particular: *Las sergas de Esplandián*) en la obra de Santa Teresa han sido identificadas por Marcel Bataillon, *Varia lección de los clásicos españoles*, Madrid, Gredos, 1964.

86. *Conf.*, p. 223-224.

87. *Ibd.*, p. 180.

88. *LdV*, p. 126

desvío de orden moral, individual o femenino, dado que, según sus propias palabras, “cosas deshonestas naturalmente las abhorrecía” (II, 6).⁸⁹ Lo que queda claro, por el contrario, es que debía tratarse aquí de una infracción de otro código de normas, cuyas consecuencias no dejaban de afectar negativamente a sus más allegados en lo concerniente a la opinión pública. Confiesa Teresa, en efecto, que, además de tener como resultado “harta quiebra” de su propia honra, esa “malicia para el mal” ponía en peligro también la honra de sus hermanos y, sobre todo, la de su padre. Insiste repetidas veces en el daño que causó su comportamiento a su progenitor en lo relativo a la opinión pública, a pesar de haber hecho todo lo posible para que sus condenables actividades permanecieran ocultas. La sospecha que de ellas recaía sobre la honra de su padre fue tal, que don Alonso no vio otro remedio que llevar a su hija a un monasterio de religiosas agustinas fuera de la ciudad (Nuestra Señora de Gracia), donde tenía que ser educada con otras jóvenes de familia noble. Vistas las circunstancias históricas bajo las cuales se desarrollaba la vida cotidiana de la familia de los Cepeda, no cabe duda de que una “culpa” así debía ser de otra índole que una simple “aberración” de tipo sexual.

No hay que olvidar que una “hija de conversos”, cuyo abuelo paterno, el comerciante de telas Juan Sánchez de Cepeda “el toledano”, había sido acusado de judaizante y “reconciliado” en 1480 por el Tribunal de la Inquisición (después de lo cual prefirió trasladarse de Toledo a la más tranquila ciudad de Ávila), y cuya propia familia (según el testimonio del cronista Fernández de Oviedo) seguía bajo sospecha de ortodoxia muy dudosa,⁹⁰ podía haber internalizado otro género de culpabilidad que la motivada por algún libertinaje de juventud, por muy ofensivo que éste pudiera haber sido para las normas morales del contemporáneo rigorismo ascético. Una culpa semejante no suele ser causada por algún error individual, sino derivar más bien de una herencia colectiva profundamente arraigada en la conciencia “étnica” de la cristiana nueva de ascendencia judía. Parece consistir, en efecto, en sentirse genéticamente cargados del crimen de haber asesinado a Cristo, tal y como el fanatismo antisemita lo acostumbraba a imputar tradicionalmente y, en particular desde la primera Cruzada, a todas las generaciones supuestamente descendientes del pueblo judío del Evangelio.⁹¹

89. *Ibid.*

90. Véase José Carlos Gómez-Menor, *El linaje familiar de Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Sus parientes toledanos*, Toledo, 1970. Linda Martz destaca como indicio de la persistencia de la sospecha que resultaba para los descendientes de este toledano “reconciliado”, el hecho de que Santa Teresa y el grupo de monjas carmelitas que la acompañaban tuvieran enormes dificultades en Toledo para encontrar un domicilio adecuado para su congregación. (*A Network of Conversion Families in Early Modern Toledo. Assimilating a Minority*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003, p. 395)

91. Significativamente, según informa Jean-Frédéric Schaub en su interesante libro *Les juifs du roi d'Espagne. Oran 1509-1669* (París, Hachette Littératures, 1999), los judíos toledanos del siglo XV (y sus descendientes emigrados a Orán) tomaron su presencia en España desde las épocas más antiguas como argumento para pretender no haber participado en el crimen de la comunidad judía designada

Pensamos solamente en esos excesos de violencia colectiva que en la Edad Media europea estallaron contra ciertas comunidades hebreas, a las que se les imputaba haber cometido durante la celebración de la noche de Seder con la que se inicia la fiesta de Pessah (el Viernes Santo de los cristianos) el asesinato ritual de un niño cristiano, para conmemorar así la ejecución de Jesucristo, acto fundacional de su genética hostilidad contra la religión del Nuevo Testamento.⁹² Para la memoria colectiva de los descendientes de Sefarad y de la familia de los Cepeda en particular, no estaba tan lejos aquel tristemente escandaloso proceso del Santo Niño de la Guardia, cuya sentencia se había cumplido el 16 de noviembre de 1481 en Ávila precisamente, con la cual se ordenó la ejecución a la hoguera de los seis acusados.⁹³ Ni tampoco ese caso

por el Evangelio: habiendo permanecido lejos de Jerusalén y del teatro de la Pasión, se sienten en derecho de no tener que soportar las incriminaciones que los cristianos viejos levantan contra los demás correligionarios suyos. Discutiendo en términos históricos el proverbio sefardí "Mejor bajo Edom (= cristianismo) que bajo Ishmael (= Islam)", Bernard Septimus, por otra parte, hace hincapié en la importancia relativa que desde la perspectiva de los propios sefardíes tiene esa acusación de ser los asesinos de Jesucristo, en comparación con el trato que ellos recibieron desde el siglo XII por parte de los Almohades en al-Andalus ("Hispano-Jewish Views of Christendom and Islam", en Bernard Dov Cooperman (ed.), *In Iberia and Beyond*, pp. 43-65.) Véase a ese propósito este pasaje significativo del *Shevet Yehuda* de Solomon ibn Verga, escrito poco menos de 20 años después de la expulsión, "What is the (source) of this great hatred that the Christians harbor toward the Jews? It is because they have killed our Savior, the Arabs hate the Jews still more, though they did not kill their prophet..." (p. 50).

92. Para la situación de los judíos en la sociedad medieval española, véase Julio Valdeón Barque, *El chivo expiatorio. Judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*, Valladolid, Ed. Ámbito, 2000, en part. pp. 81-97. Cf. también, E. Mitre, *Los judíos de Castilla en tiempos de Enrique III. El progrom de 1391*, Valladolid, 1994. Para Maurice Kriegel, esos progroms son signos de un "nuevo antisemitismo", cuyo propósito ya no sería el de marginalizar a los judíos, sino eliminarlos. ("La prise d'une décision: L'expulsion des Juifs d'Espagne en 1492", *Revue Historique*, CCLX, 1978). Compárese también la tesis opuesta de H. Kamen, "La expulsión: finalidad y consecuencias", en *Los judíos de España*, Barcelona, Ed. Kedourie, 1992, pp. 83-84. Sigue siendo fundamental Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme* (1955), París, Calmann Lévy, 1981, pp. 93-228.

93. Los escasos datos existentes acerca de este proceso se recogen en Luis Suárez Fernández, *La expulsión de los judíos*. Madrid, Mapfre, 1991, pp. 314-318. El tema será tratado por Lope de Vega en su comedia *El niño inocente de la Guardia* (en *Obras escogidas*, ed. de Federico Carlos Sainz de Robles, Madrid, Aguilar, 1946-1955, t. 3, pp. 383-413). Un evento tan significativo para el antisemitismo medieval alemán como el caso del Niño de la Guardia para la historia española, ha sido tratado por el escritor judío alemán Heinrich Heine en una de sus obras en prosa más patéticas, la novela histórica titulada *El Rabbi de Bacharach* (comenzada en 1823-24, publicada en estado de fragmento en 1840). El protagonista de esta obra que relata el progrom de un pueblo renano contra una comunidad judía con ocasión de una fiesta de Pessah, el rabí Abraham, está caracterizado como un representante del "espíritu de Toledo" (la "cultura alfonsí", en términos de F. Márquez Villanueva) y así, un antípoda luminoso del oscurantismo circundante. (Compárese mi estudio "Paul et Virginie à Grenade. Perspectives interculturelles sur la maurophilie du poète Henri Heine dans sa tragédie *Almansor*", en José Antonio González Alcantud et François Zabbal (eds.), *Actas del congreso Histoire de l'Andalousie. Mémoire et Enjeux* (Institut du Monde Arabe, París, en colaboración con el Centro de Investigaciones Etnológicas "Ángel Ganivet" de la Diputación de Granada, 9-10 de noviembre de 2001), Montpellier, "L'Archange Minotaure", 2003, pp. 32-70).

espectacular de la masacre cometida en los años 1504 a 1506 por la población cristiana sobre los recién convertidos (1497) de Lisboa, después de haberse descubierto una celebración secreta de la Pessah judía.⁹⁴ Muchas veces, además, los judíos fueron llevados ante los tribunales de la Inquisición acusados de blasfemar contra la figura de Jesús y la Virgen, y de distribuir panfletos en los que se les injuriaba a ambos (por ejemplo, los así llamados *Toledot Jesu*).⁹⁵

Visto el clima de creciente sospecha que rodeaba a los conversos españoles y sus descendientes a partir de 1492, y que les amenazaba cada vez más después de la promulgación en los primeros momentos del nuevo siglo por los Reyes Católicos de los fatales "estatutos de limpieza de sangre", sobre todo como consecuencia de la renovación más rigurosa de estas ordenanzas en los años 1546 y 1560,⁹⁶ la semántica del término "pecado" en el libro de Teresa parece inevitablemente reflejar esa herencia colectiva de la violenta animadversión cristiana hacia judíos y conversos.⁹⁷ Con aún más eficacia que los numerosos tratados eclesiásticos del siglo anterior, cuyo mensaje doctrinal fue recogido, por ejemplo, en la enciclopedia teológica *Adversus omnes haereses libri quatuordecim* (París, 1534) del futuro consejero espiritual de Felipe II, el franciscano Fray Alonso de Castro, la nueva pedagogía contrarreformista

94. Véase la documentación histórica proporcionada por Y. H. Yerushalmi, *Sefardica*, p. 35 sqs.

95. Marta López-Ibor, *Los judíos en España*, Madrid, Anaya, 1990, p. 56. Compárese también la procesión sacrilega organizada aún, según el Marqués de Vélez, el viernes santo del año 1663 por los sefardíes de Orán como injuria a la Virgen María (cit. por Jean-Frédéric Schaub, *Les Juifs du Roi d'Espagne*, p. 156-157).

96. Consúltense los resultados de los recientes estudios de Linda Martz, *A Network*, p. 67, y Jaime Contreras, "Limpieza de sangre, cambio social y manipulación de la memoria", en Ana María López Álvarez (ed.), *Inquisición y conversos*, Toledo, Asociación de Amigos del Museo Sefardí, 1994, pp. 81-101.

97. Compárese Jean-Pierre Dedieu, "¿Pecado original o pecado social? Reflexiones en torno a la constitución y la definición del grupo judeoconverso en Castilla", en *Manuscrits*, 10 (1992), pp. 61-76. La actualidad persistente de esa incriminación llevada contra los judíos conversos en la época del *Libro de la Vida* teresiano puede ser ilustrada con el ejemplo del papel importante que desempeña en el capítulo *De Poenitentibus et Conversis* del influyente tratado de Diego de Simancas, *De Catholicis Institutionibus* (Compluti, 1569) y, sobre todo, entre los argumentos para defender los estatutos de limpieza de sangre que ese mismo autor arroja bajo el pseudónimo de Didacus Velásquez contra la *Apologia* (sc. de los Judíos) del franciscano francés Henri Mauroy. En ese tratado, titulado *Defensio Statuti Toletani a sede apostolica saepe confirmati, pro his, qui bono et incontaminato genere nati sunt* (Antuerpiae, 1575), Simancas afirma saber que los judíos crucificarían mil veces a Jesucristo, pero como esto les es imposible, suelen satisfacer su odio ultrajando su imagen y robando a niños cristianos, a los que infligen las mismas torturas que las que habían hecho padecer al Salvador. (Según Albert A. Sicroff, *Les controverses*, pp. 157-168, en part. pp. 160-163). Cf. también, acerca de la supuesta herencia judía de la "mácula", la definición del judío según la *Centinela contra los judíos* de Fray Francisco de Torrejuncillo (1673), citada por Y. H. Yerushalmi, *Sefardica*, pp. 270-276, en part. p. 275. Según observa Simha Goldin, el trato de los conversos por parte de los propios judíos en las sociedades medievales europeas solía también estar viciado por el odio y las humillaciones dirigidos contra esos "renegados". ("Juifs et Juifs convertis au Moyen Âge. Es-tu encore mon frère?", *Annales*, 54e année, n° 4, juillet-août 1999, pp. 851-874).

alcanzó, al transformar el amplio caudal de la poesía popular y renacentista en un arsenal de poemas “a lo divino”, propagar la polémica, los prejuicios y estereotipos antijudaicos hasta los últimos rincones de la vida cotidiana contemporánea.⁹⁸

Para liberarse de esa supuesta culpa “congenética” no le basta a la nieta bautizada de un abuelo “reconciliado” el hecho de haber nacido de una madre cristiana vieja de nobleza castellana ni de un padre que en un pleito había conseguido una ejecutoria de hidalguía.⁹⁹ El clima de persistente sospecha que rodeaba a los recién convertidos y sus descendientes de seguir practicando en secreto las oraciones y rituales previstos por la Ley del judaísmo¹⁰⁰, no podía dejar de repercutir como “mala consciencia” sobre la psique de esa “hija de conversos”. Y poco debía aprovecharle también delante del tribunal de la opinión pública el hecho de haberse integrado por su propia voluntad, desde hacía una veintena de años, en una comunidad de monjas carmelitas.¹⁰¹ La única posibilidad de liberarse de aquella “culpa hereditaria” le parece consistir en un patético acto individual de subversión semántica del asesinato ritual imputado a todos los correligionarios suyos. La dramaturgia del escenario de su conversión se explica, desde luego, como una sistemática inversión simbólica del supuesto crimen original:

98. Para una amplia documentación véase Daniel Tollet (ed.), *Les textes judéophobes et judéophiles dans l'Europe chrétienne à l'époque moderne* (préface de Pierre Chaunu), Actes du Colloque organisé par le Centre d'Etudes juives de l'Université de Paris IV - Sorbonne, Paris, Presses Universitaires de France, 2000. Véase en particular las contribuciones de Charles Molette, “Judéophilie et judéophobie au coeur de l'Eglise catholique dans deux textes à l'heure du Concile de Trente”, pp. 15-26, y Michèle Escamilla-Colin, “Recherches sur les traités judéophobes espagnols des XVIIe et XVIIIe siècles”, pp. 27-49.

99. Véase Teófanos Egido, *El linaje judeoconverso de Santa Teresa. (Pleito de hidalguía de los Cepeda)*. Madrid, Editorial de la Espiritualidad, 1986, y, respecto a la posibilidad para ricos conversos toledanos de acceder sin embargo a puestos de regidores y títulos de hidalguía, “Implementation of Pure-Blood Statutes in Sixteenth-Century Toledo”, en Bernard Dov Cooperman, *In Iberia and Beyond*, pp. 245-271.

100. A este propósito, Renée Levine Melamed insiste sobre la dificultad que tenían los propios agentes de la Inquisición al tener que distinguir entre, por ejemplo, unos salmos del Antiguo Testamento “recuperados” por el cristianismo, y unas oraciones “genuinamente” judías basadas sobre esos mismos salmos, “The tribunal used the *Gloria Patri* as the way to distinguish between Christian and judaizing prayer: if this were omitted at the end of the recitation, the accused was deemed a judaizer.” (“Judaizers and Prayer in Sixteenth-Century Alcázar”, en *In Iberia and Beyond*, pp. 273-295, cita p. 279) Véanse también, Pilar León Tello, “La judería de Ávila durante el reinado de los Reyes Católicos”, *Sefarad*, XXIII (1963), pp. 36-53, y Haim Beinart, “The Converso Community in 16th and 17th Century Spain”, en R. D. Barnett (ed.), *The Sephardic Heritage*, London, 1971, pp. 467-69.

101. Las propias carmelitas se encontraban también expuestas a la sospecha de ser judaizantes por considerar y venerar al profeta Elías como fundador de su orden. En el caso particular de Santa Teresa, esa sospecha creció todavía más a causa de su meditación didáctico-literaria sobre el *Cantar de los cantares*, que sería publicada (en una versión fragmentaria) bajo el título de *Conceptos del Amor de Dios*. La traducción a partir del texto original hebreo ya había llevado a Fray Luis de León a la cárcel. Véase a ese propósito, el P. Tomás Álvarez, “Santa Teresa de Ávila en el drama de los judeo-conversos castellanos”, en Ángel Alcalá (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos*, pp. 609-630, además de mi estudio sobre los *Conceptos del Amor de Dios* (véase *supra*).

al contrario que la masa vengativa de los judíos del Evangelio, ella se arroja con todo el fervor del que es capaz a los pies del Cristo torturado a muerte (por sus supuestos lejanos antepasados), solicitando a esa víctima del odio colectivo, con el extraordinario don de sus lágrimas, el perdón por su propia responsabilidad en su sufrimiento y muerte. Muy revelador para el estado de conciencia de la penitente es su empleo del pronombre “nosotros” cuando se refiere a “la pasión que ha sufrido *por nosotros*” —expresión que podría interpretarse como la habitual confesión de los pecadores cristianos, si no hubiera en otro lugar un vínculo explícito entre la culpa colectiva de los judíos y la suya propia: “Acordábame de las injurias que le habían hecho *los judíos*, y suplicábale *me* perdonase...” (29, § 6).¹⁰²

EL ACTO FUNDACIONAL DE UNA ESCRITURA SOBERANA FEMENINA

Por varias razones, la figura legendaria de la Magdalena se presta al imaginario de la penitente como modelo de identificación ideal también para este estado de conciencia colectiva de la cristiana nueva, condicionado por el persistente clima de animadversión contra los conversos, fácilmente difamados de criptojudaísmo. Además de desempeñar el papel tradicional de una Eva tocada por la gracia del Señor, lo que la predestina a representar la condición de la mujer cristiana en general según la exégesis patrística, la figura de la Magdalena se ha implantado, en efecto, en el imaginario de la colectividad española de esa era conflictiva como la santa patrona de las “hijas de (judíos) conversos” y las moriscas sometidas a unos “programas de reeducación” cristiana específicamente desarrollados para ellas.¹⁰³ Habría que pensar solamente en el caso de la madre del pícaro Lazarillo de Tormes, la cual, viuda y empobrecida, está reducida a servir en la enigmática propiedad de un “Comendador de la Magdalena”.¹⁰⁴

El terreno había sido preparado para eso desde comienzos del siglo XVI, en el contexto de las medidas de reforma religiosa, social y urbanística aplicadas por las

102. *LdV*, p. 349 (la cursiva es mía).

103. En el resto de Europa, la figura de la Magdalena, y, sobre todo, la de la arrepentida pecadora, no solía conllevar esa dimensión “étnica” como en el contexto español, aplicándose más bien generalmente a la meretriz o prostituta. Compárense, por ejemplo, Jacques Rossiaud, “Les métamorphoses de la prostitution au XVIIe siècle”, en *La condición de la mujer en la Edad Media*. (Actas del coloquio celebrado en la Casa Velázquez del 5 al 7 de noviembre de 1984), Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, 1985, pp. 155-182, y, del mismo: *Medieval Prostitution*, New York, Basil Blackwell, 1988, pp. 140-141.

104. *Lazarillo de Tormes*, ed. F. Rico, Madrid, Cátedra, 1992, p. 15. A diferencia del editor (nota 12), pensamos que la combinación en el sintagma “Comendador de la Magdalena” del título del caballero de una orden militar (a quien corresponde una encomienda) con el nombre de la santa pecadora conversa alude, de manera adecuada aunque soterrada, a una función semejante de la encomienda para mujeres “caídas”.

autoridades eclesiásticas y monárquicas con el fin de reintegrar a los grupos sociales particularmente afectados por las consecuencias (sociales, económicas, ideológicas, etc.) de la expulsión de los judíos y la liquidación de los derechos que los pactos concluidos en Santa Fe habían garantizado a los habitantes árabes del antiguo reino de Granada. Así, en 1515, cuatro décadas antes de que apareciera la primera traducción de las *Confesiones* por el Padre Sebastián Toscano (1554), se publican en Valencia *Las meditaciones, soliloquio y manual del bienaventurado sant Agustín*, inaugurando el floreciente género popular de tratados de meditación y recogimiento basados en el exuberante acervo medieval de leyendas y mitos sobre la vida de mártires y santos pecadores (en particular, la *Legenda aurea*). Unas dimensiones nuevas de divulgación popular alcanzó esta literatura pedagógica de meditación con la aparición, en 1521, de la *Historia de la bendita Magdalena sacada largamente de los evangelios y otras partes*, cuya redacción había sido instigada por la reina Isabel en persona. Siguiéron rápidamente otros textos parecidos que documentan el impacto creciente del concepto de la Magdalena sobre el contemporáneo imaginario colectivo, por ejemplo esas anónimas *Justas literarias en loor de San Pedro, príncipe de los Apóstolos, y de la bienaventurada Santa María Magdalena*, aparecidas en 1532.¹⁰⁵ Hay que añadir a esos idearios edificantes aquellos tratados de meditación como el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna, y los parecidos libros de enseñanza espiritual de Luis de Granada, Francisco de Laredo, Juan de Ávila, etc., que al recomendar a las penitentes una refinada “retórica de lágrimas” contribuían también a promover el modelo de esta santa conversa.

El éxito de venta de esa fabulación didáctica acerca de la figura polifacética de la Magdalena no se debía sin embargo, como acabamos de ver, sólo a su importancia como instrumento de reforma religiosa. Indudablemente, su programa de “salvación” estaba destinado, en particular, a esas numerosas “hijas perdidas” de origen judío o musulmán, a las que la expulsión o marginación de sus padres, maridos y hermanos había reducido a la miseria (del vagabundeo, de la prostitución, etc.).¹⁰⁶ Para ellas, el modelo de la santa pecadora pretendía ofrecer el acceso a ciertos –aunque limitados– privilegios (sociales, ideológicos) de la sociedad española nueva, por medio de una conversión “renovada” que podía consistir, además del rechazo de la fe heredada, en la renuncia a la vida errante en favor del matrimonio, en una vida de penitente

105. Sobre los datos y la influencia de esos tratados en las obras de Santa Teresa, veáse Víctor García de la Concha, *El arte literario*, pp. 57 sqs.

106. Para el autor de las presentes líneas, la última etapa del itinerario de *La Lozana andaluza* no puede decifrarse sino a través de una lectura hermenéutica tomando como referencia esa función paradigmática del concepto de la Magdalena. (“El Saco de Roma o la caída de la cultura medieval española. Acerca del destino del escandaloso *Retrato de la Lozana andaluza* de Francisco Delicado”, en J. L. Castellano Castellano y F. Sánchez-Montes González (coords.), *Carlos V. Europeísmo y universalidad*. Vol. V: *Religión, cultura y mentalidad*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 609-642, en part. pp. 623-634)

retirada en el claustro o –para la mayoría de los casos– en la aceptación de trabajos penosos y programas de reeducación espiritual que les esperaban en las disciplinarias Casas de la Magdalena.¹⁰⁷

En el caso de la “hija de conversos” y monja carmelita que gracias a su conversión “renovada” ha superado su “pecado hereditario”, el concepto de la Magdalena le proporciona, además, los instrumentos retóricos para alcanzar una configuración afectiva “desviadora” de su propia escritura autobiográfica, mediante la cual consigue “corregir” sustancialmente la arquitectura de la conversión establecida por el Libro hasta entonces autoritario de San Agustín. El denominador común de estos medios de innovación poética es, como hemos visto, el poder extraordinario de la imagen como generadora del impulso de identificación afectiva con el objeto pasional por excelencia de su amor. La imagen (paradójica, combinatoria) del Jesucristo agonizante dentro del paradisiaco Huerto del alma, sustituye aquí como instrumento femenino de salud al intermediario “intelectual” de la voz en el marco de la economía afectiva del converso varón.

Al mismo tiempo se efectúa, además, otro cambio de paradigmas, que al nivel de la subjetividad de la mujer adulta desempeña un papel comparable a este último en el campo de la autoría literaria. El amor a esta figura universal de la pasión humana acaba de superar, en efecto, aquel afán heroico por el martirio que había instigado a la niña de siete años a salir con su hermano Rodrigo “a tierra de moros”, “pidiendo por amor de Dios para que allá nos descabezasen.” (I, 4)¹⁰⁸ Ese impulso autodestructor que en aquellos años veinte había sido provocado por el clima circundante de persistente militancia anti-islámica, se ha convertido ahora en una subjetividad femenina distintamente heroica, por ser ella la fundadora de una cultura y civilización del amor cristiano al Otro.

107. La organización interna de estas Casas de la Magdalena, así como las medidas de disciplina moral, religiosa y social a las que fueron sometidas las mujeres recogidas en ellas y en semejantes instituciones de corrección en la época de la Contrarreforma, han sido estudiadas de manera diferenciada a base de estadísticas, ordenanzas y manuales divulgados por ciertas órdenes religiosas (en particular Jesuitas y Agustinos) por Mary Elizabeth Perry, “Magdalens and Jezebels in Counter-Reformation Spain”, en el importante libro editado por Anne J. Cruz y Mary Elizabeth Perry, *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, Hispanic Issues vol. 7, Minneapolis - Oxford, University of Minnesota Press, 1992, pp. 124-144. Para una documentación más amplia sobre el tema, véanse, además, Josefina Muriel, *Los recogimientos de mujeres*, México, UNAM Instituto de Investigaciones Históricas, 1974; María Dolores Pérez Baltasar, *Mujeres marginadas: Las casas de recogidas en Madrid*, Madrid, Gráficas Lormo, 1984; Vicente Graullera, “Mujer, amor y moralidad en la Valencia de los siglos XVI y XVII”, en Augustin Redondo (ed.), *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne (XVe-XVIIe siècles)*, París, Publications de la Sorbonne Nouvelle, 1985, pp. 109 - 119, y, Mary Elizabeth Perry, *Gender and Disorder in Early Modern Seville*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

108. *LdV*, p. 121

El *Libro de la Vida* teresiano se revela, pues, estar organizado a la manera de un palimpsesto: mientras como subtexto le sirve ese manifiesto literario por excelencia de una subjetividad nueva que culmina en el proceso extático largamente preparado de la conversión, alcanza al mismo tiempo la superación de aquel hasta entonces incomparable *Libro* autobiográfico de San Agustín al conseguir la inconfundible *déviance* “magdalénea” de su propia superficie textual.

Contra el peligro que corre esta inaudita escritura femenina de la “Vida nueva” –que hasta entonces no tuvo parangón en todo el mundo cristiano– no debió protegerla, en principio, ese sello de ortodoxia que uno podría estar tentado a aplicarle por motivo de sus referencias básicas a la autoridad patristica. En cuanto documento de una nueva soberanía femenina, el *Libro de la Vida*, y en particular su capítulo IX, ilustra de modo ejemplar, además, la condición (fatalmente) ambigua en la que se encuentran prisioneros los descendientes de judíos deseosos, a través de su conversión “renovada”, de integrarse plenamente en el sistema de valores de la Monarquía imperante. No les basta para eso solamente destruir, mediante un rechazo radical de la memoria, los fundamentos de su antigua ley e identidad heredadas, ni tampoco liberarse, gracias a un acto extático de amor al Jesucristo de la Pasión, del mito de la culpabilidad genética que inflige a su conciencia colectiva el fanatismo antisemita circundante. Necesitan más bien asimilar unos modelos de identificación propuestos por las autoridades ortodoxas, que siguen manteniéndoles, a pesar de todo, en un estado híbrido y de permanente sospecha de pecadores arrepentidos, dado que la semántica de su condición de convertidos “reformados” nunca podrá borrarse en favor de la “limpieza” genética de los “cristianos viejos”.¹⁰⁹ Al contrario que sus contemporáneos los moriscos, a cuyos representantes más virtuosos –por lo menos, en cuanto supuestos descendientes de los moros nobles de la ficción maurófila– los apologetas de la asimilación concederán la oportunidad de armonizar los ideales de su antigua fe y cultura mahometanas con el código de valores de la nueva sociedad española.

109. Compárese los resultados expuestos por Pierre-Antoine Fabre en su brillante estudio de la dialéctica valoración de la conversión religiosa “renovada” de los judíos conversos por parte de la Orden de los Jesuitas con esta paradójica condición de Teresa de Ávila en cuanto “hija de conversos” y “conversa renovada”: se trata, en efecto, aquí también de una “instrumentalisation allégorique du nouveau-chrétien comme signe du renouveau, et une désignation réelle, voire une assignation fatale, des nouveaux-chrétiens à leur état.” (“La conversion infinie des *conversos*”, p. 882)