

## Lamentos de doble filo: *El trato de Argel* y la dimensión geopolítica de la lucha por la unidad religiosa

---

NATALIO OHANNA

**E**L CAUTIVERIO DE CRISTIANOS en el norte de África fue una actividad económica cuyo punto de auge debe ubicarse en la segunda mitad del siglo XVI. Al indagar bajo qué circunstancias se propició el fenómeno, hay que considerar el estado de las relaciones entre las potencias que polarizaban el Mediterráneo, el perfeccionamiento de los medios para la navegación en lo que respecta a la agilidad y velocidad alcanzadas por las naves, y por supuesto el crecimiento del comercio marítimo aparejado a un mercantilismo creciente que proveía de atractivos botines a la piratería tanto de musulmanes como de cristianos. Pero eso no es todo. Hubo además factores más bien demográficos, vinculados ya sea directa o colateralmente con las políticas de represión de las desigualdades espirituales que desde la península provocaron sucesivos movimientos migratorios, más o menos constantes, hasta la expulsión definitiva de los moriscos que comenzó en 1609. Este artículo contribuye a la tesis de que *El trato de Argel*, la primera obra de carácter teatral de Miguel de Cervantes, compuesta con toda probabilidad al regreso del autor a España tras cinco años de cautiverio en la Berbería (1575-1580), pone de relieve las derivaciones sociales y geopolíticas de la lucha española por la unidad religiosa. Mediante una serie de contradicciones o ambigüedades en materia ideológica que se resuelven con atención a la acción múltiple, el contrapunto de perspectivas, los comentarios satíricos y la romantización del cautiverio, *El trato de Argel* configura una representación compleja de la realidad argelina, desestabilizadora y crítica, tanto respecto de la visión estereotipada de las relaciones entre la cristianidad y el Islam como de los métodos de coerción que se reservaban para el nomadismo religioso y otros delitos contra la fe.

En esta pieza que inaugura las comedias de cautivos para el público

español, la crítica ha intentado resolver la dificultad de su aparente eclecticismo. Estableciendo una conexión entre la forma y los contenidos espirituales, Joaquín Casalduero reivindicó la obra, alegando que “su evidente unidad espiritual ha sido manejada por una mano primeriza sin la soltura necesaria” (232). Años más tarde Franco Meregalli retomó el problema para afirmar que se trata de “una unidad espiritual que crea una unidad estructural profunda” (403).<sup>1</sup> En un análisis que propone correspondencias entre *El trato de Argel* y el *Infierno* de Dante, Stanislav Zimic suscribe a esta opinión, sosteniendo que Cervantes logra la unidad dramática con una técnica similar a la utilizada en *El cerco de Numancia*, obra en que las formas del sufrimiento individual comprenden los elementos de una misma tragedia colectiva en sus múltiples facetas (37-38). Para Enrique Fernández, en cambio, la comedia debe encuadrarse dentro de las narrativas de propaganda que se articulaban en torno a las órdenes redentoristas y su labor de rescate, entre otras el *Tratado de la redención de cautivos* de Jerónimo Gracián y la bien conocida *Topographia e historia general de Argel*. Su fragmentación respondería a unas estrategias específicas del género testimonial (8-20). A partir de estas lecturas podría suponerse que el objetivo buscado por el joven dramaturgo en su primera pieza teatral fue lograr una unidad por sobre lo dispar de la acción, en tanto juicio moralizador respecto de aquella sociedad de la que acababa de regresar, cuya complejidad debía expresarse en términos que el vulgo captara, conforme el sistema de prejuicios, lugares comunes, saberes populares y miedos a base de la oposición entre españoles y moros, cristianos y musulmanes, fieles e infieles, la cual reproduciría, en última instancia, el mito de una contienda básica, universal. Es decir que como otras obras del período, *El trato de Argel* estaría supeditando la realidad de la experiencia a lo que Albert Mas denominó el decoro histórico en función de una ideología sin complicaciones (1: 367).

Ciertamente un recurso frecuente era el estereotipo del terror acerca del cautiverio en tierras islámicas, al que se le atribuía unos niveles de crueldad infrahumanos. En España, como en la mayor parte de Europa,

---

1 De esta manera explica su punto de vista: “¿qué mayor unidad que la comunidad de destino de los cautivos, cada uno de los cuales, desde luego, contribuye a caracterizar su destino individual, pero con una voz que forma parte de un coro: y es el coro el protagonista, y la diversidad es una manifestación de la unidad? [...] Es la acción de un hombre completo, que tiene un mensaje que comunicar a los Españoles de su tiempo que viven en España: él sabe cómo se sufre en Argel, comprende la inmensa variedad de los sufrimientos: sabe que hay héroes, sabe que hay personajes que no los son, sabe que hay malvados” (403-04).

se tenían las expectativas de un tratamiento mucho más desalmado que el que se reservaba para los cautivos en cualquier otra sociedad. Se creía además que mujeres y niños eran constante objeto de abusos sexuales y que todos los cautivos sufrían tormentos físicos para ser convertidos al islamismo. Sin embargo los cautivos cristianos eran apreciados como los más valiosos botines de los corsarios berberiscos, ya sea en tanto fuerza de trabajo o como valor de cambio, por lo que había un esfuerzo consciente por mantenerlos sanos y salvos, y en general su tratamiento correspondía con los estándares de la época (Friedman 55-56). Por otra parte, si bien la ley islámica no prohibía la tenencia de esclavos convertidos al islamismo con posterioridad a su captura (Lewis 57), reconocía la igualdad espiritual entre amo y esclavo (Gordon 35), otorgaba ciertos derechos civiles, como el del trabajo remunerado, el matrimonio e incluso el divorcio (Marmon 5-6), y recomendaba, además del buen tratamiento, la manumisión como vía para expiar pecados—por ejemplo el de la ruptura voluntaria del ayuno en Ramadán—o como un acto de simple benevolencia y muestra de virtud (Lewis 6, Gordon 39). Tal liberalidad estaba mejor reservada para los esclavos musulmanes, y de ahí que el nomadismo religioso resultara conveniente para los mismos cautivos, muchos de los cuales veían en la conversión un modo de integrarse en una sociedad donde un origen converso no condicionaba el acceso a sus estratos más altos.<sup>2</sup> Pero la construcción de un concepto de frontera con el Islam implicaba la necesidad de alimentar un sistema de creencias distorsionador de la realidad experimentada, que permitiese consolidar, en su yuxtaposición, la conciencia de una identidad homogénea para una población cuya complejidad de fuentes étnicas y religiosas había de simplificarse. Por todo esto no sorprende que la crítica haya

---

2 Las conversiones eran frecuentes. Según Mercedes García Arenal, entre un cuarto y un tercio de los cautivos tarde o temprano renegaban (*Los españoles* 244). Esto no sorprende considerando los privilegios de que gozaban, pues siendo incluidos entre los *hamafi*, la clase gobernante, los musulmanes nuevos podían ingresar en las esferas más altas del imperio (Earle, *Corsairs* 29-30). Muchos se acercaban al Islam motivados por lo que Bartolomé y Lucile Bennassar denominaron el sueño turco: la aspiración de medrar en una sociedad de prosperidad ascendente cuya promesa de libertades y beneficios poco tenía que ver con lo espiritual. En tales circunstancias la conversión resultaba un mero trámite, pero en ocasiones gradualmente se transformaban en verdaderos musulmanes (Bennassar y Bennassar 324). Sobre las conversiones al islamismo véanse también Robert C. Davis, Ana Fernández Félix, Miguel Ángel de Bunes Ibarra, José Antonio Martínez Torres, Isabel M.R. Mendes Drumond Braga y Gerard A. Wiegers. Sobre Cervantes y los renegados de Argel véanse Willard King, María Antonia Garcés, Emilio Sola y José F. de la Peña, y mi reciente artículo, incluido entre las obras citadas.

identificado unas actitudes intransigentes de parte de algunos personajes de *El trato de Argel*, aunque sería erróneo confundir dichas actitudes con una intención de la obra en su totalidad. Nótese por ejemplo el largo fin de la primera jornada, donde el cautivo Sebastián compara dos penas de muerte, la de un morisco en España y la de un sacerdote cristiano en Argel:

Ya sabes que aquí en Argel  
se supo cómo en Valencia  
murió por justa sentencia  
un morisco de Sargel;  
digo que en Sargel vivía,  
puesto que era de Aragón,  
y, al olor de su nación,  
pasó el perro en Berbería,  
y aquí corsario se hizo,  
con tan prestas crueles manos,  
que con su sangre de cristianos  
la suya bien satisfizo.  
Andando en corso, fue preso,  
y, como fue conocido,  
fue en la Inquisición metido,  
do le formaron proceso.  
(I, 491-506; 858-59)

Al subrayarse el origen español del reo, se exterioriza una conexión entre el problema del corso y la situación de los moriscos en la península, donde las presiones sociales a que se veían sometidos provocaban voluntarios exilios hacia el norte de África (Harvey 48-49). Las aún recientes rebeliones de las Alpujarras y las represiones de éstas habían repercutido en un aumento del número de emigrados, muchos de los cuales terminaban embarcándose en empresas corsarias (García Arenal, *La Diaspora des Andaloussiens* 114; Earle, *The Pirate Wars* 44). Pero Sebastián es aun más preciso al señalar el origen aragonés del morisco. Si hasta la primera mitad del siglo XVI el reino de Aragón había presentado las condiciones más propicias para la preservación de la cultura islámica debido, fundamentalmente, al proteccionismo de la vieja aristocracia fuerista para con sus súbditos los nuevos convertidos de moros, a partir de 1570 esas relaciones de solidaridad o complicidad entre la nobleza local y la comunidad mo-

risca se desintegran, dando lugar a un clima de violencia anti-islámica sin precedentes en la región, el cual alcanza su punto culminante en la campaña sangrienta de Lupercio Latrás (Harvey 254-63).<sup>3</sup> En este sentido se refuerza la relación entre el problema del corso y asuntos internos, pues Sebastián refiere cómo el tribunal descubrió que el reo había renegado la fe de Cristo, pasando a África y participando luego en la captura de cristianos. Su lenguaje, sin embargo, es sumamente maniqueo. Sebastián subraya la rectitud del auto de fe, en tanto práctica institucionalizada tras el proceso formal: justa sentencia de los justos inquisidores para un morisco que caracteriza como perro, corsario, cruel, sanguinario y traidor renegado. En contraste acentúa la arbitrariedad y el carácter ilícito de la venganza que recae sin más sobre un sacerdote: “La triste nueva sabida / de los parientes del muerto, / juran y hacen concierto / de dar al fuego otra vida. / Buscaron luego un cristiano / para pagar este escote, / y halláronlo sacerdote, / y de nación Valenciano” (I, 523-30; 859). La pena de ambos es la misma, pero para el caso del valenciano se cargará de sentido religioso a través del retrato de un martirio: “Prendieron éste a gran priesa / para ejecutar su hecho, / porque vieron que en el pecho / traía la cruz de Montesa, / y esta señal de victoria / que le cupo en buena suerte, / si le dio en el suelo muerte, / en el Cielo le dio gloria” (I, 531-38; 859-60). Como observa Ana María Rodríguez Rodríguez, al ser equiparado a iconos culturales cuyo valor modélico es indiscutible—el de los mártires de la fe—, el personaje del cautivo argelino asciende posiciones en la percepción del imaginario popular: “El cautivo ya no solamente sería un ser humano apresado en Argel sino, sobre todo, un héroe de la fe cuya experiencia constituiría la continuación natural de la de aquéllos que murieron por Cristo, y hasta de su Pasión y muerte. La experiencia del cautivo es ligada a un pre-texto que la define y sublima a través de un proceso de enmarque genérico” (99-100). De esta manera, desde el punto de vista de Sebastián, la apostasía es asociada con la figura más destructiva de la comedia—el morisco de Sargel—y contrastada con

---

3 Parte de la historiografía moderna ha planteado la cuestión en términos raciales, incluso en los albores del siglo XX. Ejemplo de ello es el texto ya clásico de Pascual Boronat y Barrachina, que celebra la expulsión: “Y llegó, por fin, la hora de extirpar la raza morisca, la serie interminable de profanaciones, blasfemias, sacrilegios, apostasías y conspiraciones” (2: 189). El problema morisco es abordado con mayor objetividad en estudios recientes. Véanse los trabajos de Magraner Rodrigo, Francisco Márquez Villanueva, Mercedes García Arenal, R. García Cárcel, Louis Cardaillac y L. P. Harvey. Para un estudio de los estereotipos sobre los moriscos, véase Perceval. Sobre la convivencia entre cristianos y moriscos específicamente en el reino de Aragón, véase Mary Hoyt Halavais.

el piadoso fraile que por la justa condena del renegado sufre el martirio. Así se contrastan, a la vez, la sociedad española, cuyo orden moral queda al cuidado del Santo Oficio, y la sociedad argelina, descrita como barbarie e insolente canalla. Dichos contrastes son por momentos más directos, como por ejemplo cuando Sebastián describe la colecta realizada para la compra del sacerdote: “En nuestro pueblo cristiano / por Dios se pide a la gente / para sanar al doliente, / no para matar al sano. / Mas entre esta descreída / gente y maldito lugar, / no piden para sanar; / mas para quitar la vida” (I, 547-54; 860).

Has hasta aquí la diatriba de Sebastián es muy clara y podría fácilmente barajarse con los objetivos de la obra. En opinión de Sola y de la Peña, se trata de unas sutilezas necesarias de Cervantes “para no ser sospechoso de inconforme con esa identificación ley / fe religiosa. O convencimiento, da lo mismo, a la hora de elegir su bando” (203). Es decir que habría detrás de estos pasajes una motivación personal del autor, vinculada con su necesidad de reintegrarse en la sociedad española, para cuyo fin habría creído favorable reproducir una visión maniquea de las relaciones entre cristianos y musulmanes. En esta misma dirección, Barbara Fuchs observa que la figura sombría del condenado representa el miedo español a una amenaza interna, ya que claramente se trata de un morisco, mientras que, por otra parte, el texto subraya la dimensión religiosa de la lucha contra los corsarios, desechando sus dimensiones geopolítica y económica y pasando a la vez por alto la libertad de conciencia de que los cristianos gozaban en el norte de África (155). Incluso en la segunda jornada, el mismo protagonista parece corroborar la pertinencia de tal lectura:

Y no tengo por menos desdichado  
al que tiene con qué y el modo ignora  
cómo llegar al punto deseado,  
porque esta gente, do bondad no mora,  
no dio jamás palabra que cumpliese,  
como falsa, sin ley, sin fe y traidora.  
Guardará por su Dios al interese,  
y do éste no interviene, no se espere  
que por sola virtud bondad hiciese.  
Aquí en diverso traje ves que muere  
el ministro de Dios, y por su oficio  
más abatido es, peor se quiere,

y el mancebo cristiano al torpe vicio  
 es dedicado de esta gente perra.  
 (II, 1358-71; 882)

Aurelio desconfía de toda negociación con quienes califica, en este punto de la acción, como gente traidora y sin ley. Asimismo subraya el maltratamiento de los sacerdotes cristianos y los abusos sexuales de los niños, lo cual tiende a ratificar la visión estereotipada del cautiverio en Argel. Sin embargo la diversidad de puntos de vista permite que se abra una duda al respecto. Es el cautivo Leonardo quien nos lleva a replantearnos el sentido del relato de Sebastián y su relación con el resto de la obra. Tras escuchar al joven cautivo, Leonardo concluye con una desmedida exhortación: “Usa Valencia otros modos / en castigar renegados / no en público sentenciados; / ¡mueran a tóxico todos!” (I, 711-14; 864). Leonardo no aduce que a los apóstatas sometidos a procesos inquisitoriales no se los relaja en la hoguera, sino que en Valencia hay además otras formas de castigo. Las condenas de los sentenciados por la Inquisición podían llevarse a cabo en privado, auto particular, o en público, en la ceremonia que se conoce como auto de fe. Henry Kamen observa que entre los españoles, “lo que comenzó como un acto religioso de penitencia y justicia, acabó siendo una fiesta pública más o menos parecida a las corridas de toros o a los fuegos artificiales. [...] Los habitantes de las comarcas próximas acudían en tropel en cuanto se anunciaba que se iba a celebrar un auto” (*La Inquisición* 249).<sup>4</sup> De hecho una forma habitual de castigo fueron los azotes. El penitente, desnudo hasta la cintura y a menudo montado sobre un asno, recorría las calles mientras el verdugo lo azotaba y el público le arrojaba piedras: “Las mujeres eran azotadas igual que los hombres. No había límite de edad, y hay casos registrados que muestran que niñas de poco más de diez años y ancianas de setenta u ochenta años sufrieron el mismo trato” (*La Inquisición* 246-47). Nótese la similitud entre estos actos y el evento descrito por Sebastián: “En darle penas dobladas / todo el pueblo se desvela: / cuál sus blancas canas

4 Maureen Flynn emplea el mismo símil: “like a religious bull fight to witness” (292), pero contrariamente destaca la solemnidad del auto de fe, como representación y recordatorio del juicio final: “These acts of faith were vivid reminders of the trial and judgment that spectators believed would confront them all at the end of their days. Watching penitents on stage, they lived through their own apprehensions of the Final Judgment. The Inquisition’s trial of sinners rehearsed feelings of fear, awe, and submission that marked the final moments of human destiny” (295).

pela, / cuál le da mil bofetadas” (I, 563-66; 860); “A ninguno lado miraba / que descubra un solo amigo: / que todo el pueblo enemigo / en torno le rodeaba” (I, 575-78; 860-61). La naturaleza festiva y alborozada del acto también se destaca: “Los que estaban a miralle, / la ira así los pervierte, / que mueren por darle muerte, / y entretiéndose en matalle” (I, 647-50; 862).<sup>5</sup> La muerte del sacerdote queda así atribuida a una autoría colectiva: “tantas piedras le tiraron, / que las piedras acabaron / lo que las llamas no hicieron” (I, 668-70; 863). De esta manera, la similitud entre el martirio y la realidad de los autos de fe, sumada al claro reclamo de venganza por parte de Leonardo, no ya contra los herejes no arrepentidos y relapsos para quienes en efecto se destinaban las llamas, sino indistintamente contra todos los apóstatas por igual, bien podría interpretarse como una sutil mirada crítica hacia el lado oscuro de la sociedad española. Su efecto sobre parte del público aficionado a los corrales de comedias, de cierta homogeneidad ideológica y probablemente el mismo que acudía con entusiasmo a los autos de fe, había de ser la confirmación de los prejuicios. Pero sin duda el espectador perspicaz distinguiría el contenido crítico en el paralelo, entendiendo las contradicciones morales y prácticas de la lucha por la unidad religiosa, así como sus repercusiones fuera de las fronteras de la península, en un ambiente como el argelino al que el español ordinario no tenía otro acceso que el de oídas.<sup>6</sup>

Esta lectura se refuerza si se atiende al modo en que con anterioridad se caracteriza al personaje de Leonardo. Mientras Saavedra se lamenta de los peligros que para cuerpo y alma involucra el cautiverio, Leonardo, que

---

5 El carácter público de los autos de fe respondía a una función propagandista intensificada desde comienzos de la segunda mitad del siglo XVI ante la amenaza interna del protestantismo: “Para conjurar el miedo al enemigo agazapado, nada mejor que mostrar con toda suerte de medios escénicos el rigor de los castigos aplicados sin vacilación a los disidentes enmascarados. Se procuró en primer lugar desarrollar, mediante un despliegue importante en ellos, los recursos escenográficos que ya se venían empleando para convertir el público castigo de los delitos en saludables ejemplos sociales. Luego ampliarían su eco, difundiendo sus pormenores, los testimonios escritos, a mano o impresos, de tales autos, antes escueta documentación de uso interno del Santo Oficio, que terminarían desarrollando un particular género literario destinado a la publicidad” (Jiménez Monteserín 2: 573).

6 En este punto coincido con Moisés R. Castillo, para quien en *El trato de Argel*, como en *La gran sultana* y *Los baños de Argel*, el receptor se siente confrontado con la contradicción existente entre la defensa y la crítica de la ortodoxia cristiana. Dichos momentos contradictorios u oscilaciones responderían a un plan cervantino de “sacar a la superficie y desmantelar, con ayuda de la ironía, los ideales fatuos: honor, pureza de sangre, exagerada ortodoxia religiosa, que vienen impuestos por la ideología dominante” (219-20).



disfrutaba de una relación amorosa con su ama, asume su condición con una actitud más epicúrea: “Bien sé que en el cativo no hay contento; / mas no quiero crecer yo mi fatiga, / teniendo en ella siempre el pensamiento. / A mi patrona tengo por amiga; / trátame cual me ves; huelgo y paseo; / ‘cautivo soy’ el que quisiere diga” (I, 357-62; 854). El estilo de vida de Leonardo, en clara contradicción con la ortodoxia cristiana, afecta así la credibilidad que pudiera tener como ejemplo para los espectadores, algunos de los cuales advertirían en su violenta exhortación uno de los elementos satíricos de la comedia.<sup>7</sup> De ahí que resulte atinado interpretar la visión comparada entre el auto de fe en España y el martirio en Argel como una relación de causa-consecuencia, tal como expresa Sebastián: “¡Oh España, patria querida! / Mira cuál es nuestra suerte, / que, si allá das justa muerte, / quitas acá justa vida” (I, 475-78; 858). La autoría en ambos casos, según el personaje, es una y la misma. Recuérdese que los críticos de la Inquisición, sobre todo los humanistas, se esforzaron en demostrar hasta qué punto esas formas de castigo se apartaban de la tradición ortodoxa y cristiana (Boruchoff 50). Un ejemplo de tales repudios del uso de métodos incompatibles lo ofrece Juan Luis Vives:

El no golpeaba ni amenazaba, siendo Señor del cielo y de la tierra, que con una sola palabra de su boca podría extirparlos a todos radicalmente [...]. Nosotros, en cambio, luchamos, no ya con la herejía, sino con el hombre. Más quisiéramos la perdición del hereje que su conversión, si ya no es que alguno espera de ella gloria y renombre, como de un triunfo sonado y glorioso... ¿Y cómo lo hacen para atraerse a sí simpatías y convicciones? No con los muy eficaces razonamientos de la Sagrada Escritura o con argumentos sacados de la misma naturaleza, como lo

---

7 Las palabras de Leonardo se entienden como una de las proposiciones vinculadas con los pecados de la sexualidad. Desde el punto de vista de la Iglesia, la fornicación se asociaba con una variedad de actividades que implicaban inmoralidad y violación del sexto mandamiento, tales como la bigamia, el adulterio y el concubinato. Los castigos por proposiciones de este tipo eran generalmente menores (vergüenzas, sanbenitos o azotes públicos), dependiendo no tanto de su contenido como de la nacionalidad y el origen étnico o religioso de los acusados, en su mayoría, sin embargo, cristianos viejos (Schwartz 22-24). Un comentario como el de Leonardo, que ve suavizadas las fatigas del cautiverio en su ‘amistad’ con su ama, sería motivo de sospecha para la indagación de un posible trasfondo ideológico. Como señala Stuart B. Schwartz: “what the inquisitorial inquests reveal is that the dissident attitudes about toleration and fornication often went hand in hand, and that people arrested for the propositions about sex often revealed under questioning a variety of other doubts about dogma” (32-33).

hicieron en su tiempo los Ambrosios, los Jerónimos, los Agustinos, los Ireneos, los Atanasios, los Crisóstomos; no con el ejemplo apodíctico de su vida, como los mártires, sino con una que otra demostración fría, corroborada por la violencia, la amenaza, el terror, la crueldad [...]. Mas, por lo que toca a los que se ven así oprimidos por los que hacen gala de profesar la fe y la caridad perfectas y tan cruelmente las experimentan en sí mismos, la rabia les empuja a tal exceso de desesperación, que sueñan con una catástrofe y subversión total y siéntense ferozmente revolucionarios por sacudirse aquel yugo y tiranía, pensando que, cualquiera que fuese el cambio operado, peor no podrían estar. Y por esto es que no maldicen el nombre del Turco, antes no se recatan de manifestar en público serles preferible vivir bajo un Turco no disimulado que bajo toda aquella taifa de turcos disfrazados de cristianos. (2: 131-32)

Nótese cómo el término ‘turcos’ se utiliza aquí como sinónimo de crueles para aludir a los inquisidores. Cervantes, valiéndose también de la yuxtaposición, utiliza el martirio descrito por Sebastián como instrumento crítico de los abusos de la lucha contra la herejía. Por último hay que señalar que el referente histórico más directo al caso es el martirio de fray Miguel de Aranda en Argel, en 1577, referido por Antonio de Sosa en el *Diálogo de los mártires* (3: 139-55). Un hermano del morisco Alicax había comprado al fraile con la esperanza de canjearlo por aquél tras enterarse de que su pariente estaba preso en las cárceles del Santo Oficio, “prometiéndole que, si le daba a su hermano, él le haría todo el regalo y buen tratamiento del mundo” (3: 141). Al cabo de unos meses, con la noticia de que Alicax había sido relajado en la hoguera, la venganza fue descargada en el cautivo bajo aprobación del rey: “para dar alguna muestra de cuanto sentían el mal tratamiento y persecución que a los moros en España se hacía” (3: 146). Caso similar fue el martirio de Juan de Molina, natural de Almería, también referido por Sosa (3: 95-103). Como en el relato de Sebastián, el cristiano es ajusticiado en venganza de la muerte de un morisco de Sargel, pero según Sosa, este último no expira en el auto de fe sino en la horca, pues ni siquiera se le formó proceso inquisitorial (3: 97).<sup>8</sup> Acto seguido Sosa añade:

---

8 Pese a ello, las razones que según Sosa dieron al rey para que autorizara el martirio fueron las siguientes: “Los moriscos de España eran tan tiránicamente avejados del Rey de España, que no solamente los constriñía ser cristianos por fuerza, pero que si alguno, con deseo de su salvación, se pasaba a Berbería, en cogiéndole le daban cruelísima muerte,

“aunque por haber apostatado, y servir de guía y espía a los cosarios, otra muerte más áspera que aquella merecía” (3: 97). Valiéndose de estos casos famosos entre la comunidad de cautivos, Cervantes reconstruye esas otras muertes ásperas en la comedia para subrayar sus repercusiones, reforzar el paralelo con el martirio argelino y elaborar así un comentario sobre la sociedad española.

Dicha interpretación no sorprende si se observa que musulmanes y cristianos son caracterizados con obras al descubierto, ya sea favorable o desfavorablemente, y España es objeto de crítica en varias ocasiones. Al comienzo de la tercera jornada, un esclavo le confía a otro su plan de fugarse por tierra al no contar con la ayuda de su propia familia para el pago del rescate: “Que mis ancianos padres, que son muertos / y un hermano que tengo se ha entregado / en la hacienda y bienes que dejaron, / el cual es tan avaro, que, aunque sabe / la esclavitud amarga que padezco, / no quiere dar, para librarme della, / un real de mi mismo patrimonio” (III, 1545-51; 887). Del mismo modo se introduce un comentario satírico en la conversación entre el corsario Aydar y un mercader. El corsario explica las razones por las que le es tan fácil huir de las naves que procuran darle caza: “Las galeras de cristianos, / sabed, si no lo sabéis, / que tienen falta de pies / y que no les sobran manos; / y esto lo causa que van / tan llenas de mercancías, / que, si bogasen dos días, / un pontón no tomarán” (II, 831-38; 867). Hay aquí una posible alusión al contrabando, puesto que las galeras militares, que debían dar captura a los corsarios, van colmadas de mercancías. Por otra parte, preocupados por su honra, por el qué dirán, los hidalgos se rehúsan a remar: “Nosotros, a la ligera, / listos, vivos como el fuego, [...] Pero allá tiene la honra / el cristiano en tal extremo, / que asir en un trance el remo / le parece que es deshonra; / y mientras ellos allá / en sus trece están honrados, / nosotros, dellos cargados, / venimos sin honra acá” (II, 839-58; 867-68). Por sobre la evidente burla del concepto de honra, Aydar sugiere que el factor del linaje como criterio para el nombramiento de cargos militares actúa en detrimento de los ejércitos cristianos.<sup>9</sup>

---

como acaeciera había pocos días, cautivando un su pariente, que de España había venido a Berbería, habían los cristianos hecho en él muy cruel justicia en Granada, porque no osasen hacer otros lo mismo” (3: 98-99).

9 Las críticas de esta índole no eran raras. Nótese la observación de Francisco López de Gómara a propósito del ejército del Gran Turco: “[N]o nombra así como quiera, no por favor ni por linaje sus capitanes generales ni ordinarios; ni los proveedores ni contadores mayores, ni tampoco los del consejo de guerra, sino que escoge en todo su ejército los mas valientes, los mas diligentes, y para cada oficio los mejores” (23). Los resultados de seme-

Además de estos comentarios satíricos, la misma romantización del cautiverio, es decir, la incorporación del escenario argelino al servicio de un género de entretenimiento, tiende a contrapesar la visión negativa de Argel que parte de la crítica ha identificado. Ya desde la escena inicial, el lamento de Aurelio por el malestar del cuerpo se equipara con una queja por las dolencias amorosas: “Cállese aquí este tormento, / que, según me es enemigo, / no llegará cuanto digo / a un punto de lo que siento. / Pongérese mi dolor / con decir, bañado en lloros, / que mi cuerpo está entre moros / y el alma en poder de Amor” (I, 21-28; 845). En la escena siguiente, el diálogo entre Aurelio y Zahara marca el tono de la comedia, aliviándose con el humor de un doble sentido la solemnidad del lamento inicial:

ZAHARA     ¡Aurelio!  
 AURELIO    Señora mía [...]  
 ZAHARA     Si tú por tal me tuvieras,  
               a fe que luego hicieras  
               lo que ruega mi porfía.  
 AURELIO    Lo que tu quieres yo quiero,  
               porque al fin te soy esclavo.  
 ZAHARA     Esas palabras alabo;  
               mas tus obras vitupero.  
 AURELIO    ¿Cuál ha sido por mí hecha  
               que en ella no te complaces?  
 ZAHARA     Aquellas que no me haces  
               me tienen mal satisfecha.  
 AURELIO    Señora no paro más;  
               por agua me parto luego.  
 ZAHARA     Otra agua pide mi fuego,

---

jante meritocracia son evidentes: “De esta manera han venido los otomanos en 250 años á tal grandeza de estado y de imperio, que se pueden muy bien igualar y contar con los monarcas que ha habido de los asirios, medos, persas y romanos y de Alejandria” (23). Juan Luis Vives arremete directamente contra el concepto de honra: “Todo lo que consiguen quienes se decoran con esta apetecible distinción es que, cuanto menos, se parecen a sus ascendientes; por tanto, peores se los tenga. Y no obstante, como la necedad general impuso la creencia de que es cosa que ilustra el ser engendrado de abuelos ilustres, maravilla la locura afanosa con que esta honra es, a porfía, por todos ambicionada: por zapateros, por cocineros, por esclavos etiopes, criados para todo, quienes, reconociendo su miserable condición, dicen que fue la Fortuna injusta quien los obligó a ocuparse en tan viles ministerios, pero que, por lo demás, nacieron de honrada sangre. ¡Sangre de puerco sería, que de todas es la más útil!” (2: 96).

que no la que tú trairás. (I, 81-96; 846-47)

La fuerza del amor se impone por sobre las relaciones de poder entre amos y esclavos, por lo que éstos llegan a invertir sus roles, siquiera metafóricamente. Yzuf pasa a ser esclavo de Silvia, según su declaración: “Silvia, vives engañada: / que yo no quiero de ti / sino que quieras de mí / ser servida y respetada; / que el provecho que yo espero, / Silvia, de haberte comprado, / es ver tu rostro extremado / y no doblar el dinero; / que el amor que se mejora / en mostrar su fuerza brava, / me ha hecho esclavo de mi esclava” (II, 1075-85; 874). La inversión de roles se repite en la relación entre Zahara y su esclavo Aurelio, según ella misma le confiesa a Silvia: “Sólo te ruego que procures, Silvia, / de ablandar esta tigre y fiera hircana, / y atraerle con dulces sentimientos / a que sienta la pena que padece / esta mísera esclava de su esclavo” (II, 1301-05; 880). Este motivo de la atracción amorosa de los amos hacia sus esclavos pertenece a uno de los planteamientos centrales de *El trato de Argel*: el de las presiones que enfrentan los cautivos al verse apremiados doblemente por la necesidad (de libertad, de comer mejor, de higiene, etc.) y la ocasión (de integrarse en una nueva sociedad mediante la apostasía). Pero el humor ya señalado y la romantización de la realidad argelina permiten atemperar la diatriba con que Aurelio comienza la comedia. En contraste con el trato mísero anunciado, se ofrecen varios ejemplos de un trato digno y respetuoso. Zahara se muestra solidaria y hasta compasiva con su cautiva Silvia: “Cristiana, di: ¿de dónde eres? / ¿Eres pobre, o eres rica? / ¿De suerte ensalzada, o chica? / No me lo niegues, si quieres, / porque soy, cual tú, mujer, / y no de entrañas tan duras / que tus tristes desventuras / no me hayan de enternecer” (II, 1167-74; 877). Ciertamente Zahara se acerca a su esclava movida por el interés de conseguir el favor de Aurelio, pero aun así llama la atención que se identifique con ella y le prometa su manumisión.<sup>10</sup> Paralelamente, la misma liberalidad para con su cautivo se advierte en el renegado Yzuf: “quizá tu podrás movella, / siendo, como ella, cristiano, / y desde aquí te prometo /

10 Silvia responde con un autorretrato que nuevamente señala hacia los moriscos: “Señora, soy de Granada, / y de suerte ansí abatida, / cual lo muestra el ser vendida / a cada paso y comprada. / Dicen que fui rica un tiempo; / pero toda mi riqueza / se ha vuelto en mayor pobreza / y ha pasado con el tiempo” (II, 1175-82). Recuérdese que desde 1570 los moriscos granadinos habían sido desplazados por decreto hacia el interior de la península (Harvey 204). Para un estudio sobre el posible origen morisco de los personajes argelinos de Cervantes, véase Javier Irigoyen-García.

que, si conduces a efecto / mi amorosa voluntad, / de darte la libertad / y ser te amigo perfecto” (II, 752-58; 865).

Fuera de estos ejemplos, el estereotipo sobre el tratamiento de los cautivos en Argel se desestabiliza una vez más mediante un recurso que sirve al decoro de la comedia. Según Yzuf, el turco a quien compró su cautiva no tuvo tratos sexuales con Silvia: “Trescientos escudos di, / Aurelio por la doncella. / Esto di al turco; que a ella / alma y vida le rendí, / y es poco, según es bella. / Vendíomela de aburrido / que dice que no ha podido, / mientras la tuvo en poder, / en ningún modo atraer / al amoroso partido” (II, 719-28; 864). De hecho Silvia todavía conserva su virginidad siendo esclava de Yzuf, según ella misma le informa a Aurelio. Desde el punto de vista de la trama, la virginidad de Silvia constituye un aporte lateral, tópico de la novela bizantina, pero sin duda potencia el planteamiento sobre el dilema de los cautivos que ante las necesidades del cuerpo pueden llegar a ceder a una promesa de libertades y placeres. En el caso de Aurelio, dicho dilema se ve representado como una prueba de fe contra la seducción de Zahara, quien actúa mediante su criada Fátima, personaje celestinesco:

Ten cuenta en lo que te digo:  
 no quieras ser tan amigo  
 de tu obstinada opinión.  
 Ya te ves sin libertad,  
 entre hierros apretado,  
 pobre, desnudo, cansado,  
 lleno de necesidad,  
 sujeto a mil desventuras,  
 a palos, a bofetones,  
 a mazmorras, a prisiones,  
 donde estás contino a oscuras.  
 Libertad se te promete;  
 los hierros se quitarán,  
 y después te vestirán.  
 No hay temor de oscuro brete.  
 Cuzcuz, pan blanco a comer,  
 gallinas en abundancia,  
 y aun habrá vino de Francia.  
 (I, 178-95; 849)

La propuesta de la apostasía se sugiere en los primeros versos. Además de contrastar los pesares del cautiverio con una promesa de libertades y placeres terrenales, Fátima alude al vino, insinuando que no se le pide a Aurelio más que una conversión en apariencia. Pese a ello, Aurelio se dirige a Zahara apelando a su religión con dos argumentos. Por un lado, le advierte la prohibición de las relaciones amorosas entre gente de distintos credos, y por otro le recuerda que aun en caso de que fuese cristiana no podría satisfacerla, puesto que violaría el sacramento del matrimonio: “En mi ley no se recibe / hacer yo lo que me ordenas; / antes con muy graves penas / y amenazas se prohíbe; / y aun si bautismo tuvieras, / siendo, como eres, casada, / fuera cosa harto excusada / si tal cosa me pidieras” (I, 241-48; 851). El delito de bigamia, que durante la Edad Media había sido competencia de las autoridades civiles, en el siglo XVI pasó a ser jurisdicción del Santo Oficio (Manescau 1: 533). La razón de este pasaje estribaba en que la bigamia podía suscitar sospechas de herejía por violación del sacramento del matrimonio y alejamiento de las buenas costumbres. Hacia las últimas décadas del siglo la cuestión fue atendida con más rigor, desde que un edicto inquisitorial de 1573 instruyó que se procesaran como herejes a quienes no considerasen la simple fornicación como un pecado mortal (Schwartz 29). Así el rechazo de la propuesta de Zahara constituye para Aurelio una resuelta prueba de fe, pero a la vez un guiño al receptor, en alusión a la política interna que buscaba por la fuerza imponer ortodoxia en una población poco más que escéptica (Kamen, *Imagining Spain* 74-81). En cualquier caso, el clímax se alcanza cuando la fe de Aurelio triunfa contra las fuerzas que lo tentaban a claudicar:

¡Vaya lejos de mí el intento vano!  
 ¡Afuera, pensamiento mal nacido!  
 ¡Que el lazo enredador de Amor insano,  
 de otro más limpio amor será rompido!  
 ¡Cristiano soy, y he de vivir cristiano;  
 y aunque a términos tristes conducido,  
 dádivas o promesas, astucia o arte,  
 no harán que un punto de mi Dios me aparte!  
 (III, 1791-98; 894)

En contraste con las graves penas y amenazas a que la obra alude, el ejemplo de Aurelio ilustra que es viable prevenir el nomadismo religioso

con blandas medicinas espirituales (Boruchoff 53), como una alternativa más provechosa que los castigos generadores de un círculo de violencia. Dicho concepto lo pone de relieve el mismo personaje de Saavedra en el punto en que disuade al cautivo Pedro, un cristiano estafador que ganó tres escudos de oro como informante del rey, y otros tantos engañando a un esperanzado con la historia de un plan de fuga. De esta manera le descubre a Saavedra su propósito de apostatar: “Bien sé que la conciencia ya me culpa; / pero tanto el salir de aquí deseo, / que esta razón daré por mi disculpa. / Ni niego a Cristo ni en Mahoma creo; / con la voz y el vestido seré moro, / por alcanzar el fin que no poseo. / Si voy en corso, séme yo de coro / que, en tocando en la tierra de cristianos, / me huiré, y aun no vacío de tesoros” (IV, 2147-55; 905). Al enterarse de tales intenciones, Saavedra le predica para disuadirlo, no con duras amenazas de castigos inquisitoriales, sino con suaves razonamientos del Evangelio:

¿No sabes tú que el mismo Cristo dice:  
 ‘Aquel que me negare ante los hombres,  
 de Mí será negado ante mi Padre;  
 y el que ante ellos a Mí me confesare,  
 será de Mí ayudado ante el Eterno  
 Padre mío?’ ¿Es prueba ésta bastante  
 que te convenza y desengañe, amigo,  
 del engaño en que estás en ser cristiano  
 con sólo el corazón, como tú dices?  
 (IV, 2215-23; 906)<sup>11</sup>

Tras escuchar éste y otros argumentos, Pedro se arrepiente y manifies-

<sup>11</sup> La actividad de Saavedra coincide con testimonios de la *Información* de 1580. Diego Castellano declara haber visto a Cervantes “dando buenos consejos a quien entendia que estaua flaco de la fee, y que thenia determinacion de hacerse moro” (83). Juan de Balcazar se explaya un poco más al mencionar a cinco renegados de los más principales de Argel a quienes Cervantes exhortó a regresar: “el dicho miguel de serbantes les animó y confortó dándoles aviso y industria que yendo en viaje en galeras con sus patrones para huirse en tierra de cristianos [...] sino fuera por el buen yndustria y animo del dicho miguel de serbantes, que les dió, los dichos muchachos se estuvieran todavia en argel, y fueran moros” (105-06). A continuación el testigo subraya, por sobre la cuestión moral, un beneficio práctico en esta actividad: “no solamente hizo vn solo bien el dicho miguel de serbantes en encaminarles que se volvieran á la uerdadera fee de jesucristo que de antes thenían, más hebitó á que no permaneciesen en andar por la mar en coso, martirizando a los cristianos que bogavan el remo” (106).



ta su convicción de no apartarse de la Iglesia. La situación representada remite una vez más a una política local. La Inquisición procesaba como herejes tanto a los apóstatas que andaban en curso capturados in fraganti, como a aquellos que se convertían en apariencia tras un periodo de cautiverio. De esta manera lo explica el *Directorium inquisitorum* de Nicolau Eimeric en la versión adaptada en 1578 por Francisco Peña: “Los que han apostatado por temor a la muerte, pero han permanecido fieles de corazón, no son realmente herejes. Pero la Iglesia debe juzgar el fuero externo y, en consecuencia, debe considerarlos como tal. Y según ese tenor se les juzgará, si abjuran serán perdonados y condenados a reclusión perpetua en tanto que herejes penitentes” (98). Seguidamente justifica el procedimiento: “¿No han temido más a la muerte que a la enemistad constante de la fe de Cristo? ¿No vale más morir que apostatar, ‘morir de hambre que alimentarse de idolatría’ como dice San Agustín?” (98). Como señala Beatriz Alonso Acero, la finalidad principal de los miembros de los diversos tribunales era la de reintegrar a los apóstatas en su cultura y su religión, por encima de los delitos cometidos: esto convenía tanto a la Iglesia como a la Corona, ya que privaba al Islam de nuevos individuos y a la vez evitaba que personas relacionadas con el oficio de las armas pasaran al adversario (486-89). Pese a ello había casos de rigor (González-Raymond 84-103, Mendes Drumond Braga 132-33) y a muchos apóstatas se les imponían las penas en que automáticamente incurrieran los reconciliados: “confiscación total de bienes muebles y raíces, hábito y cárcel perpetua (conmutable por temporal en algunos casos), inhabilidad para gozar de oficios, honores y dignidades o vestir joyas o ropas lujosas ellos y sus descendientes hasta la tercera generación” (García Arenal, *Inquisición* 35). Ejemplos patentes son los casos de Bartolomé Muñoz, condenado a galeras y a vergüenza pública por el tribunal de Granada en 1578, y Gaspar Xerez, cristiano viejo, sentenciado a cárcel y azotes por el mismo tribunal en 1579 (Gil Sanjuán 546-55).<sup>12</sup>

Desde el punto de vista doctrinal, ¿era este tratamiento la mejor medicina para quienes se convertían al Islam como último recurso para recobrar

---

12 Incluso en décadas posteriores hubo apóstatas que continuaron pagando condenas severas, según se advierte en la lista de reconciliados del auto de Sevilla del 2 de marzo de 1653, entre ellos Pedro Gómez, Mateo de la Rosa, Juan de Candía, Juan Fernández y Manuel de Almeida: todos con sentencia de hábito y cárcel perpetua (Domínguez Ortiz 86-87). La situación de los reconciliados no era equivalente en el resto de la Europa cristiana, ni siquiera en una ciudad fronteriza como Venecia, donde el nomadismo religioso era un rasgo característico y el retorno al cristianismo se promovía con regalos y lucrativos cargos (Dürsteler 118).

la libertad? Y aun desde la perspectiva social, ¿no había acaso un modo más eficaz de prevenir el nomadismo religioso y reintegrar a quienes retornaban tras un período de expatriación forzada en la mayor de las veces? En su reciente experiencia argelina, Cervantes había mantenido trato con apóstatas, algunos de los cuales habían participado en sus reiterados intentos de fuga, como el Dorador o el licenciado Girón, mientras que otros le habían salvado la vida intercediendo ante Hasán Bajá (*Información* 66, 80, 83, 90). Es decir que el autor era consciente de unas relaciones amistosas y de cooperación entre cautivos cristianos y la influyente comunidad de musulmanes nuevos, en directa contradicción con los estereotipos de la época. Sin embargo, en opinión de Alberto Prieto-Calixto, ninguno de los renegados del drama posee cualidades positivas, puesto que todos están cortados de una pieza: “No hay espacio posible para la reconciliación entre musulmanes y cristianos en esta obra. El cautiverio es un remedo de un terrible infierno, cuyos crueles demonios son los musulmanes y los ángeles caídos los renegados” (155). Dicha tesis es difícil de sostener si se aprecia el tratamiento recibido por Aurelio y Silvia de parte del renegado Yzuf, pero más difícil aún teniendo presente el modo en que el rey Azán—seudoreferente de Hazán Bajá, musulmán nuevo y amo de Cervantes—redime a la pareja de cautivos sin más garantía que la de un juramento: “Yo te daré libertad / a ti y a Silvia al momento, / si tienes conocimiento / de pagar tal voluntad. / Mil ducados he de dar / por los dos, y sólo quiero / que me deis dos mil; empero, / habéismelo de jurar, / y así sobre vuestra fe / os partiréis luego a España” (IV, 2418-27; 913). Tal liberalidad conduce a un final que invierte el de *El Abencerraje* cuando el cautivo se despide bendiciendo al rey de Argel: “El suelo y cielo te trate / cual merece tu bondad, / y tomad mi voluntad / por prenda de este rescate; / que yo perderé la vida / o cumpliré mi palabra” (IV, 2438-43; 913). Por si cupiese ambivalencia en estos versos, Aurelio confirma su bendición: “Crezca el Cielo tu ventura” (IV, 2457; 914). La alianza de honor entre el cautivo y el rey permite que aquél corrija sus propios prejuicios expresados en la segunda jornada. Del mismo modo los espectadores, viendo reestablecidos el amor y la libertad de los protagonistas por obra de quien tenían por cruel enemigo, son motivados a reflexionar sobre la visión totalizadora de las relaciones con el Islam que la obra pone de manifiesto y cuestiona, así como sobre el tratamiento que su propia sociedad reservaba para las diferencias espirituales. El comentario social no puede ser más patente en la primera comedia cervantina. Años más tarde el cura de *Don Quijote* señalaría que la comedia había de ser “espejo de la

vida humana, ejemplo de las costumbres y imagen de la verdad” (I, 48; 486). Verdad moral, en este caso, con que se ilustra que las blandas medicinas para la fe son de mayor provecho que el rigor de hierro.

WESTERN MICHIGAN UNIVERSITY  
natalio.ohanna@wmich.edu

### Obras Citadas

- Alonso Acero, Beatriz. “Heterodoxia e Inquisición en las sociedades hispanas de Berbería, siglos XVI–XVII.” *Hispania Sacra* 55 (2003): 481–99.
- Bennassar, Bartolomé, y Lucile Bennassar. *Les Chrétiens d’Allah. L’histoire extraordinaire des renégats. XVI<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècles*. París: Perrin, 1989.
- Boronat y Barrachina, Pascual. *Los moriscos españoles y su expulsión*. 2 vols. Valencia: F. Vives y Mora, 1901.
- Boruchoff, David A. “Cervantes y las leyes de reprehensión cristiana.” *Hispanic Review* 63.1 (1995): 39–55.
- Bunes Ibarra, Miguel Ángel de. *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.
- Cardaillac, Louis. “El problema morisco en Sicilia.” *Años del VII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Ed. Guisepppe Bellini. Roma: Bulzoni Editor, 1982. 265–71.
- . *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492–1640)*. Trad. Mercedes García Arenal. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Casalduero, Joaquín. *Sentido y forma del teatro de Cervantes*. Madrid: Aguilar, 1951.
- Cañillo, Moisés R. “¿Ortodoxia cervantina?: Un análisis de *La gran sultana*, *El trato de Argel* y *Los Baños de Argel*.” *Bulletin of the Comediantes* 56.2 (2004): 219–40.
- Cervantes, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Ed. Martín de Riquer. Barcelona: Juventud, 1995.
- . *Información de Miguel de Cervantes de lo que ha servido á S.M. y de lo que ha hecho estando captivo en Argel, y por la certificación que aquí presenta del duque de Sesa se verá como cuando le captivaron se le perdieron otras muchas informaciones, fees y recados que tenía de lo que había servido á S.M.* Ed. Pedro Torrez Lanzas. Madrid: José Esteban, 1981.
- . *Teatro completo*. Ed. Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas. Barcelona: Planeta, 1987.
- Davis, Robert C. *Christian Slaves, Muslim Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500–1800*. Houndmills y Nueva York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *Autos de la Inquisición de Sevilla (Siglo XVII)*. Sevilla: Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1981.
- Dursteler, Eric R. *Venetians in Constantinople. Nation, Identity, and Coexistence in the Early Modern Mediterranean*. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 2006.
- Earle, Peter. *Corsairs of Malta and Barbary*. Londres: Sidgwick & Jackson, 1970.
- . *The Pirate Wars*. Londres: Methuen, 2003.
- Eimeric, Nicolau, y Francisco Peña. *El manual de los inquisidores*. Ed. y trad. Luis Sala-

- Molins y Francisco Martín. Barcelona: Muchnik, 1983.
- Fernández, Enrique. "Los tratos de Argel: obra testimonial, denuncia política y literatura terapéutica." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 20.1 (2000): 7-26.
- Fernández Félix, Ana. "Children on the frontiers of Islam." *Islamic Conversions. Religious Identities in Mediterranean Islam*. Ed. Mercedes García Arenal. París: Maisonneuve et Larose, 2001. 61-71.
- Flynn, Maureen. "Mimesis of the Last Judgment: The Spanish *Auto de fe*." *The Sixteenth Century Journal* 22.2 (1991): 281-97.
- Friedman, Ellen G. *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Age*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983.
- Fuchs, Barbara. *Mimesis and Empire. The New World, Islam, and European Identities*. Cambridge: Cambridge UP, 2001.
- Garcés, María Antonia. *Cervantes in Algiers. A Captive's Tale*. Nashville: Vanderbilt UP, 2002.
- García Arenal, Mercedes. *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*. Madrid: Siglo XXI, 1983.
- . *La Diaspora des Andalusiens*. Trad. Anne-Marie Lapillonne. Aix-en-Provence: Edisud, 2003.
- , y Miguel Ángel de Bunes Ibarra. *Los españoles y el norte de África, siglos XV-XVIII*. Madrid: Mapfre, 1992.
- García Cárcel, Ricardo. "La Inquisición y los Moriscos." *Historia de la Inquisición en España y América*. 3 vols. Ed. Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos—Centro de Estudios Inquisitoriales. 1984-1993. 1: 901-13.
- Gil Sanjuán, Joaquín. "Represión inquisitorial de los moriscos almerienses durante la segunda mitad del siglo XVI." *Añales del Coloquio 'Almería entre culturas.'* Siglos XIII-XVI. Almería: Instituto de Estudios Almerienses-Diputación de Almería, 1990.
- González-Raymond, Anita. *La croix et le croissant. Les inquisiteurs des îles face à l'Islam (1550-1700)*. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1992.
- Gordon, Murray. *Slavery in the Arab World*. Nueva York: New Amsterdam, 1989.
- Halavais, Mary Hoyt. *Like Wheat to the Miller: Community, Convivencia, and the Construction of Morisco Identity in Sixteenth-Century Aragon*. Nueva York: Columbia UP, 2005.
- Harvey, Leonard Patrick. *Muslims in Spain, 1500 to 1614*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Irigoyen-García, Javier. "El problema morisco en *Los baños de Argel* de Miguel de Cervantes: de renegados a mártires cristianos." *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 32.3 (2008): 421-28.
- Jiménez Monteserín, Miguel. "Modalidades y sentido histórico del auto de fe." *Historia de la Inquisición en España y América*. 3 vols. Ed. Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos—Centro de Estudios Inquisitoriales. 1984-1993. 2: 559-87.
- Kamen, Henry. *Imagining Spain. Historical Myth & National Identity*. New Haven y Londres: Yale UP, 2008.
- . *La Inquisición española*. Trad. Gabriela Zayas. Barcelona: Editorial Crítica, 1992.
- King, Willard. "Cervantes, el cautiverio y los renegados." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 40.1 (1992): 279-91.

- Lewis, Bernard. *Race and Slavery in the Middle East. An Historical Enquiry*. Nueva York y Oxford: Oxford UP, 1990.
- López de Gómara, Francisco. *Historia de los Barbarrojas de Argel*. Málaga: Algazara, 2002.
- Magraner Rodrigo, Antonio. *La expulsión de los moriscos, sus razones jurídicas y consecuencias económicas para la región de Valencia*. Valencia: Instituto Valenciano de Estudios Históricos, 1975.
- Manescau, María Teresa. "El delito de bigamia." *Intolerancia e Inquisición*. 3 vols. Ed. José Antonio Escudero. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2005. 1: 529-40.
- Marmon, Shaun E. "Domestic Slavery in the Mamluk Empire: A Preliminary Sketch." *Slavery in the Islamic Middle East*. Ed. Shaun E. Marmon. Princeton: Markus Wiener, 1999. 1-23.
- Márquez Villanueva, Francisco. *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Libertarias, 1991.
- Martínez Torres, José Antonio. *Prisioneros de los infieles: vida y rescate de los cautivos cristianos en el Mediterráneo musulmán (siglos XVI-XVII)*. Barcelona: Bellaterra, 2004.
- Mas, Albert. *Les turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or (Recherches sur l'évolution d'un thème littéraire)*. 2 vols. París: Centre de Recherches Hispaniques, 1967.
- Mendes Drumond Braga, Isabel M.R. *Entre a Cristiandade e o Islão (séculos XV-XVII). Cativos e renegados nas franjas de duas sociedades em confronto*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, 1998.
- Meregalli, Franco. "De *Los tratos de Argel* a *Los baños de Argel*." *Homenaje a Casaldueiro*. Ed. Rizel Pincus y Gonzalo Sobejano. Madrid: Gredos, 1972. 395-409.
- Ohanna, Natalio. "Cervantes, los musulmanes nuevos y la Información de Argel." *Anales Cervantinos* XLI (2009): 267-84.
- Perceval, José María. *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997.
- Prieto-Calixto, Alberto. "Encuentros ambiguos. El cautiverio indígena y musulmán en las letras hispánicas (1551-1616)." *Disertación*. Universidad Vanderbilt, 1999.
- Rodríguez Rodríguez, Ana María. "La representación de las relaciones hispano-musulmanas en tres obras del siglo XVII: *Topographia e historia general de Argel*, *Cautiverio y trabajos de Diego Galán* e *Historia de Mindanao y Joló*." *Disertación*. Universidad de Wisconsin-Madison, 2007.
- Schwartz, Stuart B. *All Can Be Saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*. New Haven y Londres: Yale UP, 2008.
- Sola, Emilio, y José F. de la Peña. *Cervantes y la Berbería: Cervantes, mundo turco-berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Sosa, Antonio de. *Topografía e historia general de Argel*. 3 vols. Ed. Ignacio Bauer y Landauer. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1927-1929.
- Vives, Juan Luis. *Concordia y discordia en el linaje humano. Obras completas*. 2 vols. Ed. y trad. Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar, 1947-1948. 2: 75-253.
- Wiegiers, Gerard A. "European Converts to Islam in the Maghrib and the Polemical Writings of the Moriscos." *Islamic Conversions. Religious Identities in Mediterranean Islam*. Ed. Mercedes García Arenal. París: Maisonneuve et Larose, 2001. 207-23.
- Zimic, Stanislav. *El teatro de Cervantes*. Madrid: Castalia, 1992.