https://doi.org/10.31819/9783968693835_006

ESPECULARIDADES EN EL UNIVERSO LITERARIO CERVANTINO: EL CASO DE LA CONVERSIÓN

Ruth Fine
Universidad Hebrea de Jerusalén

Es dable afirmar que la *intentio operis* cervantina puede ser estimada como transversal y totalizadora. Cervantes escribe en cierta medida para su comunidad de lectores, amantísimos y fieles lectores, aquellos que han transitado a lo largo de sus obras y son capaces de reconocer sus guiños, su autoironía, identificar paralelismos, relacionar episodios y personajes, reconstruir y aun construir especularidades productoras de sentido. El resultado de dicha lectura transversal conduce a una especie de concordancia cervantina, en la que los distintos textos se ponen en relación, y ello derivando en una nueva creación, o más precisamente, una creación en colaboración, respondiendo así a la centralidad que el lector y la lectura adquieren en la poética cervantina.

Esta *intentio operis* transversal y totalizadora ya ha sido notada por importantes cervantistas como Rey Hazas (1995), al considerar las *Ejemplares* como única novela, Parodi (2002) en su lectura alegórica también de las *Ejemplares* o Martín Morán (2009), en su estudio sobre los prólogos cervantinos, por nombrar tan solo algunos pocos ejemplos. Sumándome a esta orientación crítica, quiero proponer aquí que la lectura de las obras completas de Cervantes como un todo integrado, dialogístico, en otras palabras, como un gran libro, el libro cervantino, constituye un abordaje válido, enriquecedor, necesario.

Adoptando pues una lectura transversal, mis reflexiones se centrarán hoy en el tratamiento del paradigma de la conversión y de lo converso en la obra de Cervantes desde una lectura acotada que intenta poner en relación distintos textos cervantinos. Transitaré por dicha lectura a partir del análisis de momentos específicos de diferentes obras de Cervantes que aparentan diferir

significativamente en su abordaje de la conversión. Postulo que las representaciones cervantinas de la conversión ofrecen ejemplos que configuran un juego de paralelismos e inversiones especulares, el cual constituye un llamado a la reflexión acerca de las paradojas de la conversión religiosa en el período.

Por último, sugeriré concisamente que la representación de la conversión en el universo cervantino vehiculiza también proyecciones de orden metapoético, respondiendo en sus modalidades y dinámica a la estética que he identificado como poética del cruce (Fine, 2007).

I. Pensando los matices de la conversión

¿Qué es lo que nombra la conversión religiosa y, asimismo, qué es aquello que silencia? En principio, lo nombrado es la adopción por parte de un individuo de la fe de una comunidad de creyentes a la que se incorpora y que supuestamente debería recibirlo en su seno con beneplácito. Y es aquí donde comienza a perfilarse lo silenciado: puesto que la conversión es indudablemente un proceso de transformación identitaria que exige cambios, renuncias, ritos de pasaje de manifestación exterior –como el bautismo–, pero muy especialmente de orden interior, cargados de ambivalencias y dilemas. Tal como lo revela la historia de la conversión y su antropología, estudiada ampliamente por Peter G. Stromberg (2008) y Massimo Leone (2003), al adentrarnos en la dinámica de la conversión comprobamos sus múltiples contradicciones y aun paradojas. Así, aquel supuesto beneplácito en la recepción del neófito con frecuencia no es el esperado y, por su parte, para la comunidad creyente abandonada, el individuo converso, otrora poseedor de una creencia religiosa compartida, suele ser considerado como un apóstata o un renegado, es decir un transgresor y aun traidor. Invariablemente, asimismo, el individuo convertido lleva la marca del acto de apropiación de un paradigma cultural ajeno, es un ser en la frontera, tal como afirma Graizbord (2004). Nada en lo relativo a la conversión puede ser afirmado de modo universal ni monolítico, y menos aún en los siglos que nos ocupan, específicamente, en el pasaje del islam o del judaísmo al cristianismo.

Detengámonos por un momento en este último, el cristianismo: en su marco y en la temprana modernidad, la noción de conversión señalaba tres

fenómenos diferentes: en primer término, la adopción por parte de una persona no cristiana de esta fe. Y recordemos que el afán de conversión de los no cristianos constituye un mandato presente explícitamente en el Nuevo Testamento: Jesús ordena a sus discípulos «ir y hacer discípulos a todas las naciones» (Mateo 28:19, Marcos 16:15). La evangelización, el compartir el mensaje del Evangelio con hechos y palabras, es pues un ejercicio que se espera de los cristianos. Un segundo sentido señala el pasaje de una doctrina cristiana a otra, así, por ejemplo, los hombres y mujeres que realizaban una transición no solo del catolicismo al protestantismo, sino también del protestantismo de Estado a una secta religiosa minoritaria, por ejemplo, el puritanismo; y finalmente, la conversión entendida como un desarrollo espiritual particular, denominado a veces como una «segunda conversión», o «la conversión de los bautizados». En efecto, en las narrativas de conversión de la cristiandad medieval, el término «conversión» se refería invariablemente a una epifanía religiosa, seguida a menudo del abandono de la vida secular. En siglos posteriores, con el cisma católico/protestante del siglo XVI, esta concepción comienza a sufrir un cambio, aludiendo más habitualmente a una mudanza de credo que a una reorientación espiritual, si bien este sentido seguirá presente, como veremos a continuación.

El fenómeno de la conversión ya no en su manifestación individual e introspectiva, sino la impuesta y colectiva, adquiere un protagonismo indudable en la Península Ibérica a lo largo de los Siglos de Oro: así las conversiones masivas al catolicismo de musulmanes y judíos a partir de finales del siglo XV, las cuales se perpetuarán en los decenios subsiguientes en la identidad del cristiano nuevo, condición perenne del converso y de su descendencia.

Resulta indudable que la conversión religiosa en la España áurea, la que nombra la adopción del cristianismo, lleva la marca de un cruce social primordialmente forzado, no elegido voluntariamente. Ya sea que su imposición haya sido directa –como el proceso atravesado por la comunidad judía de España a partir del año 1391, o por los moriscos, desde las primeras décadas del siglo XVI–, bien como único medio de inserción económica y social ante la presión institucional creciente, o más aún como la única alternativa ofrecida para evitar la expulsión, la conversión al cristianismo en España a partir del siglo XV raramente se presenta como un acto voluntario, producto de la libre elección. A partir de las postrimerías de la Edad Media y hasta

los años de ingreso de la Península Ibérica en la modernidad, hablar de una conversión religiosa voluntaria es casi un oxímoron. Y estas conversiones masivas, conversiones acomodaticias, elegidas como opción ante la posibilidad de expulsión, constituyen asimismo un fenómeno reconocible de trauma colectivo (Fine, 2014).

No obstante, recordemos nuevamente que no será esta la única conversión religiosa que tenga centralidad en el período, y que las otras dos modalidades ya mencionadas tendrán también protagonismo e importancia.

Adoptando una modalidad u otra, la conversión religiosa, insistimos, se revela como un singular proceso de transformación, durante el cual tanto el individuo como el grupo se ven enfrentados a una serie compleja de dilemas identitarios, a menudo, sin resolución: ¿se podrá alcanzar la deseada epifanía sin reincidir en un pasado pecaminoso?, ¿cómo conciliar el considerarse cristiano sincero, pero nunca ser plenamente percibido como tal?, o bien, ¿cómo permanecer en la fe ancestral, el islam o el judaísmo, cuando ello estaba absolutamente vedado? Mi investigación propone pues la «condición conversa» como figura de un cruce inacabado y paradójico; y su representación literaria nos llama a prestar oídos a la complejidad de la conversión, poblada de voces que a menudo solo la literatura nos permite rescatar y, primordialmente, comprender. Estimo que todo ello hallará un espacio privilegiado en «el gran libro cervantino».

La lectura transversal de la obra de Cervantes devela hasta qué punto y con qué intensidad las conversiones religiosas pueblan sus páginas, tanto en la narrativa como en el teatro. Recordemos que la vida de Cervantes se sitúa al menos tres o cuatro generaciones después de las últimas conversiones y la expulsión de judíos, pero que su paso por Argel lo lleva a descubrir la realidad de los renegados, y que en los últimos años de su vida asiste al proceso de expulsión de los moriscos en toda su magnitud, como también en su carga traumática.

Más aún y de modo general, en el universo literario cervantino se perfila un amplio espectro de conversiones entendidas estas como transformaciones identitarias (algunas de ellas producto del llamado por Augustin Redondo abigarramiento carnavalesco evidenciado en el *Quijote*, 1997: 425-426): conversiones permanentes, temporarias, auténticas, falsas, figuradas o literales, voluntarias y también impuestas. En este variado horizonte de múl-

tiples y variadas conversiones, la religiosa adquiere un protagonismo y una significación singular. Creo poder afirmar que en lo que respecta a dichas conversiones se patentiza un peculiar contrapunto entre las dos categorías apuntadas de tan diferente filiación e impronta —el pasaje de una religión a otra y la segunda conversión, la espiritual, en el seno del catolicismo—, generando una dinámica que sitúa al lector ante su contraste especular y ello, a menudo, dentro de una misma obra.

Así, por ejemplo, a lo largo del *Quijot*e se hallan diseminadas marcas textuales directa o indirectamente relacionadas con la problemática de la conversión religiosa de las minorías. Por un lado, es posible identificar referencias y alusiones adscritas a dicho paradigma: tal es el caso de la mención de conversiones puntuales (la de Zoraida o la de Ricota, a las que me referiré a continuación). Por otro, en su clausura, la novela pone de relieve una conversión religiosa de diferente índole y en pronunciado contraste respecto de aquellas otras. Me refiero a la aparente conversión del protagonista, de caballero andante enamorado en buen cristiano, cumplimentando lo exigido como tal en su última confesión (Fine, 2016). El *Persiles* nos ofrece otro ejemplo paradigmático de este mismo contrapunto, representado en el periplo espiritual de los mismos protagonistas, cuyo punto culminante ocurre también en la clausura de la novela, tal como sucede en el *Quijote*; en tanto que los conversos moriscos, por ejemplo, en el tercer libro, brindan un llamativo ejemplo contrastivo, el de los conversos de moros, a los que parece asignárseles la falsedad atribuida a dicho colectivo.

No escasean los ejemplos de esta misma duplicidad en territorio argelino u otomano, poblado por aquellos conversos más condenables, los renegados, pero a su vez, marcando siempre la misma dinámica de discrecionalidad, vale decir, introduciendo la voz opuesta, la de una conversión espiritual y de elevado sacrificio cristiano. Cuatro son las comedias cervantinas por las que transitan conversos renegados: *El trato de Argel*, *Los baños de Argel*, *El gallardo español* y *La gran sultana*; asimismo, hay episodios en sus novelas que incluyen pasajes del cristianismo al islam, como el ya mencionado del *Persiles*, cuando ante el ataque de dieciséis bajeles bereberes contra un pueblo de Valencia sus habitantes moriscos quieren huir y abrazar el islam en Argel, es decir renegar. Destacan en esa misma dirección dos de las *Novelas ejemplares —La española inglesa* y especialmente *El amante liberal—,* novelas que nos

devuelven al Mediterráneo y a la temática de la conversión de los renegados. Por último, dicha temática también queda patentizada en el *Quijote* en el relato del capitán cautivo. Detengámonos ahora en algunos de estos relatos de conversión religiosa, en sus luces y, especialmente, en sus sombras.

II. Zoraida

Estimo que el episodio del cautivo del *Quijote* de 1605 nos permite pensar en clave el paradigma total de los conversos de la España de Cervantes, tanto moriscos como judíos. Así lo sugiere Vila, al referirse al problema morisco en el *Quijote* (2008: 526-527).

La conversión voluntaria y elegida, y aun el sacrificio personal y familiar de Zoraida, la bella mora que con fervor abraza el catolicismo, constituye la otra cara de la conversión en los siglos áureos, siendo presentada como prototipo de la conversión auténtica a la que aspiraría el cristianismo. Zoraida es la conversa por libre elección, y aquella que supuestamente será bautizada y gozosamente recibida en el seno de la comunidad hispano-cristiana como la «buena conversa», salvadora de los cautivos cristianos. No obstante, Cervantes no escatima los subtextos y lo hace, como en tantas oportunidades, ofreciéndonos la mirada del otro, el padre de Zoraida. En el marco de este tan transitado momento del episodio, quiero rescatar un detalle relevante en relación a la conversión. Esta silenciosa/silenciada «conversa» al cristianismo —la mora Zoraida—, tan llorada por su padre, es objeto por parte de este último de la maldición consignada en el capítulo 28 de Deuteronomio, «Maldito el fruto de tu vientre», según el cual las consecuencias de la transgresión de la ley divina, como la conversión de un hijo a otra religión, acarrean una serie de maldiciones irrevocables[1]. «Maldita sea la hora en la que yo te engendré» (Cervantes, *Quijote*, I, 41, p. 485) es el grito desgarrador de Agi Morato al comprobar que su bien amada hija no solo lo ha traicionado sino también que ha traicionado la fe de sus ancestros. La maldición de Agi

[1] La maldición del nacimiento se halla también en Jeremías 20, 14 («Maldito el día en el que yo nací») y en Job 3, 1 («Perezca el día en el que yo nací»). En ambos casos, se trata de una maldición hacia la propia persona, como protesta o, incluso, desafío a Dios.

Morato presenta el revés de la perspectiva oficial cristiana: en este caso, el abandono de la fe a favor del catolicismo es equivalente a la perdición y la condena eterna. Y así, tal como lo señala Maria Caterina Ruta (1998), las dificultades que encuentran los fugitivos en su retorno a la patria podrían ser interpretadas como el castigo que trajo la maldición paterna. De modo sutil, el pasaje de las Escrituras problematizaría la legitimidad de la conversión, ya no desde la manida perspectiva de la religión receptora (la cristiana), sino desde el lugar de la religión rechazada —en este caso la musulmana—, a cuyo doloroso conflicto se le otorga la prerrogativa de una voz —la voz del padre, quebrada por el desgarro de su hija, privilegio universalmente cercenado en el extratexto. El rostro bifronte de Zoraida expone por ende las dos caras de la conversión religiosa (Fine, 2013).

Notemos que el episodio del cautivo incluye también otra nota disonante respecto de la conversión: el renegado. A diferencia de algunos de sus homólogos en otras historias cervantinas, el renegado del relato del cautivo es más que un ayudante, es un traductor, un salvador. Constituye, a la vez, un equivalente especular de Zoraida, la ambigua convertida. Mediante el renegado, Cervantes construye una acción paralela que le permite exponer el cambio de religión a través de su proyección como espejo invertido.

Finalmente, el relato transmitido por el cautivo no hace sino confirmar el lugar fronterizo de la conversión religiosa de dichos colectivos: al alcanzar las ansiadas tierras cristianas, el silencio de Zoraida y la desconfianza de sus observadoras en la venta confirman que la joven, la cristiana por exultante elección, la salvadora, no es, o más precisamente, no puede ser, ni mora ni cristiana; es una conversa. Queda y quedará ubicada en ese espacio que no puede categorizarse, fronterizo e indecible, esa tierra de nadie.

III. Ricote y la Ricota

Por su parte, el parlamento de Ricote ejemplifica la interacción, la superposición y aun el estallido de voces y perspectivas que caracterizaron tanto la autopercepción como la representación de los conversos de moros y de judíos. Nuevamente, Cervantes le otorga voz al converso, y el narrador le cede el derecho a su perspectiva. En efecto, Ricote desarrolla su relato desde

una visión intrínseca, y en el contexto de su parlamento tan transitado por la crítica y tan cargado de contradicciones, es dable observar el cuestionamiento de la conversión como un fenómeno monolítico, al rescatar entre los expulsos la existencia de moriscos «cristianos firmes y verdaderos». El pasaje ostenta lo que estimo como la polifonía paradójica de la conversión: «Sancho, yo sé cierto que la Ricota mi hija y Francisca Ricota, mi mujer, son católicas cristianas, y, aunque yo no lo soy tanto, todavía *tengo más de cristiano que de moro*, y ruego siempre a Dios me abra los ojos del entendimiento y me dé a conocer cómo le tengo de servir» (Cervantes, *Quijote*, II, 54, pp. 1073-1074, énfasis mío).

Ciertamente, la autenticidad de la fe católica y de su práctica por parte de las «Ricotas» es enfatizada repetidamente por el morisco a lo largo del capítulo, con lo cual se fortalece una de las perspectivas vehiculizadas en el parlamento: la de la arbitrariedad de un bando de expulsión universal: «Iba llorando y abrazaba a todas sus amigas y conocidas, y a cuantos llegaban a verla, y a todos pedía le encomendasen a Dios y a Nuestra Señora su madre» (Cervantes, *Quijote*, II, 54, p. 1075). En las palabras de Ricote resuena el eco de la devoción por María –Lela Marién– por parte de aquella otra mora cristiana conversa, Zoraida. Y es este padre, no del todo cristiano aún, pero en proceso de serlo, aquel que viene a rescatarla (como no logró hacerlo el anterior), sabiéndola en manos de un mozo cristiano viejo. Ricote, parece reconocerlo al afirmar que: «las moriscas pocas o ninguna vez se mezclaron por amores con cristianos viejos» (Cervantes, *Quijote*, II, 54, p. 1075). Sin duda, atendiendo a la realidad contextual, Ricote no se equivocaba, como tampoco se equivocaba Agi Morato, al dudar del buen término de la conversión y asimilación de Zoraida. Sancho también lo sabía al advertir lúcidamente sobre las consecuencias de tal unión entre un cristiano viejo y una morisca: «que a entrambos les estaría mal» (Cervantes, *Quijote*, II, 54, p. 1075). Puesto que los matices de la conversión, sus grises y diversidades no abundaban en la España que le tocó vivir al autor del *Quijote*. No obstante, la ficción cervantina quiere ofrecernos otra cara de la conversión (en Zoraida, en Ana Félix, aun en Ricote) aquella que no pudo ser, la libremente elegida, transitada y, por cierto, reconocida. Como lo hizo a través de Zoraida, Cervantes vehiculiza lúcidamente en boca de este «cristiano en ciernes», Ricote, las trágicas contradicciones del complejo fenómeno de la conversión, habi-

tualmente cercenadas tanto del discurso oficial como del imaginario de esta temprana modernidad ibérica (Fine, 2015). Observemos ahora en Catalina, la gran sultana cristiana, la inversión especular de la conversión de las moras y moriscas.

IV. *La gran sultana*

Como es sabido, esta comedia cervantina de cautivos remite a diversos referentes extratextuales e intertextuales, tales como el histórico —los amores entre Murad III y una mujer de origen cristiano— y el literario —la pasión del Gran Turco por una cristiana, presente en ciertos *novellieri*, como Cintio y Bandello. La protagonista, Catalina, se halla en situación de cautiverio clamando por la libertad perdida y no teme arriesgar su vida para recuperarla. Catalina es la *no conversa* por excelencia: aquella que no reniega de su origen ni de su fe; contrariamente, sus acciones conducirán a la reafirmación de su pertenencia, recalcando una y otra vez cuál es su nación y religión, si bien su padre le recriminará esta falta no cometida. Asimismo, la fe cristiana es la que sostiene a la protagonista en sus momentos de desesperación. La Lela Marién a la que clamaban por protección las conversas moriscas es a la que acude Catalina, para que la sostenga en su fidelidad a la religión de origen: «¡Virgen, que el sol más bella; / Madre de Dios, que es toda tu alabanza; / del mar del mundo estrella […] / dadme, Señora, el bien que no merezco!» (Cervantes, *La gran sultana*, vv. 1721-1736). Cervantes pide mirar a Catalina, la no conversa ideal, en el espejo invertido de una conversión voluntariamente elegida por aquellas conversas no menos constantes en su fe, pero socialmente no deseadas, Zoraida y Ricota. Y esta aporía de irónicas proyecciones no pasa desapercibida a nuestro autor; más aún, Cervantes recupera en la comedia un blanco primordial en el texto bíblico veterotestamentario, el cual está sucintamente desarrollado en los añadidos deuterocanónicos. Me refiero al conflicto en el que se debate la heroína ante el matrimonio con un infiel, amplificado y subrayado en *La gran sultana* hasta convertirse en uno de los núcleos generadores de la acción. En efecto, dicho conflicto por el que atraviesa Catalina al ser solicitada por el Gran Turco y tener que someterse a un matrimonio mixto, es el que la atormentará a lo largo de la comedia

y la enfrentará a su padre. Por su parte, el sultán no permanecerá ajeno a la problematicidad del matrimonio mixto, aunque lo resolverá de modo expeditivo, sin mayores rastros de un cuestionamiento de conciencia, si bien el rol del Cadí será señalarle una y otra vez su transgresión. Verdaderamente curioso es el final de *La gran sultana*: un matrimonio mixto sin la exigencia de la conversión. Nuevamente, en este espejo pide ser mirado, entre otros, nuestro capitán cautivo, tan preocupado por la conversión de éxito incierto de su Zoraida.

Y en tal trasfondo, los renegados también hacen su aparición en *La gran sultana*, como Salec, que declara que no cree en ninguna religión, provocando a su amigo cristiano Roberto a decir que es un «fino ateísta» (p. 192). Sin embargo, renegado y mal converso, promete y cumple ayudando a Roberto a encontrar a su amigo Lamberto. En esta comedia, acaso carnavalesca, hay buenos conversos al islam y musulmanes que admiten casarse con no conversas. Más y más espejos invertidos, que hallan otra manifestación peculiar en los conversos renegados, tan abundantes en la creación cervantina.

V. Los renegados

Ciertamente, una categoría especialmente diseminada por el gran libro cervantino es la de los más despreciados apóstatas, los cristianos conversos al islam, los renegados. Como sabemos, el enclave de Argel constituía un espacio perturbador, no solo por la guerra del corso, sino también porque en esa ciudad se apreciaban rasgos de un tipo de sociedad de la que España ya se había deshecho, una sociedad que a causa de su diversidad étnica admitía una cierta tolerancia religiosa. Ante este trasfondo, los renegados aparecen no solo como figuras ejemplares de una moderna circulación de las identidades, en el sentido empleado por Greenblatt, sino también como representantes de una zona de interacción cultural para los que ya no había espacio en el nuevo orden ibérico (2003).

Diego de Haedo o Antonio de Sosa, describiendo Argel en los mismos años del cautiverio de Cervantes, nos dice que estos «turcos de profesión son todos los renegados que siendo de sangre y de padres cristianos, de su propia voluntad se hicieron turcos», y añade: «son los principales enemigos

que el nombre cristiano tiene» (Haedo, 1927: 55). La expresión «turcos de profesión» —es decir, que hacen pública su profesión o fe— reconoce de forma implícita que para describir el entramado social de Argel es más idóneo aplicar un principio funcional y no uno religioso (Von Koppenfels, 2007).

El universo textual cervantino condensa la ambivalencia de las historias de renegados, revelando la movilidad social que abría el imperio otomano a cambio de la conversión. Así, se evidencia la porosidad en las fronteras del fenómeno de los renegados: la ligereza con la que se podía llevar a cabo la transgresión (con un simple acto de habla) es descrita en la comedia *Los baños de Argel*: «Con no más de alzar el dedo / Y decir "Ilá, ilalá", / te librarás deste miedo» (Cervantes, *Los baños de Argel*, p. 101). Esta ligereza de transgresión ofrece un notorio contraste respecto del *character indelibilis* del sacramento del bautismo, marca que hace de la Iglesia Católica una comunidad que no se puede abandonar (pero tampoco ingresar en ella de modo acabado). Recordemos que de «miembro podrido» de la «Santa Iglesia, su madre» se califica a sí mismo el renegado arrepentido en el relato del cautivo –podrido, sí, pero después de todo, aun miembro inseparable–. Puesto que es importante tener presente que el renegado, quien rechaza voluntariamente la promesa de salvación instaurada por el bautismo (y es en eso, precisamente, en lo que consiste su negación), constituye la figura de una paradoja desde un punto de vista dogmático, pues niega aquello que no puede negarse, y en tal sentido, encarna el espejo invertido del converso de moro o de judío: estos últimos no pueden ser aceptados plenamente en su condición de cristianos, a pesar del bautismo, en tanto que los renegados no pueden dejar de serlo, debido a él. Nuevamente, el rostro bifronte de la conversión.

Más aún, las complicadas trayectorias biográficas de los llamados «cristianos de Alá» de la temprana modernidad muestran que, a diferencia de los conversos de moros y judíos, bajo ciertas circunstancias, las pertenencias podían ser desechadas por el individuo, pero también podían ser retomadas, e incluso varias veces, tal como nos lo muestra Cervantes. En determinadas circunstancias el procedimiento para volver al cristianismo no parece haber sido difícil. En 1528 el Consejo de la Inquisición había decretado que ciertos clérigos debían absolver a los renegados que venían huyendo de tierra de moros, en vista del hecho de que la conversión había sido forzada «por tormentos y mala vida». Ironías históricas: la conversión forzada al islam

sí merece un reconocimiento y consideración piadosa. Otras conversiones, también forzadas, mucho menos.

Cervantes rescata en sus obras esta vertiginosa movilidad. En la primera obra cervantina sobre el cautiverio, *El trato de Argel*, se anuncia ya la temática de los renegados, temática que nunca abandona del todo. Así presenta la presión ejercida en los cautivos para convertirse como dura, constante y peligrosa: Aurelio, esclavo del renegado Yzuf, debate consigo mismo alegando que la necesidad y la ocasión bien pueden forzar a muchos a renegar. Además, señala, Cristo perdonará las ofensas cometidas por necesidad. Pero termina valientemente rechazando estos argumentos para proclamar: «¡Cristiano soy, y he de vivir cristiano!» (Cervantes, *Los tratos de Argel*, v. 1087). Otro cautivo cristiano, Leonardo, explica que piensa hacerse moro por un breve rato, arguyendo que convertirse es tan sencillo (solo irse como dura, constante y peligrosa: Aurelio, esclavo d Cristo, y en su intención quedará siempre cristiano. Además, se hace hincapié en la facilidad para persuadir a convertirse al niño Juanico, inocente de los preceptos de la fe, más por regalos y dádivas que por castigos. Conjuntamente con Izuf, aparece el histórico Asán Bajá (Azan en el texto), quien, reforzando la ambivalencia de su representación, después de castigar cruelmente a un cautivo, pronuncia un elogio de la valentía del español. Por su parte, Hazén, quien había renegado de niño, es lo opuesto. Lo vemos primero solicitando firmas a los cautivos cristianos que atestigüen su buena conducta con ellos porque quiere volver a España y a su fe. Si en *El trato de Argel* el niño Juanico reniega, en *Los baños de Argel* el niño Francisco, imagen especular de Juanico, igualmente tentado, nunca vacila en su fe y al fin también sufre el martirio. Cervantinamente, el espectro de renegados revela que este fenómeno estaba lejos de ser uniforme y monolítico: sus varias manifestaciones literarias contrastan entre sí de modo significativo. Y esta multiplicidad de paralelismos e inversiones viene a confirmar el contrapunto apuntado que se despliega a lo largo del universo cervantino.

VI. La conversión de don Quijote/Alonso Quijano

Y ante las paradojas de las conversiones forzadas y de los retornos, la novela cervantina elige concluir, no sin ironía, con otra conversión, esta vez

voluntaria y elegida, aquella que protagoniza don Quijote al final de la novela. Otra de las caras de la conversión.

Indudablemente, uno de los momentos de mayor polémica en la interpretación de la novela cervantina lo constituye su último capítulo, aquel que nos ofrece la conversión de don Quijote /Alonso Quijano de caballero andante a caballero cristiano. El protagonista morirá como buen católico, pidiendo la confesión y renegando de su pasado de vanas y locas aspiraciones aventureras: «–¡Bendito sea el poderoso Dios, que tanto bien me ha hecho! […] Yo tengo juicio ya, libre y claro, sin las sombras caliginosas de la ignorancia» (Cervantes, *Quijote*, II, 74, p. 1216).

Como se observa, la conversión es ahora voluntaria, desafiando no solo la insistencia de los antes pertinaces convertidores, obsesionados por retornarlo a su cordura, sino también la imposición, el estatismo y la unidireccionalidad del paradigma de la conversión: «–Señores –dijo don Quijote–, vámonos poco a poco, pues ya en los nidos de antaño no hay pájaros hogaño […]. Pueda con vuestras mercedes mi arrepentimiento y mi verdad volverme a la estimación que de mí se tenía» (Cervantes, *Quijote*, II, 74, p. 1220, énfasis mío).

Alonso Quijano, después de haber fracasado en su rol de caballero andante, asume ahora el de caballero cristiano, exigiendo la aceptación de su conversión voluntaria y la posibilidad del retorno, un derecho y un reclamo completamente ausentes de las tan otras conversiones religiosas. La suya es la conversión del buen cristiano a las puertas de la muerte. Como ha sido ya señalado por la crítica, la escena reconstruye elementos del género del *ars moriendi*, desarrollado por textos devocionales que preparaban al cristiano para el bien morir[2]. La muerte del buen cristiano encarna el retorno voluntario, la conversión última, aceptada y celebrada.

Y si de conversiones cristianas se trata, recordemos también que ya en el capítulo 58, al ver el cuadro de la conversión de san Pablo, don Quijote se ve atraído hacia una nueva especie de caballería, alabando al apóstol por haber sido «caballero andante por la vida, y santo a pie quedo por la muerte»

[2] Rachel Schmidt (2007) observa que a lo largo del *Quijote* de 1615 son frecuentes las imágenes y referencias a la muerte derivadas de dicho género: la muerte como el último puerto para el náufrago o, en sutil alusión a nuestro objeto de estudio, la muerte como la conversión a su verdadero y definitivo estado celestial.

(Cervantes, *Quijote*, II, 58, p. 1096). De este modo, podría estimarse que la aventura del capítulo II, 58 proporciona indicios anticipatorios que ayudan a entender los últimos tramos del camino de don Quijote como una conversión cristiana, tan alejada de aquella otra nunca plenamente reconocida como tal.

Asimismo, la conversión en el umbral de la muerte representaría para don Quijote no solo el contexto en el cual demuestra su valentía última, sino también su voluntarismo: la fuerza mental y espiritual para decidir y ejecutar lo que considera lo define existencialmente, en este caso, la voluntad de morir. Y tal vez por ello el protagonista puede aceptar la muerte «tan sosegadamente» (Cervantes, *Quijote*, II, 74, p. 1221), no solo de acuerdo con el modelo del buen cristiano que no teme por su vida eterna y se somete a la voluntad divina, sino la del individuo al que se le otorga el derecho de elegir el ejercicio de la fe que desea adoptar ante la muerte.

El rito de la conversión cristiana puede llevarse a cabo así con toda meticulosidad: Alonso Quijano alaba a Dios, haciendo alarde de su misericordia y compasión, pide perdón a quienes pudo haber ofendido o guiado por el mal camino, para finalmente confesarse. En la hora de su muerte, don Quijote se convierte voluntaria y cristianamente de loco en Alonso Quijano, el Bueno, una conversión que podría estar proyectándose retrospectivamente al resto de su pasada existencia, redimiéndola, o por el contrario, ofreciendo un guiño irónico a su misma autenticidad y validez. Estimo, en todo caso, que para «quien bien lo mire», el contraste entre esta conversión tan católica y la conversión religiosa de las minorías, aludida a lo largo de la novela y en muchas de las obras cervantinas, aquella conversión impuesta, no elegida, y a menudo parcialmente aceptada, constituye otra ironía cervantina, como también un llamado de atención a la conciencia receptora, punto al que volveré a continuación.

VII. *El rufián dichoso*

Otro ejemplo de esta «segunda conversión» cristiana, la cual postulo como guiño irónico cervantino, es el de *El rufián dichoso*, obra que presenta la conversión del rufián Cristóbal de Lugo en Cristóbal de la Cruz, para finalmente ser testigos de su muerte en santidad. El eje de desarrollo del personaje prin-

cipal es aquel en el cual opera el avance argumental de la obra. A diferencia de las comedias de santos del período, la salvación del héroe no depende aquí de su devoción ni de su penitencia, ni de la intervención de la Gracia divina, sino de su decisión individual y racional de cargar con los pecados del prójimo. Nos hallamos, sin duda, frente a un personaje muy diferente de los protagonistas de las comedias de santos, un personaje activo y poseedor de conciencia reflexiva y, sobre todo, a semejanza de don Quijote, del ejercicio de su «voluntad de conversión». Ya desde las primeras escenas, en las que dicha conciencia irrumpe en monólogos breves en los cuales Lugo manifiesta su religiosidad, se hace evidente la futura conversión, que acontece al final de la primera jornada y marca el cambio identitario radical, patentizado en la asunción de un nuevo nombre. Si el dinamismo del personaje es máximo y sorprendente –de rufián a santo–, el camino o proceso introspectivo que habría suscitado el cambio permanece en gran medida oculto, tal como ocurre con don Quijote. Este cambio será solo sugerido, tanto en la escena final de la primera jornada —la apuesta a sí mismo— como en las sucesivas amonestaciones a fray Cristóbal durante las jornadas subsiguientes, en las que podríamos reconstruir un debate implícito con su pasado, cuya configuración paulatina permanece velada para el receptor. Esta elipsis textual, así como ocurre en la conversión de don Quijote, vehiculiza el cuestionamiento sobre la autenticidad de la conversión. Puesto que el dualismo del héroe —su valentía rufianesca, el afán de desafío contrastando con la fe religiosa— seguirá poniéndose de manifiesto a lo largo de la obra en múltiples momentos; en tal sentido, uno de los más mostrativos es el constituido por la apuesta que Lugo se hace a sí mismo y el posterior desafío a los demonios: una ambivalente mezcla de piedad, humildad, con tenacidad y hasta soberbia: «Mas, pues sé / que contrario con contrario / se cura muy de ordinario / contrario voto haré, / y así, le hago de ser / religioso. Ea, Señor; / veis aquí a este salteador / de contrario parecer» (Cervantes, *El rufián dichoso*, vv. 1166-1173).

Sin duda, el arrepentimiento de Lugo, propulsor de su conversión, constituye uno de los campos semánticos primordiales para el avance de la trama. La noción de arrepentimiento es uno de los soportes básicos de la tradición religiosa judeocristiana, constituyendo el requisito previo para obtener el perdón de Dios. En el arrepentimiento el hombre debe sentir auténtica contrición por el mal cometido y, entonces, canalizar su energía penitencial

hacia actos concretos. Don Quijote, como Lugo, destaca su arrepentimiento a pesar de que significativamente el proceso que conduce a ello queda oculto y sin elaboración en ambas obras, y este hiato lleva a cuestionar en el espacio textual cervantino conversiones que *a priori* deberían ser incuestionables. Retomemos, finalmente, el contrapunto especular con algunos ejemplos de la obra póstuma de Cervantes: el *Persiles.*

VIII. *Persiles*

Tal como señala Steven Hutchinson (2012), de los tres episodios cervantinos relacionados con la expulsión de los moriscos, el de los valencianos en el *Persiles* es el que ofrece mayores dificultades, siendo habitualmente interpretado como una condena del autor a este colectivo y una aprobación de la expulsión. Hutchinson pide leer el episodio desde la perspectiva de los conversos de moro, y no solo desde la española cristiana. Y tal vez también sea este el reclamo de Cervantes. Tal lectura sitúa el episodio en el contexto de las más amplias relaciones y conflictos mediterráneos, no quedando confinado a España, sino que, nuevamente, enfatizando la situación fronteriza y fluida de la conversión. Así, el capítulo 11 del tercer libro del *Persiles* —también analizado desde esta perspectiva por Isabel Lozano (2008)—, dramatiza lo que se perfilaba tan patentemente en el discurso de Ricote: los matices de la conversión, las Zoraidas, Rafalas, los Ricotes y moriscos ambivalentes, los renegados y traidores, en fin, su polifonía.

No obstante, el *Persiles* nos ofrece mucho más en esta dialéctica contrapuntística y, entre sus varias representaciones directas e indirectas de la conversión religiosa, nuevamente espejos invertidos de la morisca, elijo referirme a dos: la de Ricla y la de Renato.

IX. Ricla

Ricla es también la otra cara de la conversión: sus palabras y acciones en el proceso de abrazar formalmente la fe fortalecen no solo la imagen de la conversa por voluntad, sino también la de salvadora, garantizando la super-

vivencia de Antonio en la isla Bárbara, casándose con él, dándole dos hijos cristianos y proporcionando las riquezas necesarias para comprar su camino fuera de la isla, todo lo cual parece demostrar que no solo entiende las implicaciones de su conversión, sino que las traduce en acciones cruciales para su esposo y aun para el buen término de la novela. Ricla es otra Zoraida y su rostro es aquel que la conversión religiosa del siglo de Cervantes desconoce. Sin embargo, en su relato se filtran guiños que indican que ella toma cierta distancia de las enseñanzas de las prácticas cristianas transmitidas por Antonio. Dirá, por ejemplo, de la celebración de su bautismo que fue hecha «aunque no con las ceremonias que él me ha dicho que […] se acostumbran» (Cervantes, *Persiles*, I, 6, p. 167). La insistencia de Ricla en las prácticas fruto del hábito podría arrojar dudas acerca de la sinceridad de los «verdaderos cristianos». Cuán diferente se insinúa su propia práctica cristiana, fiel a los valores éticos de una fe auténtica. Ricla, la bárbara conversa, es la encarnación de la conducta cristiana paradigmática.

La dinámica especular es también identificable en el episodio de Renato, cuyo nombre indica el renacer: un converso adscrito a la segunda categoría, la del católico arrepentido. Wheaton (2004) observa que en la primera parte de su historia se pueden ver muchos detalles similares a la historia de san Pablo: ambos sufren un conflicto de orden moral; como san Pablo, sus intenciones eran buenas, pero sus acciones no lo eran —el entrar en duelo para defender su honor y el de Eusebia ante la falsa acusación de Libsomiro—, y de allí su caída. Renato es tomado como muerto, tratándose figuradamente de una muerte de su vida pasada, como la de don Quijote o la del rufián dichoso. Entonces, como estos, y aun como san Pablo, se arrepiente y busca un lugar de soledad para su penitencia. Y así como en el caso de los anteriores cristianos arrepentidos, no se describe el proceso, solo se destaca la espera de la muerte, la que parecería la recompensa del arrepentimiento: «Dormimos aparte, comemos juntos, hablamos del cielo, menospreciamos la tierra, y, confiados en la misericordia de Dios, esperamos la vida eterna» (Cervantes, *Persiles*, II, 19, p. 410). Vuelve a tener lugar así la dialéctica especular respecto de las conversas de condición liminal pero que el texto reivindica: la de Rafala, cuya acción salva a los peregrinos, y la de Ricla, cuya caridad es ejemplarmente cristiana. Sus conversiones arrojan sombra sobre la valía y las consecuencias de la de Renato, el cristiano converso.

X. Relaciones especulares

El breve recorrido propuesto en estas reflexiones, basado en una acotada selección de ejemplos, configura a mi entender un complejo juego de espejos invertidos en los que se reflejan conversiones, conversos y agentes de la conversión. Se trata de una danza vertiginosa que vista desde sus matices, contrastes y paralelos constituye un llamado a la reflexión y a la revisión de los procesos de transformación identitaria al que se vieron sometidos individuos y colectivos en los siglos áureos: desde las conversiones al cristianismo forzadas pero sinceramente abrazadas, y sin embargo, dudosamente reconocidas, como la de Ricote, Ricota, Rafala; las ambiguas de los renegados, en sentido opuesto, hacia el Islam; o las idealizadas y poco convincentes, de Ricla, Zoraida y los personajes que eligen gozosamente el cristianismo; y todo ello frente a las conversiones espirituales como procesos de arrepentimiento y redención final, coronados por un hiato accional y una autenticidad y razón de ser parcialmente cuestionadas. El interés de Cervantes por la conversión parece innegable, y al presentarla a partir de un juego contrapuntístico de ambivalentes oposiciones, permanece fiel a la orientación estética y aun ética tan patente en su escritura, reclamando del lector *que bien lo mire* que sepa reconocer dicha dialéctica textual y los subtextos que de ella emergen, puesto que él se manifiesta con un «y no digo más».

XI. A modo de conclusión: hacia una estética de la conversión

No obstante, desobediente, me atreveré en esta conclusión a decir algo más, a fin de aventurar una hipótesis que pide ser explorada. Quiero sugerir que la insistente representación de la conversión en el universo cervantino estaría proponiendo también una lectura metapoética, en tanto manifestación de una estética de cruce, aquella que a mi juicio caracteriza la poética cervantina. En efecto, las conversiones y los conversos cervantinos se insinúan como agentes de una suspensión o transgresión de límites, es decir, como una expresión de la paradoja, algo que es «lo uno y lo otro a la vez», o bien, como «ni lo uno ni lo otro». Y es precisamente en este sentido que la conversión suscita un especial interés, ya que permite identificar y comprender no

solo la suspensión o transgresión de límites en lo que respecta a la realidad de los judeoconversos y moriscos ibéricos, o bien la segunda conversión del que se quiere arrepentido, sino también a la narración como constructo. Puesto que el cruce es también un movimiento indudablemente paradójico, pero inscrito no en la exclusión sino en lo indecidible, configurando así una dinámica de no clausura tan reconocible en la *intentio operis* cervantina.

Bibliografía

Bodian, Miriam, «Men of the Nation: The Shaping of *Converso* Identity in Early Modern Europe», *Past and Present*, 143, 1994, pp. 48-76.

Cervantes, Miguel de, «El trato de Argel», en *Obra completa*, ed. de Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1978a, vol. 3, pp. 1023-1114.

— «La gran sultana doña Catalina de Oviedo», en *Obra completa*, ed. de Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1978b, vol. 3, pp. 465-564.

— «El rufián dichoso», en *El rufián dichoso / Pedro de Urdemalas*, ed. de Jenaro Talens y Nicholas Spadaccini, Madrid, Cátedra, 1986, pp. 107-249.

— *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. de Carlos Romero Muñoz, Madrid, Cátedra, 1997.

— *Don Quijote de la Mancha*, ed. de Francisco Rico, Madrid, Crítica, 1998a, 2 vols.

— «Los baños de Argel», en *Los baños de Argel / El rufián dichoso*, ed. de Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas, Madrid, Alianza, 1998b, pp. 17-145.

Fine, Ruth, «La figura del cruce en el *Quijote*: posible cifra de un manierismo literario», en *Por sendas del «Quijote» innumerable*, ed. de Carlos Romero Muñoz, Madrid, Visor, 2007, pp. 33-56.

— «Desde el jardín de Agi Morato o el otro rostro de la conversión en el *Quijote*», en *Cervantes desde su contexto cultural*, ed. de Juan Diego Vila, Buenos Aires, EUDEBA, 2013, pp. 39-58.

— «La literatura de conversos después de 1492: obras y autores en busca de un discurso crítico», en *Lo converso. Orden imaginario y realidad en la cultura española (siglos XIV y XVII)*, ed. de Ruth Fine, Michele Guillemont y Juan Diego Vila, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2014, pp. 499-526.

— «A vueltas con el parlamento de Ricote (*Quijote* II, 54): de la conversión y otras paradojas», *Revista Monteagudo*, 20, 2015, pp. 29-40.

— «En torno a la narración paradójica o las paradojas de la conversión en el *Quijote* de 1615: los casos del morisco Ricote y de Alonso Quijano, el Bueno», en *El «Quijote» de 1615. Dobleces, inversiones, paradojas, desbordamientos e imposibles*, ed. de Antonio Cortijo Ocaña, Gustavo Illades Aguiar y Francisco Ramírez Santacruz, Santa Barbara, eHumanista/Cervantes, 2016, pp. 50-61.

Graizbord, David, *Souls in Dispute: «Converso» Identities in Iberia and the Jewish Diaspora, 1580-1700*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

Greenblatt, Stephen, *New World Encounters*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Haedo, Diego de, *Topografía e Historia General de Argel*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1927.

Hutchinson, Steven, «The *Morisco* Problem in its Mediterranean Dimension: Exile in Cervantes' *Persiles*», en *The «Conversos» and «Moriscos» in Late Medieval Spain and Beyond*, ed. de Kevin Ingram, Leiden/Boston, Brill, 2012, vol. 2, pp. 187-202.

Leone, Massimo, *Religious Conversions and Identity: The Semiotics of Texts*, London, Taylor & Francis, 2003.

Martín Morán, José Manuel, *Cervantes y el «Quijote» hacia la novela moderna*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2009.

Lozano Renieblas, Isabel, «Religión e ideología en el *Persiles* de Cervantes», en *Cervantes y las religiones*, ed. de Ruth Fine y Santiago López Navia, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2008, pp. 361-375.

Meyer-Minnemann, Klaus, «Narración paradójica y ficción», en *La narración paradójica. «Normas narrativas» y el principio de la «transgresión»*, ed. de Nina Grabe, Sabine Lang y Klaus Meyer-Minnemann, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2006, pp. 59-71.

Parodi, Alicia, *Las «Ejemplares»: una sola novela*, Buenos Aires, EUDEBA, 2002.

Redondo, Augustin, *Otra manera de leer el «Quijote». Historia, tradiciones culturales y literatura*, Madrid, Castalia, 1997.

Rey Hazas, Antonio, «Novelas ejemplares», en *Cervantes*, ed. de Antonio Rey Hazas, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1995, pp. 173-209.

Ruta, Maria Caterina, «Captivity as Event and Metaphor in Some of Cervantes' Writings», *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and Humanities*, 62, 1998, pp. 351-361.

Schmidt, Rachel, «Leyendo otros que sean luz del alma: el *Quijote* y la literatura del *ars moriendi*», en *Cervantes y el «Quijote». Actas del Coloquio Internacional*, ed. de Emilio Martínez Mata, Madrid, Arco/Libros, 2007, pp. 113-124.

Stromberg, Peter G., *Language and Self Transformation: A Study in Christian Conversion Narratives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Vila, Juan Diego, «El *Quijote* y la sugestión conversa: silencios, elisiones y desvíos para una predicación inefable», en *Cervantes y las religiones*, ed. de Ruth Fine y Santiago López Navia, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2008, pp. 521-546.

Wheaton, Mark, «El Renato del *Persiles*: paralelos con la conversión religiosa de san Pablo y don Quijote», en *Peregrinamente peregrinos. Actas del V Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, ed. de Alicia Villar Lecumberri, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, vol. 2, pp. 1081-1088.