

Martirios en Cervantes: contextos históricos y literarios

Steven Hutchinson
Universidad de Wisconsin–Madison

Tal vez uno de los personajes literarios menos proclives al martirio sería Sancho Panza. Quizás por eso los duques y su gente le someten a lo que el narrador, Altisidora, don Quijote y el propio Sancho llaman *martirio* o *martirios*, que consiste en mamonas, alfilerazos y pellizcos con el fin de resucitar a Altisidora (*Don Quijote* II,69-71). Y si *martirio* es la palabra que caracteriza este suplicio –igual que los azotes para desencantar a Dulcinea pertenecen al campo semántico de la penitencia–, el que lo sufre será una especie de mártir. Una vez más don Quijote se maravilla de las virtudes de la persona de Sancho, cuyo dolor, al parecer, puede desencantar y resucitar a doncellas; y una vez más Sancho cuestiona esta lógica, ya que no ve ningún vínculo entre causa y efecto –es decir, entre dolor propio y resurrección ajena– y no entiende por qué tiene que sufrir él por asuntos muy ajenos a él. Obviamente, esta escena también se desenvuelve entreveradamente como un auto de fe y una ceremonia infernal: mandan los reyes/jueces Minos y Radamanto, yace el hermoso cuerpo de una muchacha muerta, y se viste a Sancho con sambenito y coraza cuyas llamas pintadas no queman y cuyos diablos pintados no se lo llevan (como él mismo observa sin ningún susto). Entre tanta solemnidad y suspense, esta indumentaria de los penitenciados inquisitoriales provocará la risa de don Quijote, y será llevada por el asno de Sancho cuando llegan a su aldea. Tenemos, entonces, un modelo teatral mixto, paródico-satírico en todos sus aspectos.

Desde luego, lo que hay de martirio en este episodio está muy lejos del martirio religioso que en esta época enconaba el conflicto entre el catolicismo y el protestantismo y cobraba víctimas en los países nórdicos, en el Mediterráneo y hasta en Japón. Un mapa georreligioso señalaría en zonas determinadas la distribución de martirios, pero no indicaría una mansión ducal de placer en el interior de Aragón: el martirio tenía su geografía. Nuestro querido mártir no muere, no defiende ningún dogma religioso, no gozará directamente el cielo por su martirio, no proporciona un modelo edificante para los demás. Pero su *martirio* –en singular o plural– tampoco se entiende simplemente como “dolor o sufrimiento, físico o moral, de gran intensidad”, para citar una de las acepciones del término en el *DRAE*. Es más bien un martirio jocoso (excepto para Sancho y don Quijote) que evoca un infierno a la vez clásico y popularmente cristiano –con diablos juguetones– y que se sitúa en la linde entre vida y muerte. Es un martirio en el que el mártir, mediante persuasiones de los demás, se deja martirizar contra su voluntad y sentido común, y en el que los beneficios para el mártir son nulos pero se desplazan a otra persona, la resucitada. El ingenuo don Quijote no duda de que este extraño martirio es un don otorgado por el cielo, como le dice a Sancho: “Ten paciencia, hijo, y da gusto a estos señores, y muchas gracias al cielo por haber puesto tal virtud en tu persona, que con el martirio della

desencantes los encantados y resucites los muertos” (II,69,1188)¹. Sancho como *mártir* sufre persecución injusta, los “ministros infernales” lo torturan a placer y las autoridades supervisan. El martirio se convierte en algo risible donde las crueldades ajenas, por maliciosas que sean, se llevan a cabo dentro de un marco lúdico. En efecto, este episodio pone de manifiesto ciertos aspectos de la lógica del martirio, transformando en burla uno de los temas más sagrados: sobre todo, se subvierte la causalidad según la cual el mártir paga con su dolor y su muerte el pasaje más directo al cielo. En vez de matar al mártir, este martirio de Sancho consiste en hacerle sufrir para devolver la vida a una “doncella más antojadiza que discreta” que no tiene ninguna relación especial con el mártir pero sí con el amo de éste. Esta fue quizás la última palabra cervantina sobre el martirio.

Parece que el diverso tratamiento del tema del martirio depende no sólo de consideraciones georreligiosas sino también de género literario, y hasta cierto punto también de una hipotética evolución por parte de Cervantes en su manejo de temas de *moros* y *turcos*. El martirio figura muy poco en sus novelas largas y cortas, señalándose aquí y allá con alguna pincelada sin más. En *El amante liberal*, el arrepentido renegado Mahamut declara a su amigo y compatriota Ricardo: “no ignoras el deseo encendido que tengo de no morir en este estado que parece que profeso, pues cuando más no pueda, tengo de confesar y publicar a voces la fe de Jesucristo, de quien me apartó mi poca edad y menos entendimiento, puesto que sé que tal confesión me ha de costar la vida, que a trueco de no perder la del alma, daré por bien empleado perder la del cuerpo” (1: 139-40). Así confirma quién es y dónde está su lealtad, y no vuelve a surgir el tema en toda la novela. En *La española inglesa* la familia católica de Clotaldo se asusta cuando la reina Isabel pide que lleven ante sí a la cautiva de Cádiz, Isabela, y Clotaldo le ruega a la muchacha que “por todas las vías que pudiese escusase el condenallos por católicos: que puesto que estaban prompts con el espíritu a recibir martirio, todavía la carne enferma rehusaba su amarga carrera” (1: 247). Esto no tendrá consecuencias en el argumento de la novela, aunque en su contexto histórico semejante temor es más que justificado.

El teatro cervantino, en cambio, representa el martirio de forma más cruda e insistente, específicamente en tres de las cuatro obras existentes cuya acción tiene lugar en el ámbito musulmán del Mediterráneo: *El trato de Argel*, *Los baños de Argel* y *La gran sultana*, pero no en *El gallardo español*. Las primeras dos, centradas en el Argel que conoció Cervantes, dedican pasajes muy largos y vehementes al martirio, a diferencia de “La historia del cautivo” en el *Quijote* (I, 37, 39-42), donde está prácticamente ausente el martirio como tal, aunque sí se habla de crueldades hacia cautivos cristianos, y tanto Zoraida como el renegado arriesgan su vida por su adherencia al cristianismo. En suma, el martirio en las obras cervantinas se encuentra casi exclusivamente en las obras teatrales situadas en Argel. El Istanbul (“Constantinopla”) de *La gran sultana* también suscita el tema del martirio, pero irónicamente se frustran los deseos de martirio que tiene doña Catalina de Oviedo.

Antes de acercarnos a estas obras, conviene hacer un recorrido bastante extenso para contextualizar el despliegue estratégico del martirio en las luchas religiosas de esa época: así

¹ Cf. otro comentario más adelante: “Y puesto que tu virtud es *gratis data*, que no te ha costado estudio alguno, más que estudio es recibir martirios en tu persona” (II,71,1199).

veremos no sólo las consonancias y disonancias del tratamiento cervantino del tema con respecto a las representaciones del martirio en su época, sino también la aprehensión cervantina de los principios de este fenómeno tan peculiar y poco universal. Hay que analizar las funciones y formas que asume el martirio en aquellos tiempos y reconceptualizarlo según algunos criterios poco usuales, ya que las definiciones convencionales del martirio suelen distar mucho de los casos que se presentan en los textos áureos. Concretamente, me parece imprescindible situar la crueldad ajena y propia en el eje del martirio y examinar las motivaciones de todos los que participan en estos complejos eventos considerados martirios. También hace falta poner en tela de juicio la representación verbal o visual del martirio para indagar en sus técnicas, sus fines, su sentido y su público.

Si bien las tierras musulmanas son idóneas para fomentar el martirio –y casi todos los autores cristianos que se ocupan de temas islámicos se refieren a martirios católicos–, paradójicamente el islam queda bastante al margen del porqué del martirio: para citar el título de una obra antiprotestante publicada en Amberes,² “el teatro de crueldad de los herejes de nuestro tiempo” tiene sus escenarios centrales no en el Magreb o Turquía sino en países de conflicto directo entre católicos y protestantes; sin embargo, pese a que el martirio era prácticamente unilateral (cristiano) en el Mediterráneo musulmán, se creó un circuito más local donde el martirio sí servía intereses más específicos, como veremos.

Desde mediados del siglo XVI hasta bien entrado en el XVII, los protestantes y católicos rivalizaban por determinar quiénes eran los verdaderos mártires modernos, víctimas de protestantes o víctimas de católicos: *nuestras* víctimas eran mártires, *las de ellos* eran herejes. En 1563 el inglés John Foxe publicó su desmesurado libro titulado *Acts and Monuments...*, conocido popularmente como *The Book of Martyrs*, aseverando que los verdaderos mártires eran Lutero, Calvino y todas las otras figuras principales de los protestantes, hasta Enrique VIII, y argumentando que el factor determinante del martirio era la causa, no la muerte (*non poena sed causa*) (Monta 5), haciendo eco así de la etimología de la palabra *mártir*, que significa “testigo”. Sin embargo, este libro, como casi todas las obras de este género publicadas por protestantes y católicos, está lleno de muertes espantosas bien ilustradas para mostrar la desenfadada crueldad de los perseguidores y las gloriosas muertes de los mártires. Las ilustraciones fueron tal vez una respuesta a otras representaciones, publicadas algunos años antes, del martirio de monjes cartujos en Londres bajo Enrique VIII, y a su vez serían contrarrestadas por otras series de ilustraciones en una continua lucha al respecto. En 1564, calvinistas franceses y suizos publicaron una obra sobre sus propios mártires, especialmente los masacrados en París (*Histoire des martyrs persécutés et mis a mort pour la vérité de l'Évangile*), también abundantemente ilustrada. La producción obsesiva de textos ilustrados, además de cuadros –sobre todo desde el lado católico–, seguiría en las primeras décadas del XVII. Estas obras incluían el ya mencionado *Theatrum Crudelitatum Haereticorum* (1587) escrito por un católico anglo-holandés que huyó de la Inglaterra isabelina, y el *Trattato degli instrumenti di martirio...* (1591) de Antonio Gallonio, ilustrado por Antonio Tempesta. En suma, aunque el martirio era importante desde los comienzos del cristianismo, el masivo *corpus* de obras publicadas precisamente durante este

² Richard Verstegan, *Theatrum Crudelitatum Haereticorum Nostri Temporis*, 1587.

periodo puede marcar el cenit histórico de la producción de martirologios, y gran parte de ella se enfocaba en el martirio contemporáneo³.

En las ilustraciones se nota que los actos de crueldad son muy parecidos, excepto que se invierten constantemente los papeles entre católicos y protestantes: unos y otros pueden ser perseguidores o víctimas, pero las representaciones de crueldades son casi idénticas. (Muy parecidas también son las ilustraciones de las crueldades de los musulmanes de Argel, que pertenecen al mismo género e indican por la ropa y los turbantes a los que perpetran semejantes atrocidades.) Aparte de esto, los que infligen las torturas más ingeniosas y horrendas suelen hacer su trabajo como hábiles obreros, insensibles al inaguantable dolor ajeno, mientras que otros miran tranquilamente el espectáculo. La crueldad en el contexto de luchas religiosas tiene correlaciones con el género sexual: casi siempre son hombres quienes infligen el dolor, supervisan y miran el espectáculo, mientras que las víctimas son hombres y mujeres, incluso niños a veces⁴. Sin duda estas ilustraciones, junto con sus explicaciones verbales, están destinadas a provocar tanto la ira hacia herejes indescriptiblemente crueles como la empatía hacia las víctimas que sufren el máximo dolor en nombre de su fe. Estas dos poderosas emociones, formuladas según la línea divisoria *nosotros/ellos*, están íntegramente unidas y se experimentan simultáneamente. Unos pocos toques en estos grabados y xilografías señalan quiénes son los protestantes y católicos, quiénes son los buenos y malos, pero las figuras son completamente reversibles en esta guerra sobre mártires al mismo tiempo que las técnicas de tortura y martirio son bastante constantes. Como veremos, no existe semejante simetría en la representación del martirio católico en tierras musulmanas.

Los jesuitas estaban especialmente listos para combatir las herejías protestantes, estableciendo seminarios diseñados para entrenar a misioneros para regiones de lenguas específicas como Alemania o las Islas Británicas. De los 450 sacerdotes jesuitas mandados de seminarios en Flandes o Francia a la Inglaterra isabelina durante un periodo de 30 años, 90 (i.e., la quinta parte) fueron ejecutados, y por lo tanto martirizados⁵. En efecto, estos curas fueron entrenados para ser mártires. En España, Roma y otras partes, se llenaban los seminarios de cuadros que mostraban escenas de mártires católicos en países protestantes. Pero los jesuitas por supuesto tenían una misión global, mandaron misioneros a América y Extremo Oriente, y junto con franciscanos sufrieron martirio en Japón en 1597. Muy inspirada por los jesuitas pero independiente de toda orden religiosa, la famosa noble Luisa de Carvajal hizo un voto de martirio en 1598⁶ y en 1605 fue a Londres, donde vivió hasta su muerte en 1614, haciendo todo

³ Véase a propósito Alfonso Rodríguez G. de Ceballos; John R. Knott; el ya citado libro de Susannah Brietz Monta; y las introducciones de José María Parreño y Emilio Sosa a su edición del *Diálogo de los mártires de Argel*, de Antonio de Sosa, 13-20 y 27-32.

⁴ Una excepción sería el episodio en la guerra de las Alpujarras cuando hombres moriscos atan a un árbol a un cura y lo entregan a las mujeres armadas con cuchillos para hacer lo que quieran (Pérez de Hita 2: 17).

⁵ Véase el artículo citado de Alfonso Rodríguez G. de Ceballos, 219.

⁶ Véase el texto de este voto en la edición bilingüe de la antología de obras de Luisa de Carvajal y Mendoza, 118-120. Se ve en este voto un fuerte deseo de unirse con Cristo y una promesa de “buscar todas aquellas ocasiones de martirio que no sean repugnantes a la ley de Dios”. También dice que “el haber hecho este voto ha sido para mí de gran gusto y contentamiento”. Véase al respecto Antonio Cortijo Ocaña y Adelaida Cortijo Ocaña, 17-19.

lo posible para ser martirizada mientras predicaba abiertamente y llenaba su casa con trozos de los cadáveres de católicos ejecutados⁷, pero en vano: para citar a Luis de Granada, “una cosa es faltar el corazón al martirio, y otra faltar martirio al corazón”⁸.

Mientras que el martirio católico en el Magreb respondía a la misma necesidad de producir mártires nuevos frente al protestantismo, y de representarlos verbal y visualmente, la dinámica del martirio era muy diferente⁹. Ya no existía una aproximada simetría según la cual nuestros mártires son vuestros herejes, y viceversa, ya que el islam en esta época en el Magreb y en el Imperio Otomano en general se interesaba muy poco en el martirio. De hecho, incluso en textos escritos por musulmanes en los siglos XVI y XVII, no he encontrado a nadie considerado mártir por los musulmanes, aparte de los que fueron llamados mártires porque murieron luchando contra cristianos¹⁰. Como indica Luis Bernabé Pons a propósito de la *taqiyya*, “El Islam no desea mártires; la vida es el máximo galardón que ha dado Dios al hombre y éste debe siempre preservarla a toda costa” (Bernabé 38). Recordemos también que Muhammad, a diferencia de Cristo, no fue mártir. Del mismo modo, no hay ningún reconocimiento por parte de los musulmanes de que los supuestos mártires cristianos fueran otra cosa que delincuentes, criminales, o como mucho apóstatas. Que yo sepa, los musulmanes de esta época no produjeron martirologios ni animaban a los suyos a buscar activamente el martirio. En conflictos religiosos entre el catolicismo y el islam, entonces, sólo hubo martirios por un lado, y los resultantes martirologios servían al catolicismo y sus órdenes religiosas no sólo en su lucha contra del islam sino también en sus estrategias más generales referentes al martirio.

Obviamente el martirio no es más que un género limitado y peculiar dentro del teatro más amplio de la crueldad, pero también puede considerarse su expresión más paradigmática. Aunque distribuidos de forma irregular, se pueden encontrar ejemplos de crueldad en casi todos los textos e ilustraciones visuales del XVI y XVII. Donde aparece la crueldad como leitmotivo constante y tema principal será en textos relacionados con corsarios, esclavitud y cautiverio en el

⁷ Véase, por ejemplo, Camilo M^a Abad, 283: “Cavaron valientemente a toda prisa. Echaron fuera diez y seis cuerpos de ladrones que había sobre los cuartos de los mártires; y, finalmente, sacaron aquel tesoro, que metieron en unas talegas hechas con sábanas que les había dado doña Luisa. Su fiel criado Lemetiel sabía muy bien, por haberlo visto, dónde estaban enterrados. [...] En un coche alquilado por veinte reales llegaron finalmente las santas reliquias a casa de doña Luisa, que los recibió con una devota procesión. Era en la nueva casa del barrio de Spítele, más amplia que la de Barbicán. Estaba ella y sus compañeras en dos filas, cada una con dos velas en las manos. Todo el trayecto, desde la puerta al oratorio, cubierto de rosas y otras flores, y entoldadas de ramos las paredes. Depositaron los santos cuerpos sobre una alfombra delante del altar, los cubrieron con un tafetán carmesí, esparcieron encima muchas flores olorosas, e hincadas de rodillas, estuvieron un rato en oración. Durante todo el día no hicieron más que llegar herejes conocidos a la casa, impidiendo que, hasta la noche, pudieran los cuerpos ser atendidos cuidadosamente por manos de Luisa que los limpiaron con paños secos y ‘goticas de la boca’ y ungieron con especias y cosas aromáticas fuertes, antes de ser bien cerrados en cajas de plomo.”

⁸ Fray Luis de Granada, *Obras* (Madrid: D. M. Rivadeneyra, 1818 [Biblioteca de Autores Españoles, vol. 8], 423.

⁹ Ver Bernard Vincent, 519-27.

¹⁰ David Cook estudia la evolución de los distintos tipos de martirio en el islam desde sus comienzos hasta nuestros días. En el caso de los moriscos concluye una y otra vez que, a pesar de las guerras de Granada y la expulsión en 1609-14, parece que no produjeron ningún mártir. Fue todo lo contrario de lo que había ocurrido a mediados del siglo IX en Córdoba cuando unos monjes cristianos crearon un movimiento de martirio (85-86). Este último episodio está más ampliamente resumido en Anwar G.Chejne, 71-72.

Mediterráneo de esta época. Con pocas excepciones, *ellos* (i.e., los musulmanes) son los crueles, no *nosotros*, incluso cuando *nosotros* también tenemos nuestros corsarios, nuestros cautivos y esclavos. *Nuestras* cárceles, dicen autores como Jerónimo Gracián, Pierre Dan y Gabriel Gómez de Losada, son muy humanas comparadas con las *suyas*, que son el escenario de todo tipo de crueldad¹¹. Por supuesto me refiero a textos escritos en español, francés, italiano, portugués, inglés y holandés, pero no en árabe o turco, ya que los relatos de cautiverio son excepcionalmente raros en estas últimas lenguas. Como explica Nabil Matar, el cautiverio era un motivo de vergüenza para los musulmanes, y no había casi nunca una justificación para contarlo (Matar 57, 62-63), mientras que en países cristianos había una enorme demanda de cualquier tipo de literatura sobre estos temas, y los relatos de cautiverio en particular se escribían según el molde de una *imitatio Christi* donde el sufrimiento en última instancia dignificaba al sufridor cuando su cautiverio se convertía en texto o espectáculo.

De vez en cuando en textos escritos por cristianos se encuentran relatos de extrema crueldad cometida por cristianos. Así *nosotros* también podemos ser crueles, aunque raras veces llamamos crueles a nuestros compañeros cristianos. Como cuenta en su autobiografía, el joven soldado Miguel de Castro, basado en Otranto, Italia, participa en una razzia en la costa albanesa poblada por musulmanes dentro del dominio otomano. Hasta este momento se muestra casi insensible al sufrimiento ajeno, pero en este excepcional pasaje expresa horror hacia las abominables crueldades que les infligen sus compañeros soldados a mujeres y niños musulmanes, y hace todo lo que puede para salvar vidas y disuadir a sus compañeros de matar tan gratuita y despiadadamente a los inocentes. Empleando un lenguaje revelador, dice que había “algunos soldados” que estaban “tan sin piedad” que asesinaron a mujeres y niños a sangre fría, y le habría gustado que aparecieran algunos enemigos para defender a las mujeres y derrotar a estos cobardes. Al final es Castro mismo quien emerge como compasivo frente a los otros soldados. No ahorra ningún detalle al narrar cosas “dignas de abominación” perpetradas contra mujeres y niños que imploraban clemencia, pero se suaviza el efecto retórico por el hecho de que la crueldad aquí está individualizada en “algunos soldados” y se caracteriza como una falta de piedad (30-31). En cualquier caso, textos como éste confirman lo obvio: que se practicaba la crueldad por todas partes del Mediterráneo, probablemente en dosis similares y mediante métodos comparables.

Atribuir crueldad al *otro* antagonista –incluyendo un *otro* colectivo cultural o religioso o político– es, por supuesto, un recurso muy corriente. Como hemos visto, los protestantes y católicos no tenían ningún reparo en tildarse unos a otros de crueles sin reconocer su propia crueldad. España en particular era el blanco de la ira calvinista de los Países Bajos, como se

¹¹ Como dice Jerónimo Gracián en su *Peregrinación de Anastasio*, “Por ser el lugar del baño tan estrecho y seiscientos cristianos, los más de ellos con cadenas, había tanto rumor, hediondez e infinidad de sabandijas enemigas de la quietud del cuerpo humano, que no te sábres decir más de que cualquier calabozo de cárceles de cristianos, que es jardín deleitoso en comparación de lo que allí se pasa” (100).

puede ver en elaboraciones de la leyenda negra que representaban a los españoles cometiendo atrocidades en diversas partes del mundo¹².

Del mismo modo, para la mayoría de los cristianos presentes en el Mediterráneo, los musulmanes tenían prácticamente el monopolio sobre la crueldad. En muchos idiomas europeos el adjetivo *cruel* se pegaba fácil y casi naturalmente a los *turcos* y *moros* o a sus acciones, de modo que funcionaba no como adjetivo descriptivo sino más bien como un epíteto que señalaba una característica intrínseca que siempre se veía como presente en el sustantivo. En un texto como el *Diálogo de la cautividad* de Antonio de Sosa, o *Histoire de Barbarie et de ses corsaires* de Pierre Dan, o *Escuela de trabajos* de Gabriel Gómez de Losada –obras fundamentales sobre Argel–, nunca hubo un cautiverio más cruel que el de Argel, ni hubo amos más crueles que los de Argel. Las palabras *cruel* y *crueledad* tocan la nota tónica a lo largo de estos textos, que catalogan los tipos de crueldad practicados e incluso inventados por amos tan inhumanos. Estas tres obras fueron escritas por clérigos –dos de los cuales eran sacerdotes de la orden redentora de los trinitarios– y todas manipulaban el tema de la crueldad para fines propagandísticos (ideológicos y financieros).

La crueldad, entonces, sería casi una cualidad esencial de los amos turcos. Aquí surge el problema de que la gran mayoría de los *turcos* no eran turcos sino conversos del cristianismo al islam, los llamados *renegados* que se habían *hecho turcos*, y este grupo incluía a casi todas las autoridades civiles de puertos como Argel y Túnez, además de capitanes corsarios, comandantes de la flota otomana y otros muchos miles de nuevos musulmanes. Estos renegados eran en su mayor parte italianos, españoles, franceses, griegos, eslavones y portugueses, es decir, ex-europeos ex-cristianos. Y sin embargo casi todos los textos enfatizan que, con mucha diferencia, los *turcos* más crueles eran renegados, es decir, gente como *nosotros* de nuestros países, que hablaba *nuestros* idiomas, que se había criado en *nuestra* religión, etc. Desde luego, la crueldad varía según su grado y tipo, y no todos los renegados eran igualmente crueles. Uno de los pasajes más conocidos en este sentido es el de la “Historia del cautivo” en *Don Quijote* (I,40,461-62) que contrasta a dos renegados históricamente eminentes, el calabrés Uchalí y el veneciano Hazán Baxá, personajes principales del imperio otomano: lo que les distingue es que uno demuestra gran humanidad hacia sus esclavos (tenía hasta tres mil) y el otro tiene la disposición más cruel imaginable. Aun así, a muy pocos renegados se les caracteriza en textos europeos como benévolo, y a muchos se les tacha de inenarrablemente crueles, sobre todo hacia sus propios esclavos. Evidentemente, a muchos escritores cristianos les parece muy inquietante que los *turcos* más crueles de Berbería sean una versión trocada de ellos mismos. En efecto se trata de una corrupción y perversión de ellos mismos desde el punto de vista de estos escritores, una versión cuya característica esencial –además de su traición de religión y patria– es la crueldad. Como los renegados casi nunca escribieron sobre sí mismos, nos quedan textos antimusulmanes que describen e interpretan sus crueldades.

¹² Véanse al respecto la introducción de Antonio Cortijo Ocaña y Ángel Gómez Moreno, “Bernardino de Mendoza (Propaganda, contrapropaganda y leyenda negra)” al volumen *Comentarios de lo sucedido en las guerras de los Países Bajos*; y Antonio Cortijo, *Don Carlos Coloma de Saa. Las guerras de los Estados Bajos*.

Las tierras islámicas eran casi un paraíso para los cristianos que eligieron ser mártires porque podían contar con la colaboración de los musulmanes para realizar su meta. Recordemos que así lo entendía la niña que sería la futura Santa Teresa de Jesús, quien cuenta con cierto humor que leía libros de santos con su hermano Rodrigo, y “como vía los martirios que por Dios los santos pasaban, parecíame compraban muy barato el ir a gozar de Dios, y deseaba yo mucho morir así [...] Concertábamos irnos a tierra de moros, pidiendo por amor de Dios para que allá nos descabezasen”. “Tierra de moros” era en efecto tierra de moriscos en la sierra de Guadarrama (los dos niños fueron encontrados por un tío suyo justo fuera de Ávila)¹³. En esa otra “tierra de moros”, el Magreb, los que querían ser mártires no lo tenían muy difícil. Un renegado arrepentido sólo tenía que declarar a voces que era cristiano para ser declarado apóstata, y si persistía a pesar de todo intento de disuadirle la única opción que quedaba era ejecutarlo. Los clérigos que intentaban hacer proselitismo se sometían a la misma suerte¹⁴.

Según la mayoría de las definiciones, el mártir de una forma u otra elige morir así. El *DRAE* (22ª ed.) define *mártir* en primer lugar como “Persona que padece muerte por amor de Jesucristo y en defensa de la religión cristiana” y en segundo lugar como “Persona que muere o padece mucho en defensa de otras creencias, convicciones o causas” (la 23ª edición, un diccionario que ya no va tanto a misa, como diría Robert Jammes, generalizará más bien la segunda de estas definiciones como su definición principal: “Persona que padece muerte en defensa de su religión”). La clave aquí siempre está en padecer *en defensa de* la religión, lo cual supone que la función del mártir es defender la religión de los suyos contra la religión de los adversarios; y *padece* sugiere sumisión a una muerte impuesta por otros. Veremos que esta definición en ambos aspectos no se adecúa a muchos martirios narrados en los textos áureos – incluidos los cervantinos– relativos al Mediterráneo porque los mártires muchas veces provocan su martirio, y no actúan exactamente *en defensa de* su religión. En su primera definición relativa al cristianismo, el *Oxford English Dictionary* pone el énfasis más bien en *elegir* la muerte *en vez de renunciar* a su fe: “A person who chooses to suffer death rather than renounce faith in Christ or obedience to his teachings, a Christian way of life, or adherence to a law or tenet of the Church; also a person who chooses to suffer death rather than renounce the beliefs or tenets of a particular Christian denomination, sect, etc.” Esto supone *elegir* la muerte *en vez de elegir* su alternativa, i.e. renunciar a la fe cristiana y vivir. Los textos que examinamos aquí tampoco se

¹³ *Libro de la vida*, 121 (cap. 1).

¹⁴ Hubo excepciones, desde luego. Diego de Torres cuenta de un fraile que huyó de España y “se fue a volver moro a Fez”; luego, arrepentido, se desdijo ante el rey, “de lo cual se indignó tan en extremo el Xarife que le mandaba arrastrar, y arrastraran si no fuera por ciertos cacizes con quien él había tomado amistad que hicieron entender al rey que estaba loco” (254; cap. 95). El sacerdote y cautivo Jerónimo Gracián corrió gran peligro de martirio por haber persuadido a un renegado llamado Mamí, alias Alonso de la Cruz, a que volviera a la fe cristiana y lo dijera públicamente, pero ninguno fue martirizado porque el beylerbey, Mamí Baxá –más interesado en asuntos materiales que espirituales– dijo cuando se enteró de esto: “Ojalá muchos renegados como Alonso [...] se volvieran cristianos, que los aplicaría yo para mis galeras como haré de Mamí, que harta pena es hacerle que reme toda la vida. Guárdese todo el mundo de no decir nada de esto al Mufti –que es el que hace oficio como de obispo en la ciudad– ni al Cadí –que es como el corregidor–, no nos quemem nuestro Papaz; que al que dijere algo le cortaré la testa” (113). Véase también a propósito de esto Manuel Barrios Aguilera y Valeriano Sánchez Ramos.

ajustan a esta definición, ya que los adversarios musulmanes pocas veces les imponen semejante dilema a los *mártires*. Un artículo reciente sobre el martirio en el contexto de luchas religiosas de católicos contra protestantes empieza con esta definición: “Ha de considerarse el martirio como un acto de extrema violencia, que abarca desde la tortura previa hasta el desenlace mortal, inducido a una persona para hacerla renunciar a sus creencias y opiniones de cualquier tipo que sean”¹⁵. Aquí se incorporan elementos de las definiciones citadas arriba (muerte impuesta a alguien para hacerle renunciar a sus creencias), aunque también se añade que hay un proceso de violencia desde la tortura hasta la muerte: la noción de proceso sí es importante, pero creo que el término *crueledad* sería más adecuado que *violencia*.

De los textos áureos sobre el Mediterráneo se desprende que muchos de los *mártires* lo fueron en contra de su voluntad: sus correligionarios interpretaban sus muertes como actos de martirio, actos de morir por la fe, cuando evidentemente ellos mismos no hacían nada por el estilo. El *Diálogo de los mártires de Argel*, escrito hacia finales del XVI, narra 30 historias de martirio en Argel desde el reinado de Jeredín Barbarroja hasta los años que estuvo el propio Sosa (1577-81). Esta obra está muy en la onda de otros martirologios católicos, contando actos de extrema crueldad dirigidos contra cristianos. Aunque Sosa reconoce que, técnicamente hablando, quizás no todos los protagonistas de estos episodios son mártires¹⁶, sólo unos pocos parecen satisfacer los criterios oficiales del martirio porque la mayoría de estas historias cuentan muertes crueles, normalmente castigos por algún crimen. Los cautivos hacen complots contra sus amos – quienes les dan castigos ejemplares–, otros instigan al amotinamiento, otros simplemente intentan escaparse, otros son corsarios cristianos capturados y ejecutados, etc. Sólo se atribuyen unas pocas muertes a motivos religiosos como tal¹⁷. Así, lo que convierte en martirio tales muertes es la interpretación, normalmente *a posteriori*, y su adaptación a los moldes narrativos del martirio. Pocos de estos *mártires* eligieron el martirio, pero –mediante la interpretación posterior– *fueron martirizados*, es decir, martirizados *por* los que los torturaron y mataron, y también convertidos en mártires *por* el escritor que contaba sus muertes. Algunos sí se resignaron a su sino y aceptaron el martirio, pero habrían preferido vivir. Sosa presenta a sus lectores una desviación donde el martirio no supone necesariamente elegir la muerte y donde raras veces se exige a los que mueren que renuncien a su fe religiosa. Para Sosa, la esencia del martirio es más bien el sufrimiento de crueldades y a menudo la muerte, en un contexto en el que se ve a los cristianos como víctimas del odio musulmán. No tendría sentido el martirio sin crueldad y muerte, y cuanta más crueldad haya, mejor.

¹⁵ Véase el artículo ya citado de Alfonso Rodríguez G. de Ceballos, 217.

¹⁶ Los relatos caben dentro de un documento titulado “Memoria de algunos martirios y otras crueles muertes”, y el propio Sosa, como interlocutor de su diálogo, admite: “También, cuanto a eso, le aviso que por ahora no disputemos si a todos los que aquí tengo escritos los debemos tener por mártires; aunque algunos hallará entre ellos tan ilustres en el testimonio que dieron con su sangre o de la verdad de nuestra fe o de la justicia cristiana, que sería temerario el que no los juzgase por excelentísimos mártires. Pero basta que, a lo menos, todos ellos nos dejaron maravillosos ejemplos de fe, constancia, fortaleza, paciencia y devoción que mostraron en los tormentos y muertes que padecieron” (153r).

¹⁷ Véase el ensayo introductorio de Emilio Sola al *Diálogo de los mártires*, 33-35, para una clasificación de estas ofensas castigables que luego se interpretan como martirio.

¿Qué significan estas torturas y muertes para los que las infligieron, para los que las sufrieron, y para el escritor que las narró como actos de martirio? El segundo de los relatos del *Diálogo de los mártires* de Sosa cuenta el sublevamiento y escape planeado por muchos cautivos de Jeredín Barbarroja –conspiración frustrada por la traición de un cautivo cristiano que había sido dos veces renegado. Llamando “canes traidores” a los 17 cabecillas, Barbarroja les dijo “que se querrían alzar con la tierra y que ahora verían el pago que recibían por tan gran atrevimiento”, y así mandó que fueran ejecutados fuera de la ciudad. El texto dice:

los llevaron allá fuera la puerta de Babaluete, que mira hacia poniente. Y llegados que fueron a aquel campo que allí está, echaron mano los turcos a sus alfanjes, y estando todos los diecisiete cristianos maniatados, mansos como unas ovejas o corderos, a grandes y fieras cuchilladas los hicieron pedazos, hendiéndoles las cabezas, cortándoles los brazos, jarretándoles las piernas y todos los otros miembros del cuerpo. Hecho esto, y que aquellos crueles turcos y renegados se hartaron en los cuerpos cristianos, mandó Barbarroja que so pena de la vida ninguno fuese osado enterrarlos ni aun echarlos a la mar; mas que allí en aquellos muladares los comiesen perros y las aves del cielo. (155r)

Esto habría ocurrido en 1531, medio siglo antes del cautiverio del propio Sosa en Argel. En el relato de Sosa la mención de armas supone que la sublevación de los cautivos habría sido violenta, y se reconoce que Barbarroja ejerce como juez cuando les dice que pagarán por lo que han hecho. Pero aparte de esto el relato minimiza la envergadura de esta insurrección y se dedica a representar la muerte de los cristianos con todo el *pathos* posible, donde, como corderos indefensos, son sacrificados de las maneras más crueles y sus “cuerpos cristianos” se dejan sin enterrar para ser comidos por perros y aves. Sabemos que para Barbarroja, tal como se le representa aquí, se trata de un castigo ejemplar, pero Sosa manipula su relato de modo que los castigados se convierten en víctimas sacrificiales inocentes: por un lado hay *turcos* crueles cuya inhumana brutalidad se describe en detalle, y por otro, cuerpos cristianos simbolizados como corderos matados. Lo que inclina la balanza aquí es la crueldad, que supone un exceso injustificado y convierte lo que podría haberse visto como justicia por el lado musulmán en algo que se parece al martirio por el lado cristiano. Digo que *se parece al martirio* porque el martirio es más un efecto retórico de la representación por parte del autor que una expresión lógica derivada de un concepto: estos hombres matados no tendrían ninguna idea de que eran mártires, habrían entendido su suerte dentro del contexto del cautiverio mediterráneo como castigo por un levantamiento legítimamente motivado pero fallido, no eligieron su muerte ni la habrían aceptado con resignación de mártires, y no se les pidió que renunciaran su fe.

Hay otra versión de este episodio, probablemente más cerca del evento mismo, en una biografía turca de Jeredín Barbarroja. Esta narración cuenta que los conspiradores pensaban matar al carcelero entre otros y salir de Argel con unos 7.000 cautivos cristianos. Barbarroja intuyó esto en un sueño, descubrió su conspiración e incluso obtuvo evidencia del complot a través de cartas firmadas. Se cuenta así la muerte de los conspiradores: “Y los mandó degollar y enviar las cartas firmadas de ellos a tierra de cristianos porque, conociendo las firmas de ellos, no hiciesen daño por aquel caso a los moros que tenían esclavos” (Murādī 114). En esta versión su muerte era simple justicia –una justicia que sería reconocida como tal por cristianos en otras

partes que así no tomarían represalias contra sus propios esclavos musulmanes— y, por rigurosa que nos pueda parecer hoy en día esta sentencia de muerte, carecía de crueldad y no podría considerarse martirio.

Volviendo a la gama de *mártires* en los textos de esta época, algunos se verían a sí mismos como mártires, y entre éstos convendría distinguir entre los que no tenían ningún deseo de martirio pero aceptaron su muerte con resignación, por un lado, y por otro, los que abrazaron activamente el martirio. Me parece que la dinámica de la crueldad, y la esperada reacción a la crueldad, son muy diferentes en estas dos categorías.

Veamos el caso de alguien que hizo todo lo que pudo para evitar el martirio, y sin embargo se portó como mártir una vez que estaba sellada su suerte. En su relato de martirio más largo (el nº 23 en la edición de Sola y Parreño), Sosa cuenta cómo el fraile valenciano Miguel de Aranda es capturado en la costa catalana y llevado a Argelia, donde parientes de un corsario morisco llamado Alicax lo compran como moneda de cambio. Cuando estos *andaluses* de Sargel por fin se enteran de que Alicax ha sido condenado por la Inquisición y públicamente quemado en Valencia, montan en cólera y, deseosos de venganza, piden permiso para quemar a Miguel de Aranda en Argel. Ninguna suma de dinero aplacará su ira. Desde luego, sólo uno de estos dos es considerado mártir en el relato de Sosa, ya que según el texto el morisco sería justamente castigado por ser un apóstata que además ha hecho mucho daño a cristianos. Algunos de los sectores musulmanes de Argel, incluyendo nada menos que los corsarios renegados, se oponen a este vehemente *quid pro quo*, pero el frenesí de los moriscos (más exactamente *ex-moriscos*) que tanto anhelan quemar a un sacerdote incita la furia popular. Las últimas páginas de este episodio representan a las masas en toda su festiva crueldad —y la palabra *fiesta* figura entre tantas imágenes de crueldad colectiva— mientras que llevan al santo *mártir*, como se le llama una y otra vez, a ser insultado, torturado, lapidado y quemado. Después de que muere siguen apedreándolo y quemándolo de nuevo hasta que no queda más que cenizas y huesos que sus compañeros cristianos secretamente recogen como reliquias.

Para los moriscos, fray Miguel no es inocente, ya que como sacerdote valenciano —de hecho caballero de la orden militar de Montesa— por asociación comparte la persecución de musulmanes perpetrada por la Iglesia, la Inquisición y el Estado. *Alguien* tiene que ser torturado y matado para compensar por lo que se le hizo a Alicax, y este cura se ajusta muy bien al deseado perfil. A partir de aquí toda cólera vengativa se canaliza hacia él, e incluso parece irrelevante que sienta o no sienta dolor, ya que la aniquilación ritualista de su cuerpo continúa después de su muerte. Como los exiliados moriscos albergan un enorme rencor por la situación de los musulmanes españoles en general y el destino de Alicax en particular, obviamente ven su causa como más que justificada, y así la matanza de un cura no sería un acto de crueldad sino un evento cartártico colectivo que provisionalmente recompensa muchos males. Esto se puede intuir a través del relato de Sosa. Desde una perspectiva cristiana católica, nada podría ser más cruel, y el dolor infligido por la crueldad es lo que constituye el martirio y le da sentido. La oposición entre malos perseguidores y mártir inocente no podría ser más marcada. Aquí tenemos la historia de un verdadero mártir que nunca quiso serlo, un sacerdote que es capturado en su propia patria, usado como peón y ejecutado sin culpa propia, sólo como recompensa por otra ceremonia de

crueldad celebrada en su ciudad natal. Cada gesto suyo resulta ser una *imitatio Christi*, según el molde adoptado por este relato. Por escépticos que podamos ser hacia esta manipulación textual, es difícil no sentir alguna simpatía hacia este hombre envuelto en un destino tan extrañamente cruel, y quizás también (a pesar de toda la propaganda en su contra) hacia su homólogo Alicax en Valencia, cuya historia no resumiré aquí.

Esta historia emana la palpable inmediatez de una experiencia vivida: Sosa acababa de llegar en abril de 1577 como cautivo a Argel cuando esto ocurrió (en mayo). Cervantes, que ya llevaba un año y medio allí, pone esta historia en boca de un esclavo llamado Sebastián (nada menos) en un largo pasaje al final del primer acto de su obra propagandística sobre la esclavitud en Argel, *El trato de Argel*, escrita alrededor de 1583 y nunca publicada por su autor. La versión cervantina reduce la historia casi a su esquema más esencial: sólo hay dos personajes individualizados y éstos no llevan nombre (aunque no queda ninguna duda sobre quiénes son), los moriscos compran al cura sólo después de saber lo que le ha pasado a su pariente, hay un eje horizontal geográfico que sitúa en polos opuestos Valencia (léase justicia, Inquisición, cristianismo, caridad, etc.) y Argel (léase injusticia, multitudes enfurecidas, islam, crueldad, etc.), y otro eje vertical que polariza *suelo* (el escenario del martirio, cuerpo muerto) y *cielo* (gloria, espíritu vivo). Prácticamente todo el discurso ininterrumpido de Sebastián se articula según estos dos ejes. Sin duda se trata de tocar las cuerdas más afectivas con respecto a la experiencia del cautiverio argelino y así conmover al público: Sebastián acaba de presenciar el martirio, está tan conmocionado que apenas puede comenzar a comunicárselo a sus compañeros y todo su relato está cargado de los sentimientos tan extremados que ha suscitado esta escena. La versión poética cervantina produce así un depurado relato que tendrá sus ecos y contrapuntos artísticos en el resto de la obra, pero que en sí se convierte en un recurso propagandístico diseñado a galvanizar la sensibilidad del público. No queda la más mínima ambigüedad: una y otra vez se alaba a los “justos inquisidores” de *allá* y se maldice a la cruel canalla de *acá*, se polariza todo de forma maniqueísta, se glorifica al mártir y se deshumaniza a los que “Quieren, como el cocinero / que a su oficio más mirase, / que se ase y no se abra / la carne de aquel cordero” (vv. 623-26) y apedrean a este “Santisteban segundo” (v. 671). Sea justificado por la experiencia o no, el discurso sobre martirios como éste de *El trato de Argel* marca un límite de rechazo de *los otros* y de victimización de *nosotros*. Tiene el propósito no tanto de representar una realidad como de influir en las reacciones ideológicas y emocionales de un público hacia lo representado.

En su comedia *Los cautivos de Argel* (de 1599) –que como se sabe es un *rifacimento* de la temprana obra cervantina¹⁸, Lope de Vega reescribe esta escena del martirio del sacerdote/caballero de la orden de Montesa, economizando incluso más los detalles narrativos y empapando el discurso con más sangre, lágrimas y sentimiento polarizante, y con más recuerdos del martirio de Cristo. Lope consigue mayor inmediatez dramática ya que el escenario se mueve hacia el propio mártir, quien –empalado– dice sus últimas palabras para rematar la narrativa. Como el texto cervantino, la comedia de Lope apela a la caridad para rescatar a los cautivos de

¹⁸ Véanse Jean Canavaggio 1977, 64-76, y 2000 110-12, 21; Case 117-21; Enrique Fernández 7-26; Francisco Márquez Villanueva 39-44; Albert Mas 2: 83, 120, 241-51, 409-10.

Argel. De hecho, toda esta escena del martirio empieza con una exhortación nada sutil por parte del personaje Sahavedra a hacer donaciones: “Españoles cristianos corazones / que gozáis libertad en vuestras tierras, / libres de ver tan ásperas prisiones, / pues no os tocan las lágrimas, las guerras, / el hambre y sed que aquí el cautivo pasa / en estas de piedad desiertas tierras, / cuando llegare alguno a vuestra casa / a pedir os limosna de cautivos / cristianos, no la deis con mano escasa” (262, acto tercero). El martirio en tierras musulmanas se situaba muy en la periferia de aquellas luchas sobre martirios entre protestantes y católicos, pero tenía su propio circuito más local en el Mediterráneo donde las órdenes redentoras –junto con los cautivos rescatados– eran los principales protagonistas y beneficiarios, ya que el discurso sobre mártires servía mejor que ningún otro tema para pedir dinero. Este sacerdote valenciano vivió su propio drama que, como todo martirio, recordaría el martirio prototípico del fundador del cristianismo, pero martirios como el suyo también eran muy rentables para todo el comercio humano en el *mare nostrum*.

Se puede comparar esta historia de un mártir que no quería serlo con el caso de alguien que sí quería serlo, otro sacerdote valenciano por cierto. Conozco tres versiones de esta historia, cuyos autores y libros correspondientes son éstos:

–William Okeley, cautivo en Argel 1639-44, calvinista inglés: *Ebenezer; or, A Small Monument of Great Mercy, Appearing in the Miraculous Deliverance of William Okeley*, publicado en 1675.

–Emanuel d’Aranda, cautivo en Argel 1640-42, católico belga de ascendencia española: *Les captifs d’Alger*, publicado en 1656.

–Pierre Dan, sacerdote trinitario francés que en 1634 pasó meses en Argel rescatando cautivos: *Les plus illustres captifs*, escrito ca.1649.

Más adelante veremos brevemente el caso ficticio parecido de Hazén en *Los baños de Argel* de Cervantes: es un tipo tan reconocible en textos coetáneos que podríamos llamarlo “el renegado arrepentido que provoca su martirio”.

En 1636, cuando viajaba en barco a Roma, el cura dominico José Morano fue capturado por corsarios y llevado a Argel donde, seis años después en 1642, se convirtió al islam, y unos cinco meses después (a principios de 1643) declaró que era cristiano, obligando así a las autoridades musulmanas a ejecutarlo por apostasía. De los tres autores mencionados, Okeley había conocido brevemente al cura, d’Aranda lo conocía bien, y Dan recibió la historia de segunda mano.

El calvinismo de Okeley informa su relato: según él, el cura se siente ofendido por no haber sido rescatado y renuncia impulsivamente “no sólo su papismo sino su cristianismo”¹⁹. Pero su conciencia le tortura, como indica este pasaje que emplea lenguaje referente a la crueldad: “Su propia conciencia, que eran mil testigos contra él, le fueron mil torturadores. Mucho tiempo aguantó sus lacerantes azotes secretos, pero cuando ya no podía soportarlos va al palacio virreinal y allí se declara abiertamente ser cristiano y protesta contra la superstición e

¹⁹ “Not ... only his popery but his Christianity” (161).

idolatría de Mahoma”²⁰. Después de probar otras opciones, dice Okeley, “pasaron al último remedio y le condenaron inexorablemente al fuego, un modo de castigo que aprendieron de los mismos españoles, quienes primero establecieron la Inquisición contra los moros y ahora han vuelto su filo contra los protestantes. Y ahora proceden a la ejecución de la sentencia, que se realizó con cierta pompa y solemnidad”²¹. Okeley describe la hoguera con bastante detalle y reverencia, pero concluye sarcásticamente que esa noche un ferviente español “se llevó parte de su carne chamuscada y huesos como sagradas reliquias de un mártir, diciendo: ‘Ahora he hecho lo suficiente como para hacer satisfacción por todos los pecados que he cometido’”²². Para Okeley este es un ejemplo de cómo los musulmanes incoherentemente permiten la libertad de conciencia religiosa a la vez que condenan a muerte a los que renuncian al islam. En el relato de Okeley, el cura sufre dos martirios: el primero son las torturas a las que le somete su conciencia, y el segundo es la quema de un cristiano (aunque español y papista) por parte de musulmanes.

D’Aranda, con su maravillosa capacidad de observación, retrata al padre José como un hombre jovial, buen bebedor, que engañó a su amo morisco para que éste lo tratara bien. Quizás porque vio poca posibilidad de ser rescatado, o quizás porque se sentía atraído hacia el tipo de vida que permitía el Corán, dice d’Aranda, abrazó el islam y asumió el nombre de Youcef, para el regocijo de los musulmanes que lo llevaron ceremoniosamente por la ciudad. Cuando, después de un tiempo, dos curas cautivos le reprocharon, Youcef “estaba tan conmovido que prometió a los dos curas que dejaría la religión mahometana y se reconciliaría con la Santa Iglesia” (187)²³. Se vistió como cristiano y declaró que estaba preparado a morir. Los musulmanes intentaron disuadirle, pero luego le condenaron a ser quemado a fuego lento. D’Aranda concluye: “Encendieron un fuego del que la llama aumentó el valor de este santo mártir, el cual más fuerte que nunca le pidió perdón a Dios por el escándalo que había dado a los cristianos, recomendándoles guardar la fe cristiana. Al final sofocado por el humo, cayó al suelo, acabando su vida al dar a todos los esclavos cristianos un ejemplo de verdadera religión y de un cristiano muy arrepentido” (187-88)²⁴. En esta versión se reconoce al padre José como un buen hombre que ha hecho un error comprensible, y, cuando le hicieron ver su error, optó por el martirio como

²⁰ “His own conscience, which was a thousand witnesses against him, was a thousand tormentors to him. Long he bore its secret and stinging lashes, but when he could no longer stand under them, he goes to the viceroy’s palace and there openly declares himself a Christian and protests against the superstition and idolatry of Mahomet” (161).

²¹ “They proceeded to the last remedy and inexorably condemned him to the fire, a way of punishment which they learnt from the Spaniards themselves, who first set up the Inquisition against the Moors and have now turned the edge of it against the Protestants. And now they proceed to the execution of the sentence, which was performed with some pomp and state.”

²² “Carried away some of his scorched flesh and bones as the holy relics of a martyr, saying, ‘I have now done enough to make satisfaction for all the sins that I have committed.’”

²³ “Fut tellement ému qu’il promit à ces deux pères de laisser la religion mahométane et de se réconcilier avec la Sainte Eglise. »

²⁴ “On alluma le feu dont la flamme augmenta le courage de ce saint martyr, lequel plus haut que jamais demanda pardon à Dieu du scandale qu’il avait donné aux chrétiens, leur recommandant de conserver la foi chrétienne. À la fin suffoqué par la fumée, il tomba à terre, finissant sa vie en donnant à tous les esclaves chrétiens un exemple de vraie religion et de chrétien très repentant.”

forma de arrepentimiento y lo llevó a cabo de manera ejemplar²⁵. En esta versión la crueldad está casi ausente: el padre José acepta las reglas del juego y elige morir de acuerdo con ellas. Los musulmanes intentan evitar su ejecución, pero cuando él persevera están obligados a llevarla a cabo, aunque sin ninguna señal de castigo gratuito aparte del fuego lento. La única crueldad que podemos indicar es su crueldad hacia sí mismo.

La versión de Pierre Dan es la que mete la historia en el molde ortodoxo del martirio. Esto supone descartar todos los detalles superfluos sobre el padre José, mostrarle muy cruelmente tratado por su amo morisco y representar su conversión al islam como la de un pecador caído en “bancarrotas con Dios” (346) debido a su vida disipada dedicada a comer y beber. Cuando su sentimiento de vergüenza le devuelve al cristianismo, tiene la opción de encubrirlo como criptocristiano e intentar volver a su tierra, pero hace lo que está obligado a hacer al decidir expiar su crimen “con su propia sangre” en “glorioso martirio”, ya que esto es lo que *debe* a sus compañeros cautivos. El colérico mufti quiere castigarle ejemplarmente y manda que le torturen y sometan a la circuncisión, pero aun así el padre José se niega a renunciar al cristianismo. El furibundo pasha le pone cadenas y le amenaza, pero el cura es inquebrantable. Se dicen muchas misas por la ciudad pidiendo la gracia de Dios en una santa muerte. Pierre Dan cuenta con lujo de detalles cómo le llevan a la hoguera y cómo, ya encendido el fuego, le gritan los musulmanes que todavía puede salvar la vida pero les exclama que muere como cristiano. Se consuma la catarsis.

Esta versión nos presenta un martirio muy diferente del de las otras dos. Hay algo incluso orgiástico en esta voluntad de recibir dolor, en esta suprema crueldad hacia sí mismo. Hay dos tipos de crueldad en evidencia aquí, la crueldad del mártir contra sí mismo y la crueldad de los musulmanes hacia él, y la primera depende de la segunda para que el acto se realice. Como dice con chocante claridad el arrepentido renegado Hazén en *Los baños de Argel* cuando están a punto de martirizarle: “No le mudes la intención, / buen Jesús; confirma en él / su intento y mi petición, / que en ser el cadí crüel / consiste mi salvación” (vv. 852-56). El martirio a menudo suponía una voluntad de morir, y un cálculo de los distintos beneficios que resultarían de ello.

Conviene recordar un pasaje de *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche que postula que una perversa crueldad subyace en gran número de diversos fenómenos culturales y sociales: “Casi todo lo que llamamos una civilización superior se basa en la espiritualización de la crueldad” –y ofrece ejemplos que incluyen la tragedia, el circo romano, el “éxtasis de la cruz”, los autos de fe y las corridas de toros, el sacrificio del intelecto “à la Pascal”, la sumisión a la música wagneriana, y un largo etcétera,

cuyo nombre es Crueldad. Hay que desterrar muy lejos la burda psicología de antaño que enseñaba que la crueldad nace a la vista del sufrimiento *ajeno*. Hay también un goce, y un goce desbordante, en hacerse sufrir a sí mismo, en infligirse sufrimiento; siempre que el hombre se deja persuadir para abnegar de sí mismo, en el sentido religioso de la palabra, o para mutilarse [...] o simplemente para mortificar sus sentidos y su carne, para humillarse o para retorcerse en los espasmos de la penitencia como los puritanos, para

²⁵ Como decía recientemente un titular del periódico paródico *The Onion* (1 de marzo de 2012): “Cost of living now outweighs the benefits” (“el coste de la vida ya es mayor que los beneficios”).

disecar su conciencia en vivo [...], es su crueldad la que le agujonea y le impulsa adelante, el peligroso estremecimiento de una crueldad vuelta contra sí mismo. (nº 229)

Otros pasajes nietzscheanos reflexionan sobre:

- la relación entre “el placer de la crueldad” y “la idea del sentido y del valor superior que implica el sufrimiento voluntario y el martirio libremente aceptado”²⁶;
- la victoria del mártir y del asceta sobre sí mismo, “dirigiendo la mirada a su interior y viendo a *un individuo que a un tiempo sufre y observa ese sufrimiento*, que ya no mira hacia fuera más que para recoger leña con la que alimentar su propia hoguera”, alcanzando así “un goce indecible al contemplar a un ser torturado”²⁷;
- el vínculo entre la culpa y el sufrimiento, el placer que a veces supone *hacer sufrir*, y el “festival” que esto puede producir²⁸;
- el sentido que se confiere (en el cristianismo, por ejemplo) al sufrimiento²⁹.

Creo que estas hipótesis ofrecen pistas, tan ofuscadas en otras fuentes, sobre la psicología y sociología del martirio: el mártir que elige serlo experimentará una victoria sobre sí mismo, un deseo de hacerse sufrir a sí mismo y a la vez contemplarse a sí mismo sufriendo; sentirá un placer “festivo” y la certidumbre de que todo esto tiene enorme sentido ya que la salvación misma se consigue a través del máximo sufrimiento. Me parece que los que buscan activamente su propio martirio –según los textos e imágenes del XVI y XVII– caben bien dentro de este molde de crueldad dirigida contra uno mismo, una crueldad que pasa por inocencia o arrepentimiento o fortaleza espiritual, y que se disfraza de la crueldad del *otro* que no es otra cosa que su instrumento.

La obra *Los baños de Argel* presenta dos casos principales de martirio, uno desde la culpabilidad y otro desde la inocencia. El mencionado renegado Hazén se indigna por el comportamiento tan contranatural de su compañero Yzuf, quien acaba de guiar una razzia en su propia tierra española, capturando y vendiendo a sus sobrinos y al padre de éstos. Aunque los cautivos cristianos intentan disuadir a Hazén de ponerse en peligro de muerte, éste mata a Yzuf y declara su fe cristiana, extáticamente provocando su propio martirio: “Sí soy [cristiano]; / y en serlo tan firme estoy, / que deseo, como has visto, / deshacerme y ser con Cristo, / si fuese posible, hoy” (vv. 827-31). Más emotivo es el caso de uno de los niños capturados, Francisquito, a quien el cadí quiere convertir en garzón suyo. Es un niño tierno y bello, muy infantil en sus pasatiempos pero leal a su familia y firme en su fe hasta el punto de estar dispuesto muy pronto a sufrir el martirio: “Padre, Francisco me llamo, / no Azán, Alí ni Ja[e]r; / cristiano soy, y he de sello, / aunque me pongan al cuello / dos garrotes y un cuchillo” (1373-77). A diferencia de Hazén, Francisquito no tiene que pagar ninguna deuda de culpa porque es inocente, y así crea una situación de puro sacrificio que no sólo demoniza a su perseguidor sino que también transforma al pequeño mártir en niño-Cristo. Así, el frustrado cadí, después de intentarlo todo, “como afrentado y corrido, / su luciferina rabia / hoy ha esfogado en Francisco. / Atado está a

²⁶ *Aurora*, nº 18.

²⁷ *Aurora*, nº 113.

²⁸ *Genealogía de la moral*, 2º ensayo, #6.

²⁹ *Genealogía de la moral*, 2º ensayo, #7.

una coluna, / hecho retrato de Cristo, / de la cabeza a los pies / en su misma sangre tinto. / Ténome que habrá espirado, / porque tan crüel martirio / mayores años y fuerzas / no le hubieran resistido” (vv. 2370-80). Una acotación señala: “*Córrese una cortina; descúbrese Francisquito, atado a una coluna en la forma que pueda mover a más piedad.*” Poco después su padre recoge el alma del niño en su boca, y hacia el final aparece otra acotación: “*Sale el Padre con un paño blanco ensangrentado, como que lleva en él los huesos de Francisquito.*” Como se ha notado, este caso recuerda el del niño inocente de La Guardia: carente de toda verosimilitud sociohistórica, supone una descarada manipulación de un público quizás predispuesto a tragar semejantes falsedades y a gozar de su perversa crueldad. Este martirio puede ser el más extremado que se encuentre en el corpus cervantino, y la fecha tardía de la obra (publicada en 1615 y probablemente escrita no muchos años antes como *rifacimento* tanto de *El trato de Argel* como de *Los cautivos de Argel*) nos impide trazar una trayectoria del todo coherente sobre el tratamiento del martirio en las obras cervantinas. Recordemos que la “Historia del cautivo” del *Quijote* de 1605 suprime casi toda sugerencia del martirio y que comparte importantes elementos argumentales con *Los baños de Argel*. Pero *Los baños* no sólo son estas dos historias de martirios sino todo un conjunto de diversas intrigas, y su *gracioso*, el sacristán Tristán, acusado por un viejo de tener “ancha la conciencia”, dice que “es necia impertinencia / dejarse morir” (1158-59).

Desde el primer momento en que aparece doña Catalina de Oviedo, protagonista de *La gran sultana*, suena el tema de una muerte martirizada. Es un tema que toca también al eunuco Rustán y la pareja Zelinda y Zaida (alias Lamberto y Clara), todos los cuales en algún momento están dispuestos a sufrir una muerte cristiana si hace falta³⁰. Pero es doña Catalina quien tiene vocación de mártir e insiste en ello, sobre todo en el segundo acto cuando se resiste a casarse con un infiel, el mismo sultán. En un fascinante intercambio con Rustán, vemos que doña Catalina es rebatida por el eunuco:

Sultana: Mártir seré si consiento
 antes morir que pecar.

Rustán: *Ser mártir se ha de causar*
 por más alto fundamento,
 que es por el perder la vida
 por confesión de la fe.

Sultana: Esa ocasión tomaré.

Rustán: ¿Quién a ella te convida?
 Sultán te quiere cristiana

...

 Muchos santos desearon
 ser mártires, y pusieron
 los medios que convinieron

³⁰ Rustán está dispuesto a sufrir “cualquiera tormento” por su “proceder cristiano” de haber protegido y ocultado a la joven cautiva doña Catalina (vv. 284-89). Zelinda y Zaida, temiendo ser descubiertas por ser Zelinda varón y estar Zaida encinta de él dentro del harén, afirman su voluntad de morir cristianos si no hay remedio (vv. 1454-61).

para serlo, y no bastaron:
 que *al ser mártir se requiere*
virtud sobresingular,
y es merced particular
que Dios hace a quien Él quiere.
Sultana: Al cielo le pediré,
 ya que no merezco tanto,
 que a mi propósito santo
 de su firmeza le dé; (vv. 1130-53)

Dejando aparte la inescrutable voluntad de Dios, es más que obvio que faltan las legítimas circunstancias para que haya un martirio. La devota doña Catalina se encuentra en tierras musulmanas, sí, y además cautiva en el harén imperial y acorralada por su pretendiente el sultán, “esta infernal serpiente” (v. 825). Pero a partir de ahí todo juega en contra del martirio: nadie la quiere matar, no hay ningún enemigo enfurecido que exija que cambie de religión sino todo lo contrario, un amante que la adora, que quiere casarse con ella, que insiste en que ella siga siendo cristiana (y española) y que rece “a tu Lela Marién, / que entre nosotros es santa” (vv. 1743-44). Faltando todo motivo de martirio, se pone de manifiesto el absurdo de querer ser mártir en tal situación. Después de quizás la más fea anagnórisis de toda la obra cervantina –cuando la sultana vuelve a encontrarse con su antipático padre– éste acusa a su hija de estar “en pecado mortal” (v. 2012) y la anima a ser mártir: “pero si fuera por muerte, / no la huyas, está firme” (vv. 2057-58). Ella por su parte se muestra atormentada por no poder ser mártir: “¿será justo que me mate, / ya que no quieren matarme?” (vv. 2019-20). “Mártir soy en el deseo” (v. 2037), afirma ella, señalando una vez más ese rasgo inquietante de su carácter, un deseo –no motivado por las circunstancias– de morir, y que esta muerte se caracterice como martirio cristiano. En fin, el padre quiere que muera su hija, y ella estaría encantada de sufrir una gloriosa muerte. Dadas las circunstancias, nada de esto tiene el más mínimo sentido a menos que consideremos la psicología de un personaje femenino que desde muy niña no conoce otra cosa que el cautiverio y el encierro.

Quizás se trate aquí del revés del martirio bufo que le toca a Sancho Panza, donde el mártir no participa anímicamente en su propio “martirio”, siéndolo sin querer, mientras que doña Catalina quiere pero no puede serlo, adoptando una postura exageradamente trágica en su propia comedia. En ambos casos el contexto social creado por Cervantes trivializa el martirio. Reflexionando sobre los pocos casos de martirio en los escritos cervantinos, vemos que saltan a la vista las muchas ocasiones en que Cervantes *no* ha cedido a la tentación más que habitual en esa época de convertir a sus personajes en mártires. Piénsese en el extenso martirologio de su amigo Sosa, que no desaprovecha la más mínima ocasión de representar martirios incluso cuando no lo son; o en *El español Gerardo* de Gonzalo de Céspedes y Meneses –quien noveliza y combina un par de los relatos de Sosa mediante el personaje Hernando Palomeque que muere como gran mártir³¹; o en *La desdicha por la honra* de Lope, donde el protagonista morisco Felisardo muere enfáticamente cristiano a manos de los turcos; o en las obras de otros muchos

³¹ Ver los comentarios al respecto de Miguel Ángel Teijeiro Fuentes 38.

escritores como Diego de Torres, Jerónimo Gracián, Jerónimo de Pasamonte, Otavio Sapiencia, Pierre Dan, Gabriel Gómez de Losada, o los muchísimos libros sobre mártires y martirio registrados en la *Junta de libros* (1624) de Tomás Tamayo de Vargas. Los textos relacionados con el Mediterráneo en esta época están poblados de mártires, pero en la obra cervantina los únicos mártires de verdad son los que hemos visto en las dos comedias argelinas. Salvo en estos casos, entonces, Cervantes evita representar el martirio o lo representa irreverente u oblicuamente, haciendo que el personaje menos propenso al martirio (Sancho) lo sufra lúdicamente y el personaje más deseoso de ser mártir (doña Catalina) sobreviva con cierta alegría sin poder realizar su deseo. Por un lado se cuestiona burlescamente la supuesta eficacia del martirio (las consecuencias beneficiosas del tormento infligido por la crueldad ajena), y por otro el ansioso afán de ser mártir (el deseo de ser cruel contra uno mismo). En general, la postura cervantina referente al martirio parece poco usual³².

La representación del martirio dentro del contexto mediterráneo supone caracterizar a musulmanes como martirizadores capaces de la máxima crueldad e intolerancia hacia cristianos. Desde luego, no se trata aquí de negar o minimizar las crueldades que evidentemente sí cometieron unos contra otros y viceversa durante aquellos siglos, sino de estudiar las distintas manifestaciones y representaciones del llamado *martirio*, palabra que abarcaba mucho más de lo que indican las definiciones más aceptadas. Como hemos visto, no todo mártir sabe que lo es, no todo mártir quiere serlo, no todos los que quieren ser mártires lo consiguen, casi siempre los que imponen el supuesto martirio lo entienden de otra manera completamente distinta, y casi siempre se ofusca como inocencia la crueldad contra uno mismo por parte del mártir. Los pocos ejemplos de martirio en la obra cervantina demuestran una variedad de actitudes y formas de entenderlo, pero quizás lo que más se destaca es lo poco que surge el martirio en la narrativa de Cervantes, e incluso en el teatro si exceptuamos *El trato* y *Los baños de Argel*. Esto es muy coherente con la visión más compleja y más humana de la otredad musulmana que más a menudo se desprende de los escritos cervantinos. En general, el discurso sobre el martirio no sólo representa el odio sino que genera el odio. De ahí se entiende la renuencia cervantina hacia el martirio. Y como Cervantes pone de manifiesto el razonamiento interno de tantas modalidades de relaciones humanas³³, también descubre detrás de tanta fachada la sospechosa lógica del martirio.

³² A propósito, Rabelais tendría una actitud incluso menos reverente hacia el martirio en el Mediterráneo. En el capítulo 14 de *Pantagruel* (1: 289-94), Panurgo dice que rechaza la religión del Corán por su prohibición del vino, y cuenta su escape de los turcos otomanos. Siendo esclavo en Turquía, fue puesto a asar como un conejo al fuego, pero él mismo provocó un incendio y acabó asando a su propio amo el pasha. Por un lado Panurgo juega aquí con el estereotipo de los turcos como supuestos antropófagos, pero por otro alude a los martirios por fuego: invoca a San Lorenzo –quien fue martirizado a la parrilla– y le pide ayuda a Dios porque le están dando este tormento por ser cristiano (“pour la maintenance de ta loy”). Por lo tanto hay una inversión cómica del martirio donde el asador acaba asado, el martirizador martirizado. En “L’Image de l’Islam dans la littérature française de la Renaissance”, 181-83, Jamil Chaker ofrece interesantes comentarios sobre este episodio.

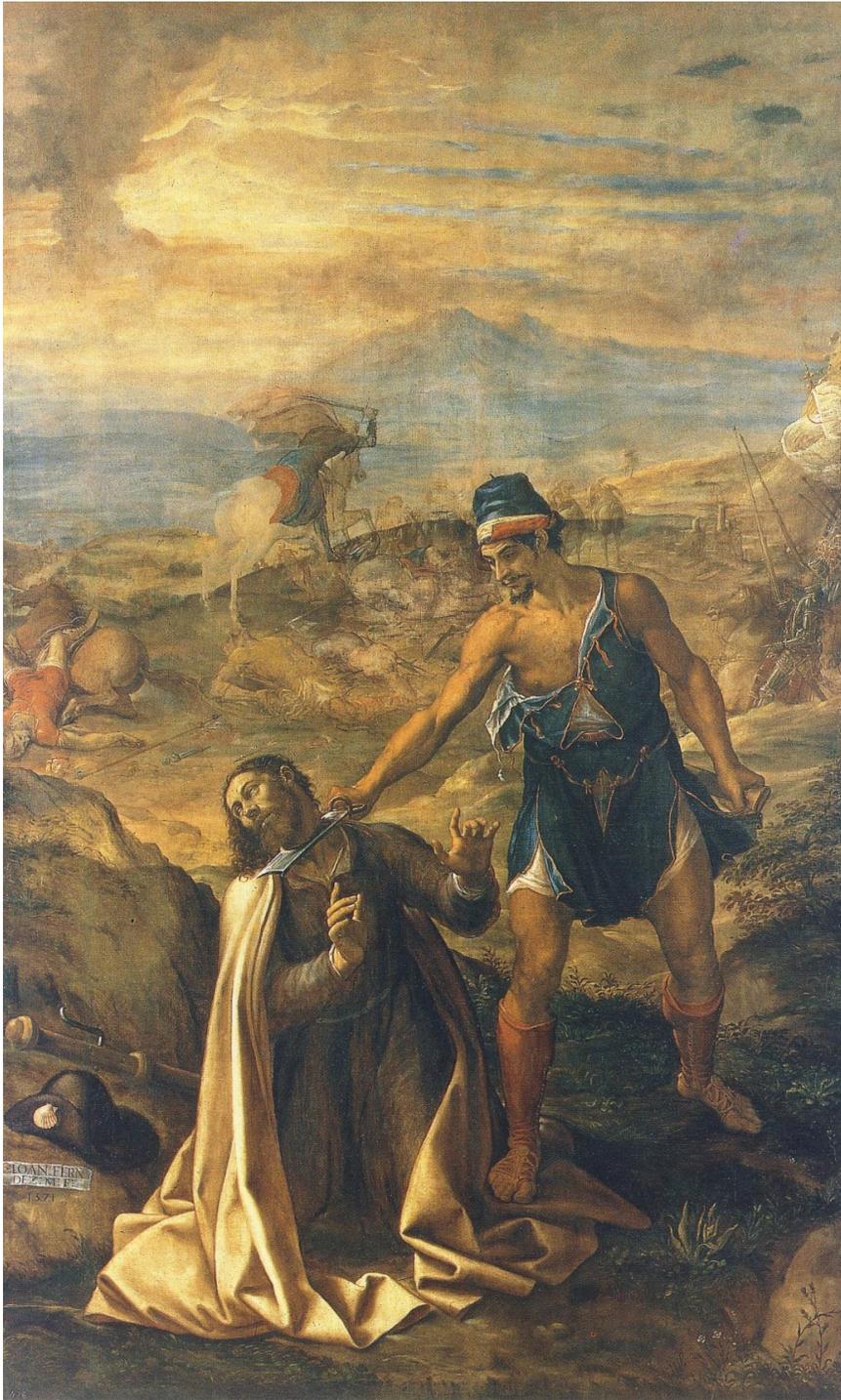
³³ Este tema se explora en la segunda parte de mi libro *Economía ética en Cervantes*.

Obras citadas

- Abad, Camilo M^a. *Una misionera española en la Inglaterra del siglo XVII: Doña Luisa de Carvajal y Mendoza (1566-1614)*. Comillas (Santander): Universidad Pontificia, 1966.
- Barrios Aguilera, Manuel, y Valeriano Sánchez Ramos. *Martirios y mentalidad martirial en las Alpujarras*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2001.
- Bernabé Pons, Luis F. *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1988.
- Canavaggio, Jean. *Cervantès dramaturge. Un théâtre à naître*. Paris: Presses Universitaires de France, 1977.
- . *Cervantes, entre vida y creación*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2000.
- Carvajal y Mendoza, Luisa de. *This Tight Embrace* [antología bilingüe]. Trad. y ed. Elizabeth Rhodes. Milwaukee: Marquette University Press, 2000.
- Case, Thomas E. *Lope and Islam: Islamic Personnages in his «Comedias»*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 1993.
- Castro, Miguel de. *Vida del soldado español Miguel de Castro (1593-1612)* [ca. 1617]. Ed. A. Paz y Meliá. Barcelona: Biblioteca Hispánica, 1900.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Ed. Francisco Rico. 2^a ed. Barcelona: Crítica, 1998.
- . *Novelas ejemplares*. Ed. Harry Sieber. 2 vols. Madrid: Cátedra, 1980.
- . *El trato de Argel, La Gran Sultana, El gallardo español, Los baños de Argel*. En *Obras completas*. Formato CD. Ed. Florencio Sevilla y Antonio Rey Hazas. Alcalá: Centro de Estudios Cervantinos, 1997.
- Céspedes y Meneses, Gonzalo de. *Poema trágico del español Gerardo, y desengaño del amor lascivo* [1615]. Madrid: Pedro Marín, 1788.
- Chaker, Jamil. “L’Image de l’Islam dans la littérature française de la Renaissance”. *Chrétiens et Musulmans à l’époque de la Renaissance*. Ed. Abdeldjelil Temimi. Zaghuan: Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l’Information, 1997. 175-84.
- Chejne, Anwar G. *Muslim Spain*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974.
- Contreras, capitán Alonso de. *Discurso de mi vida* [escrito ca. 1633]. http://users.ipfw.edu/jehle/cervante/othertexts/Suarez_Figaredo_VidaContreras.pdf
- Cook, David. *Martyrdom in Islam*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Cortijo Ocaña, Antonio, y Adelaida Cortijo Ocaña. “Entre Luisa de Carvajal y el conde de Gondomar. Nuevos textos sobre la persecución anticatólica en Inglaterra (1612-1614)”. *Voz y letra* 13.2 (2002): 17-19.
- , y Ángel Gómez Moreno, eds. Introducción. “Bernardino de Mendoza (Propaganda, contrapropaganda y leyenda negra)”. *Comentarios de lo sucedido en las guerras de los Países Bajos*. Ministerio de Defensa: Imprenta Ministerio de Defensa, [España], 2008.
- . *Don Carlos Coloma de Saa. Las guerras de los Estados Bajos*. Madrid: Ministerio de Defensa, 2010.

- d'Aranda, Emanuel. *Les captifs d'Alger* [1656]. Ed. Latifa Z'rari. Paris: Éditions Je-an-Paul Rocher, 1997.
- Dan, Pierre. *Histoire de Barbarie et de ses corsaires, des royaumes et des villes d'Alger, de Tunis et de Tripoli*. 2^a ed. Paris: Pierre Rocolet, 1646.
- . *Les plus illustres captifs, ou Recueil des actions héroïques d'un gran nombre de guerriers et autres chrétiens réduits en esclavage par les mahométans* [ca. 1649]. 2 vols. Ed. le R. P. Calixte de la Providence. Paris: Delhomme et Briguet, 1892.
- Fernández, Enrique. "Los tratos de Argel: obra testimonial, denuncia política y literatura terapéutica". *Cervantes* 20.1 (2000): 7-26.
- Foxe, John. *Actes and Monuments of these latter and perilous dayes*. London: John Day, 1563.
- Gallonio, Antonio. *Trattato degli instrumenti di martirio e delle varie maniere di martoriare usate da'gentili contro christiani*. Roma: A. & G. Donangeli, 1591.
- Gómez de Losada, fr. Gabriel. *Escuela de trabajos*. Madrid, Julián de Paredes, 1670.
- Gracián de la Madre de Dios, Jerónimo. *Tratado de la redención de cautivos* [el texto incluye "Del cautiverio del Padre Gracián" y la *Peregrinación de Anastasio*]. Ed. Miguel Ángel de Bunes Ibarra y Beatriz Alonso Acero. Sevilla: Espuela de Plata, 2006.
- Haedo, fray Diego de. *Ver Sosa*, Antonio de.
- Hutchinson, Steven. *Economía ética en Cervantes*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2001.
- Jammes, Robert. "Lexicografía e ideología (Un diccionario que va a misa)." *Arquivos do Centro Cultural português* 31 (1992): 225-251.
- Knott, John R. *Discourses of Martyrdom in English Literature, 1563-1694*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Márquez Villanueva, Francisco. *Moros, moriscos y turcos de Cervantes*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2010.
- Mas, Albert. *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or. (Recherches sur l'évolution d'un thème littéraire)*. 2 vols. Paris: Centre de Recherches Hispaniques, 1967.k
- Matar, Nabil. *Europe through Arab Eyes, 1578-1727*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Monta, Susannah Brietz. *Martyrdom and Literature in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Murādī, Seyyid. *La vida, y historia de Hayradin, llamado Barbarroja [Gazavāt-I Hayreddīn Paşa]*. Ed. A. de Bunes y Emilio Sola, basada en la traducción de 1578 de José Luis Alzamora y un cautivo turco anónimo. Granada: Universidad de Granada, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. En *Obras inmortales*. Trad. Aníbal Froufe y Carlos Vergara. Madrid: EDAF, 1979. 395-579.
- . *Aurora*. Trad. y ed. Enrique López Castellón. Madrid: M. E. Editores, 1994.
- . *Genealogía de la moral*. Trad. y ed. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1972.
- Okeley, William, *Ebenezer or A Small Monument of Great Mercy, Appearing in the Miraculous Deliverance of William Okeley*. En *Piracy, Slavery and Redemption: Barbary Captivity*

- Narratives from Early Modern England*. Ed. Daniel J. Vitkus. Introd. Nabil Matar. New York: Columbia University Press, 2001. 124-92.
- Pérez de Hita, Ginés. *La guerra de los moriscos (segunda parte de las guerras civiles de Granada)*. Ed. Paula Blanchard-Demouge. Granada: Universidad de Granada, 1998.
- Rabelais, François. *Oeuvres complètes*. 2 vols. Ed. Pierre Jourda. Paris: Garnier, 1962.
- Rodríguez G. de Ceballos, Alfonso. “La representación del martirio en el Siglo de Oro español dentro del contexto de las luchas religiosas”. En *La violencia en el mundo hispánico en el Siglo de Oro*. Ed. Juan Manuel Escudero y Victoriano Roncero. Madrid: Visor, 2010.
- Sapiencia, Otavio. *Nuevo tratado de Turquía*. Madrid: viuda de Alonso Martín, 1622.
- Sosa, Antonio de. *Topographia e historia general de Argel, repartida en cinco tratados*. [Obra publicada bajo el nombre de su editor, fray Diego de Haedo; incluye *Topographia o descripción de Argel y sus habitantes y costumbres*, *Epítome de los reyes de Argel*, *Diálogo de la captividad de Argel*, *Diálogo de los mártires de Argel*, *Diálogo de los morabutos de turcos y moros*]. Valladolid: Diego Fernández de Córdova y Oviedo, 1612.
- Sosa, Antonio de. *Diálogo de los mártires de Argel*. Ed. Emilio Sola y José María Parreño. Madrid: Hiperión, 1990.
- Tamayo de Vargas, Tomás. *Junta de libros*. Madrid: Universidad de Navarra / Iberoamericana / Vervuert, 2007.
- Teijeiro Fuentes, Miguel Ángel. *Moros y turcos en la narrativa áurea (el tema del cautiverio)*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1987.
- Temimi, Abdeldjelil. “L’impact des racines chrétiennes de quelques savants musulmans et hauts responsables politiques ottomans”. En *Chrétiens et musulmans à la Renaissance: Actes du 37^e colloque international du CESR*. Ed. Bartolomé Bennassar y Robert Sauzet. Paris: Honoré Champion Éditeur, 1998. 509-18.
- Teresa de Jesús, Santa. *Libro de la vida*. Ed. Dámaso Chicharro. Madrid: Cátedra, 1984.
- Torres, Diego de. *Relación del origen y suceso de los Xarifes y del estado de los reinos de Marruecos, Fez y Tarudante*. Ed. Mercedes García-Arenal. Madrid: Siglo XXI, 1980.
- Vega, Lope de. *Los cautivos de Argel*. Reproducción facsímil de cervantesvirtual.com de la *Parte veinticinco perfecta y verdadera de las Comedias del Fenix de España Frey Lope Félix de Vega Carpio*. Zaragoza: viuda de Pedro Verges, 1647. 231-278.
- Verstegan (alias Rowlands), Richard. *Theatrum Crudelitatum Haereticorum Nostri Temporis*. Antwerp: apud Adrianum Humberti, 1587.
- Vincent, Bernard. “Les jésuites et l’islam méditerranéen”. En *Chrétiens et musulmans à la Renaissance: Actes du 37^e colloque international du CESR*. Ed. Bartolomé Bennassar y Robert Sauzet. Paris: Honoré Champion Éditeur, 1998. 519-31.



Juan Fernández de Navarrete, “Martirio del apóstol Santiago”, 1571.



Grabado de Theodoor van Thulden en la *Histoire de Barbarie* de Pierre Dan, 1637.