

Vencer al Turco en la ficción: la imagen negativa de los otomanos en las fiestas de moros y cristianos¹

Álvaro Casillas Pérez
Universidad de Alcalá (UAH)

Introducción

A principios del siglo VIII, la dinastía Omeya terminó la expansión del Dar al-Islam por todo el Magreb. Pronto, los musulmanes cruzaron el Estrecho de Gibraltar y penetraron en el continente europeo. La ocupación efectiva de la Península Ibérica, y posteriormente de Sicilia, provocó un contacto más íntimo con los mahometanos, que ahora habitaban en un territorio cercano. El conflicto bélico y propagandístico que se produjo entre los reinos cristianos e islámicos a lo largo del medievo, hizo que los intelectuales generaran una identidad donde lo europeo se ligó al concepto de Cristiandad. Esta construcción se creó a partir de la oposición a un otro, formado por un binomio que unía al Islam con los distintos pueblos que lo representaron a lo largo de la época medieval, ya fueran árabes o mamelucos (Soykut 1-2).

La derrota del Reino nazarí de Granada en 1492 por el Reino de Castilla fue festejada como un éxito en diversos lugares de Europa. Pero por aquel entonces otro poder islámico empezaba a preocupar a los reinos y repúblicas cristianas. Mehmed II había conquistado Constantinopla, sometido al Este de Europa a su dominio y amenazado al corazón de la Cristiandad con la conquista de Otranto en 1480. La Sublime Puerta se alzaba en el Levante como un poderoso imperio que fue incluido a lo largo del siglo XVI en el tablero de juego europeo, ya sea como enemigo o como aliado. En los inicios de la época moderna, los humanistas comenzaron a asociar al Islam con el Imperio Otomano para crear un nuevo otro, al que de nuevo debía oponerse la Cristiandad (Soykut 1-14). El Islam simbolizaba para ellos un elemento que amenazaba política, militar y culturalmente a Europa. La propia religión del Corán se presentaba como una religión universal que podría reemplazar al cristianismo en un continente desunido políticamente. Los intelectuales forjaron una imagen negativa y un discurso en el que los turcos eran la antítesis de todo lo que representaba Europa (Konrad párr.1-8).

En la formación y expansión de esta nueva imagen jugó un papel fundamental el terror a los otomanos. A pesar de existir un miedo real que afectó a aquellos habitantes o instituciones directamente amenazadas por las armas del enemigo (Delumeau 410-412), lo cierto es que este sentimiento llegó a ser instrumentalizado con muy diversos fines (Konrad párr. 10). En este sentido, los territorios bajo dominio de la Casa de Austria estuvieron en el objetivo de las huestes turcas. A lo largo del siglo XVI, los jenízaros desafiaron la seguridad del Sacro Imperio Romano Germánico, mientras que la flota otomana se enseñoreaba en el Mediterráneo Oriental. Por otro lado, los corsarios berberiscos que navegaban bajo la protección del Turco lanzaban sus fustas en expediciones de saqueo contra los territorios hispánicos e italianos de los Habsburgo.

El Mediterráneo quedó establecido como un mundo de frontera donde si bien la Monarquía de los Austrias y el Imperio Otomano se enfrentaron, no dejaron por ello de contactar e intercambiar elementos (Braudel 144). Este espacio, con sus conflictos y sus encuentros, cobró vida en los avisos enviados a las cortes europeas por espías

¹ Este ensayo es producto de la investigación desarrollada en el departamento de Historia y Filosofía de la Universidad de Alcalá (UAH), en el marco de la Ayuda de Iniciación en la Actividad Investigadora (2014-2015).

diseminados a lo largo del territorio otomano. La información se convirtió en una mercancía que permitía conocer los movimientos del enemigo y su mundo; y disponer de más argumentos para inflar la imagen negativa de los turcos. Todo ello hace que el estudio del espionaje en la Edad Moderna disfrute a día de hoy de un verdadero auge historiográfico.²

La situación bélica llevó a la propaganda habsbúrgica a utilizar diversos canales con los que divulgar la imagen negativa de los otomanos entre el gran público. Los súbditos hispánicos, alejados de los escenarios bélicos otomanos, no vieron en los turcos una amenaza directa a su seguridad en el primer tercio del siglo XVI. De hecho, a partir de entonces solo percibieron dicho peligro en su asociación con el corsario berberisco y con el morisco (García Cárcel 19-20). Uno de los canales utilizados por la Monarquía Hispánica fue las fiestas de moros y cristianos. Entendidas como una representación teatral de masas, las mascaradas simbolizaban el enfrentamiento entre un bando cristiano y uno moro, respectivamente representantes del Bien y del Mal (González 15). Los asistentes a los simulacros eran bombardeados con toda una serie de manifestaciones simbólicas que perseguían recrear un conflicto en el que ellos también se hallaban inmersos.

Por otro lado, diversos autores han señalado el importante papel de los rituales festivos en cuestiones sociales, políticas y culturales. Algunos eruditos han apuntado la condición del Carnaval como válvula de escape cíclica para las tensiones sociales (Muir 107); o han acentuado el papel de las manifestaciones festivas como modo de criticar al poder (Darnton 99-101). Otros han señalado cómo a través de la sátira, del humor y, en definitiva, de la risa, el espectáculo cómico popular conseguía proyectar la idea de un futuro más esperanzador, casi utópico (Bajtín 78). Partiendo de enfoques similares, algunos investigadores han emprendido un estudio de carácter histórico y literario con el objetivo de analizar las fiestas de moros y cristianos en relación con el teatro popular. En este sentido, las representaciones han sido entendidas como una evocación teatral de un pasado compartido. Con ellas se pretendía crear una imagen mítica que ayudase a definir no solo la forma de ser de la comunidad, sino también su propia existencia (Flores 15).

También, las mascaradas de moros y cristianos pueden ser entendidas desde una dimensión catártica. En el presente ensayo, se ha pretendido analizar este tipo de fiestas en su función liberadora de miedos que al tiempo eran reales e imaginarios. Además, en él se han examinado las potencialidades de los simulacros de moros y cristianos para transmitir al gran público la imagen negativa de los otomanos. Para ello, se han escogido dos ejemplos inmediatamente posteriores a la batalla de Lepanto, con el fin de estudiar también cómo el mito de invencibilidad turca era refutado en la ficción. Al finalizar el escrito se han dado una serie de conclusiones que han girado en torno a cuestiones de identidad y otredad en el siglo XVI.

² Prueba de ello fue la celebración en la Universidad de Alcalá del curso de verano: *Detrás de las apariencias. Información, comunicación, espionaje (siglos XVI-XVII)* entre los días 22 y 24 de julio de 2014. Coordinado por los doctores Emilio Sola y Gennaro Varriale, el curso contó con la intervención de varios especialistas del tema que aportaron visiones frescas sobre diversas cuestiones de la información y el espionaje hispánicos. Fruto del curso fue un libro titulado *Detrás de las apariencias. Información y espionaje (siglos XVI-XVII)*. La referencia completa es: Sola, Emilio y Gennaro Varriale, comp. *Detrás de las apariencias. Información y espionaje (siglos XVI-XVII)*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2015.

La construcción de la imagen negativa

El avance otomano por el Este de Europa había despertado todo tipo de sentimientos en el seno de la Cristiandad. Uno de ellos, el miedo, brotó en los territorios y en las instituciones directamente amenazadas por la sombra de la Sublime Puerta (Delumeau 410-412). Fundamentalmente, las armas del Imperio Otomano apuntaron hacia los territorios gobernados por la Casa de Austria: el espacio alemán y la península italiana. En el plano local, las acciones militares o las expediciones de saqueo, terrestres o marítimas, llevadas a cabo en estos espacios fronterizos hicieron que el terror a los otomanos surgiera entre la población. Por encima de ello, los Habsburgo vieron en el Turco a un adversario que podía amenazar su hegemonía en Europa; mientras que para la Iglesia, el sultán era el máximo paladín del Islam, una religión que al igual que el Cristianismo tenía pretensiones de universalidad.

Así pues, la amenaza política que supuso la expansión del Imperio Otomano provocó que los poderes eclesiásticos y seculares utilizaran el miedo a los turcos con fines esencialmente políticos y propagandísticos (Konrad párr. 10). La Casa de Austria necesitaba movilizar una gran cantidad de recursos y soldados para hacer frente a los embates del Turco. Además, los Habsburgo usaron este sentimiento con el objetivo de unir al heterogéneo espacio alemán. Por otro lado, la Iglesia debía hacer frente también a la expansión de la Sublime Puerta, defendiendo así sus ideas, sus posesiones y a su rebaño.

La imprenta facilitó la expansión del miedo a los turcos más allá del espacio fronterizo alemán (Konrad párr. 10). La elaboración de panfletos jugó un papel fundamental en este proceso, dada su dimensión visual. Muestra de ello es la producción de Erhard Schoen, quien realizó obras donde la violencia perpetrada por las hordas turcas era la protagonista. En un panfleto titulado *Türkische Grausamkeiten* o *La crueldad turca* (1530) se representa la acción de dos turcos durante una razzia otomana en los bosques de Viena. En él, dos jenízaros aparecen asesinando a dos mujeres y empalando a tres niños. A la imagen le acompaña un poema que, al igual que la escena representada, posee un fuerte contenido dramático. El texto narra la escena y pide ayuda a Dios contra los otomanos:

Oh Lord on the highest throne
 See the misery
 Caused by the ravage of the Turkish tyrant
 In the woods of Vienna
 Ruffianly they murdered virgins and women
 Splitted the babies into two parts
 They bursted and steaked them
 Put them on top of sharpened pales
 In Holy shepherd Jesus Christ
 You're full of mercy
 Turn away your anger about us
 And rescue us from the Turkish hands (Theilig párr. 10)³

³ Un ensayo de traducción propia podría ser: "Oh Señor sobre el trono más alto / Contempla la miseria / Causada por los estragos del tirano turco / En los bosques de Viena / Ellos asesinaron brutalmente a vírgenes y mujeres / Dividieron los bebes en dos partes / Ellos los destrozaron y rajaron / Los pusieron sobre afiladas estacas / En el nombre del santo pastor Jesucristo / Tú estás lleno de piedad / Vuelve tu cólera lejos de nosotros / Y sálvanos de las manos turcas".

Sin duda, este documento no solo enlazaba con el imaginario de la época, sino que mostraba visualmente algunos de los estereotipos que definían la imagen de los otomanos (Konrad párr.11). La violencia inherente a cualquier acción bélica se convirtió en un rasgo definitorio de los turcos. Tan es así que las crueldades perpetradas por los súbditos del Imperio Otomano fueron utilizadas por los clérigos en sus prédicas (Delumeau 417). Los sermones realizados por los hombres de la Iglesia eran instrumentos muy efectivos para el adoctrinamiento de los feligreses. Aún sin rozar el histrionismo de la comedia, la predicación era entendida como un momento teatral donde el sacerdote debía captar la atención de los fieles y transmitirles un mensaje, ya fuera con palabras o con gestos (Castillo 8). De este modo, incluir episodios de violencia otomana o presentar la expansión de la Sublime Puerta como el anuncio del fin de los tiempos, podía servir para aumentar la piedad y la devoción de los parroquianos.

Figuras religiosas tan influyentes como Erasmo de Rotterdam y Martín Lutero no fueron ajenas a esta cuestión. Si bien su pensamiento con respecto a la Iglesia era distinto, ninguno de los dos dudó al señalar que el avance otomano era el justo castigo a una Cristiandad lacrada por sus pecados (Delumeau 418-419). Los dos eruditos, al igual que otros como Juan Luis Vives, pensaron el conflicto contra la Sublime Puerta como una guerra justa que debía ser asumida por los príncipes terrenales, por el Emperador en especial, y no por la Iglesia (Calero 24).

Por otro lado, los hombres del Renacimiento vieron también en los otomanos la antítesis del mundo civilizado que representaba el Occidente cristiano (Bisaha 198). Por ello, los humanistas profundizaron en la imagen negativa de los turcos, tratando de buscar analogías con el pasado para explicar su expansionismo. Así, se les vinculó a los persas de la época clásica que no solo se habían opuesto a los griegos sino que, también, habían tratado de destruir los valores de la Antigüedad (Soykut 8). Al mismo tiempo, retomaron la consideración medieval de que los pueblos musulmanes eran como los arrianos, herejes orientales que no reconocían ni la autoridad ni la civilización que representaba Roma (Soykut 7). Además, muchos intelectuales teorizaron acerca del origen de los turcos. Por ejemplo, un buen número de humanistas dijeron encontrar un vínculo entre este pueblo y los escitas, nombre clásico que designaba a los pueblos de las estepas, tildados ya en el pasado de bárbaros, crueles, incivilizados y repulsivos. Ello les permitió presentar a los otomanos como un pueblo totalmente extraño a los logros que habían conseguido Roma y la Cristiandad (Konrad párr. 7).

Ligado a este terror a los turcos vino una enorme curiosidad por conocer más sobre el mundo del otro en toda la Cristiandad. El público italiano tuvo acceso a una buena cantidad de libros como el célebre *Commentario delle cose de' Turchi*, de Paulo Giovio (1531). El texto informaba a los europeos sobre qué soluciones habrían de adoptar los príncipes cristianos para derrotar al Turco. En especial, la obra estaba dirigida al Emperador Carlos V, quien según Giovio era el único príncipe cristiano capaz de detener el avance otomano (Varriale, *Paulo Giovio* 485).

En esta línea, Venecia fue durante largo tiempo un foco de opinión sobre los turcos. La República de San Marcos en general mantuvo buenas relaciones con el Imperio Otomano. De hecho, ello permitió a la Serenísima mantener un bailío o embajador en Constantinopla, siendo uno de los pocos estados europeos con tal posibilidad. Al finalizar su misión, los embajadores venecianos debían informar al Senado o al Consejo de Diez sobre su actuación en la ciudad del Bósforo, así como de todo lo que hubiera ocurrido en la Sublime Puerta que ellos consideraran relevante. Sus relazioni debían ser presentadas ante las instituciones venecianas de manera oral y escrita. No obstante, dichos documentos contenían tal cantidad de información

confidencial que casi podría considerarse como “secreto de Estado”. A pesar de todas las precauciones tomadas por el gobierno de la Serenissima, lo cierto fue que estas noticias llegaron al resto de cortes europeas, y más tarde al público en general, a través de diversos canales (De Vivo 57-70).

Las relazioni podían contener todo tipo de datos, desde la extensión del Imperio Otomano, hasta el tipo de gobierno que existía, o las características de las personas que vivían en los dominios del Turco. Por ejemplo, una relación veneciana recogida por Daniello de’ Ludovisi describía a Solimán el Magnífico como “di anni circa quaranta quattro, di statura grande, magro, con naso aquilino, di color terreo, sano, collerico, malinconico, dedito più all’ozio che a facende” (Alberi 28).⁴ Por otro lado, en el mismo documento se caracterizaba a los dominios del Turco como un lugar sin ningún otro señor salvo él, teniendo bajo su poder una gran cantidad de súbditos distribuidos por todo su territorio:

Tutto il sopradetto paese è liberamente del Signor Turco, e non vi è altro signore che vi domini in alcuna parte, e tutti quanti quei popoli sono schiavi di lui e posti ad arbitrio suo, e tutti derelitti e distrutti sì che non è in alcuno nè forza nè vigore. ... Tiene il Signor Turco nel detto dominio un numero molto grande di gente, come è ben noto alla sublimità vostra, divisa parte nella Porta sua ‘e parte distribuita per li paesi. (Alberi 6-8)⁵

El interés de los príncipes y repúblicas cristianas por saber de la Sublime Puerta se manifestó en lo que se ha denominado como literatura de avisos. Un aviso era una pieza informativa de carácter breve, inmediata, en la que se trataba de contar de manera sobria y veraz lo que un informante había visto o le habían contado (Sola 9). Informantes repartidos por toda la geografía mediterránea enviaban noticias a diversos puntos de la Cristiandad a cambio de una remuneración. Los secretarios recibían las noticias y redactaban relaciones de avisos, textos que estructuraban y sintetizaban nuevas procedentes o no de diversos lugares. Estos documentos contenían información que podía ser utilizada por los poderes europeos, fundamentalmente por la Casa de Austria, en los momentos de enfrentamiento contra la Casa de Osmán.

De hecho, durante el imperio de Carlos V y la monarquía de Felipe II se construyó una red de informantes infiltrada en los dominios del sultán otomano. El sistema se mantenía siempre activo, aunque el caudal de noticias aumentaba en intensidad cuando se avecinaba y sucedía un nuevo conflicto abierto. Por ejemplo, los espías al servicio del bando hispano-imperial cubrieron en extenso la preparación, el inicio, el desarrollo y el final de la segunda empresa de Solimán contra los Habsburgo, llevada a cabo entre 1531 y 1532. Un aviso anónimo recibido en Nápoles advertía sobre los caminos que tomarían la armada y el ejército otomano en esta nueva campaña contra el Imperio Hispánico. El informante anunciaba que, de nuevo, Solimán lanzaría a sus jenízaros sobre Viena, mientras que la flota atacaría al Reino de Nápoles:

⁴ Un ensayo propio de traducción podría ser: “de unos cuarenta años, estatura grande, delgado, con nariz aguileña, de color terreo, sano, colérico, melancólico, más dedicado al ocio que a la hacienda”.

⁵ Una traducción propia del texto al castellano podría ser: “Todo el sobredicho país está libremente del Señor Turco, y no hay otro señor que domine en alguna parte, y todos cuantos aquellos pueblos son esclavos de él y puestos a su arbitrio, es todo machacado y destruido sin que en alguno de él haya ni fuerza ni vigor [...] Tiene el Señor Turco en el dicho dominio un número muy grande de gente, como es bien notorio a la sublimitad vuestra, dividida parte en su Puerta y parte distribuida por los países.”

Parece ser que se ha determinado para andar hazia vienna con la gente de tierra, y con la de mar venir al Reino de Napoles y para este efecto pone en orden hasta el numero de 200 galeras y por via de Otranto se entiende que ia el exercito en començara a caminar hazia Adrianopoli. (AGS, Estado, Nápoles, l. 1012, f. 179-181).

Sin embargo, los movimientos militares no eran lo único que interesaba a los servicios de información habsbúrgicos. Lo que ocurría en el serrallo del sultán también era una cuestión sensible de ser captada por los espías. Por ejemplo, el asesinato de Mustafá, primogénito de Solimán y favorito de los jenízaros para heredar el sultanato, por parte de su propio padre, fue un tema tratado en los avisos que venían de Constantinopla. Su muerte fue el resultado de una intriga sucesoria orquestada por Rüstem Pacha y por Roxelana, interesados en que la herencia de Solimán recayera en Selim o en Bayezid, hijos de la favorita del sultán (Clot 200-201).

Esta trama de fuerte contenido dramático, casi teatral, fue narrada en un aviso recibido por Ferrante Loffredo, Marqués de Trevico. La figura del marqués fue clave para los servicios secretos de Carlos V, ya que los reconfiguró al favorecer el traslado de informantes a diversos puntos del Levante, especialmente a aquellos sujetos bajo la autoridad veneciana (Varriale, *El espionaje hispánico* 151). Domicio Libia Corfranco, agente de Loffredo, narró en Lecce a un secretario del marqués una crónica del homicidio de un modo casi literario. Muestra de ello es el fragmento que sigue, donde se desvelaban las argucias que llevó a cabo Rüstem Pacha:

La causa de la muerte de Mostafa, hijo del Turco, fue porque Rustán Baxá tomó a sus manos el año pasado un hombre con una carta suya que enviaba el dicho Mosstafa al Soffi diciéndole que el quería hacer traición a su padre y afirmabale que el se hallaría a hacer morir a su padre y amotinarle su ejercito. Y que siempre seria perpetuo amigo suyo. Y tomado este hombre, lo llevo con la misma carta secretamente al Gran Turco. (AGS, Estado, Nápoles, l. 1047, f. 64)

Así pues, todas estas noticias llegaban a la Cristiandad y eran usadas por los Habsburgo como argumentos para la construcción de la imagen negativa de los turcos. Por otro lado, el Imperio Otomano también fue utilizado por algunos tratadistas cristianos como espejo en el que se miraban y descubrían las debilidades de los estados de Europa. Peregrinos, mercaderes y eruditos, entre otros, fueron los encargados de generar otra imagen en la que, a diferencia de la anterior, se trataba de entender la pujanza del enemigo. De hecho, algunos humanistas admiraban a los otomanos por el valor, la disciplina y la obediencia de sus ejércitos; y por la justicia y el orden que imperaba en la Sublime Puerta, cualidades todas ellas que faltaban en los reinos y repúblicas cristianas (Soykut 8). A su vez, en el siglo XVI se sentaron las bases para una nueva imagen llena de exotismo que se desarrolló con más fuerza en siglos posteriores (Wunder 117-119).

Teatro y fiesta: las mascaradas de moros y cristianos en Lorca y Denia.

La cuestión del terror a los turcos se diluía cuanto más lejos se estaba de la frontera con la Sublime Puerta. A principios del siglo XVI, había ya una buena cantidad de obras sobre el enemigo en el espacio alemán e italiano. No era así en la Península Ibérica donde de hecho no existían documentos originales sobre los otomanos, y lo poco que se sabía de ellos era a través de obras alemanas e italianas traducidas (Mas 18-19).

No obstante, poco a poco los turcos fueron entrando en la vida política y cultural de los súbditos hispánicos, ligados al auge del corso en Berbería y de los problemas moriscos en Castilla y Aragón (García Cárcel 15).

La intensificación del conflicto otomano-habsburgo en el Mediterráneo hizo aumentar cada vez más el interés por el enemigo. Por un lado, ello causó un incremento gradual en la traducción y creación de obras de tema turco. Al igual que en el resto de la Cristiandad, conocer al adversario era un requisito indispensable si se pretendía vencerlo. Por otro lado, lo turco se hizo cada vez más presente en el plano literario. En las primeras décadas del siglo XVI, e incluso en el XV, el tema ya había sido tratado en diversas obras de teatro representadas en los territorios de las coronas de Castilla y Aragón (Espejo Surós 228-229). Con el tiempo, su presencia fue aumentando, y en las postrimerías del siglo XVI había una viva curiosidad por representar lo otomano en las obras literarias. El tema turco impregnaba ya la literatura hispana en el Barroco (Mas 507-508).

Las continuas y contundentes victorias del Imperio Otomano hicieron que en torno a él se forjara un mito de invencibilidad, que afectó psicológicamente tanto a los autores como a los reinos y repúblicas cristianos. Todos ellos vieron con impotencia el avance de la Sublime Puerta. En las obras escritas por los humanistas se evidenció el deseo de demostrar que las victorias otomanas eran producto de su superioridad militar o de las negligencias cristianas, y no de cuestiones sobrenaturales (Mas 25). Episodios adversos a los otomanos como Lepanto (1571) sirvieron para mitigar este sentimiento de impotencia tanto en el plano político como en el cultural. La propaganda habsbúrgica convirtió “la más memorable y alta ocasión que vieron los pasados siglos” (Cervantes, *Novelas* 78-79) en un producto cultural. De este modo, la Monarquía Hispánica conseguía acercar a los súbditos hispanos una cultura de guerra, y mejorar su predisposición a la lucha contra el Turco (García Hernán 499-500).

El teatro jugó en este proceso un rol fundamental. Su papel como espectáculo de masas fue pronto aprovechado por la Monarquía Hispánica como elemento propagandístico. Esta labor fue desempeñada también por las fiestas de moros y cristianos, espectáculos teatrales donde sucesivamente el bando islámico era vencido. Las mascaradas representaban en el plano festivo un enfrentamiento que conectaba tanto con la tradición medieval, como con la realidad de lucha contra el Imperio Otomano y sus aliados berberiscos. En esencia, los simulacros de moros y cristianos eran una pugna ritual entre dos grupos, moros y cristianos, que simbolizaban respectivamente al Mal y al Bien (González 15). La derrota continua del bando musulmán suponía para los asistentes una catarsis de una realidad marcada por todo lo contrario.

En estas representaciones se utilizó una imagen cuya construcción fue patrocinada por la Monarquía Católica. No obstante, en el arquetipo proyectado en las mascaradas de moros y cristianos se unificó los prejuicios medievales contra los mahometanos, con las realidades islámicas del momento. De hecho, la Monarquía Hispánica percibió una triple amenaza del Islam encarnada en la figura de turcos, berberiscos y moriscos. La Sublime Puerta desafiaba el poderío habsbúrgico no solo con sus propios ejércitos, sino también amparando la acción de los corsarios berberiscos (Safa Gürkan 127). Por otro lado, la creciente amenaza turco-berberisca en el Mediterráneo provocó que los moriscos comenzaran a ser vistos como un peligro interno para las coronas de Castilla y Aragón (Hess 5-6). Todos ellos tenían para la propaganda habsbúrgica dos elementos comunes: practicar la religión de Mahoma y ser enemigos de los reinos y repúblicas cristianas (De Bunes 67-68). Así pues, el bando

islámico representado en los simulacros de moros y cristianos agrupaba a las realidades mahometanas conocidas por los espectadores.

Las mascaradas de moros y cristianos solían llevarse a cabo en un momento de celebración para la Casa de Austria. En el año 1572, Lorca festejó el natalicio de Fernando de Austria, hijo de Felipe II, ocurrido el 4 de diciembre del año anterior (Flores 150). Ginés Pérez de Hita narró estas fiestas al final de su *Libro de Lorca*, y participó en ellas como creador de una obra teatral y de unas invenciones (Muñoz y Guirao 51). En este poema narrativo, Pérez de Hita plasmó los episodios más importantes de unas fiestas en las que participaron los vecinos de Lorca, ya sea como actores o como público.

En ellas, los lorquinos llevaron a cabo luminarias, mascaradas, danzas, canciones, invenciones, y autos en los que representaron, entre otros, la muy reciente batalla de Lepanto. Con motivo de la fiesta, el cabildo lorquino levantó una construcción efímera, un castillo, en el interior de las murallas de Lorca. Este emplazamiento fue escenario de diversas representaciones que conectaban con la tradición caballeresca. En una de ellas, un jayán o gigante controlaba la fortaleza y mantenía prisionero al rey Alibarte. Un caballero andante logró derrotar a la criatura, y la fortificación y su cautivo quedaron libres. Mas inmediatamente, un hechicero embrujó el lugar y lo puso bajo su control. De nuevo, el esforzado paladín derrotó a sus enemigos y liberó a los reos, esta vez con la ayuda de Dios.

Aunque la mascarada de moros y cristianos celebrada en el marco de estas fiestas utilizó esta construcción, lo cierto es que la acción tuvo lugar en toda la ciudad. Con ello se pretendía simular con el mayor verismo posible el ataque de un ejército mahometano, aun cuando sucediera en un ambiente festivo. La acción comenzó en el campo que rodeaba la ciudad. Desde allí, las huestes mahometanas se pusieron en marcha haciendo resonar “sus zambras y sus gaitas” (Pérez de Hita 32) y sitiaron Lorca. Rotas las defensas cristianas, los turcos disfrazados atravesaron la muralla a través de la Puerta Nogalte, hoy desaparecida. El bando cristiano fue poco a poco retirándose hacia el castillo, que pronto fue también asediado. Tras realizar la zalá, ceremonia musulmana a Alá y a Mahoma, el ejército otomano logró asaltar la fortificación y degolló a su alcaide. El éxito musulmán duró poco tiempo: las huestes turcas fueron derrotadas finalmente por las cristianas al mando del licenciado Martín de Arriola en un juego de cañas.

Pérez de Hita retrató una fiesta llena de sensaciones, de ruido, de olor a pólvora, y de visiones que remitían al más inmediato presente de los espectadores. Aun siendo un artificio, ver a un ejército invasor, islámico, degollar y clavar la cabeza de su alcaide en una lanza de seguro fue una imagen terrorífica para los lorquinos. De hecho, con todos estos efectos se crearía un ambiente de terror que ayudaría a aumentar el verismo de la escena. En este sentido, el ruido de las trompetas y la crudeza de las acciones representadas provocaban que los asistentes se asustaran:

A modo de batalla hacen un juego
de cañas tan horrendo y espantoso,
que hacen de las piedras salir fuego,
cada cual se mostraba muy furioso.
Sonaban las trompetas sin sosiego,
revuelto andaba el juego peligroso,
mas iba en todo punto concertado
que en verlo cualquier hombre es espantado. (Pérez de Hita 32).

Otras acciones contribuirían a aumentar la autenticidad de lo escenificado. El argumento teatral incluía acciones como el rescate de cautivos que los cristianos realizaban con los mahometanos mediante ficticios pagos monetarios. Además, los lorquinos pudieron contemplar al bando moro llevar a cabo acciones asociadas a lo islámico, como la zalá; o a “un moro santo allí con buen semblante / leyendo su alcorán, secta rabiosa” (Pérez de Hita 32).

Con estos efectos, el simulacro de moros y cristianos celebrado en la ciudad del Guadalentín conectaba con la realidad que vivían, habían vivido, o podían vivir, los lorquinos. La representación bélica recreaba una expedición de saqueo berberisca, un combate contra los moriscos, un episodio medieval o un hipotético asedio otomano. En la ficción, no solo por las armas se vencía al Imperio Otomano. En líneas generales *La Gran Sultana*, de Miguel de Cervantes, representaba el casamiento de una cautiva, doña Catalina de Oviedo, con el señor de la Sublime Puerta. Desde el principio de la obra el Turco había quedado vencido y sometido por la belleza de doña Catalina. En palabras del propio sultán:

Que, pues me mandas a mí,
no es mucho que al mundo mandes.
que seas turca o seas cristiana,
a mi no me importa cosa;
esta belleza es mi esposa
y es de hoy más la Gran Sultana. (Cervantes, *Gran Sultana* 1)

El autor del *Quijote* ubicó la acción teatral en la ciudad de Constantinopla. Para darle verismo a la puesta en escena, Cervantes salpicó la obra de elementos que conectaban con el mundo representado. El manco de Lepanto pintó la Sublime Puerta como un mundo heterogéneo donde gentes de muy diverso origen y religión convivían, ya fuera como súbditos, como renegados o como cautivos. Ello provocaba que, en palabras de Salec, un renegado turco, todo en la capital del Bósforo fuera confusión “y todos nos entendemos / con una lengua mezclada / que ignoramos y sabemos” (Cervantes, *Gran Sultana* 1).

Por otro lado, cuestiones de política exterior también aparecían reflejadas en la obra de Cervantes. La presencia de Andrea, un espía encargado del rescate de cautivos, enlazaba con la cuestión del espionaje hispánico en el Levante. Además, la audiencia ficticia de un enviado del Sha de Persia en la corte otomana suscitó la siguiente reflexión de Cervantes en boca de un bajá anónimo: “... Triste historia es la que leo; / que a nosotros la Persia así nos daña, / que es lo mismo que Flandes para España.” (Cervantes, *Gran Sultana* 2).

Lope de Vega también supo trasladar la deseada derrota de los musulmanes al teatro. La propia batalla de Lepanto fue argumento de una obra suya poco conocida en la actualidad. En *La Santa Liga* el Fénix de los Ingenios dio vida a un conjunto de sucesos ficticios que habrían tenido origen en el harén de Selim II, y que habrían desembocado en episodios reales como el asedio a Chipre y la posterior batalla de Lepanto. En líneas generales, la historia narrada en la representación remitía de inmediato a la idea caballerescas de enfrentamiento entre un caballero cristiano y otro musulmán, en el que el primero resultaba victorioso (Renuncio 210). Un esquema que se vincularía para los asistentes a las fiestas de moros y cristianos.

En *La Santa Liga*, Lope dio vida a personajes históricos como Selim II, Pialí Bajá, Alí Pachá, Uchalí, Don Juan de Austria o el Marqués de Santa Cruz que dialogaban, interactuaban o combatían entre ellos. No obstante, el hecho histórico fue

difuminado en la obra con varios enredos amorosos que tuvieron por protagonistas al propio soberano de la Sublime Puerta, a algunos de sus generales más destacados y a diversos cautivos. Todo parece indicar que el Fénix de los Ingenios incluyó toda una serie de errores históricos de modo intencionado (Pinto-Muñoz 379-380).⁶

Un ejemplo de ello es el uso del nombre de Solimán por parte del célebre dramaturgo únicamente en un par de ocasiones, como una posible referencia a términos fonéticamente similares en castellano, como musulmán y sultán. En los festejos por la victoria de Lepanto en Mesina, narrados al final de la obra, Lope puso en boca de Alosillo y Chuzón, dos pícaros, una canción donde se dio un interesante uso de la palabra. Por un lado, Lope contrapuso en la letra a dos figuras, Solimán y don Juan, mediante la rima de sus nombres. Por otro, la mención al Legislador en el momento de la derrota otomana significaba que lo que había sido derrotado era realmente el esplendor de la Sublime Puerta (Pinto-Muñoz 382).

El objetivo del Fénix de los Ingenios habría sido el de distorsionar la memoria que los súbditos hispanos pudieran guardar sobre Solimán, dañando su prestigio de diversas maneras (Pinto-Muñoz 384). En cambio, se alababa a Felipe II como defensor de la Cristiandad y como personaje que había de ser glorificado por haber derrotado a los otomanos (Pinto-Muñoz 384). Sin embargo, lejos de pretender reforzar “los valores que configuraban la conciencia nacional española” (Renuncio 207), Lope habría sido partícipe de esta propaganda habsbúrgica de la que se ha hablado anteriormente. Obras como *La Santa Liga* contribuyeron a transmitir la imagen negativa de los otomanos, a la que debía oponerse la Monarquía Hispánica en su conjunto.

Para ello, el autor de *Fuenteovejuna* caracterizó a los generales otomanos como infieles, bárbaros y crueles, aunque con matices (Renuncio 214). Selim II se llevó la peor parte en esta construcción que Lope llevó a cabo en *La Santa Liga*. El sultán fue presentado como un mal gobernante, débil, indeciso, y pusilánime, ya que había abandonado la jefatura de la Sublime Puerta para disfrutar de los placeres que Constantinopla, y Rosa Solimana, le ofrecían. De hecho, ello era la causa para que el mundo cristiano disfrutara de una paz prolongada:

En brazos de Solimana,
Señor, descuidado yaces,
Permitiendo tu pereza
Que los cristianos descansan. (1, 271-274)

Estos valores fueron acentuados al quedar todos los personajes islámicos contrastados con los cristianos, ya sean cautivos o personajes históricos. Según avanzaba la acción Selim perdía el protagonismo de la obra para ser asumido por Don Juan de Austria, su antagonista (Renuncio 216). Tanto él como Felipe II fueron considerados por Lope de Vega como recipientes de toda virtud.

El Fénix de los Ingenios también fue uno de los encargados de narrar las fiestas que tuvieron lugar en Denia entre el once y el diecisiete de febrero de 1599. La ciudad de Denia fue incluida en el camino que el por entonces joven monarca, Felipe III, y su hermana, Isabel Clara Eugenia, tomaron para llegar a Valencia. En la capital del Turia se llevaron a cabo las dobles bodas de Felipe III con Margarita de Austria, y de Isabel con el archiduque Alberto.

⁶ Para un estudio más detallado sobre la obra, véase la contribución de la doctora Fausta Antonucci al presente volumen.

Escoger Denia como parte del itinerario del rey y su Corte se convirtió en una oportunidad para Francisco Sandoval y Rojas, marqués de la villa, de reforzar su relación con el joven monarca y, con ello, su posición en el círculo de confianza de Felipe III (Pérez de León, *Raó d'Estat* 80-81). Entonces, los actos festivos celebrados en la ciudad tuvieron un claro objetivo político por parte del futuro Duque de Lerma. El Marqués desplegó en los festejos toda una serie de alegorías que pretendían mostrar una imagen del monarca y de su favorito que evidenciara la necesaria relación entre ellos (Pérez de León, *Raó d'Estat* 78-80). Las *Fiestas de Denia* escrito por Lope de Vega como un encargo del Marqués de Sarria, noble perteneciente al círculo de Francisco Sandoval y Rojas, contribuyó a la misión al extender la imagen de ambos personajes creada en la fiesta (Pérez de León, *Raó d'Estat* 79-80).

Por otra parte, el poema reflejaba el interés que algunos nobles tenían porque Felipe III continuara con la política belicista emprendida por Felipe II contra la Sublime Puerta (Pérez de León, *Raó d'Estat* 83-84). Así, al igual que su padre y su abuelo antes que él, el joven monarca debía luchar contra aquellos que amenazaran la seguridad de la Catolicidad. De hecho, Lope sugirió que los territorios del sultán habrían de temblar ante la presencia de Felipe III:

Tiemblen Trípol, Argel, Tunez, Biserta,
Constantinopla, el Cayro, tiemble el Mundo,
De ver que el Mar pisáis, y que en su Puerta
Ponéis la planta con valor profundo. (1, 681-684)

De este modo, las fiestas de moros y cristianos que se llevaron a cabo en las fiestas de Denia venían a ser alegorías que representaban este conflicto abierto que Felipe III debía continuar. Parece que no fueron los dianenses quienes organizaron y ejecutaron los tres simulacros de moros y cristianos que se realizaron en Denia, sino que fueron los alicantinos quienes trasladaron allí su fiesta (Figueras 82). A pesar de ello, al ser las mascaradas planteadas como espectáculos de masas, los dianenses también vivieron la fiesta. De hecho, Lope de Vega y Felipe de Gauna, cronista de la fiesta y fuente de inspiración para el primero (Pérez de León, *Simulacros* 34), dieron buena cuenta de ello al transmitir en sus obras las emociones que ocasionaban los hechos representados en los espectadores.

La primera representación de moros y cristianos consistió en el enfrentamiento entre trescientos soldados vestidos de turco y dos compañías cristianas por un fuerte. Tras diversas escaramuzas fingidas, los cristianos ganaron la fortaleza, derribaron el pendón del Turco, alzaron el de los Habsburgo y los mahometanos huyeron en sus galeotas. El segundo simulacro ocurrió mientras la compañía de Melchor de Villalba representaba una obra teatral. En ese momento, un capitán de la guardia del mar entró en la sala y dio aviso de que Modrata Arráez, corsario conocido por los dianenses, estaba sobre la ciudad:

[...] entro por la sala del castillo [...] hun valerosso capitán de la guardia de la mar con cierto avisso diciendo que el capitán Modrata Araiz estaba sobre la isla de Ivissa con muchas galeotas de moros bien espalmadas y a punto de guerra, [...] y dando crédito a lo que havia relatado el sobredicho capitán tocaron arebato todas las campanas de la villa de Denia. (Gauna 104-105)

La artillería dio la voz de alarma y todos los habitantes de la ciudad se sobresaltaron. Sin embargo, la luz del alba reveló que todos ellos habían sido presa de

un engaño, conocido de antemano por Felipe III y por Francisco Sandoval y Rojas. El artificio generó un estado de alarma en la población de Denia hasta el punto de darse episodios de histeria colectiva:

[...] passose toda la noche con este ruydo y alboroto de arebato falso, que pareció a mas de quatro cortessanos que lo fuera por estar seguros en sus tierras de tratar con moros de la mar asta que al dia claro se descubrió la burla de tal arebato con mucha risa de los que lo tenían por burla y sabidores dello. (Gauna 105)

Un sentimiento similar tuvieron que vivir quienes formaban el séquito real en lo que fue la última mascarada de moros y cristianos preparada por el Marqués de Denia. Antes de abandonar el término del marquesado, una compañía de actores disfrazados de turcos trató de asaltar las carrozas. Solo la intervención de la guardia de costa desveló que, de nuevo, se trataba de un ataque fingido:

Ya en carreras, ya en diestros caracoles,
furiosos al galope el campo cruzan,
y como vengativos españoles,
parece que entre sí los desmenuzan;
párase el sol a vista de mil soles,
mientras que diestramente escaramuzan,
y el discurso también de algún sentido,
antes que se entendiese que es fingido. (Vega 2. 1513-1520)

Las reacciones mostradas por los asistentes a los combates simulados han llevado a algunos autores a señalar que Francisco Sandoval y Rojas habría desplegado una política de miedo con la que no solo habría pretendido controlar a los dianenses sino también a Felipe III, quien de este modo quedaría a su merced (Pérez de León, *Tiemblen Trípol* párr. 30). Al generar una sensación de inseguridad en Denia, para después crear una de seguridad mediante la intervención militar, ficticia, los dianenses, la Corte y el propio monarca estarían más inclinados a la voluntad del Marqués de Denia, quien se había encargado de organizar todos los simulacros. (Pérez de León, *Tiemblen Trípol* párr. 30) Por otro lado, al generar un estado de alerta ficticio, similar al que podía producirse en un ataque corsario real, se pretendía crear una sensación de inseguridad en los dianenses para hacerles ver que el rey y la Corte eran sus protectores (Pérez de León, *Simulacros* 43). Además, los simulacros habrían sido planeados por Francisco Sandoval y Rojas como una forma de mostrar al monarca la cobardía de algunos nobles que, sin duda, competirían con el Marqués de Denia por las gracias reales (Pérez de León, *Simulacros* 40).

Denia era el escenario ideal para la realización de estas representaciones ya que, la presencia de población morisca en sus alrededores y su cercanía con el Norte de África daba un mayor verismo a la escena (Pérez de León, *Simulacros* 39). En este caso, la Corona estaba representada directamente al estar presente el propio Felipe III en las fiestas. Además, se emplearon toda una serie de signos que hacían referencia directa al monarca durante las mascaradas. En este sentido, la acción del bando cristiano de derribar la bandera del Turco e izar el pendón Habsburgo tuvo un potente significado simbólico. Por otro lado, en Lorca era el propio cabildo quien simbolizaba a la Monarquía. Si en un principio el ejército otomano logró vencer a las tropas cristianas, la intervención de Martín de Arriola consiguió finalmente poner fin a la amenaza islámica.

En ambas ocasiones, el Imperio Otomano y sus aliados habían quedado derrotados en la ficción, y quien había llevado a cabo esta acción eran las tropas habsbúrgicas. Los organizadores de las fiestas de moros y cristianos supieron trasladar un conflicto real al terreno de lo festivo. De hecho, los coreógrafos hicieron uso de toda una serie de efectos visuales y sonoros para aumentar el verismo y el dramatismo de la escena representada. En este sentido, se trató de imitar en todo lo posible al bando enemigo ya sea con sus vestidos, con su forma de hablar o con sus acciones:

Guardábanle por uno y otro lado
 trecientos hombres con igual vestido;
 el color era rojo y turco el traje,
 preciados de imitar hasta el lenguaje. (Vega, 1.797-800)

Es cosa bien extraña y peregrina
 ver el campo morisco riguroso
 como hacia la Ciudad vienen marchando,
 sus zambras y sus gaitas resonando. (Pérez de Hita, 32)

Tampoco se disminuyó un ápice la crudeza de las batallas. El fingido fragor del combate, el rugido de la artillería, el olor de la pólvora, los relinchos de los caballos y los gritos de los actores disfrazados impactaban de lleno sobre los asistentes. En verdad, los organizadores lograron que el público viviera un estado de miedo similar al que podría vivir en un conflicto real con los mahometanos. La victoria cristiana frente al bando islámico suponía entonces una liberación del terror acumulado en la ficción y, posiblemente, en la propia realidad.

Entonces, la victoria cristiana era una catarsis tanto de la tensión acumulada durante la representación como de los miedos cotidianos que podían tener los asistentes. Ello se conseguía mediante la identificación del público con el bando de actores cristianos. Así pues, lorquinos y dianenses no solo percibían al Bien derrotando al Mal sino que también se consideraban parte de ese Bien. De hecho, durante la mascarada, ellos mismos se transformaban en tropas de la Monarquía Hispánica. Las fiestas de moros y cristianos trascendían los marcos de la escenificación y englobaban a todos los espectadores.

En la ficción, lo representado recordaba al enfrentamiento medieval con los islámicos, y seguía los esquemas de una expedición de saqueo berberisca, de una hipotética invasión otomana o de una rebelión morisca. Sin embargo, el público asistente a las mascaradas de moros y cristianos únicamente veía a un solo ejército que englobaba con sus símbolos y acciones a todas estas realidades. De hecho, Lope de Vega, Felipe de Gauna y Ginés Pérez de Hita emplearon en sus obras los vocablos moro y turco indistintamente para referirse al bando enemigo. Si en Denia la primera representación había seguido las líneas de una correría berberisca, lo cierto fue que el bando cristiano humilló el pendón del Turco cuando tomaron al asalto el castillo. En Lorca, el líder que acaudilló las huestes islámicas fue denominado por Pérez de Hita como rey moro y gran turco indistintamente. Además, el ejército mahometano había avanzado con “sus zambras y sus gaitas resonando” (Pérez de Hita 32), acciones asociadas a los moriscos.

De este modo, las fiestas de moros y cristianos fueron un canal a través del cual se difundió una imagen que aglutinaba a todo el peligro mahometano. Los combates ficticios de moros y cristianos reflejaban el conflicto abierto entre el Imperio Otomano, con su aliado berberisco, y la Monarquía Hispánica. No obstante, para lorquinos y

dianenses la Sublime Puerta no era más que una amenaza fantasma. Realmente, la costa levantina hispana no era un territorio fronterizo con la Sublime Puerta, como sí lo era el Sacro Imperio Romano Germánico o el Reino de Nápoles. Los súbditos hispanos de los Habsburgo no sentían el mismo miedo que los italianos o los alemanes ante las acciones bélicas del Turco.

Los Habsburgo sí percibieron al Imperio Otomano como una amenaza a sus posesiones europeas y a sus intereses. En este sentido, la Monarquía Hispánica utilizó los simulacros de moros y cristianos como canal para mostrar que existía una vinculación entre el peligro berberisco, e incluso morisco, conocido por lorquinos y dianenses, con el otomano. De este modo, se echó mano de una imagen que aglutinaba a toda la amenaza mahometana, y a toda acción bélica, en un solo bando, en una sola realidad. Además, con este tipo de representaciones bélicas la Monarquía Católica mejoraba la predisposición de los súbditos hispanos para participar en la lucha contra la Sublime Puerta.

Por último, ni Lope de Vega, ni Felipe de Gauna ni Ginés Pérez de Hita emplearon adjetivos negativos en las relaciones de fiestas para designar al bando enemigo. No obstante, la consideración de los islámicos como adversarios en el campo de batalla festivo, y los actos de crueldad perpetrados por estos, ficticios claro está, eran piezas clave para su vinculación con esta imagen negativa. En este sentido, el bando moro representaba en las fiestas de moros y cristianos el papel de invasor, de agresor, y por lo tanto, del Mal. En el combate maniqueo establecido en los simulacros de moros y cristianos, la victoria de los mahometanos no era posible.

Conclusiones

El ascenso de la Sublime Puerta en el Este de Europa preocupó a los reinos y repúblicas cristianos. En los habitantes de aquellos territorios que sufrieron directamente la violencia de las acciones bélicas turcas surgió el miedo. Este sentimiento fue instrumentalizado y extendido al resto del continente europeo fundamentalmente por la Iglesia y por los Habsburgo, ambos amenazados por el empuje del Turco. En especial, la casa de Austria vio en el Imperio Otomano a un poder que podía desestabilizar su hegemonía en Europa. Todo ello provocó la creación de una imagen negativa de los otomanos que entroncaba con una tradición medieval de lucha, política y propagandística, contra diversos pueblos musulmanes.

Al tiempo que esto ocurría, se despertaba en los reinos y repúblicas cristianas un deseo por conocer el mundo otomano. Un enorme caudal de noticias llegó a las cortes europeas. Algunas de ellas contribuyeron a la creación de esta imagen negativa. Por el contrario, otras sirvieron para construir otro tipo de discurso en el que se resaltaban algunas cualidades del Imperio Otomano que resultaban ausentes en los reinos y repúblicas cristianas. Además, fue en el siglo XVI cuando se sentaron las bases para una nueva imagen, cargada de exotismo, que se desarrollaría con más fuerza en los siglos venideros.

La imagen negativa de los otomanos fue extendida de muy diversas maneras. La creación de panfletos, las alusiones a la violencia turca en los sermones o el teatro fueron distintos canales utilizados para este proceso. Dada su naturaleza de espectáculo de masas, las fiestas de moros y cristianos sirvieron también a tal fin. En esencia, los simulacros de moros y cristianos eran combates ficticios entre el Bien, encarnado en el bando cristiano, y el Mal, simbolizado en el bando moro. Este combate maniqueo, ritual, fue empleado por la Monarquía Hispánica como forma de propagar un arquetipo que englobaba a realidades muy distintas. Por sus acciones, por sus disfraces, o por sus

símbolos, el bando mahometano fusionaba la tradición medieval, por un lado, con la acción de berberiscos, moriscos y turcos, todos ellos opuestos a los intereses hispanos. Así, los Habsburgo trataban de vincular el conflicto con el Imperio Otomano, lejano para los súbditos hispanos, con otro que sí formaba parte de su realidad cotidiana. Con ello pretendían hacer que los súbditos de los reinos de Castilla y Aragón estuvieran más dispuestos a participar en el proyecto habsbúrgico de lucha contra la Sublime Puerta.

Por otro lado, los enfrentamientos teatralizados servían como una catarsis de la realidad que rodeaba a los asistentes. La acción representada, el verismo de la escena y los efectos visuales y sonoros empleados provocaban en los asistentes una tensión que se relajaba con la victoria cristiana. Igualmente, el éxito del bando cristiano ocasionaba la liberación de los miedos surgidos por las continuas expediciones de saqueo berberiscas. Ambos procesos suponían que, en el marco del ritual, el público se identificara con los actores-soldados que se hallaban bajo los símbolos de la Monarquía Hispánica. Así pues, en las mascaradas de moros y cristianos se generaba una suerte de identidad por oposición a un otro, al bando moro, al arquetipo aglutinador de las realidades mahometanas contrarias a los intereses habsbúrgicos.

A lo largo de la representación ritual, lorquinos y dianenses entendieron la existencia de un peligro único formado por otomanos y berberiscos, mientras que recelaban del morisco. Los asistentes a los espectáculos celebrados en Lorca y Denia reafirmaban sus identidades como súbditos de la Monarquía Hispánica, inmersa en un conflicto real con el Imperio Otomano.

Obras citadas

- Archivo General de Simancas, Estado, Nápoles, legajo 1012, folio 179-181.
- Archivo General de Simancas, Estado, Nápoles, legajo 1047, folio 64.
- Alberi, Eugenio (Ed.). *Relazioni degli Ambasciatori Veneti al Senato. Serie IIIª-Volume Iº*. Firenze: Tipografia e Calcografia all'insegna di Clio, 1840.
- Bajtín, Mijail Mijaílovich. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Barcelona: Barral, 1974.
- Bisaba, Nancy. “‘New Barbarian’ or Worthy Adversary? Humanist Constructs of the Ottoman Turks in Fifteenth-Century Italy”. *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*. Ed. David R. Blanks-Michael Frassetto. New York: Palgrave Macmillan, 1999. 185-205.
- Braudel, Fernand. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II. Tomo II*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Bunes Ibarra, Miguel Ángel de. “La visión de los musulmanes en el Siglo de Oro: las bases de una hostilidad”. *Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*. 2002: 61-72.
- Calero, Francisco. “Dos grandes europeístas españoles del siglo XVI: Luis Vives y Andrés Laguna”. Cervantesvirtual. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. 2006. Web. 27 jun. 2015. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/signa-revista-de-la-asociacion-espanola-de-semiotica--3/html/dcd93078-2dc6-11e2-b417-000475f5bda5_18.html#I_4 >
- Castillo, Antonio. “El Taller del Predicador: Lectura y escritura en el sermón barroco”. *Via Spiritus*. 2004: 7-26.
- Cervantes, Miguel de. *La gran sultana doña Catalina de Oviedo*. Barcelona: Red ediciones, 2011.
- . *Novelas ejemplares*. Ed. Jorge García López. Barcelona: Editorial Crítica, 2005.
- Clot, André. *Soliman le Magnifique*. Paris: Fayard, 1983.
- Darnton, Robert. *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Books, 1999.
- Delumeau, Jean. *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII): una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus D.L., 2012.
- Espero Surós, Javier. *La obra dramática de Hernán López de Yanguas: teatro y religión en la primera mitad del siglo XVI*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2014.
- Figueras Pachecho, Francisco. “Alicante en las fiestas reales de Denia de 1599”. *Saitabi*. 1946: 31-35.
- Flores Arroyuelo, Francisco. *De la aventura al teatro y la fiesta: moros y cristianos*. Murcia: Nausicaä, 2003.
- García Cárcel, Ricardo. “La psicosis del turco en la España del Siglo de Oro”. *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro: Actas de las XVI Jornadas de teatro clásico, Almagro, julio de 1993*. Ciudad Real: Universidad de Castilla-La Mancha, 1994. 15-29.
- García Hernán, David. “Consecuencias político-culturales de la batalla de Lepanto: la literatura española”. *Mediterranea Ricerche storiche*. Dic 2011: 467-500.
- Gauna, Felipe de. *Relación de las fiestas celebradas en Valencia con motivo del casamiento de Felipe III*. Valencia: Acción Bibliográfica Valenciana, 1926.
- González Hernández, Miguel Ángel. *Moros y cristianos. Del alarde medieval a las fiestas reales barrocas (ss. XV-XVIII)*. Alicante: Excmo. Ayuntamiento de Monforte del Cid, 1999.

- Hess, Andrew C. "The Moriscos: an Ottoman Fifth Column in Sixteenth-Century Spain". *The American Historical Review*, oct. 1968: 1-25.
- Konrad, Felix. "From the 'Turkish Menace' to Exoticism and Orientalism: Islam as Antithesis of Europe (1453-1914)?" *European History Online (EGO)*. Institute of European History (IEG), Mainz. 14 mar. 2011. Web. 27 jun. 2015 <<http://ieg-ego.eu/en/threads/models-and-stereotypes/from-the-turkish-menace-to-orientalism>>
- Mas, Albert. *Les Turcs dans la Littérature Espagnole du Siècle D'Or. Tome 1*. Paris: Centre de Recherches Hispaniques, 1967.
- Muir, Edward. *Fiesta y rito en la Europa moderna*. Madrid: Editorial Complutense, 2001
- Muñoz Barberán, Manuel y Juan Guirao García. *De la vida murciana de Ginés Pérez de Hita*. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 1987.
- Pérez de Hita, Ginés. "Libro de la población y hazañas de la muy noble y muy leal ciudad de Lorca: Cantos 31, 32 y 33". *Apuntes sobre Ginés Pérez de Hita, primer historiador de Lorca*. Comp. Francisco Escobar. Lorca: Llinares, 1929. 282-303.
- Pérez de León, Vicente. "Raó d'estat i raons personals en les Fiestas de Denia de Lope de Vega". *Aguaits: Revista d'investigació i assaig*. 2010: 73-85.
- . "Simulacros de la historia, historia de unos simulacros: construcción, entretenimientos y fuentes de las Fiestas de Denia de Lope de Vega". *Hispanófila*. 2003: 31-48.
- . "Tiemblen Trípol, Argel, Túnez, Biserta, Constantinopla, el Cayro, tiemble el mundo: un temprano precedente de la 'guerra contra el terror' en Lope de Vega". *Vanderbilt e-Journal of Luso-Hispanic Studies*. Vanderbilt University. Web. 27 jun. 2015 <<http://ejournals.library.vanderbilt.edu/ojs/index.php/lusohispanic/article/view/3167/1343>>
- Pinto-Muñoz, Ana. "Roxolana in the Spanish Golden Age". *eHumanista. eHumanista Journal of Iberian Studies*. 2011. Web. 376-390. 27 jun. 2015. <http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/volume_19/index.shtml>
- Renuncio Roba, Miguel. "El mundo islámico en La Santa Liga de Lope de Vega". *Anaquel de Estudios Árabes*, 2005: 205-217.
- Safa Gürkan, Emrah. "The centre and the frontier: Ottoman cooperation with the North African corsairs in the sixteenth century". *Turkish Historical Review*, 2010: 125-163.
- Soykut, Mustafa. *Image of the "Turk" in Italy. A History of the "Other" in Early Modern Europe: 1453-1683*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2001.
- Sola, Emilio. *Los que van y vienen: información y fronteras en el Mediterráneo clásico del siglo XVI*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 2005.
- Theilig, Stephan. "The Change of Imaging the Ottomans in the Context of the Turkish Wars from the 16th to 18th Century". *Cdlm.revues. Cahiers de la Méditerranée*. 15 jun. 2012. Web. 27 jun. 2015. <<http://cdlm.revues.org/6081>>
- Varriale, Gennaro. "Paulo Giovio". *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volumen 5. Western Europe (1500-1600)*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2014.
- . "El espionaje hispánico después de Lepanto: el proyecto de Fray Diego de Mallorca". *Studiaa Historica: Historia Moderna*. 2014: 19-36.

- Vega, Lope de. *Fiestas de Denia*. Ed. Profeti, M.G. y B. J. García García. Firenze: Alinea, 2004.
- “La Santa Liga”. Ed. Miguel Renuncio Roba. *Comedias*. The Association for Hispanic Classical Theater. Web. 27 jun. 2015. <http://www.comedias.org/lope/SantaLiga.pdf>.
- Vivo, Filippo de. *Information and Communication in Venice: Rethinking Early Modern Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Wunder, Amanda. “Western Travelers, Eastern Antiquities, and the Image of the Turk in Early Modern Europe”. *Journal of Early Modern History*. 2003: 89-119.