

El poder de la conversión en *El Anticristo* y *La manganilla de Melilla*

Nieves Rodríguez Valle
(El Colegio de México)

Afirma Gracián, en *El político don Fernando el Católico* (1640), que los logros de este rey fueron únicos, pues no era fácil fundar un reino ante las circunstancias en que se encontraba España, muy diferentes a las que enfrentaron otros reyes europeos en cuyos territorios existían costumbres semejantes, una lengua y un clima que los unían, “pero en la Monarquía de España donde las provincias son muchas, las naciones diferentes, las lenguas varias, las inclinaciones opuestas, los climas encontrados, así como es menester gran capacidad para conservar, así mucha para unir” (Gracián, 2000:13-14). En *El político* se justifica la esencialidad de la ‘unidad’ de inclinaciones, y esta obra fue fundamental en el pensamiento de los siglos XVII y XVIII, “como expresión de la teoría del estado encarnada en un rey” (Egido, 2000: lxiv). Gracián ensalza la “verdadera y magistral” política de Fernando el Católico por segura, firme y honesta, pues: “Conquistó reinos para Dios, coronas para tronos de su Cruz, provincias para campos de la Fe, y al fin él fue el que supo juntar la tierra con el Cielo” (2000: 110); y es que, aun más que por haber establecido la monarquía, el jesuita alaba al rey Fernando por haber expulsado a los judíos y creado el Sacro Tribunal de la Inquisición: “Y ganó más con haber echado de España los judíos, que con haberla hecho señora de tantas naciones” (2000: 140). La unidad política se fundamentaba en la unidad religiosa y en la Inquisición descansaba buena parte del bienestar político de la nación; la unidad de la fe era necesaria para la cohesión del Estado, estableciéndose desde finales del siglo XV una estrecha relación entre los poderes temporal y espiritual (Rivero, 2013: 199-200).

En el afán de crear una nación unida en un solo reino, una sola religión y una sola lengua, se obliga a los judíos a convertirse al cristianismo o a salir del territorio. El antisemitismo surgió en el centro de Europa en los siglos XIII y XIV;¹ pero, además, existía un ríspido fenómeno etno-social motivado por una dinámica de intereses y poderes, se trata “de una coexistencia conflictiva de minorías de distinta filiación étnica y religiosa que llegó a provocar el miedo y/o rechazo de la mayoría cristiana. La reacción más habitual era recurrir al baluarte del poder social, económico y político del Estado por parte de dicha mayoría” (Cohen, 2013: 42); de esta manera, la mayoría manipula la idea de que la minoría es una amenaza, lo cual desemboca en una crisis y se recurre a acciones de represión y castigo para reconquistar el sentido de control. Desde el último cuarto del siglo XIV emerge en España una etapa de crisis que provoca la conversión forzada (pero todavía no general) hasta la obligada de 1492 (Cohen, 2013: 43).

‘Convertir’ tiene varias acepciones, no muy distintas en el fondo; según el *Diccionario de Autoridades* significa: “transformar, transmutar, volver a mudar una cosa en otra”, “reducir, atraer y enderezar al que va errado o sigue otra opinión”, “vale también emplear, cambiando y mudando la naturaleza o calidad de las cosas, destinándolas a otros

¹ Inocencio III, en el *Decretal* del 15 de julio de 1205, pronuncia la razón por la cual los judíos han sido tolerados entre los cristianos, misma que repite en España Alfonso X al concurir su Ley Primera: porque viviesen como en cautiverio para siempre y de este modo siempre se recuerde que esos hombres vienen del linaje de aquellos que crucificaron a Nuestro Señor Jesucristo. Palabras que resonaron fomentando durante siglo y medio las polémicas antijudías que precedieron la expulsión de 1492 (Martínez, 2006: 144-145).

finos o efectos” y “vale también volver, enderezar, dirigir”; así como para el *DRAE* es: “hacer que alguien o algo se transforme en algo distinto de lo que era” y “ganar a alguien para que profese una religión o la practique”. Los judíos se enfrentaron, entonces, si querían quedarse en el territorio español, a realizar una transformación, a cambiarse en algo distinto de lo que eran para, desde la postura cristiana, ‘enderezarse’. Así, la ‘conversión’, sigue el *DRAE*, es “la mudanza de una cosa en otra” y ‘significa también mudanza de vida: y regularmente de mala a buena’. Este fenómeno de transformación, este trauma colectivo, como lo define Ruth Fine (2009: 251), abarca las conversiones masivas, las conversiones acomodaticias, la conversión como opción ante la posibilidad de expulsión y la expulsión misma.

Desde enero de 1492 no hay judíos en España, pues, a partir de esa fecha, todos al nacer son bautizados, así como lo fueron quienes desearon permanecer en ella, por lo que se forma un nuevo grupo social al que tampoco se le permite del todo participar en la unidad tan deseada: los conversos. La ‘identidad conversa’ fue definida por el ‘cristiano viejo’, quien creó la noción de conversos, marranos, *meshumadim*, *anusim*, cristianos nuevos, judeoconversos, tornadizos, alboraycos y judaizantes, en toda su variación y heterogeneidad (Cohen, 2013: 45); grupo al que no se deseaba pertenecer.² Se pueden definir cuatro clases de conversos: los que querían ser cristianos, negar y separarse por completo del judaísmo (lo cual había sucedido históricamente desde el nacimiento del cristianismo), los que querían seguir siendo judíos, los que querían participar de ambas religiones por motivos económicos, políticos, sociales o por miedo, y los que no querían seguir ninguna de las dos religiones (Faur, 1990: 113-24); sin embargo, en el imaginario colectivo predomina la idea de la falsa conversión, tan temida por el Santo Oficio. Aunque en teoría, debería diferenciarse entre los judíos convertidos al cristianismo de forma obligatoria y los convertidos en forma voluntaria, es decir, entre los convertidos por conveniencia y los sinceros, las circunstancias de la época los hicieron prácticamente idénticos; todas las distinciones teóricas entre ‘converso’ y ‘criptojudío’ o converso judaizante, quedaron totalmente minimizadas (Perea, 2008: 360).

Para el siglo XVI se emplean dos fundamentos para construir la estratificación social: la “calidad” del individuo y su adscripción religiosa, o mejor dicho, su origen; así que, sobre la composición de la sociedad en los estamentos nobiliario, clerical y pueblo llano se añade la división entre cristianos viejos y cristianos nuevos. La discriminación de los conversos, su inhabilitación para una plena adaptación social, conllevó a su estigmatización;³ una parte crucial de este estigma era precisamente la creencia en la falsedad de su conversión.

² “La categoría de converso, bien es sabido, es un escándalo ontológico desde múltiples ángulos. En primer lugar porque en los siglos XV, XVI y XVII nadie en su sano juicio aceptaría ser individuado como tal ni se preciaría de pertenecer a un grupo de ‘cristianos nuevos’ pues el estatuto de converso funda su operatividad no en la alegría de la pertenencia sino en la práctica injuriosa de la infamia” (Vila, 2013: 129).

³ En función de coyunturas históricas una sociedad exalta más unos atributos indeseados que otros, más unos estigmas que otros y se queda no con el homogeneizador del individuo sino con lo más profundamente desacreditador, con el estigma más doloroso para esa sociedad en ese momento (Alvar, 2013: 3). Ante la persona estigmatizada, culturalmente se responde como ante un desviado social, por ello “el recurso a los estatutos de limpieza ha de interpretarse sencillamente como el mecanismo de defensa de la mayoría no-estigmatizada para evitar esa ‘indeseable’ movilidad social” (Alvar, 2013: 4).

Esta ideología oficial se manifestaba en las obras literarias, en cuyas posibilidades no solo estaba reproducir la realidad histórica, “sino que además eran conscientes de que la poesía podía ser utilizada para halagar a los poderosos, pero también para criticarlos, abierta o sutilmente. [...] los discursos e ideología oficiales intrínsecamente ofrecían enormes posibilidades para la crítica” (Arellano y Feros, 2013: 11). La presencia de personajes judíos en las comedias del Siglo de Oro es escasa, sin embargo, cuando existen, suelen retratarse con estereotipos negativos que “incluyen referencias físicas (narices largas, pelo rojo), religioso-culturales (esperar al Mesías, celebrar el sábado, guardar las leyes de kosher, rechazar el cerdo) y sociales (avaros, tacaños, anticristianos)” (Gitlitz, 2002: 188).

La conversión de los judíos puesta en escena es un tema más complejo. Calderón, por ejemplo, tratando el asunto candente y delicado de las sospechas que rodean a la conversión, presenta, en términos generales, dos posturas ante ella, por un lado, un respeto profundo por los primeros conversos de la historia, los primeros padres de la Iglesia, encabezados por san Pablo, quien, a su vez, había profetizado la conversión al cristianismo como signo final de los tiempos (*Romanos*, 11, 25-26), y, por otro, aborda con burla la falsedad de la conversión de sus contemporáneos; así, el gracioso Zabulón de *El socorro general* afirma: “Judío fui Zabulón, / Juan cristiano; y si a tener / llego ahora gentil acción / Nerón seré y vendré a ser / Zabulón Juan de Nerón” (Calderón, 2001: vv. 1402-1406). Calderón representa en escena una conversión, la del Hebreo del auto *El santo rey don Fernando*, pero ubica esta escena en la época medieval, en la cual se acogía con más benevolencia a los conversos; además, el principal protagonista de la anhelada conversión es el rey Fernando,⁴ con lo cual parece que Calderón, según afirma Reyre: “ensalza la monarquía española, descartando la acusación según la cual se había tolerado la presencia de judíos en su reino por razones crematísticas y sugiriendo al mismo tiempo la sinceridad de los judíos al convertirse” (1988: 118-119).

Juan Ruiz de Alarcón, por su parte, dedica dos de sus comedias a tratar el tema de la conversión y a ponerla en escena: *El Anticristo* y *La manganilla de Melilla*, ambas representadas el mismo año (1623). King sugiere que el tema en ambas obras

gira en torno a la motivación y a la psicología de la conversión religiosa en una sociedad hecha de moros, judíos y cristianos; terminan, inevitablemente, con la conversión al cristianismo de todos los personajes dignos, pero en el curso de la acción se percibe la fluidez del paso del judaísmo al mahometismo y al cristianismo y viceversa (cosa que se consigue con no mayor trabajo que el cambiar de sombrero o de traje) y, en consecuencia, la enorme dificultad de determinar la realidad íntima de lo que un alma cree. Quizá ningún otro dramaturgo de la época sugiere con mayor eficacia la diversidad de actitudes religiosas que vivían bajo la unidad superficial de la católica España (1989: 179).

El judío de *El Anticristo* y, en especial, su conversión, juega un papel decisivo en la comedia. Desde 1954, Casaldueiro hizo notar que la naturaleza humana triunfa contra el

⁴ Rey: “y no quiero que se entienda / que te mueve el interés / de dádivas y promesas. / Voluntario has de venir, / el día que a la Fe vengas, / que no han de decir que puse / yo a la Caridad en venta” (Calderón, 1999: vv. 994-1000). El rústico de esta misma obra afirma: “¿Mijor no te está que seas / con el cristiano, cristiano; y des a misma manera, / que con el jodío, jodío, / con el moro, moro?” (1999: vv. 1277-1281)

Anticristo al complementarse dos de sus facetas: la divina representada por la inteligencia encarnada en Sofía, y la parte baja y elemental, en el judío Balán (1954: 307). Balán, rústico, ingenuo y simple, habita con otros judíos en su tierra e “interviene en gran parte de la obra con el objetivo de relajar la crudeza del tema por medio de sus chistes groseros y sus mismas acciones” (Martínez Méndez, 1999). En el primer acto, Alarcón muestra la comicidad del personaje por medio del uso del lenguaje cuando juega con la palabra ‘Mesías’; en el segundo, a través de la acción, pues, como seguidor del falso Mesías, creyendo en el poder de su dios, cansado de caminar se lanza desde una peña para volar, “como es natural, lo único que logra es romperse las piernas, llevando esto a una segunda situación cómica, que es la conversión de Balán en cristiano para poder curarse de sus males; pero es un cambio por mera conveniencia, sin ninguna fe” (Martínez Méndez, 1999). Balán sana milagrosamente al convertirse al cristianismo. Esta conversión sin fe, sólo para curarse, es, para Casalduero, sumamente cómica por tratarse de un hombre rudo e ingenuo, pero es la contraparte de la conversión de Sofía: “Se abarca la doble naturaleza humana para hacer verdadera la conversión, para hacerla completa y total. Ni basta con que se convierta la inteligencia ni con que los sentidos se conviertan; ambos, en su orgánica unidad, deben convertirse” (Casalduero, 1954: 310).

Las vacilaciones de Balán respecto a su fe continúan, dependiendo de cuál religión le da más seguridad, la cristiana o la judía (Martínez Méndez, 1999). En el tercer acto, donde el gracioso adquiere mayor importancia, Alarcón realiza un juego escénico con la conversión en el que Balán se pone y quita un elemento de vestuario según cambia de fe.⁵ Pide Alarcón: “Balán saca un sombrero y un bonete, y cuando dice que se vuelve judío se pone el bonete, y cuando cristiano, el sombrero” (Ruiz de Alarcón, 1996: v. 2148), acción que realiza el judío, según los versos: “Cristiano soy” (v. 2150), “Pues vuélvome a ser judío” (v. 2178), “Que si tu valiente mano / muestra tan airado brío / contra mí por ser judío, / vesme aquí vuelto cristiano” (vv. 2187-2190); pero el soldado cristiano, a quien dirige el parlamento anterior, le asegura: “No está el serlo en el vestido” (v. 2191). “El gracioso vuelve a atacer el tema de la conversión, quizá tratando de caracterizar a los judíos como tornadizos; si esta alusión es posible, lo importante, sin embargo, es que se mantiene el tema como expresión de lo elemental” (Casalduero, 1954: 311). Ambos graciosos (el judío y el soldado cristiano) argumentan a través del número de santos que posee cada religión para dilucidar cuál es la verdadera; con el nombre de cada santo quien lo enuncia quita un pelo de la cabeza del otro; pierde Balán (ante las once mil vírgenes de la cuenta) y así, quien se quitaba y ponía sombrero y bonete ahora queda calvo, listo para pedir el bautismo. Tras lo cual es torturado por los judíos porque “en el cristiano delito / incurrió” (vv. 2452-2453) y finalmente el Anticristo le da muerte, quedando inmolado junto a Sofía. Los dos mundos opuestos –sabiduría y simplicidad de la naturaleza humana- afirma Casalduero, acaban por converger en la verdad; no sólo la inteligencia puede descubrir la falsedad del Anticristo, la rusticidad, simplicidad y lo instintivo del hombre llegan igualmente, por otros caminos y con la ayuda de la inteligencia, a la misma verdad (1954: 312). De modo que, de la conversión por conveniencia y falsa de que se cree son culpables

⁵ “El tocado constituía la pieza emblemática de la identidad hebreo-judía en el tablado. En *El Anticristo* de Ruiz de Alarcón, la conversión burlesca del bobo judío Balán da lugar a un cambio de tocado. El tocado ‘a lo judío’ tiene, pues, una función metonímica capaz de sugerir la identidad del personaje que lo lleva; quizás sea una representación escénica de la KIPA judía. Sabemos, por otra parte, que, fuera del teatro, cuando un judío venía a la Corte se le distinguía inmediatamente por su tocado” (Reyre, 1988:77).

todos los conversos, Alarcón nos muestra la conversión verdadera, que ahora sí creemos, porque mantenerse en la fe cristiana y no renegar de ella por conveniencia es uno de sus baluartes; es sincera su conversión porque soporta el martirio. Su conversión es, pues, suficientemente poderosa para lograr vencer al Anticristo y con ella consigue la salvación.

Por su parte, Salomón, el judío con nombre de sabio que interviene en *La manganilla de Melilla*, es un doble espía que transita entre Melilla, presidio español, y la imaginaria musulmana Búcar,⁶ y en él se depositan las responsabilidades cómicas de la comedia que comparte también con un soldado cristiano: Pimienta. Además de doble espía, Salomón es presentado como avaricioso, traicionero, y sobre él recaen las burlas de los otros personajes porque sigue la ley de Moisés; en el Segundo acto, Pimienta lo deja atado a un árbol para que lo desate el Mesías que espera. Solo en escena, Alarcón pone en su voz parlamentos sobre el estigma de los conversos, humorísticos para el público áureo:

SALOMÓN: Aquí el triste pecho mío
 dará su sangre a una fiera,
 si hay fiera acaso que quiera
 tener sangre de judío. (Ruiz de Alarcón, 2014, vv. 1664-1675)

Rodrigo, un cautivo recién rescatado, lo encuentra, pero no lo libera al enterarse de que es judío: “Pues el cristiano hizo bien, / no por bueno os dejó así” (vv. 1698-1699). Solo de nuevo, Salomón exclama: “No puede ser un honrado / en estos tiempos judío” (vv. 1706-1707); entra entonces un león a escena que no lo ataca y se va; vuelve Rodrigo, porque el judío se lo ha pedido por Dios, y promete liberarlo a cambio de que se convierta:

RODRIGO: Mas si verte libre quieres,
 primero palabra y mano
 me has de dar de ser cristiano.
 SALOMÓN: Seré lo que tú quisieres (vv. 1724-1727)

Con lo cual, parece, que el león, no sólo es símbolo de la amenaza del poder real, sino satirización del martirio cristiano en Roma, martirio al que se sujetaban los cristianos por no renegar de la fe. Este judío promete convertirse pero no lo hará y al final de la obra no sabemos qué fue de él; mientras todos los demás terminan convirtiéndose al cristianismo, Juan Ruiz no nos dice nada del judío; su falsa promesa de conversión sólo logra que vuelva a la trama y que, en su calidad de doble espía, sea fundamental para la ‘manganilla’ que planea en general cristiano: Vanegas.

Esta conversión del judío, prometida por conveniencia y falsa, cumple sólo con la función de presentar su cómica ridiculización, porque, en *La manganilla de Melilla*,

⁶ En África y Turquía los españoles de los siglos XVI y XVII se encuentran de nuevo con comunidades de judíos, algunas formadas por los que fueron expulsados por los Reyes Católicos en 1492. Para los españoles, los judíos son un único problema, independientemente de las ciudades y estados en los que vivan y el origen que tengan; en donde los encuentran siguen ejerciendo los mismos oficios y tienen los mismos vicios y defectos: son embusteros, serviles, hipócritas, cobardes, usureros, se precian de engañar, etcétera (De Bunes, 1989: 132-133). Los judíos en el Magreb soportan además la presión de las autoridades islámicas, el odio hacia ellos es generalizado y la legislación es muy severa. Ante esta situación algunos reniegan de sus creencias, pero aunque lo hagan nadie cree que sea verdad, ni los propios musulmanes que están presentes en la ceremonia (De Bunes, 1989: 135).

Alarcón trata con más profundidad el tema de los otros obligados a convertirse, a mudarse en otra cosa: los nuevos cristianos de moros, cuyas circunstancias históricas tienen sus propios avatares. Las *Capitulaciones de Granada* (1492) estipulan que se le permita a los musulmanes conservar su religión y sus costumbres. El primer arzobispo de Granada, Hernando de Talavera, no creyó necesaria una política de conversión por la fuerza, pero cuando llegó a la ciudad el cardenal Cisneros, con una política de intransigencia opuesta a la del arzobispo, ejerció tal presión ante los musulmanes que provocó que se sublevaran, por lo cual, los Monarcas se desentendieron de lo establecido en las capitulaciones, poniendo a los mudéjares granadinos en la alternativa de convertirse o emigrar. Ellos ante esta realidad prefirieron recibir el bautismo, el cual fue realizado masivamente por Cisneros en 1502 (Martín Ruiz, 1995: 392).⁷ Tras los edictos de conversión-expulsión “la inmensa mayoría decidió quedarse en sus pueblos y ciudades y profesar la fe musulmana de manera clandestina” (Canal, 2007: 57). Sin embargo, los nuevos cristianos de moros o moriscos continuaron con sus costumbres culturales: celebración de fiestas del calendario musulmán, uso de la lengua árabe y vestimenta, lo cual también se les reprochó; además, se veía en ellos el peligro de que se aliaran con las regencias berberiscas, en particular con Argel y con el Imperio Otomano, que amenazaba a la monarquía católica en el Mediterráneo (Canal, 2007: 57-58). En 1526 Carlos I reconoció oficialmente las conversiones, aboliendo el culto mahometano. “El fin pretendido era llegar a la ‘unificación’, a la ‘indiferenciación’, cuanto antes” (Martín Ruiz, 1995: 392). Los moriscos pactan con Carlos I: darán dinero a cambio de que se les otorguen cuarenta años para asimilarse y que la Inquisición no los condene. Al cumplirse el plazo, en 1566, la Inquisición comienza a sancionar y a prohibir cualquier resto de la cultura y religión islámica. El inquisidor general, Diego de Espinosa, preparó con Felipe II un edicto que imponía muchas prohibiciones a los neoconvertos; el 1 de enero de 1567, Pedro de Deza, nombrado ex profeso presidente de la Chancillería de Granada, lo puso en práctica, originando una tensa situación entre la población morisca (Martín Ruiz, 1995: 393).

Sin embargo, los musulmanes están autorizados por el *Corán* para renegar de la fe externamente: “Quien reniegue de Dios después de haber creído –no quien se ve obligado a ello pero su corazón permanece seguro en la fe– sino quienes abran su pecho a la incredulidad, sufrirán la ira de Dios y tendrán un castigo inmenso” (*Corán*, XVI, 106).⁸ “*Taqiyya* (precaución), o *kitman* (discreción, secreto), son las palabras que designan el acto por el cual el musulmán, aislado en un grupo social hostil, se abstiene de practicar la religión fingiendo adoptar exteriormente la religión que se le quiere imponer; el fiel deberá únicamente conservar en el fondo de su corazón la fe musulmana” (Cardaillac, 2004: 85). De este modo, se autoriza al creyente para valerse de un disimulo provisional que evite “la vuelta de aquellos desastres por los que la comunidad había sido diezmada sin un beneficio evidente” (Cahen, 1972: 205).

⁷ En la convivencia medieval, la postura era muy diferente: Alfonso X dedica el Título 25 de la *VII Partida* a los moros y su conversión, afirmando que nadie debe apremiarlos a que se conviertan a la fe cristiana, sino que aconseja la persuasión con buenos ejemplos: “Puesto que Dios [...] no les quiere apremiar ni forzar, por eso prohibimos que ninguno no los apremie ni les haga fuerza ninguna sobre esta razón”. Alfonso X, *Partidas* VII, XXV, 2. (*Apud* Martínez, 2006: 202-203).

⁸ *Cursivas mías*. Este versículo descendió en Medina; la doctrina de la *taqiyya* fue elaborada en los primeros siglos del islam a raíz de las primeras persecuciones que sufrió la comunidad musulmana en La Meca (Cardaillac, 2004: 86).

El descubrimiento de este pasaje del *Corán*, y de esta práctica, pone en duda la veracidad de las conversiones de los nuevos cristianos de moros, factor que desatará su expulsión; así, para 1580 los obispos reunidos en Lisboa aseguran que los moriscos son tan moros como los de Argel y recomiendan a Felipe II que los expulse, pero el rey rehúsa esta resolución. Felipe III siguió al principio la política de su padre y a comienzos del siglo XVII organizó campañas de evangelización; pero los partidarios de la expulsión multiplicaron las gestiones para convencer al rey de la necesidad de la medida (Canal, 2007: 61). Felipe III aceptó expulsarlos como “una victoria sobre unos enemigos particularmente peligrosos por ser traidores a la vez a la fe católica y al rey católico” (Canal, 2007: 61). El 4 de abril de 1609 el Consejo de Estado, reunido en Madrid, tomó la decisión de expulsar a los moriscos de todos los territorios de la Corona de Aragón y de Castilla; Felipe III lo ratifica el día 9, y el decreto se promulga el 22 de septiembre de ese mismo año. La expulsión fue realizada por partes entre el otoño de 1609 y el de 1614. Decisión que, para Gracián, fue gloriosa, pues, volviendo a *El político*, en el recuento de las obras de los reyes españoles afirma: “Las del valor, fueron plausibles en Carlos Quinto, las de la justicia, urgentes en Filipo Segundo, las de la religión, gloriosas en Felipe Tercero, las de gobierno, heroicas en Felipe Cuarto el Grande; y todas juntas en Fernando” (2000: 139-141).

La verdad de la conversión de los moriscos, tan sospechosa, no podía pasar inadvertida para Juan Ruiz de Alarcón, quien pone en escena este conflicto; lo plantea mediante una comedia de cautivos y lo traslada de la España peninsular al otro lado del Mediterráneo donde no hay moriscos sino musulmanes verdaderos y libres de practicar y exteriorizar sus creencias. Sin embargo, llega a Melilla una musulmana que, bajo circunstancias extremas, quiere el bautismo, por lo cual el conflicto de la conversión se pone en acción en tierras africanas. La mora Alima escapa de Azén quien la tenía secuestrada en Búcar a fin de seducirla y convencerla de su amor, ella huye y es encontrada por el soldado español Pimienta, quien disfrazado de moro finge llevarla a Fez donde su padre es el líder, sin embargo la lleva a Melilla, allí conoce a Vanegas, el general de la fortaleza. Al final del primer acto, Azén descubre dónde está y llega a Melilla para pagar su rescate.

Alarcón nos lleva a otro fenómeno histórico que durante doscientos años asoló las costas mediterráneas: el cautiverio. A partir de 1517, fecha de la conquista de Argel, la guerra entre cristianos y musulmanes se trasladó a esta zona; pero, más que batallas, se desarrolló un fenómeno que consistía en beneficiarse económicamente de cautivar prisioneros y pedir rescate por ellos. Los cautivos representaron una forma de vida y de actividad monetaria y laboral con características propias; hombres y mujeres se convirtieron en mercancía. Los cautivos de ambos bandos podían mejorar su situación si renegaban de su fe y se convertían a la del captor. Los cristianos que se convertían al islam eran llamados ‘renegados’; peso enorme para la concepción de la fidelidad cristiana y de la prueba de la “verdad” de su fe. Es sabido que entre las transacciones que se efectuaban en la Melilla histórica, en la que la comedia de Alarcón está inspirada, se encontraba el pago por el rescate de los musulmanes capturados; incluso se rescataban los cadáveres de los moros que caían en manos cristianas o viceversa; para estos tratos se servían de los judíos, que actuaban como intérpretes y espías, que transmitían toda la información de los acontecimientos o sucesos que ocurrían en el campo moro (Salafranca, 1993: 19).

De esta manera, los moros que tenían deudos esclavizados en Melilla, iban a rescatarlos, “aunque no siempre lo conseguían, bien por no estar de acuerdo con el precio estipulado o por no poder pagarlo; o bien por haber sido bautizados los susodichos

en el gremio de su fe;
 y en tí, aunque niegues, se ve
 que esta ocasión te ha forzado:
 y así, Alima, determino
 entregarte. (vv. 1832-1845)

Alima, entonces, argumenta con un largo parlamento la verdad de su conversión:

ALIMA

General,
 tu argumento fundas mal,
 y probártelo imagino.
 Con diversas ocasiones
 de temores y portentos,
 de asombros y de escarmientos
 mueve Dios los corazones
 a conocer lo perfeto
 y buscar su salvación:
 violentos los medios son,
 mas voluntario el efeto;
 que no todas veces tiene
 principio en sí este deseo,
 antes las más -según creo—
 de causa extrínseca viene;
 que a los cautivos cristianos
 de quien siempre me serví,
 de vuestro Dios les oí
 mil efetos soberanos.
 Vosotros, ¿no llamáis santo
 a un Pablo, que oyó en el viento
 una voz, con cuyo acento
 fue tal su medroso espanto
 que dejó su ley primera
 y la vuestra profesó?
 Por ser de temor, ¿dejó
 de ser su fe verdadera?
 Luego en mí bien puede ser
 el gran aborrecimiento
 que tengo a Azén, instrumento
 de que usa Dios para hacer
 esta cierta conversión;
 demás que a los hombres toca
 juzgar solo por la boca,
 y a Dios por el corazón.
 ¿Qué sabes tú si mi pecho
 siempre a tu ley se inclinaba
 y viendo que me faltaba
 resolución para el hecho,

quiso Dios con tal suceso
obligarme a declarar?

El hombre no ha de juzgar
lo oculto, sino lo expreso.

Yo digo firme y constante
que es Cristo autor de la vida,
y quiero ser admitida
en la iglesia militante.

Si con lo que afirmo aquí
me das a los enemigos
de tu ley, haré testigos
a los cielos contra ti.

Soldados, los que seguís
el católico estandarte
y del crucífero Marte
en la milicia vivís,

sed testigos de que quiero
ser cristiana y de que el nombre
de Cristo adoro, por hombre
y Dios solo y verdadero,

y que vuestro capitán,
por temor de Azén, me obliga
a que vuelva donde siga
el error del Alcorán. (vv. 1845-1907)

Sabemos que Alarcón tenía gran capacidad para construir parlamentos argumentativos, aquí pone en voz de Alima las razones por las que el temor, elemento real tanto en la obra como en la realidad áurea, no es o no debería considerarse un determinante para una conversión fingida, Dios puede mover los corazones por medio de temores, portentos, asombros y escarmientos, y esta violencia puede ejercer un deseo voluntario por “mudarse en otra cosa”; el mejor ejemplo y favorito en el Siglo de Oro es la conversión de san Pablo por intervención divina. En toda su argumentación, Alima se apoya en un gran garante: Dios, éste mueve, provoca efectos, utiliza instrumentos, obliga y es el único que debe juzgar el corazón de los hombres. Tras este garante, afirma su nuevo credo y quiere que la admitan en la Iglesia, invocando la ley y acusando a Vanegas de cobarde.

Vanegas sigue desconfiando, pues, además, entre ellos se ha despertado una gran atracción; el General la desengaña diciéndole que si la motivación es la afición que le tiene, ésta de cualquier manera no podrá realizarse; por lo que Juan Ruiz añade otro elemento ampliando la gama de posibilidades, no sólo el temor, sino el amor o el desamor pueden provocar una falsa conversión:

VANEGAS Con esto, si en tu mudanza
obra amor, y no verdad,
no impida tu libertad
esa imposible esperanza. (vv. 1928-1931)

Pero ella insiste:

falsa mora, no fue en vano.
 Entregarela al momento
 al alcaide, y cesará
 esta guerra.) (vv. 2514-2522)

Pero, enseguida, vemos que los caminos del Señor son inescrutables, cuando Alarcón le da un giro a la falsa conversión de Alima:

DARAJA	Pues si ya conseguiste así tu intento, ¿por qué agora la verdad no declaras, y has querido, cuando tu padre ha venido a darte la libertad, ser esclava del cristiano más que volverte a gozar sus regalos, si has de estar libre con él de mi hermano?	
VANEGAS	(Sola esta respuesta espero.)	<i>Aparte.</i>
ALIMA	Investigables caminos son, Daraja, los divinos. La lengua sola primero con engañosa intención pidió el bautismo, mas luego no sé cómo llegó el fuego de la boca al corazón. Por no descubrir mi engaño, por cumplimiento pasé el catecismo, y hallé gusto tan nuevo y extraño, tal gozo el alma sintió en su patente verdad, que en ella la falsedad del Alcorán conoció; y así, no podrá la muerte mudar ya mi firme intento.	
VANEGAS	Y yo moriré contento, Alima, por defenderte. (vv. 2522-2551)	

Si en *El Anticristo*, la conversión de la parte más baja y terrena del hombre era necesaria para vencer al falso Mesías, en *La manganilla*, a la reacción primaria, instintiva, del temor o del amor/desamor, se le suma la parte racional, el estudio, para conseguir el conocimiento. De este modo, para Alima, la conversión autoforzada, cierta sólo de palabra, dio paso a la oportunidad de usar el intelecto, y se le premia al final de la comedia con esta conversión verdadera, que lleva a sus últimas consecuencias en su deseo de consagrarse por completo a Dios. Un engaño premiado con la salvación eterna.

Obras citadas

- Alvar Ezquerra, Alfredo. “¿Estigma, disimulación u violencia?, o ‘aceptación, normalidad y sosiego’ en el Ayuntamiento de Madrid (1561-1602/3).” *EHumanista/Conversos* 1 (2013): 1-23.
- Arellano, Ignacio, & Antonio Feros. “Sobre autoridad y poder en el Siglo de Oro”. En Ignacio I. Arellano, Antonio Feros, Jesús M. Usunáriz eds. *El poder y sus críticos en el mundo ibérico del Siglo de Oro*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2013. 7-24.
- Cahen, Claude. *El islam, desde sus orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*. Madrid: Castilla, 1972.
- Calderón de la Barca, Pedro. *El santo rey don Fernando*. Ignacio Arellano, Juan Manuel Escudero y Ma. Carmen Pinillos eds. Pamplona/Kassel: Universidad de Navarra/Reichenberger, 1999.
- . *El socorro general*. Ignacio Arellano ed. Pamplona/Kassel: Universidad de Navarra/Reichenberger, 2001.
- Canal, Jordi ed. *Exilios. Los éxodos políticos en la historia de España siglos xv-xx*. Madrid: Sílex, 2007.
- Cardaillac, Louis. *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Casalduero, Joaquín. “El gracioso de *El Anticristo*”. *Nueva Revista de Filología Hispánica* VIII-3 (1954): 307-315.
- Cohen, Shai. “La literatura conversa, ambigüedades e interpretación”. *Estudios filológicos* 52 (2013): 41-51.
- Corán*. Raúl González Bórnez ed. Madrid: Miraguano, 2006.
- De Bunes Ibarra, Miguel Ángel. *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos xvi y xvii. Los caracteres de una hostilidad*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.
- Faur, José. “Notes et Melanges, Four Classes of Conversos: a Typological Study”. *Revue des Études Juives* 149 (1990): 113-124.
- Fine, Ruth. “Voces y silencios: los llantos de Pleberio y Agi Morato o la representación del converso en Rojas y Cervantes”, En Rica Amrán ed. *Autour de “La Celestina”*. París: Índigo, 2009. 247-264.
- Gitlitz, David. “Judíos”. En Frank P. Casa, Luciano García Lorenzo y Germásn Vega García-Luengos dirs. *Diccionario de la comedia del Siglo de Oro*. Madrid: Castalia, 2002. 188-189.
- Gracián, Baltasar. *El político don Fernando el Católico*. Aurora Egido, pr. 2ª ed. Zaragoza: Institución “Fernando el Católico”/(CSIC)/Excma. Diputación Provincial de Zaragoza, 2000. [Zaragoza: Diego Dormer, 1640].
- King, Willard F. *Juan Ruiz de Alarcón, letrado y dramaturgo. Su mundo mexicano y español*. Antonio Alatorre tr.. México: El Colegio de México, 1989.
- Martín Ruiz, José María. “Política y moral en el Siglo de Oro: el Memorial del morisco Francisco Nuñez Muley”. *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia* 17 (1995): 391-402.
- Martínez, H., Salvador. *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas alfonsíes*. Madrid: Polifemo, 2006.

- Martínez Méndez, Lenina. "Juan Ruiz de Alarcón y las fuerzas del mal". *Especulo* 12 (1999) www.ucm.es/info/especulo/numero12/ruizalar.html.
- Perea Rodríguez, Óscar. "Minorías en la España de los Trastámara (II): judíos y conversos". *eHumanista* 10 (2008): 353-468.
- Reyre, Dominique. *Lo hebreo en los autos sacramentales de Calderón*. Pamplona/Kassel: Universidad de Navarra/Reichenberger, 1998.
- Rivero Iglesias, Carmen. "La Inquisición de Lucifer y visita de todos los diablos: la crítica al Santo Oficio de Antonio Enríquez Gómez". En Ignacio Arellano, Antonio Feros, Jesús M. Usunáriz eds. *El poder y sus críticos en el mundo ibérico del Siglo de Oro*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2013. 197-211.
- Ruiz de Alarcón, Juan. *El Anticristo*. En Agustín Millares Carlo ed. *Obras Completas de Juan Ruiz de Alarcón II*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. 181-267.
- , *La manganilla de Melilla*. Nieves Rodríguez Valle ed. Ciudad Juárez: Universidad de Ciudad Juárez, 2014.
- Salafranca, Jesús F. "Estudio histórico". En Juan Ruiz de Alarcón. *La manganilla de Melilla*. Miguel A. Moreta Lara ed. Málaga: Algazara, 1993.
- Vila, Juan Diego. "La literatura de los conversos españoles: ¿Debate crítico o *Damnatio memoriae*?", *eHumanista/Conversos* 1 (2013): 117-133.