

Entre la aversión y el deseo: Aproximación a la mirada del otro en las páginas de *Don Quijote*

Ana Corbalan
University of North Carolina, Chapel Hill

“España cría y tiene en su seno
tantas vívoras como moriscos.”
--*El coloquio de los perros*

El presente estudio parte de unas pautas meditativas que nos inducen a considerar ciertas reflexiones, tales como: ¿Cuál es la aproximación al Otro que se vislumbra desde las páginas de *Don Quijote*? ¿Cómo se presenta la imagen del moro y del morisco en este libro? ¿Existe una mirada xenofóbica y racista en la obra de Cervantes? ¿Se representa de forma adecuada la otredad en *Don Quijote*? ¿Refleja Cervantes tan sólo la actitud general de su época hacia los moriscos?

Todos estos interrogantes constituirán la base de este trabajo, cuyo objetivo primordial es demostrar que Cervantes contribuye en cierta medida a la construcción de la identidad nacional de la España del siglo XVII mediante la apropiación de un discurso hegemónico que rechazaba al otro. Este sentimiento de superioridad cristiana y esta actitud de discriminación étnica se pueden distinguir nítidamente a través de las páginas de *Don Quijote*. Partiendo de esta conjetura, examinaremos la aproximación de Cervantes hacia el sujeto/objeto excluido de la realidad social y cultural de la España de su tiempo y procederemos a realizar un análisis socio-histórico que ayudará a comprender mejor la situación del morisco en la época que nos concierne.

Para comenzar, recordemos que ya desde finales del siglo XV los cristianos de la península se habían vuelto mucho más intolerantes e intransigentes en su aproximación a otras expresiones culturales y religiosas. En general, la segregación política, económica y social a la que se veían sometidos los grupos minoritarios reflejaba el eco del discurso que se creó y difundió para defender la supuesta superioridad de la religión cristiana; religión que se consideraba portadora de la verdad absoluta y que justificaba, según Luis Rubio García, una lucha fanática con fondo religioso cuyo objetivo final era aniquilar a la comunidad que sustentaba el otro ideario (157). Por estos motivos, como los musulmanes y los judíos defendían creencias religiosas oficialmente inferiores, infieles, desleales y herejes, los integrantes de estas congregaciones fueron reducidos y marginados a espacios muy limitados al margen de la sociedad cristiana.

De esta forma, poco a poco se fueron intensificando los estereotipos negativos y distorsionados que la conciencia popular y colectiva cristiana tenía sobre el Islam, y estos prejuicios fueron reforzados por medio de la tradición oral y escrita. Los estereotipos sociales, ideológicos y culturales que fueron creándose a raíz de la larga coexistencia entre tres comunidades culturales se pueden observar en las representaciones literarias de la época. David Blanks afirmó que la creación de esos falsos estereotipos sirvió como pauta para que los

cristianos se pudieran definir a sí mismos usando para ello la imagen del moro como ‘el otro’¹ (3). Según Rosa Menocal, la imagen del moro se reconstruía en la literatura mediante una definición de lo que era el cristiano, que en estos textos estaba definido como lo que no era el moro (52). La otredad, de esta forma, debe ser vista como la negación necesaria de una identidad primordial.²

Para construir el discurso que predicaba la superioridad del pensamiento cristiano por encima de las otras creencias religiosas, se tenía que identificar al musulmán como integrante de una masa colectiva compuesta por seres débiles, inferiores, salvajes, cobardes, mentirosos, falsos y herejes. La creación de esta imagen negativa se reforzó mediante los diferentes discursos hegemónicos que intentaban justificar la causa de la Reconquista y la inferioridad natural del otro, ya que las autoridades cristianas “feared that the combined material, cultural, and intellectual seduction of Arabic culture, plainly visible in a number of different spheres, would ultimately be destructive of the Christian values” (Menocal 41). Como apuntó Edward Said, para la agenda de la política imperialista³ era realmente importante controlar el poder discursivo e impedir que otras voces emergieran (xiii). Por ello, en 1502, los Reyes Católicos decidieron convertir forzosamente a todos los musulmanes que habitaban en España, con el objetivo de unificar religiosa y políticamente el estado unitario que estaba en proceso de convertirse en nación. Sin embargo, estos nuevos cristianos no abandonaron su identidad y siguieron en cierta medida practicando la religión islámica. A raíz de estas conversiones, los moriscos fueron el objeto de un ostracismo generalizado por parte de los cristianos viejos. La situación de esta comunidad empeoró considerablemente a partir de 1570, cuando comenzó la crisis económica del imperio español y los moriscos se convirtieron en el símbolo del enemigo interno de la nación, enemigo que había que expulsar.⁴ De esta forma, y siguiendo las pautas establecidas por Jose María Perceval, los moriscos fueron englobados en un grupo homogéneo, arquetípico y perfectamente identificable que reunía dos características: “de un lado, se enfatizó el matiz conspiratorio, necesario para unificar los fines perversos de la comunidad. Del otro, se afirmó un arquetipo de morisco o de ‘lo morisco,’ necesario para unificar y cosificar la comunidad, pudiendo así expulsarla, como un todo, del cuerpo social” (185).

Si procedemos a realizar un análisis de las ocasiones en las que, a través de las páginas de *Don Quijote* aparece mencionado el moro o el morisco,⁵ descubriremos que las connotaciones que se infieren de estos discursos son en gran medida negativas. Así por ejemplo, la primera vez que se nombra a Cide Hamete Benengeli como autor de la historia de Don Quijote, se distingue una actitud notablemente irónica y prejuiciosa por parte del narrador:⁶ “Si [a la historia] se le puede poner alguna objeción cerca de su verdad, no podrá ser otra sino haber sido su autor arábigo, siendo muy propio de los de aquella nación ser mentirosos [...] y si algo bueno en ella faltare, para mí tengo que fue por culpa del galgo de su autor” (I, 67). Como podemos observar, la propagación del estereotipo que consideraba a todos los árabes como mentirosos estaba realmente generalizada y la degradación que reducía a este grupo a la categoría animal de perros,⁷ se vislumbra claramente a raíz de este primer encuentro con el otro. De igual forma, esta actitud negativa hacia Cide Hamete se reitera cuando en la segunda parte, Don Quijote averigua que la historia de sus hazañas ha sido escrita por un moro, “y de los moros no se podía esperar verdad alguna, porque todos son embelecadores, falsarios y quimeristas” (II, 474). Referencias de este tipo se repiten frecuentemente en la obra de Cervantes, proliferando así los comentarios negativos relacionados con la figura del moro. Por ello, cuando Don Quijote y Sancho son

apaleados en la venta, el principal sospechoso resulta ser un moro encantado, o incluso cuatrocientos, como cree Sancho: “más de cuatrocientos moros me han aporreado” (I, 116).

En otra ocasión determinada, en el episodio del cautivo, se insiste de nuevo en la falta de credibilidad del moro cuando el cautivo le promete a Zoraida que se casará con ella, utilizando para ello el siguiente argumento: “yo te lo prometo como buen cristiano; y sabe que los cristianos cumplen lo que prometen mejor que los moros” (I, 338). Este estereotipo negativo que representaba al otro como algo irreconciliable con uno mismo se originó en la diferenciación binaria entre la supuesta verdad del cristianismo y la falsedad que representaba la religión musulmana. De ahí que el arquetipo que caracterizaba al musulmán como una persona totalmente mentirosa e hipócrita se originó a raíz de la convicción que tenían los cristianos acerca del error del islamismo y de la negativa de los musulmanes para admitir y reconocer la verdad absoluta transmitida por la religión cristiana.⁸

En realidad, la principal divergencia entre estas dos comunidades tenía fundamentos religiosos, puesto que estas sociedades representaban dos religiones monoteístas circunscritas por un ambiente de intolerancia que fomentaba la eliminación de todos aquellos que no compartieran sus mismas creencias religiosas. Como consecuencia de esta intolerancia entre oriente y occidente⁹ y de la emergente hegemonía cristiana, se pueden explorar las palabras del cautivo cuando describe lo ocurrido en la batalla de Lepanto: “aquel día, que fue para la cristiandad tan dichoso, porque en él se desengañó el mundo y todas las naciones del error en que estaban, creyendo que los turcos eran invencibles...” (I, 326). Asimismo, con este mismo argumento, se legitima la primera parte de *Don Quijote*, porque “en toda ella no se descubre, ni por semejas, una palabra deshonesto ni un pensamiento menos que católico” (II, 478-79).

Esta creencia en la superioridad cristiana se refleja con cierta frecuencia en la obra de Cervantes, al igual que en ciertos textos literarios de la época – romances y cuentos didácticos, por ejemplo--. Según Otis Green, ya desde el tiempo de los Reyes Católicos, las obras literarias habían sido utilizadas como vehículos de publicidad y propaganda de la hegemonía española y cristiana en todo el mundo (103). De esta forma, resulta muy interesante analizar la frecuencia con la que la literatura sirvió como herramienta para defender el discurso de la causa cristiana frente a las otras religiones. Por lo tanto, y a modo de ejemplo, en el capítulo VIII de la segunda parte, podemos vislumbrar el significado implícito de las palabras que Sancho emite al afirmar: “cuando otra cosa no tuviese sino el creer, como siempre creo, firme y verdaderamente en Dios y en todo aquello que tiene y cree la santa Iglesia Católica Romana, y el ser enemigo mortal, como lo soy, de los judíos, debían los historiadores tener misericordia de mí y tratarme bien” (II, 503). En este comentario de Sancho es evidente el enfoque negativo hacia la figura del otro, quien aparece aquí representado con el nombre de judío. Es importante recordar que ya las palabras ‘moro, judío o hereje’ se usaban desde siglos anteriores para categorizar al intruso y excluirlo de la sociedad cristiana, facilitando así el rechazo colectivo que estas comunidades llegaron a experimentar (Rosenstein 68).

Siguiendo las pautas establecidas por Said en *Orientalism*, la identidad del cristiano se fue construyendo como oposición a la mirada estereotípica que caracterizaba al otro. A modo de ejemplo, podríamos mencionar la condición inhumana con la que se llega a caracterizar al turco en el episodio del cautivo: “ninguna cosa nos fatigaba tanto como oír y ver a cada paso las jamás vistas ni oídas crueldades que mi amo usaba con los cristianos. Cada día ahorcaba el suyo, empalaba a éste, desorejaba aquél” (I, 334).

Entre otras armas persuasivas, el discurso religioso sirvió como fuerza hegemónica realmente efectiva para desacreditar a los integrantes de otras culturas y grupos religiosos minoritarios. De ahí que en “El curioso impertinente,” Lotario intente disuadir a Anselmo de su obsesión con la pureza de Camila con las siguientes palabras: “tienes tú ahora el ingenio como el que siempre tienen los moros, a los cuales no se les puede dar a entender el error de su secta con las acotaciones de la Santa Escritura, ni con razones que consistan en especulación del entendimiento” (I, 272-73). Esta identificación del Islam con una secta muestra que esta creencia religiosa era considerada por el cristianismo oficial como una herejía, no como una religión diferente (Hahn 8). A consecuencia de este discurso, resultó realmente factible proceder a la deslegitimación del musulmán. Por ello, la hegemonía de la casta dominante, en este caso la cristiana, consiguió segregar a los musulmanes a espacios muy limitados que no les permitían una plena integración e inserción en la sociedad castellana. En realidad, a los ‘intrusos’ que habitaban en la península no se les consideraba ciudadanos, ni tan siquiera personas, sino problemas que había que resolver y controlar por medio de la expulsión o confinamiento.¹⁰

Como resultado de este conflicto entre religiones y civilizaciones, surgió el problema de los moriscos, pues a pesar de que éstos habían sido convertidos al cristianismo desde siglos anteriores, nunca llegaron a asimilar por completo la doctrina cristiana y seguían manteniendo su identidad musulmana.¹¹ De esta forma aumentó, como apuntó Carroll Johnson, el enfrentamiento entre los valores mayoritarios de la población de España y los de una minoría étnica inasimilable (71). Esta confrontación entre el Estado y los grupos disidentes que no aceptaban la religión y la cultura imperantes de la época, provocó un rechazo colectivo reflejado por medio de un discurso hegemónico separatista. Es necesario reiterar que este discurso deslegitimador del morisco provenía de una histórica confrontación religiosa, económica, política, social y cultural entre el Islam y el cristianismo. Esta aversión aumentó considerablemente con la expansión del imperio Otomano. Como apuntó Anwar Chejne, el avance turco generó un discurso ferviente de cruzada contra los infieles que, en el caso específico de España, sirvió para marginalizar aún más a la minoría morisca, al identificar a esta comunidad como una posible aliada del enemigo (75). Por otro lado, dado que el morisco carecía del linaje que caracterizaba a los cristianos viejos, se le acusaba de no tener la pureza de sangre necesaria para ser considerado un español auténtico.¹² De esta forma, al no existir una pureza étnica entre los habitantes de la península, resultaba mucho más difícil imaginar una identidad nacional homogénea.¹³ Para intensificar esta conciencia nacionalística hermética que imperaba en la época, se reforzó constantemente el discurso que rechazaba al otro y le negaba su posible integración en el imperio español. Este discurso tuvo el resultado socio-político deseado: el edicto de expulsión. Con el objetivo de unificar la nación española que estaba en proceso de construcción, se creyó necesario adoptar medidas radicales contra las minorías disidentes que rompían con la unidad religiosa anhelada por el imperio, por lo que tras alegar que la política de conversión había fracasado, se procedió a la expulsión “para que todos estos reynos de España queden tan puros y limpios desta gente como conviene.”¹⁴

Cervantes refleja perfectamente esta realidad sociológica en el capítulo LIV de la segunda parte, capítulo en el que se relata la historia del morisco Ricote. Por medio de las palabras de este morisco, se justifica asimismo la expulsión: “no era bien criar la sierpe en el seno, teniendo los enemigos dentro de casa. Finalmente con justa razón fuimos castigados con la pena del destierro” (II, 793). Sin embargo, en este episodio, aparte de la perspectiva

legitimadora, se presenta adicionalmente una visión de la problemática social que surgió como resultado de la expulsión, considerando así los problemas originados por el destierro. Ricote vuelve a España para desenterrar un tesoro, arriesgando de este modo su vida.¹⁵ En realidad, Cervantes nos ofrece aquí una visión de la españolidad del morisco y la nostalgia que sentía por la patria perdida, pues como reitera Johnson, “Ricote es tan español como Sancho, y su vuelta a España, a riesgo de su vida, se debe, al menos en parte, a su amor a la patria en la que ya no puede vivir” (“Ortodoxia y anticapitalismo” 287). Este sentimiento de identidad nacional se refleja perfectamente mediante el discurso de Ricote: “Doquiera que estamos lloramos por España; que, en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural.” No obstante, a pesar de que en este episodio se destaca el patriotismo de los desterrados, Cervantes demuestra que el morisco tenía la categoría de intruso tanto en España como en Africa y que no pertenecía a ningún lugar: “En ninguna parte hallamos el acogimiento que nuestra desventura desea”(II, 793). Esta afirmación corroboraría la efectuada por Menéndez Pelayo, al apuntar que “ni los moros ni los cristanos los podían ver, todo el mundo los tenía por apostatas y renegados.”¹⁶ De ahí que a pesar de la mirada humanitaria que Cervantes propone hacia el otro en este capítulo, se continúa distinguiendo a esta comunidad desde una perspectiva negativa. Es más, aunque Ricote aparece humanizado, se especifica claramente en la obra que no todos son como él, sino que la mayoría de los moriscos son “ruines y disparatados,” hasta tal punto que incluso llegan a abandonar a sus familias para regresar a España (II, 793). Ricote reconoce esta distinción entre él y los demás moriscos cuando encuentra a su hija en el capítulo LXIII y pide clemencia, pues “jamás tuvimos pensamiento de ofenderos, ni convenimos en ningún modo con la intención de los nuestros que justamente han sido desterrados” (II, 860). Contra el argumento de Redondo, quien sostiene que en este episodio se plantean “unas relaciones de sociabilidad que implican el reconocimiento del Otro, y más allá de las posibilidades de apostasía, la imagen de otra España que pudiera haber sido y no fue” (*Otra manera de leer el Quijote* 90), creemos firmemente que Cervantes se sirvió de la imagen del morisco para expresar los prejuicios dominantes de la época. Uno de los estereotipos más comunes al respecto era la asociación del morisco con la avaricia. Ya en el *Coloquio de los perros* se confirma esta tendencia cuando Berganza establece un ataque contra los moriscos al afirmar que “todo su intento es acuñar y guardar dinero acuñado” (227). Por ello, cuando Ricote ofrece mucho dinero a Sancho para que le ayude a desenterrar su tesoro oculto, éste condensa la actitud prejuiciosa de su tiempo al negarse a acompañarle y al rechazar el dinero que se le ofrece, alegando que no desea traicionar a su rey por favorecer a sus enemigos, e incluso llegando a amenazar subrepticamente a Ricote al recordarle que podría delatarle aunque no lo va a hacer (II, 794-95).

A pesar de que para Antonio Oliver la avaricia es la única acusación que se hace en *Don Quijote* contra el morisco, el objetivo de nuestro análisis es demostrar que en la obra de Cervantes hay más prejuicios negativos contra la figura del musulmán que los reconocidos por Oliver. De esta forma, si centramos nuestra atención en los matrimonios interraciales, se observa una actitud de rechazo ante los mismos cuando se afirma que “las moriscas pocas o ninguna vez se mezclaron por amores con cristianos viejos” (II, 795). Este ejemplo confirmaría la propaganda de la época realizada contra los matrimonios mixtos y recopilada por Mercedes García-Arenal: “Y lo peor era que algunos christianos viejos [...] se casavan con moriscas, y maculavan lo poco limpio de su linaje, y plegue a Dios, no llegase la mancha al alma” (234).

En realidad, para expulsar legítimamente a los moriscos, se utilizó muchísimo la retórica religiosa, la cual resultó realmente práctica, pues como apuntó Antonio Feros, la expulsión se llevó a cabo como una acción inspirada y ordenada por Dios para proteger a la comunidad católica –compuesta por cristianos virtuosos— de unos intrusos herejes, traidores, conspiradores, viciosos, supersticiosos, malvados, cínicos, corruptos, avariciosos, violentos y lascivos (199, 204). Esta justificación de la expulsión basada en motivos religiosos se pone en boca de Ricote cuando admite que “fue inspiración divina la que movió a su Majestad a poner en efecto tan gallarda resolución” (II, 793). Es más, aunque los moriscos eran oficialmente cristianos, se extendió la tendencia que identificaba a esta comunidad con la hipocresía religiosa, con prácticas musulmanas herejes y secretas y con una desmesurada deslealtad al estado español (Johnson 53). En el *Coloquio de los perros* se confirma también esta actitud: “Por maravilla se hallará entre tantos uno que crea derechamente en la sagrada ley cristiana” (227).

Por otro lado, no toda la mirada hacia el otro era negativa, pues el sentimiento de rechazo y aversión normalmente aparecía unido al sentimiento de deseo y atracción.¹⁷ Con respecto a la manera mediante la cual se observaba e imaginaba al otro, hay una imagen que se repite una y otra vez a lo largo de la literatura y esta imagen es la de la mora estereotipada como persona exótica, bellísima, sumisa y en definitiva, objeto de deseo del hombre cristiano. Este sería el caso de Zoraida: “en todo extremo aderezada y en todo extremo hermosa, [...] una deidad del cielo” (I, 343). María Antonia Garcés describe a Zoraida como una fantasía fronteriza entre el mundo cristiano y el musulmán y como una fuente emanadora del deseo (219). Al proceder de alto linaje, esta mujer musulmana era mucho más estimada, aumentando así su condición de objeto deseado. En el texto, se especifica claramente su posición económica: “hay más perlas y aljófar entre moros que entre todas las demás naciones; y el padre de Zoraida tenía fama de tener muchas y de las mejores que en Argel había, y de tener asimismo más de doscientos mil escudos españoles, de todo lo cual era señora ésta que ahora lo es mía” (I, 343). Zoraida le roba a su padre para liberar al cautivo y escapar con él, demostrando lealtad hacia su nueva religión y deslealtad hacia su padre. Según Gustavo Illades, esta heroína aparece idealizada de tal forma, que se justifica que abandone a su padre “para entregarse a los enemigos de su patria y de su fé” (81).

Conquistar a una mora significaba conseguir una victoria adicional frente al otro por medio de la posesión del bien máspreciado del enemigo: sus mujeres. Por ello, la conversión de Zoraida representa una forma más de garantizar la expansión religiosa y otro triunfo del cristianismo frente al Islam: “quiero que sepas que ella es cristiana, y es la que ha sido la lima de nuestras cadenas y la libertad de nuestro cautiverio; ella va aquí de su voluntad, tan contenta, a lo que yo imagino, de verse en este estado, como el que sale de las tenebras a la luz, de la muerte a la vida y de la pena a la gloria” (I, 350). Con la conversión de Zoraida/María, como afirmó Paul Julian Smith, el hermetismo religioso se encuentra reforzado y completado (234).

Sin embargo, la primera impresión que causa Zoraida es de rechazo entre las mujeres de la venta, ya que su apariencia física sigue siendo la de una mujer árabe. Esto provoca la pregunta que hace Dorotea al cautivo con el objetivo de decidir si la aceptan o no en su grupo: “¿esta señora es cristiana o mora? Porque el traje y el silencio nos hace pensar que es lo que no querríamos que fuese” (I, 317). Vemos de nuevo en este pasaje claramente explícitos los prejuicios negativos que los españoles tenían hacia los musulmanes. Estos prejuicios se perciben también cuando aparece por primera vez en *Don Quijote* Ana Félix, la hija del morisco Ricote, y

la van a ahorcar pensando que es un “turco de nación, o moro, o renegado” (II, 857). No obstante, desde el momento en el que se descubre su identidad femenina y su cristianismo, se convierte en objeto de deseo, exactamente al igual que ocurre con Zoraida, pues la idealización de su belleza es tan extrema que “toda la gente de la ciudad, como a campana tañida, venían a verla” (II, 861). Asimismo, de sus palabras se desprende un marcado tono de odio hacia el resto de los moriscos, al describir e insultar a los turcos como “codiciosos e insolentes” y al mencionar que los moros y turcos que viajaban con ella “no sirven de más que de bogar al remo” (II, 859). Por ello, a pesar de que tanto para Zoraida como para Ana Félix se propone el matrimonio intercultural, y algunos críticos, como Graf, han visto en este gesto un deseo cervantino de “eliminar el elemento conflictivo del encuentro entre el yo y el Otro y sustituirlo por la armonía de una intertextualidad cultural” (148), tenemos que rebatir este argumento, ya que resulta notoriamente explícito en las páginas de *Don Quijote* que estos matrimonios son aceptados tan sólo porque las dos moras aceptan el cristianismo; Zoraida por su inminente conversión y Ana Félix por su educación en la doctrina cristiana.

De esta forma, con este análisis llegamos al final de nuestro estudio. En definitiva, hemos explorado cómo mediante la utilización de estos diálogos y recursos, Cervantes nos vuelve a sorprender reflejando y plasmando a la perfección el ambiente social de su tiempo y el discurso imperante de hegemonía cristiana que deslegitimaba al otro. Hemos observado que en ocasiones este discurso aparece encubierto, pero en otras, la segregación étnica adquiere rasgos hasta cierto punto agresivos. Hemos visto así hasta qué punto se desacreditó al morisco, fomentándose para ello una internalización de la causa religiosa y una propaganda sobre la inferioridad social, militar, cultural y religiosa de los musulmanes; inferioridad que fue reflejada en la literatura por medio de referencias negativas, racistas, distorsionadas y estereotipadas que se dirigían contra las minorías religiosas que vivían en la Península Ibérica.

Hemos analizado también cómo la literatura hecha por los cristianos desde la época medieval es una prueba testimonial de ciertas actitudes discriminatorias que sirvieron para consolidar la hegemonía del cristianismo frente a sus adversarios religiosos y militares. Siguiendo estas pautas, hemos examinado la aproximación hacia el otro que se manifiesta en las páginas de *Don Quijote*, los prejuicios que los cristianos tenían ante los otros grupos religiosos y la representación de las imágenes que reforzaban el estrato inferior de las comunidades minoritarias en la sociedad del siglo XVII, reiterándose así en esta obra una serie de referencias y comentarios estereotipados sobre la figura del árabe.

Según señaló Perissinotto, esta distorsión de la imagen del musulmán sirvió para legitimar la determinación en la recuperación y restauración de la España cristiana (3). Para llevar a cabo estas ansias imperiales se procedió al rechazo y a la expulsión de los moriscos, expulsión que adquirió rasgos anacrónicamente nacionalistas. De esta forma, Cervantes nos acerca a esta realidad historiográfica mediante el episodio del morisco Ricote, episodio que sirve para analizar las consecuencias de lo que Márquez Villanueva consideró como “la liquidación de un pueblo y de una cultura hispana” (9). Hemos analizado así el ‘problema’ morisco, según se percibe desde las páginas de *Don Quijote*. También hemos examinado que no toda la representación del otro en la obra de Cervantes es negativa, sino que la mujer musulmana siempre es presentada bajo el prisma del deseo, como lo demuestra la idealización de la mirada a Zoraida y Ana Félix.

Para terminar, y a modo de conclusión, reiteraremos que Cervantes tan sólo refleja en su obra la realidad histórica y sociológica de su época, realidad que implicaba una actitud de rechazo hacia el otro. Las referencias al moro y al morisco que se observan en *Don Quijote* son simplemente representativas de la aproximación a la otredad en los siglos XVI y XVII. Es importante recordar que este autor vivió en una época en la que las minorías religiosas eran vistas como posibles enemigos que amenazaban la unidad y subsistencia del reino de Castilla y como individuos que no constituían una parte integrante del imperio español. A pesar de que Cervantes llegó a presentar el problema del morisco de forma humanitaria, no pudo evitar todas las alusiones negativas y estereotipadas del musulmán que se detectan a través de las páginas de su obra. La historia de Ricote y Ana Félix se percibe en parte como presentada de forma condescendiente, pero la explicación ante esta ambigüedad radicaría en que una vez que el morisco había sido expulsado, no suponía ningún tipo de problema compadecerse en cierta medida del drama humano que resultó de ese destierro.

Quizá Cervantes no era totalmente consciente de las palabras discriminadoras y xenófobas que aparecen en *Don Quijote*, o quizá sí. No obstante, tras llevar a cabo este análisis, podemos afirmar que en la obra de este autor se manifiesta cierto rechazo hacia el otro, rechazo que no simboliza necesariamente un sentimiento de odio desenfadado hacia el morisco, sino que es el resultado de la complejidad implícita en los procesos de integración, asimilación y adaptación entre culturas y comunidades diferentes. Cervantes tan sólo refleja la actitud generalizada de la sociedad española del siglo XVII, sociedad que rechazaba a las minorías y que no las consideraba pertenecientes al reino de España. De este modo, las páginas de *Don Quijote* reproducen los arquetipos y estereotipos que servían para caracterizar al otro en la época.

Aunque por último, también hemos de reiterar que Cervantes, a pesar de ser eurocéntrico y considerar que el cristianismo era fundamentalmente una doctrina reveladora de la verdad absoluta, nunca llegó a ser tan radical en su aproximación al musulmán como muchos de sus contemporáneos: los apologistas radicales de la expulsión. A diferencia de estos apologistas, Cervantes caracteriza a todos sus personajes por medio de rasgos que determinan una asombrosa complejidad humana. Y como resultado de la caracterización profunda y psicológica que presentan todos sus protagonistas, las páginas de *Don Quijote* nos invitan así a explorar el mundo de Cervantes, ofreciéndonos para ello una mirada considerablemente ambigua que sitúa al otro en un espacio intermedio entre la aversión y el deseo.

Notas

¹ Por 'otro' me refiero aquí a la definición ofrecida por Gayatri Spivak como "the excluded or mastered subject created by the discourse of power". Véase *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. 171-173.

² Véase el artículo de Homi Bhabha, "Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition" para una problematización muy interesante de la otredad.

³ Su teoría la estamos aplicando a la España de la época, aunque pueda parecer algo anacrónico.

⁴ Véase para un análisis exhaustivo del problema morisco a Augustin Redondo en *Les représentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain*, 17-31.

⁵ Se nos hace necesario distinguir al moro del morisco, porque los comentarios encontrados en *Don Quijote* engloban a ambos grupos bajo la misma categoría de intrusos .

⁶ Hablamos de narrador y no autor, porque intentar descubrir la posición definitiva de Cervantes en su obra puede resultar en la caída en una trampa peligrosa.

⁷ Véase la aclaración de Salvador Fajardo en la edición del Quijote de la que se extraen las citas de este trabajo cuando explica que "los guerreros de la Reconquista llamaban a los moros "galgos", acusándoles así de cobardes que corrían del peligro" (478)

⁸ Para una explicación más detallada de este problema entre defensores de religiones diferentes véase el estudio realizado por Juergen Hahn. Especialmente cuando se afirma que "the common reference to "secta" shows that official Christianity regarded Islam as an early heresy rather than an entirely separate religion." Páginas 7-9.

⁹ Por oriente y occidente me refiero a la distinción popularizada por Edward Said.

¹⁰ Véase el capítulo 3 de *Orientalism* de Edward Said. Su teoría, aunque anacrónica, es perfectamente aplicable y asimilable al problema del morisco en la España medieval y del Siglo de Oro.

¹¹ Véase el resumen de este capítulo de la historia realizado por Fernand Braudel, páginas 559-561.

¹² A mediados del siglo XV, durante el reinado de Juan II, los oficiales de Toledo aprobaron los primeros estatutos de limpieza de sangre que dificultaban aún más la asimilación entre culturas al definir la lealtad al reino en términos de linaje.

¹³ La definición de nación como comunidad imaginada está extraída del libro de Benedict Anderson: *Imagined Communities*

¹⁴ Palabras del duque de Lerma al vicescanciller de Aragón. Cita extraída del estudio sobre los moriscos realizado por Joan Reglá (49).

¹⁵ Recordemos que en el edicto de expulsión de los moriscos valencianos se prohibió "enterrar o destruir haciendas bajo pena de muerte extensible a todos lo del pueblo donde ello sucediera" (Citado en "Ortodoxia y Capitalismo" 292)

¹⁶ Citado en el libro de Perceval, *Todos son uno*, página 95.

¹⁷ Véase Robert Young en *Colonial Desire*: "the races and their intermixture circulate around an ambivalent axis of desire and aversion: a structure of attraction, where people and cultures intermix and merge, transforming themselves as a result, and a structure of repulsion, where the different elements remain distinct and are set against each other dialogically." (19)

Obras Citadas

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, eds. *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. London: Routledge, 2000.
- Bhabha, Homi. "Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition." *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. Eds. Patrick Williams and Laura Chrisman. New York: Columbia UP, 1994. 112-123.
- Blanks, David R and Michael Frassetto, eds. *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*. New York: St. Martin's Press, 1999.
- Braudel, Fernand. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. Trans. Sian Reynolds. Abridged Ed. New York: HarperCollins, 1992.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Eds. Salvador Fajardo and James A. Parr. Asheville: Pegasus Press, 1998.
- . "El coloquio de los perros." *Novelas ejemplares*. Madrid: Castalia, 1997.
- Chejne, Anwar G. *Islam and the West: The Moriscos. A Cultural and Social History*. Albany: State U of New York P, 1983.
- Feros, Antonio. *Kingship and Favoritism in the Spain of Philip III, 1598-1621*. Cambridge: Cambridge UP, 2000.
- Garcés, María Antonia. *Cervantes in Algiers: A Captive's Tale*. Nashville: Vanderbilt UP, 2002.
- García Arenal, Mercedes. *Los moriscos*. Introd. por Miguel Angel de Bunes. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1996.
- Graf, E. C. "La "X" de agresividad, otredad e intencionalidad en capítulos 8-9 de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes Saavedra." *Hispanic Review* 69.2 (2001): 131-52.
- Green, Ottis H. *Spain and the Western Tradition: The Castilian Mind in Literature from El Cid to Calderón*. Vol. III. Madison: The University of Wisconsin P, 1965.
- Hahn, Juergen. *Miracles, Duels, and Cide Hamete's Moorish Dissent*. Vol 100. Potomac: Scripta Humanistica, 1992.
- Illades, Gustavo. *El discurso crítico de Cervantes en "El cautivo"*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Johnson, Carroll B. *Cervantes and the Material World*. Urbana: U of Illinois P, 2000.
- . "Ortodoxia y anticapitalismo en el siglo XVII." *Hispanic Studies in Honor of Joseph H. Silverman. Special Memorial Edition*. Ed. Joseph V. Ricapito. Newark: Juan de la Cuesta- Hispanic Monographs, 1990.
- Márquez Villanueva, Francisco. *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Libertarias, 1991.
- Menocal, Maria Rosa. *The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1987.
- Oliver, Antonio. "El morisco Ricote." *Anales Cervantinos* 5. (1955-56): 249-55.

- Perceval, Jose María. *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997.
- Perissinotto, Giorgio. *Reconquista y literatura medieval: Cuatro Ensayos*. Potomac, Maryland: Scripta Humanistica, 1987.
- Redondo, Augustin, "L'image du morisque (1570-1620), notamment à travers les pliegos sueltos. Les variations d'une altérité." *Les représentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain*. Vol. II. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1993.
- . *Otra manera de leer el "Quijote."* *Historia, tradiciones culturales y literatura*. Madrid: Castalia, 1997.
- Reglà, Joan. *Estudios sobre los moriscos*. 3rd ed. Barcelona: Ariel, 1974.
- Rosenstein, Roy. "The Voiced and the Voiceless in the Cancioneiros: The Muslim, the Jew, and the Sexual Heretic as Exclusus Amator." *Coronica* 26.2 (1998): 65-75.
- Rubio García, Luis. *Estudios sobre la Edad Media Española*. Murcia: Departamento de Filología Románica, Universidad de Murcia, 1973.
- Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.
- . *Orientalism*. 2nd Ed. New York: Vintage Books, 1979.
- Smith, Paul Julian. "The Captive's Tale": Race, Text, Gender." *Quixotic Desire: Psychoanalytic Perspectives on Cervantes*. Eds. Ruth El Saffar and Diana de Armas Wilson. Ithaca: Cornell UP, 1993.
- Young, Robert J. C. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge, 1995.