

“Ozmín y Daraja”: entre maurofilia literaria y violencia histórica

Marcial Rubio Árquez

(Università degli Studi “G. D’Annunzio” di Chieti-Pescara)

Primera de las cuatro novelas cortas que Mateo Alemán inserta en su *Guzmán de Alfarache* -dos en la primera parte y dos en la segunda- (Rubio Árquez 2015, 2016 y 2023) “La historia de los dos enamorados Ozmín y Daraja” (Alemán 2012, 112-158) es, sin duda, la que más ha llamado la atención de los estudiosos,¹ y esto, entre otras razones que se irán apuntando en el transcurso de estas páginas, porque en ella confluyen numerosos estímulos literarios, ocultas intenciones ideológicas, importantes ecos históricos e inteligentes motivaciones retóricas. Y todo ello, que encontramos sobradamente en la *cornice* que la contiene, no expuesto en las casi ochocientas páginas que ocupa la enigmática labor de Alemán, sino en apenas cuarenta y cinco. Quizás resida aquí una de las dificultades que presenta la novelita y que podría ser formulada como el contraste que parece existir entre, por un lado, un argumento o trama aparentemente sencillo y relativamente fácil de adscribir a uno o varios géneros literarios bien conocidos y, por otro, la enorme complejidad histórica e intencional ambigüedad ideológica del significado del misma.

Como sabemos, la obra es una de las tres que forma la trilogía de la novela morisca,² junto con *La historia del Abencerraje y la hermosa Jarifa*³ con diversas versiones, pero la más antigua seguramente escrita entre 1550 y 1560 y las dos partes de las *Guerras civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita, publicadas en 1595 y 1609. Como perteneciente a tal género, presenta, pero solo en apariencia, la idealización del musulmán, protagonista indiscutible de la obra, y un alto grado de elaboración de las relaciones entre estos y los cristianos, siempre en el marco temporal de la Reconquista. Sin embargo, ha sido señalado con razón que en la novelita de Alemán aparecen también elementos de la novela bizantina (McGrady 1965, 285 y 1966).⁴ Pese a todo, creo que la aportación más interesante del “Ozmín y Daraja” es la alteración del género morisco, pues Alemán, como hace en el *Guzmán* con el *Lazarillo de Tormes*, utiliza un modelo anterior para modificarlo o, incluso, y espero demostrarlo en las siguientes páginas, subvertirlo.

Conviene antes, quizás, recordar brevemente el argumento de la obra. “Ozmín y Daraja,” como es de sobra conocido, narra la historia de amor de dos jóvenes musulmanes del reino de Granada,⁵ cruelmente separados cuando los cristianos conquistan Baza, raptando a la bella Daraja, prometida del granadino Ozmín. Sobra decir que ambos son bellos y virtuosos, de nobles familias y que su amor es tan profundo y sincero como casto y elevado. Es interesante ver cómo el narrador, en la tópica descripción de los enamorados, refuerza la idea de la identidad física –

¹ Por citar sólo los trabajos más interesantes se vean Cirlot (1942, 96-102 y 1944, 5-10); Carrasco-Urgoiti (1956/89, 69-71), (1976, 137-38) y (2005, 105-126); McGrady (1965 y 1968: 147-57); Soons (1966); Mancini (1971); Morell (1975); Tejeiro Fuentes (1995-96); Elorza (1999); Navarro Durán (2002), Whitenack, (1991) y Torres Corominas (2008).

² Sobre la novela morisca siguen siendo de inexcusable lectura los trabajos de Carrasco Urgoiti (1956/1989), (1976); Morales Oliver (1972), Tejeiro Fuentes (1987).

³ Cirlot (1929, 134-136), Cros (1967, 13-21) y, más recientemente, Rey Hazas (2004, 51) señalan esta obra junto con la *Crónica* de Hernando del Pulgar como las dos fuentes fundamentales del relato de Alemán. Rey Hazas (2004, 52), añade, además, tres romances recogidos en la *Sexta parte del Romancero General de 1600*: “La hermosa Zara Cegrí,” “En Palma está cautiva” y “El animoso Celín.”

⁴ Por su parte Chevalier (1987), sin negar la influencia del *Teágenes* y *Clariquea* aporta otras fuentes folclóricas.

⁵ Para los moriscos en el reino de Granada sigue siendo imprescindible Caro Baroja (2000).

ambos son platónicamente bellos, esto es, bondadosos– y anímica –ya que los dos son discretos y honestos. Vale la pena recordar las descripciones. De Daraja se nos dice que: “Era la suya de las más perfectas y peregrina hermosura que en otra se había visto. Sería de edad hasta diez y siete años no cumplidos. Y siendo en el grado que tengo referido, la ponía en mucho mayor su discreción, gravedad y gracia” (Alemán 2012, 114). Por su parte, de Ozmín el texto, tras recalcar que eran “sus calidades muy conformes a las de Daraja” pasa a describirlo de la siguiente forma: “Mancebo rico, galán, discreto y, sobre todo, valiente y animoso, y cada una de esas partes dispuestas a recibir un muy, y le era bien debido” (Alemán 2012, 115). Interesa señalar que, si bien se puede entender, por el contexto en el que se introducen las descripciones, que ambos jóvenes son musulmanes, en la descripción de ambos, como acabamos de ver, no se hace la menor alusión a este fundamental aspecto de su identidad. La cuestión no es baladí, porque no sólo se describe a los jóvenes siguiendo parámetros del mundo occidental o cristiano, sino que el hecho diferenciador, lo que les hace diferentes al resto de personajes, se omite. Con esto intento decir que ya en las primeras páginas de la novela se da una atmósfera violenta que no se plasma solo en la detallada descripción del sitio de Baza o en la narración de la cruel separación de los dos jóvenes enamorados a punto de unirse en matrimonio, sino también en la occidentalización forzada que el narrador imprime en la descripción de los dos jóvenes árabes.

Como sea, tras mil aventuras que pondrán a prueba el inmarcesible amor de los dos enamorados, logran finalmente culminar su sentimiento con una boda cristiana, toda vez que, gracias a la intervención de los Reyes Católicos, se han voluntariamente convertido al cristianismo, alcanzando así -parece decirnos el texto- no sólo la felicidad terrena a través del amor conyugal, sino también la salvación de sus almas por la conversión religiosa. Este hecho, con el que se cierra la narración, parece poner un broche de sincera felicidad a las aventuras de los jóvenes, restituyendo no sólo la frágil y efímera armonía inicial que parecía existir antes de la llegada de las tropas cristianas, sino incluso mejorándola, pues ahora –parece decirnos el texto– la unión de los dos jóvenes será más sólida e imperecedera, toda vez que los que se casan cristianamente no son ya los dos jóvenes árabes, sino Fernando e Isabel, que con dichos emblemáticos nombres son bautizados. Dicha metamorfosis nos es narrada en el texto excluyendo cualquier señal de violencia,⁶ siéndonos la escena descrita como la culminación no sólo del amor de los jóvenes, sino de la infinita bondad de los monarcas:

La reina se adelantó, diciéndoles cómo sus padres eran cristianos, aunque ya Daraja lo sabía. Pidióles que, si ellos lo querían ser, les haría mucha merced; mas que el amor ni temor los obligase, sino solamente el de Dios y de salvarse, porque de cualquier manera, desde aquel punto se les daba libertad para que de sus personas y hacienda dispusiesen a su voluntad.

Ozmín quisiera responder por todas las coyunturas de su cuerpo, haciéndose lenguas con que rendir las gracias de tan alto beneficio y, diciendo que quería ser bautizado, pidió lo mismo en presencia de los reyes a su esposa. Daraja, que los ojos no había quitado de su esposo, teniéndolos vertiendo suaves lágrimas, volviéndolos entonces con ellas a los Reyes, dijo que, pues la divina voluntad había sido darles verdadera luz, trayéndoles a su conocimiento por tan ásperos caminos, estaba dispuesta de verdadero corazón a lo mismo y a la obediencia de los Reyes, sus señores, en cuyo amparo y reales manos ponía sus cosas. (Alemán 2012, 157)

⁶ Para la violencia en la literatura se vean, entre otros, Ruff (2001) y Escudero y Roncero, eds. (2010).

Pues bien, para la correcta comprensión del relato resulta necesario recordar el contexto en el cual Alemán lo ubica y, así, leer e interpretarlo no donde parece iniciar, en el capítulo VIII (“Guzmán de Alfarache refiere la historia de los dos enamorados Ozmín y Daraja según se la contaron”) sino bastante antes, cuando nos viene presentado el narrador del mismo, esto es, en el capítulo IV (“Guzmán de Alfarache refiere lo que un arriero le contó que le había pasado a la ventera de donde había salido aquel día, y una plática que le hicieron”), cuando Guzmán ha apenas abandonado la venta donde ha sido tan mal alimentado con los huevos:

Comenzamos a caminar; y a poco andado, allí luego no cien pasos, tras el mismo vallado, estaban dos clérigos sentados, esperando quien lo llevara caballeros la vuelta de Cazalla. Eran de allá y habían venido a Sevilla con cierto pleito. Su compostura y rostro daban a conocer su buena vida y pobreza. Eran bien hablados, de edad el uno hasta treinta y seis años, y el otro de más de cincuenta (Alemán 2012, 79).

Inmediatamente después, el arriero que les transporta les cuenta el castigo que ha recibido la pérfida mesonera de mano de unos pícaros y Guzmán hace juramento de vengarse también él en cuanto pueda. Apenas pronunciadas estas palabras, el más anciano de los clérigos hace un extenso, docto y cristiano discurso contra la venganza que bien pudiera resumirse en la cita que el religioso hace del –no puede ser casualidad– apóstol Santiago (2, 13): “Sin misericordia y con rigor de justicia serán juzgados los que no tuvieren misericordia” (Alemán 2012, 85). Y por si no bastaran las sabias palabras del clérigo, a continuación y a modo de glosa, es el propio Guzmán quien arguye todavía más razones para desechar la venganza. Como veremos, resulta de transcendental importancia que uno de los dos clérigos haga esta docta perorata contra la venganza y que el otro, más joven, se ocupe de la narración centrada en el amor entre los dos jóvenes musulmanes. Después de estos hechos se nos cuenta que pernoctan en otra venta donde no sólo le ofrecen a Guzmán otro abominable menú, sino que además le roban la capa. Así llegamos al capítulo VII de la Primera Parte, donde Guzmán nos cuenta cómo camino de Cazalla viene asaltado violentamente por dos cuadrilleros que, sin mediar palabra, le golpean brutalmente tomándole por un paje que había robado una gran suma de dinero y joyas. Pese a que en el brutal registro no logran encontrar prueba alguna del hurto, los representantes de la justicia deciden atarlo y devolverle a Sevilla para ser de nuevo interrogado y, si procede, torturado. Cuando los violentos representantes de la Justicia se dan cuenta de que a Guzmán no le falta el dedo pulgar como, al parecer, le ocurre al verdadero ladrón, solo entonces viene liberado. Ante este episodio de violencia Guzmán exclama:

Líbrete Dios de delito contra las tres santas: Inquisición, Hermandad y Cruzada. Y si culpa no tienes, líbrete de la Santa Hermandad. Porque las otras Santas, teniendo, como todas tienen, jueces rectos, de verdad, ciencia y conciencia, son los ministros muy diferentes; y los santos cuadrilleros, en general, es toda gente nefanda y desalmada, y muchos por muy poco jurarán contra ti lo que no heciste ni ellos vieron, más del dinero que por testificar falso llevaron, si ya no fue jarro de vino el que les dieron. Son, en resolución, de casta de porquerones, corchetes o velleguines, y por el consiguiente ladrones pasantes o puntos menos, y, como diremos adelante, los que roban a bola vista en la república (Alemán 2012, 110).

No creo que se deba atribuir a la casualidad que los mismos que infringen a Guzmán tan severo e injusto castigo y que reciben el ácido juicio apanas citado, pertenezcan a la Santa Hermandad, corporación armada que nace como fusión de otras organizaciones militares y que será fundada por Isabel la Católica en las Cortes de Madrigal de 1476 (Guillaume-Alonso 1995), y que, además, jugará un papel trascendental en la toma de Granada (García de Gabiola 2015). Y ambos, la reina y la ciudad, jugarán un papel fundamental en el relato de los dos enamorados.

Como sea, es al final de este capítulo VII donde, tras haber contado Guzmán a los clérigos lo sucedido, uno de ellos, el más joven, dice: “—Ahora bien, para olvidar algo de lo pasado y entretener el camino con algún alivio, en acabando las horas con mi compañero, les contaré una historia, mucha parte de ella que aconteció en Sevilla” (Alemán 2012, 112). No creo que sea casual que el anterior discurso sobre la venganza y la anunciada narración de la historia de los dos enamorados se presenten textual y argumentativamente íntimamente asociados a través de sus emisores, ambos hombres de iglesia, idénticos en su beatífica caracterización y sólo diferentes por la edad. Con esto intento decir que sería razonable pensar —y resulta de trascendental importancia para la correcta interpretación del texto— que si los emisores de los dos discursos: el que abominaba la venganza y el que cuenta la historia de los dos enamorados, presentan tan radical identidad, también ambos discursos deben, por fuerza, estar íntimamente relacionados.

Pero conviene ir despacio. Empecemos recordando, también para justificar la elección del argumento de estas páginas, que toda la narración del joven fraile, la novela corta titulada “Ozmín y Daraja,” se encuadra en dos momentos de extrema violencia, al inicio y al final de la novela, siendo también numerosos los casos de una violencia no física, pero no menos coactiva, en numerosas ocasiones en el transcurso del relato.

El primer momento de violencia sirve no solo como exordio, sino también como la marca textual de su adscripción genérica y, sobre todo, como la *cornice* ideológica del mismo:

Estando los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel sobre el cerco de Baza, fue tan peleado, que en mucho tiempo de él no se conoció ventaja en alguna de las partes; porque, aunque la de los Reyes era favorecida con el grande número de gente, la de los moros, habiendo muchos, estaba fortalecida con la buena disposición del sitio (Alemán 2012, 112).

La alusión a los contendientes (Reyes Católicos y “moros”) y a su concreta ubicación geográfica, inserta perfectamente el relato en un contexto real, histórico: la toma de Baza el 4 de diciembre de 1489, pero, a su vez, para cualquier lector de la época, habituado ya por los romances fronterizos y por las anteriores obras del género, estas pocas líneas ya le obligaban a instalarse en los territorios literarios de la novela morisca. Sin embargo, el ingenuo lector debía quedar un tanto defraudado o sorprendido cuando pocas líneas después, tras narrarse el gradual transcurso de la contienda bélica, allí donde se esperaría leer, siguiendo con ello los cánones del género, la enconada pero siempre caballerosa lucha entre el caballero cristiano y el adalid musulmán, lo que se refería era un saqueo y un rapto a manos, no de nobles caballeros de uno u otro bando, sino de la vulgar tropa:

Tanto fue el número de los que acudieron, que, no pudiendo resistirse, los moros dieron a huir y los cristianos en su alcance, haciendo gran estrago hasta meterlos por los arrabales de la ciudad, adonde muchos de los soldados entraron y saquearon grandes riquezas,

cautivando algunas cabezas, entre las cuales fue Daraja, doncella mora, única hija del alcaide de aquella fortaleza (Alemán 2012, 113).

No hay, pues, caballerosos encuentros, ni galas, ni bonhomía, sino simple guerra que sirve para enriquecerse con el saqueo de bienes y personas. Entre estas se encuentra, como acabamos de ver, Daraja, la protagonista. Como ha demostrado magistralmente Alcalá-Galán, la joven musulmana reúne todas las características de la “odalisca hispana:” exótica, erótica y bella, además de noble. Tiene, además, otra virtud no menos loable: habla tan perfectamente el castellano “que con dificultad se le conociera no ser cristiana vieja” (Alemán 2012, 114). Es normal, por tanto, que el rey Fernando el Católico la considere “de gran precio” y que la reina Isabel coincida en tal alta valoración no solo por su nobleza, sino también “por ver si pudiera ser parte que le entregara la ciudad sin más daños ni peleas” (Alemán 2012, 114). Puede deducirse, por tanto, que ya desde el primer contacto con Daraja, para los belicosos reyes la joven y noble musulmana tiene, sobre todo, aunque no exclusivamente, un valor funcional, esto es, las evidentes cualidades de su persona han de servir para un fin que bien puede ser económico (“de gran precio”) o militar (la rendición de la ciudad). Obviamente, no se les escapa que dicha perfección se ve empañada por un lunar: su religión. Pero también para esto tienen solución los monarcas, pues “No como a cautiva, antes como a deuda, la iba acariciando, con deseo que mujer semejante y donde tanta hermosura de cuerpo estaba no tuviera el alma fea” (Alemán, 2012, 114). Creo que la cita resume en su aparente simplicidad uno de los argumentos principales de la novelita, que podría formularse diciendo que la novelita trata, en apariencia, del desafortunado intento por parte de los Reyes Católicos, primero, y de la nobleza sevillana, después, de resolver este conflicto interno entre la belleza exterior y la fealdad interior de Daraja. Ocurre, sin embargo, que en el discurrir de la narración el lector constata que no existe tal conflicto y que la joven árabe posee un alma –por utilizar el léxico alemániano– igual o incluso más bella que el cuerpo.

Como sea, es aquí donde la novelita cambia de rumbo, pues lo que se anunciaba como una novela morisca empieza a tomar otros caminos narrativos en los que pareciera que el objetivo fundamental no es contar los amores, los combates y la caballeridad interracial, sino el proceso de conversión de la joven musulmana, motivo este, el de la conversión religiosa, que ha sido individuado por Cavillac como una cuestión fundamental en la escritura alemaniana (1990, 142) Esto lo había ya visto McGrady cuando en uno de los primeros estudios importantes inauguraba sus páginas afirmando que la novela no es “otra idealización pintoresca del moro de Granada, como es el caso de las dos primeras obras. El genio creador de Mateo Alemán, hombre del Barroco, era demasiado complejo para limitarse a fines tan modestos y, en su concepto, frívolos” (1965, 283). Es fácil estar de acuerdo con el hispanista americano, aunque no lo es coincidir con Morell (1975) cuando explica que la superación de esos “fines tan modestos” se lleva a cabo a través de la “deformación picaresca” del modelo de la novela morisca. Como intento explicar en estas páginas, es evidente que Alemán intenta superara el canon genérico de la novela morisca, pero no llevándola a los territorios de la picaresca.

Y, en efecto, la trama se va complicando inmediatamente después se nos cuenta que la ciudad se rindió a los Reyes “con ciertas condiciones,” y que la reina Isabel se lleva a Daraja a Sevilla “donde con el deseo de que fuese cristiana, para disponerla poco a poco sin violencia, con apacibles medios” (Alemán 2012, 114), por más que inmediatamente se le pida que “trueques esos vestidos a los que te daré de mi persona, para gozar de lo que en el hábito nuestro se aventaja tu hermosura.” Se inicia así la lenta metamorfosis de la joven musulmana a dama

cristiana: a la lengua que ya poseía, se le añade ahora el vestido (Moreno Díaz del Campo 2017), esto es, las dos características fundamentales de su otredad -la lengua (Abad Merino 2017 y Abad Merino y Jiménez Alcázar 2021) y el vestido- vienen inmediatamente permutados, mientras que para el cambio más íntimo, el de la religión, se le da más tiempo. Dicho con otras palabras: se le pide a Daraja que respete las apariencias de cristiana por más que su alma sea musulmana. Y, en efecto, a partir de este momento y durante toda la narración, Daraja camuflará tanto su fe religiosa como su sentimiento amoroso haciendo así que ambos confluyan en una sola aspiración, al identificar al amado con su religión. Así se lo declara Ozmín a don Rodrigo cuando este la pide su intercesión para hacerla cristiana primero y esposa suya después: “La misma razón con que has querido ligarme, señor don Rodrigo, te obligará que creas cuánto deseo que Daraja siga mi ley, a que con muchas veras, infinitas y diversas veces la tengo persuadida [...] Pero amando tan de corazón a su esposo y mi señor, tratar de volverla cristiana es doblarle la pasión sin otro fruto alguno” (Alemán 2012, 127). Añade inmediatamente después el narrador: “No mintió el moro palabra en cuanto dijo, si hubiera sido entendido”

El dolor que siente Daraja, pues, no surge por su metamorfosis externa –de mujer árabe a dama castellana, cambiando de lengua y vestidos- ni tampoco por la amenaza que se cierne sobre su espiritualidad –de fe musulmana a religión cristiana–, pues ambos procesos, como acabamos de ver, no sólo se han producido con ternura y consentimiento, sino que intuimos que no afectan mucho a la joven, que los vive como parte integrante de su condición actual, de su prisión. Es, por el contrario, el amor que siente por Ozmín, su prometido esposo y, como acabamos de ver, personificación de su credo religioso, el único motivo de su pesar y es este sentimiento el que esconde y atesora: “otras causas que le daban mayor pena, mas no las descubrió” (Cavillac 1990, 164). La disimulación, el fingimiento, por tanto, no era, como quiere cierta tradición sustentada en datos históricos, en la práctica secreta de su religión, o en la ocultación de las humillaciones que les provoca la misma (Carraco Urgoiti 1983, 54) sino en esconder su sentimiento amoroso. La aparición del amor, por lo demás, hace que la narración pase improvisamente de la épica de las primeras páginas a la bucólica, o, si se prefiere, de la novela morisca, a la sentimental, aunque también, como ya se ha dicho, en las vicisitudes que deberán superar los dos amantes, hay mucho de novela bizantina.

Como sea, y esto conviene repetirlo, la parte central de la novela está absolutamente dedicada a la exposición y ulterior desarrollo del amor entre los dos jóvenes árabes. Un amor que es sincero, profundo, casto y, si tuviéramos que definirlo en una sola palabra, perfecto. Ocurre, sin embargo, que esta perfección se refiere a valores, conceptos, normas y discursos absolutamente occidentales, cristianos, por más que los dos jóvenes sean árabes y musulmanes. Por aquí, a mi parecer, se introduce otra de las virtudes de los jóvenes amantes, además de las ya reseñadas: la perfección de su amor es tal, que la cualidad del mismo coincide plenamente con la característica del perfecto amor cristiano, por lo que parece evidente deducir que para los lectores de la época era fácil ver en el sentimiento de los dos musulmanes las mismas características que manuales, literatura y sacerdotes atribuían al verdadero amor cristiano. Si a esto le añadimos que, por otro lado, en el trato social, en la cortesanía, ambos jóvenes son excelsos, y ello se debe, obviamente y el texto lo remarca con insistencia, a su origen musulmán, sí, pero sobre todo a su procedencia de nobles familias, llegaremos a la conclusión de que, en realidad, Ozmín y Daraja se constituyen como indiscutibles modelos de dos características socialmente imprescindibles en el contexto histórico en el que se mueven: la cortesanía y el sentimiento amoroso. Esto, sin embargo, no nos debe hacer olvidar un aspecto trascendental para la interpretación de la novela: mientras ambos jóvenes personifican dichos valores son, todavía,

abiertamente musulmanes, pues, como se verá después, solo al final de la novela, en sus últimas y postreras líneas, los dos enamorados se convertirán al cristianismo. Con todo esto intento decir que en la ficción literaria que crea Alemán –pero sabemos que también ocurría así en la realidad histórica– la única y exclusiva diferencia entre la nobleza musulmana y la nobleza cristiana es la diversa religión de cada una de ellas, pues en todo lo demás la concordia y armonía es absoluta. Es más, en la novelita se repite insistentemente que mientras los amantes musulmanes, incluso ante las dificultades que deben superar para mantener su amor, se muestran incorruptibles, los pretendientes cristianos practican entre ellos el engaño y la hipocresía a fin de conseguir su objetivo, mostrando con ello una ostentosa inferioridad ética.

Como sea, el amor ejemplar entre ambos jóvenes se ve contrastado por las aspiraciones de los nobles sevillanos que, sin excepción, desean casarse con Daraja, justamente por las virtudes que he enumerado hasta aquí. ¿Les importan sus orígenes musulmanes? No, absolutamente no, y prueba de ello es que planifican resolver el problema con una conversión que permita el sagrado matrimonio cristiano. Con otras palabras: la nobleza sevillana -casi toda de origen castellano- no sólo no ve ningún problema en unirse familiarmente con la nobleza nazarí recién conquistada, sino que lo desea ardientemente (Soria Mesa 1992).⁷ No conviene, claro, hacer interpretaciones sentimentales para entender este deseo. No se trata del bucólico “*omnia vincit amor*,” sino de puro interés económico y nobiliario, pues a la postre, musulmana o no, la nobleza nazarí representaba la aristocracia del reino apenas conquistado.

Es necesario, sin embargo, confesar que también los jóvenes enamorados practicarán el engaño, la disimulación y la *taqiyya*⁸ para poder así seguir amándose y preservar su amor. El texto, insistentemente, nos recuerda que tanto Ozmín como Daraja mienten y engañan –a veces con la verdad– a los cristianos. Lo realmente curioso es que este engaño o “disimulación honesta” gira siempre en torno al amor y nunca a la religión, y si bien es cierto que acabamos de insinuar una identificación entre el sentimiento amoroso y la fe religiosa, no lo es menos que lo que los amantes esconden no es su fe, por lo demás evidente, sino su mutuo amor. Con otras palabras, las disputas, las diferencias entre cristianos y musulmanes, no son religiosas, sino exclusivamente sentimentales, amorosas. Y por aquí la novelita, es cierto, deriva hacia la novela bizantina, pero no me resigno a expresar que hay también mucho de *novella* italiana, pues casi siempre es el ingenio y la astucia de los amantes los que logran vencer las, por lo demás, primitivas investidas de los nobles sevillanos.

Como sea, esta perfección en el amor -como ya se ha apuntado- va acompañada de una no menor perfección cortesana y, sobre todo, guerrera, y ahí están para demostrarlo no sólo la fiesta de toros, donde Ozmín valientemente mata a un horripilante astado, o los juegos de lanzas, donde el joven musulmán se muestra extremadamente ducho, sino también y sobre todo que será él quien instruirá militarmente a uno de los cortejadores de su amada. El joven musulmán, en suma, no es solo mejor amante, sino también mejor guerrero que los cristianos. ¿Maurofilia? Sí, quizás sí, pero el elogio del árabe va mucho más allá del, por lo demás y en ocasiones, exótico entusiasmo por el vencido (Benito 2015). Alemán, con astuto gesto, tira la piedra y esconde la mano.

⁷ Vid. Márquez Villanueva (1998, 129-141) y Stoll (2005) para ilustrar la alianza de la nobleza morisca con distintos grupos sociales.

⁸ Obviamente empleo el término no en su sentido recto para referirme a la disimulación religiosa, sino en sentido figurado para expresar la transposición del término al campo amoroso. La *taqiyya* en “Ozmín y Daraja” requeriría mucho más espacio que el que aquí puedo darle, por lo que, además de proponerme abordar el argumento en el futuro, remito al lector interesado a la lectura de los trabajos de Belloni (2011), Bernabé-Pons (2013), García Arenal (2013), Rubio (2013 y 2016) y Stewart (2013).

Llegados a este punto conviene aclarar que todo el proceso de las disputas entre los cortejadores cristianos y el musulmán Ozmín por el amor de Daraja se desenvuelve en el respeto absoluto de las reglas cortesanas que, obviamente, excluyen en principio cualquier tipo de violencia. Incluso en el caso del juego de cañas, el torneo se realizan sin violencia. El motivo, evidentemente, es que tanto unos como otros, cristianos o musulmanes, comparten los mismos códigos cortesanos. Esto ya lo se ha apuntado y se había visto con evidencia cuando, al inicio del relato, la reina Isabel aprecia la cortesanía de Daraja, considerándola absolutamente pertinente. A la postre, con todas estas aventuras y desventuras amorosas entre unos y otros, Alemán parece decirnos que la única diferencia entre cristianos y musulmanes, entre vencedores y vencidos, es la religión, pues en el resto, como resulta evidente de la participación de idénticos códigos de conducta, son todos iguales y participan de los mismos principios: nobles, cortesanos, refinados y pacíficos. Y de la religión, en verdad, más allá de alguna superficial alusión, se habla poco en la novela. En este sentido, lo que hace superior al moro y activa la maurofilia no es tanto su probada superioridad moral, ni tampoco su superior capacidad guerrera y mucho menos su supuesto exotismo, sino sólo y exclusivamente su capacidad de amar, siendo justamente esta actitud la que le permite superar todas las pruebas que el intrincado e hipócrita mundo cristiano le pone delante. Amor y, también, disimulo, *taqiyya*, como ya hemos dicho. Es necesario recordar que estas dos virtudes e/o actitudes formaban parte del manual del perfecto cortesano a finales del XVII cuando, el platonismo en lo privado y el tacitismo en lo público parecían imponerse con autoridad en la vida de los grupos intelectuales y, sobre todo, en los cortesanos. Y lo que vale para Ozmín, se puede aplicar también a Daraja, si bien el patriarcado imperante le impone una actitud más pasiva, más femeninamente barroca, por más que nos sea evidente su inteligencia cortesana y su astuto fingimiento.

Ahora bien, cabría preguntarse si esta ocultación y disimulación del amor responde sólo al secreto que impone la trama de la novela o tiene, además, otras causas. R. de la Flor nos ha enseñado que “El juego complejo entre interioridad y exterioridad; entre secreto y público; entre verdad y engaño también irrumpe con fuerza en el reino del amor y de los sentimientos filiales, los cuales en la era barroca reciben una sobredeterminada atención” (2005, 101), para inmediatamente después añadir que “La simulación/disimulación del impulso venéreo es, desde luego, cuestión central en la organización del territorio reservado a Eros” (2005, 101). La pregunta surge espontánea, máxime cuando es sobradamente conocida la indiscutible adscripción de Alemán a las corrientes barrocas (Varo Zafra 2014): ¿el secreto en la relación entre Ozmín y Daraja, representa la perfecta adscripción de estos a la nueva filosofía amatoria imperante en el barroco? Me atrevería a decir que sí, que la pareja comparte un platonismo renacentista en privado y una disimulación barroca en público. Y de estar en lo cierto, este sería otro rasgo de superioridad con respecto a los cristianos, que todavía aman y, lo que es todavía más importe, expresan su sentimiento con el léxico del ya trasnochado petrarquismo del siglo anterior. Y es que, como afirma R. de la Flor, “La esfera propia del amor y la del secreto comparten, pues, en el Barroco la misma naturaleza, distinguiendo el comportamiento soberano de quien desea señorear esa pasión peligrosa” (2005, 104) y, al hacerlo, “someter el amor y la pulsión de entrega a las severas normas del distanciamiento y frialdad que circulan en el entramado cortesano, donde brillan especialmente las pasiones frías, las cuales modulan de modo necesario todo el régimen de intercambios” (2005, 104). Y no se olvide, a este propósito, que la novelita no sólo termina con la conversión de los jóvenes árabes a la religión cristiana, cambiando de nombres en el bautismo, para posteriormente casarse, sino que “luego, a pocos días, de sus bodas, haciéndoles [los Reyes Católicos] cumplidas mercedes en aquella ciudad, adonde habitaron y tuvieron ilustre

generación” (Alemán 2012, 157), esto es, con su perfecta integración no sólo en la religión dominante, sino también y sobre todo entre los cortesanos de “aquella ciudad,” lo que les garantiza una “ilustre generación” (Stoll 2005, 791 y Soria Mesa 2009). Sin duda, además de todas las virtudes que ya practicaban en su anterior vida, la aprendida a través del fingimiento amoroso les debió servir sobremanera en el proceloso mundo de la cortesanía cristiana.

Con esto llegamos cerca de la conclusión de la novelita y quizás convenga repasar brevemente lo anotado hasta ahora. Hemos señalado una primera parte, breve y de fundamentación histórica, en la que la violencia desencadenaba la narración justamente con el rapto de Daraja a manos de la infantería castellana. La parte central y más extensa de la narración son los intentos de los jóvenes cristianos por conquistar el amor de la mora y las virtuosas y sagaces estrategias que tanto ella como su esposo aplican para, primero, rechazarlos y, después, conservar su privilegiado amor. Esta segunda parte, cortesana y amorosa, nos ha permitido ver que, en realidad, todos los personajes, ya sean árabes o cristianos, comparten idénticos códigos, formándose así un escenario en el que, paradójicamente, las diferencias entre unos y otros no serán por causa de su diversa religión, sino solo por motivos amorosos. Conviene también recordar que esta segunda fase ya venía anunciada al inicio de la primera a través de la actitud absolutamente permisiva e incluso comprensiva de los Reyes Católicos con respecto a la diferente religión de Daraja.

Pues bien, al llegar a la tercera y última fase todo este clima de cortesana concordia se ve irremediamente anulado por un nuevo episodio de violencia. Como se recordará, al final de la novelita Ozmín y un amigo suyo, caballero andaluz, yendo a rondar a sus enamoradas -en un intercambio de parejas boccaccesco- a la residencia rural en Ajarafe, a la que se habían retirado, reciben el ataque feroz e injustificado de los habitantes del pueblo, de los villanos. Dos veces, en dos noches consecutivas e, insisto, sin ningún tipo de justificación más allá de su propia “villanía” -nos lo dice el texto- la pareja de cortesanos y ciudadanos cortejadores son brutalmente atacados por la plebe. Es muy interesante ver cómo presenta el texto el episodio justo antes de que la ferocidad de los habitantes del pueblo se desencadene contra los dos cortejadores:

La gente villana siempre tiene a la noble –por propiedad oculta– un odio natural, como el lagarto a la culebra, el cisne al águila, el gallo al francolín, el lagostín al pulpo, el delfín a la ballena, el aceite a la pez, la vid a la breza, y otros de este modo. Que si preguntáis deseando saber qué sea la causa natural, no sabe otro más de que la piedra imán atrae a sí el acero, el heliotropio sigue al sol, el basilisco mata mirando, la celidonia favorece la vista; que así como unas cosas entre sí se amán, se aborrecen otras por influjo celestes, que los hombres no han alcanzado hasta hoy la razón que lo sea para ello. Que las cosas de diversas especies tengan esto no es maravilla, porque constan de composiciones, calidades y naturaleza diversa, mas hombres racionales, los unos y los otros de un mismo barro, de una carne, de una sangre, de un principio, para un fin, de una ley, de una doctrina, todos en todo lo que es hombre, y en estos haya este resabio, que aquesta canalla endurecida, más empedernida que nuez galiciana, persiga con tanta vehemencia la nobleza es grande admiración (Alemán 2012, 148-149).

De la cita interesa, además de anotar la justificación como una causa natural la razón del odio de los villanos a los nobles, el hecho de que esos nobles son, en realidad, un árabe y un cristiano a los que el texto –no de manera inocente– hermana bajo el marbete de “nobles.” Y, ciertamente, ambos jóvenes lo son, pero de religión distinta y opuesta. Obrando así, el narrador

certifica algo que ya he tenido oportunidad de señalar: en “Ozmín y Daraja” el conflicto no surge entre cristianos y musulmanes, sino entre cortejadores de una misma mujer o, si se quiere, entre los que cortejan indebidamente a Daraja y su legítimo marido.

Pero la cita, además, añade detalles mucho más importantes.⁹ Cuando se razona que la animadversión entre “cosas de diversas especies” parece lógica y naturalmente forzada, pero que la que surge de “hombres racionales” es “grande admiración,” parece fácil deducir que, si bien en esta ocasión es a los villanos a los que se critica, el razonamiento tiene un valor y una aplicación universal y que, por tanto, debería poder aplicarse también a los que, bajo la excusa de la diversa religión, desencadenan su violencia contra los que consideran distintos (Martínez Millan 2010). Por aquí Alemán, de origen judío y que padecía en propia carne las discriminaciones raciales por la imposición de la limpieza de sangre, parece utilizar el argumento de la novelita para lanzar una andanada a la ideología dominante. Sin embargo, de ser así, la narración entraría en contradicción con todo lo anteriormente descrito, esto es, con toda esa atmósfera de concordia entre cristianos y musulmanes basada en idénticos códigos y cuya ruptura se debía exclusivamente a motivos amorosos, al desear todos a la misma mujer. Parece lógico deducir, por lo tanto, que el ataque no se hace a todos los cristianos triunfadores, sino solo, como efectivamente remarca el texto, a los villanos, esto es, a la clase social más baja e inculta.

Y, en efecto, al llegar a este punto, el lector se da cuenta de que mientras las disputas cortesanas en la ciudad han sido galantes, civilizadas e hipócritamente cortesanas sin que nunca se haya llegado a la violencia, en el campo las cosas son de otra manera: aquí sus habitantes son gratuitamente crueles, socialmente salvajes y feroces practicantes de una violencia injustificada. El mensaje parece claro, todavía más si relacionamos la narración con la realidad histórica y con tratados como el de Agustín Salucio que, además, tiene este singular título: *Del origen de los villanos que llaman cristianos viejos*. El tratado lo editó hace ya algunos años López Estrada y el objetivo del mismo con las siguientes palabras: “Su fin es fustigar la altivez de los que por la sangre se creían mejores que otros, pues sabido es que el sentido de cristiano viejo era comúnmente el del ‘el hombre limpio que no tiene raza de moro ni de judío’ (Covarrubias)” (1951, 333)

Pues bien, a la vista de cuanto hasta aquí expuesto, quisiera explicitar todavía más cuál es mi interpretación de la novelita a modo de conclusión. Alemán, que seguramente la tenía ya escrita antes de haber acabado el *Guzmán*, esto es, antes de finales de 1597, intenta explicar a través de la ficción idealizada cómo el problema morisco no es solo la diferencia de raza o religión (Franco Llopis y Moreno Díaz del Campo 2019), sino la intrínseca maldad de los “villanos,” que bien pudieran identificarse no solo con el “vulgo lector” al que dedica el *Guzmán* o los villanos que agreden a Ozmín, sino también con toda la facción cortesana que a la altura de 1595-1600, en contra de cuanto establecido en la rendición de Granada, quería expulsar de su tierra y de su país a una parte integral y fundamental del mismo: los moriscos (Benítez Sánchez-Blanco 2012, 55-86). A la postre, como demuestra el texto, con la aplicación de la filosofía cortesana del disimulo, la convivencia podía ser no solo pacífica, sino incluso placentera, pues ambos bandos participan de idéntica o muy parecida ideología. Evidentemente, esta amplitud de miras, esta permisibilidad, como explícitamente indica la narración, pertenece solo a una élite que ya no es solo de sangre, sino también intelectual, y es, en cualquier caso, la prueba más evidente de nobleza.

⁹ El pasaje llamó también la atención de Cirlot (1942, 96-102), (Carraco Urgoiti 1983, 55) y Makiyama (1996), pero su interpretación dista de la que aquí se da, que, por el contrario, tiene como base la de Cavillac (1990, 160-164).

Obras citadas

- Abad Merino, Mercedes. "Moriscos y algarabía en la Corona de Castilla (s. XVI). La lengua como identidad de un grupo," *Intus-Legere. Historia* 11 (2017): 35-60.
- & Juan Francisco Jiménez Alcázar. "“Que a cabsa de no entender la lengua no saben ni entienden cosa alguna”: actitudes y conflicto lingüístico en moriscos y cristianos viejos en la Castilla del siglo XVI." *Historia. Instituciones. Documentos* 48 (2021): 13-39.
- Alcalá Galán, Mercedes. "La mora y/o morisca en la imaginación literaria de los Siglos de Oro: *La soledad entretenida* de Barrionuevo y Moya y las trampas de la maurofilia." *XIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel: Instituto de Estudios Turolenses-Centro de Estudios Mudéjares. 2014. 261-268.
- Alemán, Mateo. *Guzmán de Alfarache*. Luis Gómez Canseco ed. Madrid: Real Academia Española. 2012.
- Belloni, Benedetta. "Moriscos en clandestinidad: la aplicación literaria de la taqiyya islámica en la obra *Amar después de la muerte* de Pedro Calderón de la Barca." *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*. 47 (2011) [en red: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero47/moriscal.html>, consultado 10.04.2024]
- Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. *Triptico de la expulsión de los moriscos*. Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée. 2012.
- Benito, Ana. "La ubicua presencia del moro: Maurofilia y maurofobia literaria como productos de consumo cristiano." *Disobedient Practices: Textual Multiplicity in Medieval and Golden Age*. En Belén Bistué and Anne Roberts ed. 103-128. Newark, DE: Juan de la Cuesta - Hispanic Monographs. 2015.
- Bernabé-Pons, Luis Fernando. "Taqiyya, niyya y el islam de los moriscos." *Al-Qanṭara: Revista de Estudios Árabes* 34 (2013): 491-527.
- Caro Baroja, Julio. *Los moriscos del Reino de Granada*. Madrid: Ediciones Istmo, 2000.
- Carrasco Urgoiti, M^a Soledad. *The Moorish Novel*. Boston: Twayne, 1976.
- . "El trasfondo social de la novela morisca del siglo XVI." *Dicenda* 2 (1983): 43-56.
- . *El moro de Granada en la literatura (siglo XV al XIX)*. Madrid: Revista de Occidente, 1956. Edición moderna en Granada: Universidad de Granada, 1989.
- . *Estudios sobre la novela breve de tema morisco*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2005.
- Cavillac, Michel. "Ozmín y Daraja à l'épreuve de l'Atalaya." *Bulletin Hispanique* 92 (1990): 141-184.
- Chevaliere, Maxime. "Aux sources d'Ozmín y Daraja." *Bulletin Hispanique* 89 (1987): 303-305.
- Cirlot, Georges. "La maurophilie littéraire en Espagne au XVI^e siècle." *Bulletin Hispanique* 40 (1938): 150-157 y 281-296; 41 (1939): 65-85 y 345-351; 42 (1940): 213-227; 43 (1941): 265-289; 44 (1942): 96-102; 46 (1944): 5-25.
- Cros, Edmond. *Contributions à l'étude du sources de Guzmán de Alfarache*. Montpellier: Faculté de Lettres, 1967.
- Elorza, Antonio. "La tutela del moro: La historia de *Ozmín y Daraja* en el *Guzmán*." En *Mélanges María Soledad Carrasco Urgoiti*. 'Abd al-Jelil al-Tamimi ed. Zaghouan, Tunisia: Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 1999, vol. 1: 317-25.
- Escudero, Juan Manuel & Victoriano Roncero (eds.). *La violencia en el mundo hispánico en el Siglo de Oro*. Madrid: Visor, 2015.

- Franco Llopis, Borja & Francisco J. Moreno Díaz del Campo. *Pintando al converso. La imagen del morisco en la península ibérica (1492-1614)*. Madrid: Cátedra, 2018.
- García-Arenal, Mercedes. "Taqiyya: disimulo legal." *Al-Qanṭara: Revista de Estudios Árabes* 34 (2013): 345-55.
- García de Gabiola, Javier. "Los ejércitos en la guerra de Granada (1482-1492): la génesis del estado moderno." *Medievalia* 47 (2015): 34-42.
- Guillaume-Alonso, Araceli. *Una institución del antiguo régimen: la Santa Hermandad Vieja de Talavera de la Reina, siglos XVI y XVII*. Talavera: Ayuntamiento de Talavera de la Reina, 1995.
- López Estrada, Francisco. "Dos tratados de los siglos XVI y XVII sobre los mozárabes." *Al-Andalus* 16 (1951): 331-362.
- Makiyama, Hironobu. "Sociedad conflictiva en *Ozmín y Daraja del Guzmán de Alfarache*." *Hispánica* 40 (1996): 95-103.
- Mancini, Guido. "Consideraciones sobre *Ozmín y Daraja*, narración interpolada." *Prohemio* 2 (1971): 417-437.
- Márquez Villanueva, Francisco. *El problema morisco. (Desde otras laderas)*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1998.
- Martínez Millán, José. "Las facciones cortesanas ante la expulsión de los moriscos." *Chronica Nova* 36 (2010), 143-196.
- McGrady, Donald. "Consideraciones sobre *Ozmín y Daraja* de Mateo Alemán." *Revista de Filología Española* XLVIII (1965): 283-292.
- . "Heliodorus' Influence on Mateo Alemán." *Hispanic Review* 34 (1966): 49-53.
- , "Ozmín y Daraja." En *Mateo Alemán*. New York: Twayne, 1968. 47-57.
- Morales Oliver, Luis. *La novela morisca de tema granadino*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1972.
- Morell, Hortensia. "La deformación picaresca del mundo ideal en *Ozmín y Daraja del Guzmán de Alfarache*." *La Torre* 23 (1975): 89-90.
- Moreno Díaz del Campo, Francisco Javier. "Vestir a la mora en Castilla. La cuestión del vestuario morisco y su reflejo en la literatura del Siglo de Oro." *Actas del XIII Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 2017. 283-302.
- Navarro Durán, Rosa. "*La historia de los dos enamorados Ozmín y Daraja*, fuente de inspiración cervantina." *Revista de Filología Española* 82 (2002): 87-103.
- Rey Hazas, Antonio. "El Romancero morisco y la génesis de 'Ozmín y Daraja'." En Martín Muelas Herráiz y Juan José Gómez Brihuega (coord.). *Leer y entender la poesía: la poesía popular*. Cuenca : Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004. 51-68.
- Rodríguez de la Flor, Fernando. *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*. Madrid : Marcial Pons. 2005.
- Rubio, Diego. "La taqiyya en las fuentes cristianas: indicios de su presencia entre los moriscos." *Al-Qanṭara: Revista de Estudios Árabes* 34 (2013): 529-46.
- . "Di/simulación y fronteras religiosas en la temprana modernidad." En José Luis Beltrán Moya et al. (eds.). *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*. Bellaterra: Universidad de Barcelona, 2016. 39-50.
- Rubio Árquez, Marcial. "Los *novellieri* en Mateo Alemán: las novelas en el *Guzmán de Alfarache* (1599-1604)." En Guillermo Carrascón & Chiara Simbolotti (eds.). *I novellieri*

- italiani e la loro presenza nella cultura europea: rizomi e palinsesti rinascimentali*. Torino: Accademia University Press, 2015. 633-645.
- . "Mateo Alemán *novelliere*." *eHumanista* 34 (2016): 44-56.
- . "Novella en la novela: el *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán como modelo." *Janus* 12 (2023): 480-494.
- Ruff, Julius R.. *Violence in Early Modern Europe, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Soons, Alan C. "Deux moments der la nouvelle mauresque: *El Abencerraje* (avant 1565) et *Ozmín Daraja* (1599)." *Romanische Forschungen* LXXVIII (1966): 567-589.
- Soria Mesa, Enrique. "De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVII." *Areas: revista internacional de ciencias sociales* 14 (1992): 49-64.
- . "Entre dos expulsiones. Los moriscos granadinos en Andalucía (1570-1610). Propuesta de análisis." *Ámbitos. Revista de estudios de ciencias sociales y humanidades* 22 (2009): 13-22.
- Stewart, Devin. "Dissimulation in Sunni Islam and Morisco Taqiyya." *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes* 34 (2013): 439-90.
- Stoll, André. "Conversiones/Inversiones. Modelos de asimilación para moros/moriscos y judeoconversos en la literatura española del siglo XVI." En P. M. Piñero Ramírez ed. *Dejar hablar a los textos. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*. Sevilla: Universidad de Sevilla. 775-810.
- Teijeiro Fuentes, Miguel A. *Moros y turcos en la narrativa áurea: El tema del cautiverio*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1987.
- . "La estructura histórica y moralizadora del 'Ozmin y Daraja', de Mateo Alemán." *Angélica. Revista de Literatura* 7 (1995-1996): 57-64.
- Whitenack, Judith A.. "The *alma diferente* of Mateo Alemán's *Ozmín y Daraja*." *Romance Quarterly* 38.1 (1991): 59-73.
- Torres Corominas, Eduardo. "Surgimiento de la novela morisca. Problema de la integración." En Martínez Millán y M^a Antonietta Visceglia (dirs.). *La monarquía de Felipe III: la Corte*. Madrid: Fundación MAPFRE-Instituto de Cultura, 2008. 722-747.
- Varo Zafra, Juan. "Grupos tacitistas españoles del siglo XVI." *Signa* 24 (2015): 537-556.