

## Los presidios magrebíes en época y experiencia cervantinas. Una pedagogía estatal frente a los sistemas tribales de su tiempo

José Antonio González Alcantud  
Universidad de Granada

A la memoria de Francisco Márquez Villanueva

La pregunta por los presidios magrebíes me la hice delante de una maqueta que existe del Peñón de Vélez de la Gomera en el Casino Militar de Melilla. Ésta reproduce el estado del presidio a mitad del siglo XVIII (fig.1), cuando alboreaba la modernidad; viéndola puede constatar el clima claustrofóbico que debía respirarse en un lugar tan aislado y falto de las más mínimas comodidades. Siempre fue un espacio especialmente significado por su efecto onírico, al igual que el Peñón de Alhucemas (fig. 2), o la propia Melilla (fig. 3). La experiencia onírica y casi surreal de los peñones se imponen sobre cualquier otro criterio. Es la misma sensación que tuvieron los visitantes de mitad del siglo XIX, como el brigadier Francisco Feliú de la Peña, quien como buen liberal –el Peñón de Vélez fue un conocido presidio de liberales, donde penaban su disidencia política<sup>1</sup>– se muestra contrario al mantenimiento de las posesiones africanas por razones económicas y sobre todo políticas:

Cielo nebuloso y triste, escarpadas rocas con fuerza combatidas por un mar agitado de corrientes impetuosas, montes cuya encapotada cima casi nunca se descubre, y alguna mal encendida hoguera que en caprichosos y culminantes puntos tal cual vez se ve atizada, es el cuadro que se ofrece al navegante al acercarse a los límites de un imperio, en cuyas guaridas embrutecidas se arrastra una raza de humana especie, sin otras leyes que su independencia y fiereza. A la vista de tan tenebroso espectáculo el corazón se siente oprimido, y la imaginación se sobrecoge, concentra y medita. A poco la conmueven pesados recuerdos del furor del fanatismo, y del orgullo de nuestra España, que no satisfecha con haber arrojado a los moros a las playas, estableció cuerpos de guardia en las fronteras, para que más tarde sirvieran de depósitos de inmoralidad y de crimen. Sin duda anhelan abordar para que terminen las dudas, desaparezcan las sombras, y de una vez penetrar en el imponente aparato que la naturaleza le presenta. (Feliú de la Peña 15)

Ha señalado Miguel Ángel de Bunes que en el siglo XVII la población de soldados de los “presidios” se fue transformando en otra de auténticos “presidarios”, que debían luchar entre el mar que tenían a sus espaldas y los enemigos que les recordaban la naturaleza salvajemente extraña de su encierro. Por ello a veces la tentación de salir del encierro los llevaba a entregarse (Bunes 1988, 570-571). En otras ocasiones las defensas de las posesiones eran heroicas. Las condiciones de vida de la frontera eran terribles; tanto más en las posesiones españolas que en los cautiverios africanos, descritos entre otros por Cervantes, como luego veremos. Y esto, lógicamente, dio lugar a toda una literatura de frontera.

Mi interés repentino, tras un viaje por el Rif, por la maqueta aludida del Peñón de Vélez provenía de la lectura de un texto que la profesora Soledad Carrasco Urgoiti me había regalado con motivo de una visita que le hice a un lugar meridianamente distinto: Nueva York. Libro que con estudio preliminar suyo reproducía la obra del autor barroco Luis Vélez

---

<sup>1</sup> Recordemos que en lo tocante al liberalismo, el Peñón de Vélez de la Gomera sirvió de prisión al orientalista liberal Francisco Martínez de la Rosa en sus años juveniles. Allí curtió su visión idealizada del mundo morisco, identificando con su combate liberal (Carrasco Urgoiti 1989).

de Guevara, *El cerco del peñón de Vélez*. Afortunada coincidencia ya que Nueva York, siendo una ciudad inicialmente holandesa, está emplazada en una lengua de tierra, con algo de colonia penitenciaria, que fue evolucionando a urbe cosmopolita. Mi amiga, la profesora Carrasco Urgoiti, solía argumentar, además, con la distancia atlántica por medio que ella se identificaba con esas heroínas, omnipresentes en el mundo cervantino, que eran esencialmente las cautivas: “La cautiva lleva los dos mundos. Se educó en uno y necesita adaptarse a otro, y quizás por eso, por la identificación con los dos mundos me atrae” (González Alcantud 2007, 215). Carrasco Urgoiti, a pesar de esa inclinación a identificarse antropológicamente con los cautiverios y sus protagonistas, era consciente de que los presidios eran otra cosa ya que “costaban muy caro a los españoles” por los gastos derivados de su abastecimiento y defensa, y que por ello no era extraño “que los comediógrafos se esforzaban por hacer justicia a la población que los defendía, casi siempre en muy penosas condiciones”, en sus obras (Carrasco Urgoiti 2003, 20-21). Las gestas en torno a los presidios eran objeto privilegiado de inspiración de los comediógrafos, que darían cuenta asimismo de la dureza de la vida cotidiana. Así, cuando el 6 de septiembre de 1564 fue recuperada la plaza del Peñón de Vélez que estaba en manos de los argelinos, tras haberse perdido en 1522 a manos del rey de Fez, “no es de extrañar –según Carrasco Urgoiti– que Vélez, el satírico, exprese por boca de sus personajes el abandono en que se encuentran tales enclaves”. Para aguantar en esas circunstancias “la disciplina ha de ser férrea, dada la calaña de algunos compañeros”, a lo que hay que añadir que “la manera de subsistir, cuando los bastimentos se retrasan, es hacer breves expediciones de pillaje a la comarca, arrojando el peligro de combatir con más numerosos y mejor alimentados enemigos, como sucede en la primera acción bélica de la comedia”. Finaliza Soledad Carrasco su lectura de *El cerco...* diciendo: “En tales condiciones, la fiereza es el mejor rasgo del soldado, y el protagonista se enorgullece de que le llamen ‘el diablo del Peñón’ y de que las moras asusten a los niños en su nombre” (Carrasco Urgoiti 2003, 34). El cautiverio norteafricano, objeto de una literatura romancesca, está aquí contrapesado por la dura realidad del presidio.

De hecho, los presidios, y en particular los peñones, eran administrados directamente desde la corte madrileña dado su carácter estratégico. A este tenor hoy día no existe rastro de su documentación en los archivos andaluces, los geográficamente más cercanos, ya que casi toda está en Simancas, en el área de influencia de Madrid. En lógica consecuencia cualquier acontecimiento relacionado con ellos tenía inmediatas repercusiones en el poder central. No puede extrañar de esta manera que el referido *El cerco del peñón de Vélez*, de Vélez de Guevara, fuese representada en *première* en 1634 en Madrid. El asunto de los presidios suscitaba mucha atención gubernamental y pública en Madrid, por el control estratégico que se hacía de los mismos desde la corte.

Los avatares de los presidios, por lo demás, iban en paralelo con otros acontecimientos peninsulares, que desde los Reyes Católicos buscaban reforzar la homogeneidad interna del Estado. Causalmente los combates por la reconquista del Peñón de Vélez de la Gomera alcanzan su paroxismo en paralelo con la guerra de las Alpujarras (1568-1570), librada en terreno agreste y montañoso. El resultado fue como en las Alpujarras una política de exterminio. Feliú describe vivamente la política de tierra quemada llevada a cabo en torno al Peñón de Vélez tras su reconquista por sus resultados nefastos para el futuro de la región:

Así los desgraciados habitantes de Vélez pensaron que ya no debían volver a la ciudad subyugada, y sufriendo sumisos esa calamidad, abandonaron para siempre sus hogares; e internándose con sus familias repetían con fe las palabras del Corán: Solo Dios es vencedor. Resolución esforzada, si no heroica: todo lo abandonaron; todo lo

perdieron; y la ciudad de Vélez de la Gomera, muy agrícola, mercantil y relacionada, quedó desierta. Su famosa mezquita y muchos y buenos edificios quedaron a la merced de los tiempos, que enteramente los destruyeron. Ya solo existen vestigios que señalan su situación topográfica. Así concluyó la patria de los *Gomeles de Granada*. Montaraces *amarirgas* y *cruels beduinos* vinieron a arrancharse en las cercanas cuevas para aprovechar las abundantes producciones y pastos. Su sociedad quedó destruida, y volvió aquel país al estado de naturaleza. He aquí otros de los resultados de la reconquista del Peñón, que la cristiandad tal vez bendeciría, pero que la civilización debe sentir. (Feliú 41)

Feliú, como crítico que era con la ocupación, encara el resultado de tan nefasta política, que llevaría a la expulsión del entorno de la población autóctona, alguna de origen granadino, lo que había llevado a la referida desaparición completa de la ciudad de Vélez, emplazada enfrente del Peñón, y verdadero apoyo logístico de éste.

Finaliza Feliú su opinión negativa del hecho histórico de la reconquista del Peñón de Vélez llevándolo a una confrontación entre las luces y las tinieblas, librada en la historia española de aquel tiempo:

Arráncanos el corazón la memoria de tanto exceso; quisiéramos borra esta página de nuestra historia, porque nos es querida la patria y su reputación; pero no teniendo por cierto la culpa del fanatismo del Santa Oficio, ni de los errores del gobierno, nos hemos visto precisados a recordar tantos horrores, para deducir por analogía del espíritu de aquella época cuál sería la conducta de los alcaides del Peñón y demás posesiones africanas con sus moradores, cada vez más indómitos y fieros, a quienes ya no se les podía domeñar, se quiso a toda costa aniquilar y destruir [...] Su verdadero emblema lo hallamos en la veleta del campanario de la única iglesia del Peñón: *Un fraile habiendo fuego con un trabuco*. Casualidad o exclusiva inspiración sería del que la fabricó, así lo creemos; pero es lo cierto que en aquel símbolo se leen las ideas que tanto se hicieron sentir. (Feliú 57-58)

A la vista de estos datos llama la atención el soliloquio de una buena porción del cervantismo profesional, con diálogos cruzados entre especialistas, sin salida posible a sus problemáticas cruzadas en las más de las ocasiones por falta de datos empíricos nuevos. Esto nos lleva al gran malestar existente, ya apuntado por Francisco Layna y Antonio Cortijo (2012), tras el cual se esconde un problema metodológico global: la falta de presencia de la “imaginación histórica” en el debate intelectual de los especialistas, por lo general lectores generalmente intratextuales, y en el mejor de los casos contextuales. Falta aire como en la novela finisecular *À rebours* de J. K. Huysmans, donde el protagonista vive en una atmósfera artificial simbolista, en una casa llena, como una cápsula, de elementos que le impiden contactar con la “naturaleza” exterior. Una ventana, abierta por azar, lo hace enfermar al penetrar por ella el olor de la primavera. Ese olor se llama en mi discurso “etnografía”. La pregunta pertinente de carácter etnográfico es: ¿Quiénes son los enemigos que rodean los presidios? Es fundamental para establecer la función y lógica de estos para encontrar el sentido de aquellos.

Habría que comenzar indagando en un aspecto interesante desde el punto de vista antropológico, y por tanto intersticial: la recepción del periodo de prisión de Cervantes. El relato del pseudo-Haedo, donde se narra la prisión de Cervantes, sólo parece haber sido redescubierto, primero en inglés, y luego en francés y en español, en la primera mitad del siglo XVIII, para ser valorado solamente en el último tercio del XIX, cuando la ocupación francesa llevaba a indagar en la historia argelina (Camamis 89-91). El hecho en sí, con anterioridad a finales del siglo XIX, no parece haber tenido una gran recepción en Argel

mismo. Los hechos vinculados a los cinco años de cautiverio de Cervantes habían sido olvidados durante varios siglos, como ocurriera con otros hechos míticos, según el relato que hace Maurice Halbwachs para la historia sagrada de Palestina. Sólo en 1887 comienzan a interesarse algunos viajeros coloniales por la localización de la cueva de Cervantes. Una escuadra española que atraca en Argel en esa fecha, y más en particular el almirante de la misma, llamado Maimo, quieren visitar la célebre gruta donde se escondiera Cervantes. Al hacerlo comprueban lo siguiente: “Grande debió ser su estupefacción, comprobando que no existía nadie hubiese podido encontrarla”. Para suplir esta decepción “el marqués de González, entonces cónsul general de España, les indica una pequeña caverna al borde del mar, del lado de la Pointe Pescade, al oeste de Argel” (Cazeneuve 121). Pero todos los visitantes y sus cicerones quedan concitados en la decepción común de no poder asegurar a ciencia cierta el lugar donde pudo haber sido permanecido oculto Cervantes.

En cuanto al método para abordar la cuestión cervantina, seguida textualmente hasta lo microscópico por el extenso gremio de los “cervantistas”, creemos que llevaba cierta razón en su tiempo Jaime Oliver Asín cuando analizando *Los baños de Argel* sostenía, y dando cuenta de la insuficiencia del método aplicado a los estudios previos argüía: “Nosotros no pretendemos ir hacia la verdad rebuscando, en las relaciones o crónicas del tiempo de Cervantes, narraciones de sucesos más o menos históricos y más o menos parecidos al que Cervantes llevó a las tablas. Ya hemos visto que por ese camino no se llega jamás a una convincente conclusión”. Con el fin de eludir el solipsismo, Oliver recurría a la historia: “Nosotros vamos, sencillamente, a leer la comedia de Cervantes a la luz de la historia de Argel y de Marruecos” (Oliver Asín 11). Para hacer esa comparación historicista, y quizás menos filológica al uso de la época, Oliver Asín depara en primer término en el sentido experiencial de la obra de Cervantes, trayendo a colación la aseveración cervantina: “No de la imaginación / este trato se sacó, / que la verdad lo fraguó / bien lexos de la ficción. / Dura en Argel este cuento / de amor y dulce memoria, / y es bien que verdad y historia / alegre el entendimiento. / Y aun hoy se hablarán en él / la ventana y el jardín” (*Los baños de Argel*, vv. 3082-3091). En busca de la “verdad” y de su historicidad se pone en marcha Oliver Asín destacando los hechos ciertos que tienen que ver con las tensiones entre el reino jerifiano y el Imperio otomano, con la ciudad de Argel de por medio, y la batalla de Alcazarquivir como telón de fondo. No habrían de faltarle contradictores a Oliver Asín. La experiencia del cautiverio de Cervantes fue contestada por Jean Canavaggio con esta opinión: “No hay por qué suponer, pues, que el autor de *Los baños* se inspirara, como ha pretendido Jaime Oliver Asín, en una hipotética leyenda suscitada en Argel por la triste suerte de Zoraida-Zahara. El auténtico germen del cuento de amor parece haber sido, más bien una fábula elaborada y difundida de muy antiguo” (*Los baños de Argel* 28). Considera Canavaggio que la obra cervantina sobre los baños de Argel, silenciada para el teatro vivo durante tres siglos y sólo recuperada hace pocos lustros, en que fue vuelta a llevar a escena con importantes recortes y adiciones para hacerla legible, era “una fábula ‘verdadera’, destinada a representarse en el espacio múltiple del corral”. Su sentido de la “verdad” sería por consiguiente complejo, y no respondería sólo a la verdad histórica sino a la poliedricidad de la obra cervantina siempre atenta a las sinuosas interferencias entre catolicismo, islam, judaísmo e incredulidad (Stoll). Añadámosle el punto de vista exclusivamente español que tenían los estudios norteafricanos del siglo XVI (Braudel 190).

Para otros autores, y muy significadamente para Francisco Márquez Villanueva, hay que buscar la significación entrelíneas para restituirle el sentido moderno a la obra cervantina. En este sentido, según Márquez, el interés contemporáneo de Cervantes radica en su profunda comprensión de la relatividad cultural, lo que lo lleva a adoptar ese ambiguo disfraz que le

lleva a escribir en claves por desvelar. *Dixit* en particular: “La gran lección de las comedias de Argel no late en su cascado autobiografismo ni en su acucioso mensaje contrarreformista, sino en la caída de estereotipos y su modo de vislumbrar ‘lo que la España inquisitorial ignoraba: la cohabitación pacífica entre comunidades’” (44). La propia cautividad no deja de ser parte del mismo procedimiento: “La cautividad es un discurso central a lo largo de su obra, pero cuya misión es la de acceder y abrillantar, a modo de reactivo, el triunfo de la libertad. Cervantes no es el poeta de lo carcelario, sino de la vida afirmada en el más completo albedrío de sus personajes, contruidos al otro extremo de la férrea constricción de la narrativa picaresca” (35). En todo caso siempre quedará argumentar que la experiencia de la prisión para Cervantes no puede ser asociada a Argel de manera automática, como veremos.

Lo cierto es que Cervantes, siendo hombre de probada españolidad, o más bien catolicidad –que quiso dejar en claro y sin dudas antes de volver a España después de su cautiverio, con el fin de evitar las sospechas de la Inquisición tras la denuncia de su enemigo el padre Blanco de Paz–, no obstante no creía en las virtudes políticas de los presidios (*Información hecha en Argel*). Cervantes, a través del cautivo Ruy Pérez, expresa esta incredulidad en el propio *Quijote* a propósito de la pérdida de la Goleta:

Pero a muchos les pareció, y así me pareció a mí, que fue particular gracia y merced que el cielo hizo a España en permitir que se asolase aquella oficina y capa de maldades, y aquella gomia o esponja y polilla de la infinidad de dineros que allí sin provecho se gastaban, sin servir de otra cosa que de conservar la memoria de haberla ganado la felicísima del invictísimo Carlos Quinto, como si fuera menester para hacerla eterna, como lo es y será, que aquellas piedras la sustentaran (I, 39, 405).

Vista la opinión de Cervantes a través de sus personajes que aquella política de Estado era un malgasto por su ineficacia, hay que añadirle la interrogante por los contactos entre los pobladores de los presidios y la población autóctona. Ciertas cosas se conocen al detalle por los relatos u obras literarias de la época, incluidas las del propio Miguel de Cervantes, quien hizo un relato del presidio de Orán en *El gallardo español*, obra que él mismo catalogó de “veraz”. La familiaridad con el tema de la frontera es un hecho incontrovertible inferido de la superposición de experiencias reales, imaginadas e incluso azarosas por parte de Cervantes, proyectadas hacia el asombrado lector del tiempo presente. Escribe Soledad Carrasco Urgoiti:

Voy a añadir un detalle del que no tenía noticia cuando elegí este tema, y confieso que al conocerlo sentí el asombro que nos sobrecoge tantas veces ante la múltiple resonancia que sabe dar Cervantes a los nombres de sus personajes. La familia que a lo largo de varias generaciones ejemplificó mejor que otra alguna la cultura fronteriza no fueron los Mendoza, los Fajardo ni los Narváez. Fueron los Saavedra. Claro que no hacía falta esta coincidencia para que resultase altamente significativo y apropiado el nombre de “el gallardo”, don Fernando de Saavedra. (Carrasco Urgoiti 2005a, 102)

La familiaridad real o ficticia indica de los Saavedra nos señala el camino de la intimidad por parte de Cervantes con los problemas del Mediterráneo.

Y en ese mundo entre real e imaginado, pleno de reflejos imaginarios, Argel era la ciudad que por derecho propio concitaba a diestro y siniestro todo un mundo de paradojas, en las que se mezclaban el fanatismo morabítico o sufí y la tolerancia y el relativismo instrumental marcado por el interés. Márquez Villanueva ha señalado que “Cervantes recibió en Argel la clase de enseñanza que no hubiera podido darle ninguna universidad del mundo” (30) en sus cinco años de cautiverio de 1575 a 1580. Desde luego lo cierto es que Cervantes estuvo en esos años tan mezclado en las intrigas argelinas, que su coetáneo Antonio de Sosa pensaba que habría intentando no sólo escapar sino hacer pasar a Argel al lado español: “Y si

a su ánimo –e industrias y trazas– correspondiera la ventura, hoy fuera el día que Argel fuera de cristianos, porque no aspiraban a menos sus intentos” (Sosa 180). Sólo así cabe explicar su viaje a Orán en junio de 1581 a hacer “ciertas cosas del servicio de su Magestad” (Sola y de la Peña 175). Este viaje se ha vinculado con la red de alarmas entre la de confidentes que Felipe II tenía activa debido a la presencia de una potente armada turca en el Mediterráneo. Esta supuesta inclinación de Cervantes a servir de “agente secreto” del rey español en Argel quedó truncada cuando el almirante turco de origen calabrés Euchali se retiró de Argelia con su flota evitando una situación de peligro evidente para España y el reino semi-independiente de Marruecos. Los servicios de Cervantes ya no se hacían necesarios. Lo cierto es a pesar de sus intentos de fuga, que solían ser castigados con la muerte misma, Cervantes, cogido *in fraganti*, no recibe los castigos. También se conoce que quizás en ello intervino la posición relevante que Cervantes ocupaba en la sociedad argelina de los cautivos, lo que le otorgaba una cierta protección. Esta amenaza, creíble, dado lo heterogéneo de la población de Argel, que hacía factible cualquier hipótesis, obligó a que los castigos por intentar escapar o subvertir el estado de cosas reinante fuesen muy duros. Eran lugares donde se imponía el castigo ejemplarizante a los conspiradores.

Del Argel cervantino, cabecera de aquel otro sistema rival del español, veamos lo que nos dice un antiguo cautivo, en los años treinta del siglo XVII, que bien nos puede servir para proyectar la imagen de ésta hacia atrás, al tiempo de Cervantes (*Relación verdadera*<sup>2</sup>). Nos habla de la baratura de la ciudad, habituada a ser abastecida a través del corso:

La Ciudad es la más abastecida y la más barata del mundo, y sobra todo sin labrarlo. Tienen de lo que roban todo lo que es menester de sustento para la vida: en este tiempo valía la seda a tres pesos la libra [...] Arenques, tollos, manteca de Flandes muy barata; leña, pan, pasa, higo en grande abundancia [...] Lo que se coge en la tierra es poco y malo [...] Los judíos hacen mucha moneda falseando la nuestra, que es la que ellos estiman, y así para trocar un real hasta el de a ocho, es menester tocarlo, y pesarlo.

Esta situación ideal se ve ensombrecida por la gran cantidad de cautivos, que serían regularmente tratados por los turcos, y mucho peor por los originarios de al-Ándalus, que buscarían en ellos vengar la humillación de la expulsión:

Trátalos [a los cautivos] mal y mayormente los Tagarinos, que son los expulsos de España; y porque se corten, que es que traten de su rescate, los hacen trabajar demasiado, les ponen cadena, y a los fuertes ponen en las galeras, y al fin los que mejor los tratan, que son los Turcos, los suelen dejar pasear sin darles de comer.

A este tenor la justicia es muy cruel con los esclavos cristianos:

Las justicias son cruelísimas, que hacen por pocas cosas, porque un Cristiano entre en una mezquita se ha de volver Moro, o quemarle; porque nombró a Mahoma, lo mesmo. A estos los enrraman de estopa, y los llevan fuera de la Ciudad, y les ponen mucha leña alrededor, y dándoles fuego los van tostando. A otros los arrojan de unas almenas sobre unos garfios de hierro; otros empalan por el fierro; otros llevan por las calles con velas encendidas en los brazos, espaldas y espinazo, que se las meten haciendo agujeros con cuchillos: A todos, y a los que ahorcan, los dejan padecer hasta que mueren; y ha habido algunos seis, y siete días penando.

No obstante, no les faltaría auxilio espiritual, empezando por la existencia de cuatro iglesias, la principal de todas en los baños reales, consagrada a la Santísima Trinidad. Pero

<sup>2</sup> Las citas siguientes vienen de los cuatro folios del texto.

esta protección, acogida al estatuto del *dimmi*, es decir al hecho de ser un pueblo protegido en la tradición islámica, como los hebreos, estaba contrapuesta con la realidad, que no era otra que la hostilidad del pueblo llano: “Andan en esta tierra muy sujetos, y más los Sacerdotes, porque los persiguen mucho los muchachos y les tiran piedras, y cosas inmundas, y no se puede tomar venganza, porque si les alzan los ojos, los matan, o hieren, y no se da castigo por ello, antes muchas gracias.”

Vuelve a destacar el cautivo que los principales hostigadores serán los moros de origen español: “Fuera desto el trato no es tan malo como de antes, sino es entre los Moriscos, que en venganza del bien perdido los tratan mal”. Este trato tan malo asociado a los moriscos y otros descendientes andaluces hizo que Cervantes los viese de manera ambigua a través de la figura de Cide Hamete, pero no sin ironizar y dejar clara su visión de la libertad de conciencia; una libertad que había vivido en Argel, y mucho menos en la España filipina, y que es el motivo en clave irónica del *Quijote*. “Nunca aparecerá, en los relatos cervantinos, un morisco entre los berberiscos de Argel con tintes negativos” (Sola y de la Peña 198).

Lo que a todas luces se interpreta de la actitud de Cervantes en esta ciudad que podemos calificar de “liberal” en relación con el ambiente que se vivía paralelamente en España,<sup>3</sup> es que era desde el principio un hombre tenido por principal y que ejercía un liderazgo evidente en la numerosa comunidad de los españoles cautivos en Argel. Tras ser denunciado por el sacerdote Blanco de Paz en el episodio de la cueva donde estuvo escondido con otros cautivos, y luego ser redimido, por razones poco esclarecidas, en el justo momento en que iba a ser enviado a Constantinopla, permaneció dos meses más en Argel para liberarse de la acusación del mal sacerdote, su enemigo, de haber apostatado. Prosper Merimé interpretaba de esta manera el episodio:

Una vez libre, se quedó dos meses en Argel, estancia que resulta bastante inexplicable. Se dice que Blanco de Paz, que le había vendido al bey, le denunció por segunda vez a la Inquisición. Este miserable se decía portador de una comisión secreta del Santo Oficio y seguramente conseguía con este método que la gente asustada le entregara las sumas de dinero que pedía. Resultaba ser un individuo muy peligroso hasta que uno se daba cuenta de con qué clase de rufián estaba tratando. Cervantes había hecho pública su traición y entre los cautivos, comprados o no, algunos habían anunciado su intención de castigarlo ellos mismos, apuñalándolo. De ahí, dicen, el odio del tal Blanco de Paz hacia Cervantes y la poca prisa de nuestro escritor por volver a España. Quería, antes de su regreso, que quedara patente de forma solemne su valor y su constancia y, por encima de todo, su perfecta ortodoxia religiosa. (28-29)

Volviendo a *El gallardo español*: según Carrasco Urgoiti su influencia se proyecta sobre *El cerco del Peñón de Vélez* de Luis Vélez de Guevara (2003, 43). Para esta autora esas obras están relacionadas. Pero también existen muchas relaciones repertoriales, en especial con Lope de Vega y las comedias de moros y cristianos. Véase, por ejemplo, *El cerco de Santa Fe* del propio Lope. Por ese vínculo observamos que se había trasladado el escenario de las confrontaciones de la frontera de la de Granada a la norteafricana (Carrasco Urgoiti 2005b). En esto se seguía el espíritu de la época según el mandato indicado en su testamento por la reina Isabel (Rodríguez Pascual).

En ese espíritu fronterizo el tránsito entre una orilla y otra del Mediterráneo era un hecho incontrovertible, tal como Fernand Braudel apuntó en su tiempo (González Alcantud

<sup>3</sup> Véase por ejemplo la evolución de lo abierto a lo cerrado de Granada (González Alcantud 2011b).

2011a) y han corroborado investigaciones de archivo como las de Bartolomé y Lucile Bennassar. Esto trajo consigo una relación de admiración hacia el prestigio que destilaba el contrario, admiración que se había iniciado previamente en las fronteras peninsulares. De esta manera Jerónimo Gracián, redentor de cautivos, indicaba en 1609, año de la expulsión de los moriscos, sobre el particular: “Tienen los moros por gran honra hacer renegar un cristiano y casarle con su hija, aunque sea muy rica y hermosa. Porque luego, en renegando, alcanza plaza y paga de jenízaro, y al moro le parece que en esto da principio de nobleza a su linaje y es como si fundase un mayorazgo, y que tiene ya en su casa un defensor contra la insolencia de los otros jenízaros” (33).

Un elemento igualmente “vivo”, como el referido de Soledad Carrasco, que atrajo igualmente mi atención fue el comentario surgido a finales de los años noventa en un coloquio sobre el líder rifeño ‘Abd al-Karim al-Jatabi. En aquel contexto el antropólogo David Montgomery Hart, gran especialista en los Beni Urieguel, la tribu del legendario líder rifeño ‘Abd al-Karim, expuso que el primero en introducir por su afán modernizador el sistema de prisiones en el Rif fue éste, ya que con anterioridad lo que se hacía era ejecutar la justicia consuetudinaria rifeña, en la que tenía un papel central la venganza o *feud*. En la tradición rifeña, según los informantes de la época, las penas eran acordadas por los cadíes en los días de zoco o de mercado, y conformes a los cánones bereberes no contemplaban exactamente la posibilidad de prisión del condenado sino los trabajos forzados en casa de propio cadí, el cual empleaba las fuerzas del reo en beneficio propio en las tareas domésticas. Los cánones tradicionales rifeños fueron estudiados por el coronel del ejército español y etnógrafo Emilio Blanco Izaga, quien textualmente dice: “La ley rifeña excluye los castigos corporales y la privación de libertad; no existen cárceles y, con lo cual la dignidad de un hombre no sufre degradación por este medio” (Blanco Izaga 216). En particular las sanciones jurídicas en el medio de la tribu de los Beni Urieguel estarían basadas en los siguientes puntos: “1) Sanciones monetarias o pecuniarias (multas, expoliaciones, confiscaciones de la propiedad). 2) Sanciones corporales (muerte, saqueo, toma de extranjeros como rehenes). 3) Imposición de sanciones morales (destierro, calumnias)” (Blanco Izaga 216-17). Nada de prisiones, por consiguiente.

El sistema rifeño de administración judicial no se ajustaría a la *sharía* islámica sino al derecho consuetudinario amazigh, compartiendo buena parte de sus principales rasgos con otros lugares de alta presencia bereber como la Cabilia argelina. El etnógrafo Émile Masqueray descubrió a finales del siglo XIX que los cabillos poseían bajo la cobertura del sistema tribal verdaderas unidades políticas, como la “qebîla” o cabila, que podrían ser equiparadas incluso desde el punto de vista político a nuestras ciudades. Una de sus atribuciones ciudadanas sería dictar leyes: “La ciudad primera, *Taddert*, o *Arerem*, -escribe-formada por iniciativa de todos los individuos de un cierto número de familias, vive aislada, es un poder político independiente, otorga leyes” (Masqueray 43). Las etnografías existentes señalan que el sistema tribal bereber, tanto el cabileño como el rifeño, está fundado en alianzas de segmentos de tribus, que es la horma donde se imponen la ley y sus penas.

Como queda dicho, una de las tareas modernizadoras de ‘Abd al-Karim en el período en que duró la República rifeña fue introducir un sistema penal occidentalizado, el cual contemplaba precisamente la existencia de la cárcel (Hart 375 y sigs). Textualmente, dice David Hart: “No existirían cárceles en el Rif hasta que ‘Abd al-Karim las introdujo” (Blanco Izaga 234), añadiendo que las tres que existieron estaban en el territorio de su tribu, los Beni Urieguel. Para lograr el éxito de este moderno sistema penal tuvo que eliminar algunos aspectos sustanciales del derecho consuetudinario rifeño, y en particular la venganza de sangre.

No obstante, en el área rifeña, prácticamente desurbanizada, con una población dispersa en aduares, existieron al menos desde la mitad del siglo XVIII algunas alcazabas. Estas pudieron funcionar además de como fortalezas defensivas como prisiones. Muchas, como en el caso de Zeluán, fueron levantadas por orden del sultán Muley Ismail, conocido por su despotismo. En su capital imperial, Mequínez, aún se enseñan al turista las grandes mazmorras que servían al lado del palacio imperial para detener a sus enemigos e infundir de paso el pánico entre la población.

Los presidios portugueses, españoles y hasta *majcenianos* —en referencia al sultanato— parecen haber sido ampliamente ajenos a la población rifeña. La política de “presidios” respondía al fracaso de las razias que los españoles ejercitaron sobre el territorio, y que en la guerra de Granada habían dado buen resultado, pero no aquí, ya que el transpaís les era hostil, al contrario de en la península ibérica (Braudel 230). Ello obligó finalmente a los españoles a practicar una política de reclusión. Dada la relativa estabilidad de los sistemas tribales, “enfriados” en su estabilidad secular, empleando la terminología de Claude Lévi-Strauss, los españoles de los presidios, “calentados” por la aceleración histórica comenzada en el Renacimiento europeo, se habrían visto obligados a encerrarse en un mundo carcelario autosuficiente. Este autoencierro implicaba analógicamente al sistema político instaurado en la península, con la sanción de la Contrarreforma. A pesar de ello, el sistema de encierro aún no se había corporeizado en los sujetos, como ocurriría en su cénit, en los siglos XVIII-XIX (Foucault 140-141). Esto se ve en especial en el ámbito disciplinar. Los componentes autoritarios no aparecen en las carreras de quienes se adherían a la aventura militar española hasta el siglo XVII.<sup>4</sup> Incluso en tiempos cervantinos, aunque las prisiones tienden a aislar a los presos, bajo el subsiguiente régimen disciplinario, eran muchos los escapes, incluida la escritura, que los castigados tenían, en contacto con alcaides y demás población carcelaria (Castillo Gómez).

Miguel Ángel de Bunes ha afirmado, por otra parte, que las mentalidades de conquista de aquellos tiempos seguían siendo una prolongación de ideas medievales. Esta preeminencia medieval conduce a la incomprensión de las condiciones de una época en la que las maneras estratégicas de hacer política han cambiado sustancialmente. Esgrime Bunes que al no entender los españoles a los norteafricanos, todas las iniciativas que llevaron a cabo orientadas a ocupar el territorio o a entablar negociaciones diplomáticas, se vieron abocadas al fracaso (Bunes 1988, 572). Uno de los errores de bulto, señalado por Bunes, fue que los pactos firmados por los gobernadores de los presidios con los autóctonos no se correspondían con la realidad cultural: “No aprenden [los españoles] que los magrebíes tienen unas formas políticas y unos modos mucho más versátiles que los cristianos, tanto en sus comportamientos como en sus lealtades” (1988, 573). Ese panorama de anacronismos abocados a la incomprensión mutua, para Bunes lleva a la siguiente situación:

Desde los presidios se va a organizar una guerra con bastantes caracteres medievales en una época presidida por la modernidad y la renovación de las técnicas militares. Los enclaves hispanos son equiparables a los castillos de una Marca peninsular, aunque con el agravante de que no se sabe diferenciar entre el amigo y el enemigo. Lo anacrónico de esta situación se acrecienta por la reutilización de modelos de la época de la ‘Reconquista’ en un momento y un contexto diferente.

---

<sup>4</sup> Así lo podemos ver en el *Quijote*, en los capítulos 38 y 39 de la primera parte, donde Cervantes —a través de don Quijote y Ruy Pérez— narra la manera de hacer fortuna militar. Por ella observamos que la disciplina cae más del lado de las Letras, para lograr la fama, que de las Armas, donde el azar siempre está marcado por la probable muerte.

En esta perspectiva los españoles se empeñan en establecer pactos de mudejarismo, cuando estos ya no eran posibles. La atmósfera, pues, que se vivía en los presidios respondía perfectamente a una situación de guerra ideológica “démodée”, equiparable con la conquista de Granada, con el añadido de que ahora los antaño caballerosos adversarios que se combatían entre sí en esta última conquista peninsular ahora son verdaderos enemigos que desconfían profundamente los unos de los otros, en una frontera ahora verdaderamente abismal (Hess). No existieron, por lo demás, unos verdaderos planes de conquista del Magreb por parte de los españoles, temerosos de ser derrotados por una situación que les sobrepasaba sin saber el porqué intelectual (Bunes 1995a, 24). En definitiva, la conquista de África, según el periclitado mandato isabelino, que había sido sustituido por la fuerza de los hechos por la conquista americana, fue una guerra religioso-cultural, donde la cerrazón del espacio contrarreformista sobre sí mismo acabó siendo un hecho capital para sobrevivir (Bunes 1995b, 120).

A esta cerrazón disciplinar contribuirán los soldados que en régimen disciplinario sustituirán a los soldados normales: los presidios acabarán convertidos en parte sustancial de la política de confrontación del Estado contrarreformista, sobre todo con la mirada puesta en el trato que le confería a los cautivos cristianos el *majcen* tanto marroquí como argelino, utilizándolos como fuente de beneficios económicos. Los presidios eran parte de una pedagogía del Estado moderno que respondían a una concepción política totalizante y vigilante de las instituciones. Esta política alcanzó obviamente gran relevancia tras la victoria cristiana de Lepanto de 1571 (Friedman).

Frente al ambiente de los presidios españoles, el que vivían los “cautivos” en manos musulmanas, con ser duro, difería sustancialmente. En su cautiverio habían conseguido crear un modelo de sociedad que podríamos catalogar de “abierto”, por no hablar de los renegados que habían de integrarse fácilmente en la sociedad local. Mercedes García-Arenal y Miguel Ángel de Bunes han subrayado que cautivos y renegados crearon “sociedades intermedias entre ambas riberas del Mediterráneo”, sirviendo de puente entre un mundo y otro (219). Ciertamente, la sociedad donde se insertaban los cautivos era más liberal que la de procedencia. Lo demuestra el simple hecho de que en los “baños” existiesen iglesias y que los cautivos se pudiesen mover las más de las veces libremente por las ciudades, y que siempre les estuviese abierta la vía de apostatar (García-Arenal y Bunes 233-255). Márquez Villanueva apostilla que el ambiente en el que vivían los cautivos era bastante laxo, por no llamarle incluso más liberal y antiopresivo que el que se respiraba en la Europa católica.

Para entender correctamente lo que ocurre en esa relación entre presidios y población autóctona es necesario traer a colación a quienes constituían esta última, incluso proporcionando algunos anacronismos etnográficos. Razonaba el brigadier Feliú a mitad del siglo XIX, al comparar el olvido de los gomeres yebalíes, habitantes de la zona del Peñón de Vélez de la Gomera, con el paradójico auge de los estudios sobre la Alhambra de Granada, a cuyos pies también vivieron otros gomeres o gomeles de la misma procedencia norteafricana:

Descanse la ciudad dorada [de Granada] en la celebridad que en lindos metros y con bien templada lira la pregonan: gócese tranquila en su fértil vega, inagotable manantial de poder y grandeza que de los árabes heredó [...] mientras que a la patria de los Gomeles, a Vélez de la Gomera nadie investiga, nadie llora sobre sus ruinas, y abandonada dejó de existir después de haber legado su nombre a un islote o peña, situada muy cerca de su continente, para que los cristianos fueran a habitarla, y ofrecer al mundo entero una continuada serie de contrastes. Cien varas de distancia dividen el Corán del Evangelio, la miseria del poder y el estado de naturaleza del de una plaza sitiada; los convecinos mutuamente se acusan de infieles, furiosos se

aborrecen, y en nombre de Dios se matan [...]: espantosa distancia, cuyos extremos solo la filosofía puede medir. (18-19)

Abundando en las similitudes: en épocas pretéritas existieron en Yebala incluso tribus de origen cristiano cuyo recuerdo ha quedado impreso en la memoria local, sobre todo en un lugar llamado Jandak de Nasara, traducible como “el arroyo de los cristianos”:

Dicen los gumara [gomerés] que antiguamente todo el territorio que habitan estuvo poblado por los cristianos. Por eso en Jandak de Nasara, cerca de Tagassa está encantado todo un pueblo de cristianos que era el último que quedaba en todo Gumara, pero que profanó el lugar donde antes hubo un cementerio, que ellos convirtieron en sus moradas. Aseguran que los gumara descendientes de algunos de esos cristianos, que cuando tuvo lugar el encantamiento no estaban en el lugar, son los actuales Ulad Murcia, Ulad Redondo, que ahora son musulmanes y habitan en Tagassa. (Ibn Azzuz Hakim 62)

La división entre país *siba* y *majcen*, es decir entre el país del desorden, marcado por la vida tribal, y el del orden, basado en la hegemonía sultanesca, resulta fundamental para entender el problema de los presidios, y su paralelo el de los “baños” privados y *majcenianos* que conoció Cervantes. El sultán marroquí o el *dey* argelino, imitando en parte el modelo otomano del despotismo oriental, tendrán grandes lugares de reclusión donde los cautivos, principalmente cristianos, estaban detenidos, a la espera de su rescate, el gran negocio del corso (Valensi). Habrá que esperar hasta el reinado de Muley Ismail a mitad del siglo XVIII, como ya quedó insinuado más arriba, para que el intento de controlar en el caso marroquí las costas mediterráneas sea planificado y efectivo por el lado del *majcen*. A pesar de ello se constata que “la administración de Muley Ismail era de lo más rudimentario” en las provincias (Abitbol 241-244), mientras que el control estatal sobre el territorio seguía siendo más estricto en Europa que en el Magreb. En este último con muchísima frecuencia se solían producir alianzas tribales antiotomanas y/o antimajcenianas, lo que convirtió en un laberinto inextricable la política jerifiana, como quedó detectado en época cervantina por Diego de Torres. A toda esta problemática general hay que añadir los problemas suscitados expresamente con el corso practicado por renegados y emigrados andalusíes que conocían íntimamente al enemigo por haber compartido un mismo territorio, y poseer un verdadero deseo de revancha tras sus expulsiones. De ello dan frecuentes noticias los relatores del conflicto.

La problematicidad interna magrebí y sus paradojas se perciben en la aplicación de la *yihad* anticristiana. Quienes por ejemplo la pregonaban en el Rif no atendían a las órdenes del *majcen*. Conforme el aparato central sultanesco iba decayendo, faltando a sus obligaciones de defensa del territorio del islam, la *yihad* corría a cargo de las *zawiyas* sufíes, de los morabitos y de otros líderes locales (Mezzine). Braudel hace notar el relevante papel de las cofradías en este proceso de guerra santa. Las dos principales hermandades de aquel tiempo eran la Chadelia y la Qaderia: “La segunda cofradía –escribe Braudel– domina en las regiones que forman parte de la zona de influencia española”, es decir los territorios cercanos a los presidios (219). Si bien la idea de tolerancia, predicada en el siglo XII por el fundador de la Qadaria, Sidi Aldelkader El Yilani, era extremadamente importante en su ideario, su papel en la lucha yijadista contra los europeos también lo fue. El *majcen* cuando hace uso de la *yihad* lo hace de manera dudosa: por una parte el sultanato comprende que es materia ineludible de legitimidad, porque estos mismos sultanes, para sobrevivir frente a otros pretendientes o a los otomanos, se plegaban a la política realista del momento llevando a cabo pactos con los Estados cristianos, en las más de las ocasiones buscando su apoyo. La *yihad* era también una fuente preciosa de alianzas intertribales o *leff*, que eran el único sistema político efectivo en

aquellos territorios alejados del control del *majcen*. Por todas estas razones, la *yihad* se convirtió en un medio esencial para el mantenimiento del orden social rifeño, pero sin supeditarse a los designios del *majcen*, sino más bien de las cofradías y de los santos, que negociaban y renegociaban sus relaciones de poder con el sultán. Aún en época protectoral, en la primera mitad del siglo XX, esta situación seguía repitiendo en términos muy similares. Un interventor español, por ejemplo, informaba en aquellos años respecto a las *zawiyas*, y por extensión a los morabitos: “Estas asociaciones, verdaderas sociedades secretas, pueden llegar a ejercer un temible influjo, manipulando a la masa fanática, supersticiosa e ignorante del adepto, a quien alguna de ellas, tras pedirle obediencia ciega a su cheik, se le dice que estará en manos de éste como un cadáver en las manos de sus lavadores” (Tir 25). Se constata a lo largo del tiempo que los santos y las cofradías han tenido un gran papel como entes reguladores de las alianzas *leff* en las zonas bereberes, débilmente sometidas al poder central (Gellner). Mas, su influencia también llegaba a la vida de las ciudades *majcenianas*: en Argel el papel de los morabitos, tan relevantes como hemos visto en el país *siba*, era fundamental. Sus protagonistas no conocían a veces ni siquiera el Corán al ser analfabetos, pero ejercían un verdadero liderazgo moral, practicando un misticismo que los acercaba a los cristianos mismos. El pseudo-Haedo, contemporáneo de Cervantes en los padecimientos de la cautividad, dibuja trazos positivos de la personalidad social de los santos cherifes (fol. 22).

Valores tales como “lealtad” o “fidelidad” y “traición”, firmemente arraigados en las mentalidades de la Edad Moderna, se habían ido acuñando y estereotipando en la larga confrontación islámico-cristiana. En esa lógica se valorarán desde el lado cristiano las relaciones entre sí de los musulmanes del norte de África, marcados por un sistema de alianzas, creyendo que viven aquellas bajo el signo de la “traición”, cargada de connotaciones morales y juicios de valor (Bunes 1989, 268-274). Los cristianos desde luego habrían de consolidar su propia manera de mirar hacia el territorio, con otras ideas-fuerza, entre la que sobresale la de una “fidelitas” hacia la monarquía católica a prueba de los peligros del cautiverio y de las penurias de los presidios.

En este artículo hemos tomado partido por las hipótesis ampliamente aceptadas de ser Cervantes un hombre de frontera, en cuya obra y existencia hemos de encontrar rastros numerosos de sus posiciones comprensivas. Cervantes está en alteridad. A ello probablemente se debe el que emplee la novela como medio expresivo esencial, pues en ella puede dar rienda suelta a su *oxímoron* existencial (Zambrano 17 y sigs). Pero hemos añadido a este argumento, ya conocido, otro que procede de la antropología social, el de que el cautiverio de la época cervantina, incluido el de Cervantes mismo, hay que entenderlo en un contexto en el cual existen sociedades tribales, sujetas sólo formalmente a los poderes centrales otomano y marroquí, frente a las cuales España, un Estado centralizado, emplea una pedagogía política basada en la exhibición del encierro. Esta lectura que tiene mucho de “foucaultiana”, justo es reconocerlo, fundada en experiencias sobre el terreno de los antropólogos que han trabajado en el Magreb, nos permite completar en diálogo con la crítica literaria la hermenéutica cervantista.



Fig. 1.



Fig. 2.



Fig. 3.

**Obras citadas**

- Abitbol, Michel. *Histoire de Maroc*. París: Perrin, 2009.
- Bennassar, Bartolomé, y Lucile Bennassar. *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados*. Madrid: Nerea, 1989.
- Blanco Izaga, Emilio. David M. Hart ed. *Emilio Banco Izaga: Coronel en el Rif. Selección de artículos*. Melilla: Biblioteca de Melilla, 1995.
- Braudel, Fernand. “Les espagnols et l’Afrique du Nord de 1492 à 1577”. *Revue Africaine* 69.335-336 (1928): 184-233, 351-428.
- Bunes, Miguel Ángel de. “La vida en los presidios del norte de África”. Mercedes García-Arenal y María Jesús Viguera eds. *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb, siglos XIII-XVI*. Madrid: CSIC, 1988: 561-590.
- . *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: CSIC, 1989.
- . “La presencia española en el norte de África: las diversas justificaciones de las conquistas del Magreb”. *Revista Aldaba* 25 (1995a): 13-34.
- . “El marco ideológico de la expansión española por el norte de África”. *Revista Aldaba* 26 (1995b): 113-134.
- Busnot, Dominique. *Histoire du règne de Mulay Ismaïl, roi de Maroc, Fez, Tafilet, Suz, etc. [...] et de la cruelle persécution que souffrent les esclaves chrétiens dans ses états [1714]*. Rouen: G. Behourt, 2002.
- Camamis, George. *Estudios sobre el cautiverio en el Siglo de Oro*. Madrid: Gredos, 1977.
- Carrasco Urgoiti, María Soledad. Juan Martínez Ruiz introd. *El moro de Granada en la literatura europea. Siglos XVI-XIX*. Granada: Universidad de Granada, 1989 [orig.1956].
- . “El cerco del peñón de Vélez, y el enfrentamiento cristiandad-islam en la producción dramática del Siglo de Oro”. Luis Vélez de Guevara. William R. Manson & C. George Peale eds. *El cerco del Peñón de Vélez*. Newark, Del.: Juan de la Cuesta, 2003. 13-22.
- . “El gallardo español como héroe fronterizo”. *Vidas fronterizas en las letras españolas*. Barcelona: Bellaterra, 2005a. 99-111.
- . “La comedia del siglo XVII y la frontera norteafricana”. *Vidas fronterizas en las letras españolas*. Barcelona: Bellaterra, 2005b. 207-228.
- Castillo Gómez, Antonio. *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*. Madrid: Akal, 2005.
- Cazeneuve, Jean. “L’esclavage de Cervantès à Argel, 1575-1580”. *Bulletin de la Société de Géographie d’Alger* 25.97 (1924): 109-132.
- Cervantes, Miguel de. Jean Canavaggio ed. *Los baños de Argel*. Madrid: Taurus, 1983.
- . Francisco Rico ed. *Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Real Academia Española, 2005.
- Feliú de la Peña, Francisco. *Leyenda histórico-política-militar-administrativa-religiosa [sic] del Peñón de Vélez de la Gomera con noticia de las expediciones [sic] españolas contra la costa de África, y Memoria sobre la conservación o abandono de los presidios menores por el brigadier [...]*. Valencia: Mariano de Cabrerizo, 1846.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI, 1990.
- Friedman, Ellen G. *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Age*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.
- García Arenal, Mercedes, y Miguel Ángel de Bunes. *Los españoles y el Norte de África. Siglos XV-XVIII*. Madrid: Mapfre, 1992.

- Gellner, Ernest. *La sociedad musulmana*. México: FCE, 1986.
- González Alcantud, José Antonio. “En el papel de la cautiva: María Soledad Carrasco Urgoiti”. *Las palabras y las culturas. Catorce diálogos humanísticos en clave antropológica*. Granada y Sevilla: Universidades de Granada y Sevilla, 2007.
- . “El mundo mediterráneo antes y después de Fernand Braudel”. José Antonio González Alcantud & André Stoll eds. *El Mediterráneo plural en la Edad Moderna. Sujeto histórico y diversidad cultural*. Barcelona: Anthropos, 2011<sup>a</sup>: 7-16.
- . “Lo que va de Luis del Mármol Carvajal a Pedro Soto de Rojas, o la clausura de la pluralidad en una ciudad mediterránea de la Edad Moderna”. José Antonio González Alcantud y André Stoll eds. *El Mediterráneo plural en la Edad Moderna. Sujeto histórico y diversidad cultural*. Barcelona: Anthropos, 2011<sup>b</sup>: 85-111.
- Gracián de la Madre de Dios, Jerónimo. Miguel Ángel de Bunes y Beatriz Alonso eds. *Tratado de la redención de cautivos [1609]*. Madrid: Espuela de Plata, 2006.
- Haedo, Diego de [pseudo-]. *Topographia e Historia General de Argel, repartida en cinco tratados, do se veran casos estraños, muertes espantosas, y tormentos exquisitos, que conviene se entiendan en la Chistiandad, con mucha doctrina y elegancia curiosa*. Valladolid: Diego Fernández de Córdoba, 1612.
- Halbwachs, Maurice. *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*. París: PUF, 1971 [orig.1941].
- Hart, David Montgomery. *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif*. Tucson: University of Arizona Press, 1976.
- , ed. *Emilio Banco Izaga: Coronel en el Rif. Selección de artículos*. Melilla: Biblioteca de Melilla, 1995.
- Hess, Andrew C. *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier*. University of Chicago Press, 1978.
- Ibn Azzuz Hakim, Mohammad. “Leyendas y tradiciones de Gumara”. *Archivos del Instituto de Estudios Africanos* 53 (1960): 41-84.
- Información hecha en Argel a solicitud de Miguel de Cervantes Saavedra, acerca de los servicios y padecimientos sufridos por el mismo*. Argel, 10 de octubre de 1580. [www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com).
- Layna Ranz, Francisco, y Antonio Cortijo Ocaña. “¿‘Qué hay de nuevo, viejo?’ o Cervantes after Theory”. *eHumanista/Cervantes* 1 (2012): i-xiii.
- Lévi-Strauss, Claude. Manuel Garrido ed. *Raza y Cultura*. Madrid: Cátedra, 1993.
- Márquez Villanueva, Francisco. *Moros, moriscos y turcos de Cervantes. Ensayos críticos*. Barcelona: Bellaterra, 2010.
- Masqueray, Émile. *Formation des cités chez les populations sédentaires de l’Algérie. Kabyles de Djurdjura, Chaouïa de l’Aourâs, Beni Mezab*. Aix-en-Provence: Edisud, 1983 [orig. 1886].
- Merimée, Prosper. Luis Revenga ed. *Vida y obra de Cervantes*. Madrid: ELR, 2006 [orig. 1877].
- Mezzine, Mohammed. “Jihâd au pays jbala (XV<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles). Effeverscence et regulation”. Ahmed Zouggar y Jawhar Vignet-Zunz eds. *Jbala. Histoire et société. Études sur le Maroc du Nord-Ouest*. Casablanca-París, Wallada & CNRS, 1991. 61-87.
- Oliver Asín, Jaime. “La hija de Agi Morato en la obra de Cervantes”. *Boletín de la Real Academia Española* 27 (1947-48): 245-339.
- Relación verdadera en que se da cuenta muy por estenso (sic) del modo que tienen los moros, como judíos de la ciudad de Argel, y del maltratamiento y rigor que usan con los*

- cautivos, y como les permiten que oigan missa, y sermón, y otras muchas cosas diversas de admiración: escrita por un cautivo que ahora ha venido de allà (natural de la villa y corte de Madrid) en la redención que hizo el convento de la Santísima Trinidad en 25 de marzo de 1639).* Madrid: Diego Díaz, 1639.
- Rodríguez Pascual, Ramón. *El testamento de Isabel la Católica y el problema de Marruecos.* Madrid: Reus, 1922.
- Sola, Emilio, y José F. de la Peña. *Cervantes y la Berbería. Cervantes, mundo turco-berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II.* 2ª ed. México: FCE, 1996.
- Sosa, Antonio de. Emilio Sola y José María Parreño eds. *Diálogo de los mártires de Argel [1612].* Madrid: Hiperión, 1990.
- Stoll, André. *Al-Andalus revisité. Aux sources de l'histoire arabe du Don Quichotte.* París: Institut du Monde Arabe, 2006.
- Tir, Isidro. *Conferencia sobre los Xorfa, cofradías y santuarios: influencia en la musulmanización de la región de Gomara [ms. mecanografiado].* Biblioteca Nacional de España AFRC/7139/1, 1931.
- Torres, Diego de. Mercedes García-Arenal. *Relación del origen y suceso de los Xarifes y del estado de los reinos de Marruecos, Fez y Tarudante [1585].* Madrid: Siglo XXI, 1980.
- Valensi, Lucette. *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des Trois Rois (1578).* París: Seuil, 1992.
- Zambrano, María. *España, sueño y verdad.* Barcelona: Edhasa, 2002.