

Serenísima palabra

Actas del X Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro
(Venecia, 14-18 de julio de 2014)

La presencia morisca en la romería de la Virgen de la Cabeza en la obra *El bautismo del príncipe de Marruecos* de Lope de Vega

Benedetta Belloni

(Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, Italia)

Abstract In the second act of the play *El bautismo del príncipe de Marruecos*, Lope de Vega depicts an vivid picture of the pilgrimage of the *Virgen de la Cabeza in Andújar*, one of the biggest religious events of 16th and 17th century Spain. In the Fénix's representation some *morisco* figures appear. The article offers a reflection about a possible significance that the participation of the *crístianos nuevos de moro* gained within the scene drawn by the Spanish author in his drama.

Sumario 1 Introducción. – 2 Lo que hay detrás de la intriga lopesca. – 3 Los moriscos en la romería andujareña: ¿un acierto histórico? – 4 A modo de conclusión.

Keywords Lope de Vega. Morisco figures. El bautismo del príncipe de Marruecos. Spanish Golden Age Theatre.

1 Introducción

La obra lopesca *El bautismo del príncipe de Marruecos*¹ cuenta la extraordinaria trama biográfica del príncipe musulmán Muley Jeque mediante el relato de las etapas más significativas de su historia personal: la pérdida del reino de Marruecos y el consecuente desplazamiento a España, la conversión a la fe católica y, finalmente, el bautizo en el Escorial a la presencia de Felipe II de Austria. En el acto central de la obra destaca la cuidadosa descripción lopesca del grandioso espectáculo de religiosidad popular de la romería de la Virgen de la Cabeza, en la que el autor inserta unos personajes de origen moro como participantes del festejo andujareño. Para entender cómo se justifica la presencia morisca en esta pieza de claro corte religioso-político parece necesario primero hacer hincapié en

¹ La obra aparece en la primera lista de *El peregrino* (1603) con el título *El príncipe de Marruecos* y fue publicada en la *Parte XI* (1618). Sobre la fecha de composición de la obra, véase Pontón (2012, pp. 793-821).

la figura del protagonista, contextualizando al mismo tiempo el momento histórico en el que el acontecimiento de su conversión tuvo lugar.

Muley Jeque fue el último descendiente de la dinastía saadí, hijo de Muley Muhammad, el rey de Marruecos y Fez aliado con don Sebastián de Portugal para combatir al usurpador Muley Moluc. En 1578, antes de que la sangrienta batalla de Alcazarquivir terminara a favor de las fuerzas de Moluc, el infante Muley fue enviado por su padre a Portugal como garantía de su coalición con los portugueses. El fallecimiento sin descendencia del joven rey luso originó una profunda crisis sucesoria al trono de Portugal, un desequilibrio político que finalizó únicamente al ser proclamado rey Felipe de Austria en 1581. La ocasión que el príncipe islámico aprovechó propiciamente para presentarse al monarca y pedir su protección fue la llegada de Felipe a Lisboa después del juramento y de la solemne ceremonia de investidura en las Cortes de Tomar.² La estancia del monarca en la capital de su nuevo reino se prolongó dos años (1581-1583): no cabe duda de que durante ese tiempo las relaciones entre el Rey Prudente y el joven Príncipe de Fez se estrecharon y de eso nos dan claro testimonio la alta consideración y el profundo afecto que el soberano muestra hacia el infante marroquí en una carta a él destinada, un documento que el clérigo Matteo Gianolio incorpora en traducción italiana en su obra *Memorie storiche intorno la vita del Real Principe di Marocco Muley Xequ*.³ Entonces, además por un creíble sentimiento de ternura de Felipe hacia el joven príncipe, el rey intervino a su favor otorgándole amparo en Portugal y en España al advertir sobre todo que Muley podía ser una pieza relevante en sus manos en la gestión del muy complejo juego político de finales del siglo XVI. En efecto, por causa de los diferentes planes estratégicos realizados por el monarca español en las distintas fases de las negociaciones con Ahmad al-Mansur, el joven príncipe fue movido como una pieza en un tablero de ajedrez y desplazado, según conveniencia, de Lisboa a Sevilla, de Sevilla a Carmona, de Carmona a Lisboa de nuevo, hasta finalmente establecerse con el beneplácito real en la ciudad de Andújar en 1593.⁴

2 Véase Gianolio (1992, p. 14); Riba García (1930, pp. 178-213); Palacio Atard (2003, pp. 183-198).

3 Escribió Felipe II al joven Muley (Gianolio inserta en su obra la traducción italiana de la carta del soberano): «[...] La preminenza maggior d'un Re è il poter far grandi, ed io antepongo me solo a voi, voi e ogni altro. La vostra grandezza non diminuirà la mia gloria: ma la raddoppierà. Se poi un lampo della Religion Cristiana balenasse un dì sopra gli occhi vostri, voi rigenerato al fonte battesimale m'avrete due volte in conto di Padre, ed io voi in conto di figlio con gran corrispondenza d'affetto; e l'amore, che nasce per virtù superiore, e celeste, non muore mai prima del genitore» (Gianolio 1992, pp. 16-17).

4 Para más información sobre las complejas relaciones políticas entre España, Marruecos e Inglaterra, véase Fernández Álvarez (1951); Oliver Asín (1955, pp. 66-93); Cabanelas Rodrí-

Es precisamente sobre este concreto momento de la vida del príncipe Muley que se enfoca la obra del Fénix: después de consagrar por entero la primera jornada a la descripción de los hechos históricos de la batalla de los Tres Reyes, en el acto segundo Lope localiza prontamente al príncipe de Marruecos y su séquito en la ciudad andaluza de Andújar. En la segunda jornada, entonces, el dramaturgo se dedica a transformar el episodio de la conversión del príncipe musulmán en el núcleo central de la comedia. El Fénix resuelve dejar de lado las circunstancias políticas para acentuar la vertiente religiosa que fue, probablemente, uno de los aspectos que resultaron más convenientes para sus propósitos personales. De hecho, el segundo acto de la pieza se caracteriza justo como la fase central de la obra por incluir en sí el momento clímax del drama, el de la 'transformación' cristiana del príncipe islámico, acción que se realiza posteriormente a la asistencia de Muley a la fiesta popular de la romería de Nuestra Señora de la Cabeza. La excelente representación del festejo religioso y la descripción de lo milagroso de la conversión del musulmán parecen representar dos sucesos dramáticos que responden a un único intento: la afirmación de la potencia de la religión católica. Está muy claro que la propaganda religiosa que empapa la escena de la conversión tiene como objetivo primario exhibir el triunfo de la fe católica sobre la ley islámica y declarar entonces el rechazo de lo musulmán, con la finalidad de satisfacer a un plan subyacente más amplio que correspondería sin duda a la difusión de la ideología del poder.

2 Lo que hay detrás de la intriga lopesca

Considerada la evidente finalidad ideológico-religiosa del autor, hay que razonar primero sobre las modalidades a través de las cuales Lope presenta a los personajes moriscos dentro de la romería de la Virgen de la Cabeza, con el objetivo de indagar, posteriormente, el motivo último por el cual el dramaturgo decidió engastar a esas figuras precisamente en la escena del festejo religioso. Lope da comienzo a la pintura de la fiesta romera en el verso 1394 de la pieza para terminar con su representación en el verso 1874: en este largo espacio dramático, el autor consigue montar un conjunto de escenas folclóricas de una fineza descriptiva admirable. En ellas, el Fénix arma con maestría unos cuantos cuadros de costumbres en los que es posible disfrutar del paisaje de la fiesta andujareña y de sus colores locales: la de Lope es una descripción muy realista de los distintos talantes de los romeros andaluces, de sus profesiones y de su

guez (1958, pp. 19-48); García Arenal, Rodríguez Mediano, El Hour (2002). Sobre la estancia de Muley Jeque en Lisboa y su traslado a España, véase Oliver Asín (1955, pp. 63-68 y 85-93).

pertenencia a distintas clases sociales, de su uso individual de la lengua y del uso de instrumentos musicales tradicionales. Además, el autor da cuenta de los coros, de los 'vivas' y de los bailes tributados a la Virgen. Describe incluso las carrozas adornadas de las cofradías, las caballerías y las tiendas de campaña montadas por las calles.⁵ Se trata, en fin, de un minucioso reportaje, casi fotográfico diríamos, sobre cómo los grandiosos espectáculos de las romerías se realizaban en España durante la época barroca.⁶

Muley Jeque presencia el cortejo romero en honor a la Virgen Morena como espectador privilegiado: delante de sus ojos desfilan los pintorescos personajes que participan en la procesión. En el verso 1708 aparecen en la fiesta popular unas figuras moriscas: Lope teatraliza una estampa de costumbres en la que dibuja el encuentro entre unos cristianos viejos de Jaén y unos cristianos nuevos de Granada. Se trata de una escena muy breve, de una duración aproximada de 34 versos, en la que los cristianos nuevos están representados como elementos integrados en el ambiente festivo. También Pontón remarca este aspecto al subrayar que los personajes moriscos «están ahí como parte de la realidad de esos festejos y no son rechazados» (2012, p. 809). Sin embargo, las ironías de las que son objeto los granadinos demuestran que todavía, a finales del siglo XVI, subsistía entre los dos grupos sociales una situación de perpetuo roce. Y no podía ser de otra manera, considerado el hecho de que en el momento de la visita de Muley en Andújar, en 1593, había pasado sólo una veintena de años desde la derrota definitiva de los rebelados en las Alpujarras y desde la deportación de los moriscos granadinos a distintos lugares de España.⁷ Lope, entonces, sin la aparente intención de relegar a las figuras moriscas a una condición de marginalidad, porque en efecto las incluye en la fiesta como participantes activos de ella, les atribuye igualmente unas características algo ridículas, reservándoles un halo de comicidad que se funda esencialmente en las usuales marcas estereotípicas de las que en los siglos XVI y XVII los cristianos viejos se aprovechaban para etiquetar despectivamente a los 'cristianos nuevos de moros'.⁸

5 Véase Vega ([1618] 2012, pp. 884-905).

6 En sus *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*, Menéndez Pelayo comentó lo agradable de la representación de la romería realizada por el Fénix (1949, pp. 169-170). Además de Lope, también otros autores de la época mencionaron la romería de la Virgen de la Cabeza en sus obras: el caso más relevante es el de Miguel de Cervantes que describió la procesión en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* después de asistir personalmente a ella en el abril de 1592 (cfr. De Torres 2006, pp. 157-170).

7 Sobre las fases de la rebelión, véase (Caro Baroja 1957, pp. 157-179); Domínguez Ortiz, Vincent (1993, pp. 35-36); Bernabé Pons (2009, pp. 42-44).

8 En las escaramuzas entre el grupo de los cristianos viejos y el de los cristianos nuevos, Lope insiste en algunos motivos-estigmas que hacen referencia directa a la categoría social

Ahora bien, ¿cómo interpretar la aparición de las figuras moriscas en este punto concreto de la comedia de Lope? Nuestra reflexión apunta a la posibilidad de que el engarce de la breve escena 'de tinte morisco' en la pieza de Lope no surja de una auténtica necesidad dramática del poeta, sino que proceda directamente de una intencionada voluntad de construcción de un trasfondo que resulte adecuado al argumento central del acto segundo, la conversión de Muley Jeque, para que este mismo fondo sirva, contemporáneamente, a sustentar el meollo ideológico principal de la obra entera. La presencia de unas figuras de origen moro, supuestamente convertidos de manera sincera a la fe católica, crea en cierto modo una expectativa acerca del avance de los hechos teatrales porque anticipa la conclusión del acto segundo.

Frente a las circunstancias dramáticas, el autor parece aspirar entonces, a que la audiencia consiga intuir el desenlace de la historia personal del príncipe musulmán: la destreza de Lope consiste, en este caso específico, en utilizar la técnica de saber cifrar la historia del personaje central en los intersticios de la historia misma para luego desencadenar de manera abierta el final. Por tanto el Fénix, a través de la larga escena de la romería que incluye, a su vez, el cuadro local con los moriscos, logra construir un juego de espera que, dentro de unos pocos versos, terminará con la presentación del momento final, cuando la acción que todos esperan - la conversión del príncipe islámico - se cumplirá. La construcción lopesca del armazón del hecho teatral se encamina, desde el principio, hacia una única finalidad: exhibir el vigor de la religión católica. El autor tramita de manera clara el mensaje ideológico según el cual la potencia evangélica consigue metamorfosear a los moros de cualquier estado y posición social, sean ellos príncipes o villanos. Entonces, la obra, como ilustra lúcidamente Pontón, «ofrece una historia ejemplar para los cristianos precisamente porque su protagonista renuncia a todo vínculo con el Islam, y por consiguiente es una reafirmación - también contra los refractarios a una plena conversión - en la verdad y la fuerza de la fe católica» (2012, p. 809).

3 Los moriscos en la romería andujareña: ¿un acierto histórico?

La adherencia del Fénix a las circunstancias históricas auténticas parece ser otra cuestión interesante que merece la pena indagar. Más concretamente, el interrogante es si el autor, para acomodarse a la necesidad de construir una realidad teatral propia que justificara las intenciones finales de su

de los moriscos: el hecho de beber vino (en contra a la prohibición islámica), el color moreno de la piel («doña sartén») o la indicación de las profesiones humildes de origen moro («bunolero»). Sobre esta misma escena de la obra lopesca, véase Pontón (2012, pp. 896-898); Oliver Asín (1955, pp. 104-106).

comedia, pudo traicionar en cierta manera la verdad histórica. ¿Se puede considerar verosímil la escena dramática lopesca en la que unos moriscos acuden a la romería para rendir culto a la Virgen? Para intentar dar una respuesta a la cuestión planteada, primero hay que considerar cómo se configuró la cuestión morisca en Andújar en el periodo que corresponde a la asistencia del príncipe Muley a la romería (1593).

Según el análisis de los historiadores, el territorio del Reino de Jaén, al que pertenecía Andújar, fue el que mayor número de repobladores moriscos granadinos aportó después de la conclusión de la Guerra de las Alpujarras y de la orden del destierro al interior de Castilla decretado por la Corona en 1570. En efecto, Martínez Rojas subraya que la consistencia demográfica y social de la comunidad morisca en el territorio de Jaén se hizo, año tras año, cada vez más relevante porque «con una alta tasa de natalidad, apenas diez años después de llegar a Jaén, algo menos de 3.000 moriscos que habían sido expulsados de Granada, agrupados casi todos en los núcleos urbanos de Jaén, Baeza y Andújar, se convirtieron en 7.267 personas en 1581, número que aumentó a 7.388 en solo un año» (2013, p. 111). Sin embargo, más allá del necesario cómputo numérico de la presencia morisca dentro del extenso ámbito territorial giennense, lo que resulta fundamental descifrar, a la hora de valorar la exactitud de la representación lopesca, es si los moriscos pudieran o no constituir una dificultad en ámbito religioso, un problema que habría podido repercutir también en el contexto social.

Según los datos proporcionados por los investigadores, parece que las comunidades moriscas asentadas en las zonas en observación vivieran en unas condiciones inciertas, entre una tolerable convivencia con los cristianos viejos y la marginación social. El proceso de asimilación de los hispano-musulmanes en el escenario socio-cultural de la comarca evolucionó muy lentamente y con mucha dificultad. El obispo de Jaén, don Francisco Sarmiento, que ocupó el cargo eclesiástico entre 1580 y 1595, habló de un verdadero 'problema pastoral' causado por la refractariedad de los componentes de la comunidad morisca. Martínez Rojas recalca que, desde el momento de la llegada de los moriscos del Reino de Granada, «la convivencia entre ambas comunidades era difícil, y la integración de la minoría morisca en el tejido social era, si acaso, pura apariencia» (2013, p. 113). La diligencia pastoral del obispo de Jaén frente a la cuestión morisca en sus territorios fue 'encomiable': Sarmiento intentó realizar un riguroso programa de adoctrinamiento del colectivo morisco siguiendo cuidadosamente las disposiciones reales.⁹ Martínez Rojas refiere los resultados negativos de la obra de educación religiosa llevada a cabo por los clérigos de la diócesis giennense, comentando que

9 Véase Quesada Morillas (2008, p. 10).

«los moriscos adultos fingían ser cristianos, y de ahí se derivaban toda una serie de sacrilegios y abusos que eran intolerables desde el punto de vista religioso» (2013, p. 114).

Entonces, como el mismo obispo subraya en la correspondencia con el rey Felipe fechada 17 de febrero de 1582, la labor catequética no tuvo las consecuencias esperadas: «estamos todos muy desconfiados porque aunque se confiesan y traen cédulas de confesados son sus confesiones fingidas y sin jamás confesar pecado, en lo demás biben quietos y subiectos que casi todos son gente miserable y probíssima; banse multiplicando mucho y salen tan ruines los hijos como los padres» (Martínez Rojas 2013, pp. 115-116). Sarmiento no se rindió frente al fracaso de los esfuerzos catequéticos en su provincia: en acuerdo con la pragmática de Felipe II de 1572, el obispo quiso poner en ejecución métodos coercitivos en tema de asimilación y mandó que los párrocos siguieran precisas órdenes.

Del profundo abismo que separaba los cristianos viejos y los cristianos nuevos y del mantenimiento de éstos últimos de sus costumbres religiosas y culturales islámicas, frente a los numerosísimos actos pastorales del episcopado de Sarmiento, es testimonio también el trabajo del Santo Oficio en el Reino de Jaén, un territorio donde, explica Coronas Tejada, «por el alto número, o mejor proporción, de moriscos denunciados se puede colegir un especial interés por la persecución de éstos y ello viene a corresponderse con la actitud inquisitorial del último tercio del siglo XVI, pues para este periodo en el Reino de Jaén los casos de moriscos llegan al 20% del total» (1990, p. 79). Las acusaciones principales a los ‘cristianos nuevos de moros’ se relacionaban esencialmente con la práctica a escondidas de la religión islámica, un hábito que se identificaba con la herejía. Es entonces necesario recordar que la cuestión del fracaso de los programas de asimilación de la minoría morisca en el tejido social cristiano no era asunto que interesaba únicamente el Reino de Jaén; en realidad, la cuestión morisca se erigió como tema de elevada importancia política para la Corona puesto que el concepto de uniformidad religiosa representaba el cimiento de la unidad política de la nación. Por este motivo, durante las juntas celebradas en Lisboa en 1581 y 1582, ya se había formulado ante Felipe II la propuesta de la expulsión definitiva (cfr. Domínguez Ortiz, Vincent 1993, p. 71).

4 A modo de conclusión

La cuestión a la que tratamos de dar respuesta se vincula esencialmente con la interpretación del propósito con el que Lope lleva a la escena algunos personajes de origen moro en la representación de la romería andujareña y también con la definición del grado de libertad que el Fénix se concede frente a la materia relacionada con el asunto histórico de tema morisco.

Como es bien sabido, para razonar sobre una obra literaria siempre es necesario considerar cuáles fueron las condiciones en las cuales vino a la luz. En el caso de *El bautismo del Príncipe de Marruecos*, las variables que hay que evaluar son muchas. Unas, por ejemplo, se entrelazan con el aspecto socio-histórico: considerados el período de estancia de Muley en Andújar (1593) y la acotación cronológica fijada por Pontón en relación al momento de composición de la obra (1602-1603), la pieza se intercala en dos coyunturas históricas harto espinosas en lo que atañe al asunto morisco (bajo Felipe II, la idea de una extirpación definitiva ya se había sopesado, mientras que, durante el reinado de Felipe III, la expulsión estaba a punto de cumplirse). Desde una perspectiva social, en ambos momentos los hispano-musulmanes experimentaron una compleja y algo escurridiza condición de integración, como atestiguan las denuncias del Santo Oficio y los datos recaudados por los investigadores (Lope, en cambio, relata, aunque con tonos cómicos, una condición de asimilación). Otras dos variables encadenan la comedia con los intereses de las personas involucradas en la historia real y en la escritura de la historia ficcional: Muley Jeque, después de aprovechar de un largo periodo de favor por parte de la Corona durante el reinado del Rey Prudente, encargó supuestamente la pieza al Fénix, como explica Pontón, «debido a la necesidad de afianzar o sostener su posición en la corte tras el advenimiento de un nuevo monarca menos proclive que Felipe II a dispensarles favores» (2012, p. 800). Y Lope, al montar un plan dramático en el que el sentimiento colectivo nacional se vinculaba rigurosamente con la exaltación de la monarquía y de la religión católica, quizás pensó aprovecharse del proyecto para conseguir el mismo objetivo que Muley, o sea, alabar los cuadros ideológicos del poder e intentar entonces ganar ventaja de la operación con vistas a posibles provechosos mecenazgos nobiliarios. Ahora bien, aunque el reflejo ficcional de los acontecimientos en la obra lopesca no corresponda exactamente a lo que era realidad (según lo que aclaran los documentos proporcionados por los historiadores), lo que creemos significativo destacar finalmente es el diálogo que en la obra del Fénix entablan historia y ficción, una relación de reciprocidad muy fecunda en la que la historia resalta como elemento que sustenta a la literatura.

Bibliografía

- Bernabé Pons, Luis F. (2009). *Los moriscos: Conflicto, expulsión, diáspora*. Madrid: Catarata.
- Cabanelas Rodríguez, Darío (1958). «Cartas del sultán de Marruecos Ahmad Al-Mansur a Felipe II». *Al-Andalus*, 23 (1), pp. 19-48.
- Caro Baroja, Julio (1957). *Los moriscos del reino de Granada: Ensayo de historia social*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Coronas Tejada, Luis (1990). «Una visita de la Inquisición a Jaén, Baeza y Andújar». *Chronica Nova*, 18, pp. 77-100.
- De Torres, José Carlos (2006). «'La fiesta de Nuestra Señora de la Cabeza' según Miguel de Cervantes». *Boletín del Instituto de Estudios Giannenses*, 193, pp. 157-170.
- Domínguez Ortiz, Antonio; Vincent, Bernard (1993). *Historia de los moriscos: Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Alianza.
- Fernández Álvarez, Manuel (1951). *Felipe II, Isabel de Inglaterra y Marruecos*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos.
- García Arenal, Mercedes et al. (2002). *Cartas Marruecas: Documentos de Marruecos e archivos españoles (siglos XVI-XVII)*. Madrid: CSIC.
- Gianolio, Matteo (1992). *Memorie storiche intorno la vita del Real Principe di Marocco Muley Xequé*. In: *Mirabilia Ducalia*. Vigevano: Società Storica Vigevanese; Diakronia.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1949). *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*, vol. 9, *Crónicas y leyendas dramáticas de España*. Santander: CSIC.
- Martínez Rojas, Francisco Juan (2013). «Los moriscos en el Reino de Jaén a finales del s. XVI: realidad social y desafío pastoral». *Studia Philologica Valentina*, 15, pp. 107-124.
- Oliver Asín, Jaime (1955). *Vida de don Felipe de África, príncipe de Fez y Marruecos*. Madrid; Granada: CSIC.
- Palacio Atard, Vicente (2003). «Un español rey de Portugal». En: Ruiz Martín, Felipe (ed.), *La monarquía de Felipe II*. Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 183-198.
- Pontón, Gonzalo (2012). «Prólogo a *El bautismo del príncipe de Marruecos*». En: Fernández, Laura; Pontón, Gonzalo (eds.), *Comedias de Lope de Vega: Parte XI*. Madrid: Gredos, pp. 793-821.
- Quesada Morillas, Yolanda (2008). «Los moriscos del Reino de Granada: su expulsión y el consejo de población». *Revista Electrónica de la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada*, pp. 1-27.
- Riba García, Carlos (1930). «El viaje de Felipe II a Portugal (1580-83)». En: *Estudios eruditos in memoriam de Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926)*, vol. 2. Madrid: Imprenta Viuda e hijos de Jaime Ratés, pp. 178-213.
- Vega, Lope de [1618] (2012). «El bautismo del príncipe de Marruecos». En: Fernández, Laura; Pontón, Gonzalo (eds.), *Comedias de Lope de Vega: Parte XI*. Madrid: Gredos, pp. 791-965.

