

EL NORTE DE ÁFRICA EN LOS MILAGROS DE GUADALUPE

GERARDO RODRÍGUEZ
UCA – UNS – UNMdP

Resumen

¿Cómo se describe y, por lo tanto, cómo se percibe el paisaje natural en ámbitos en permanente tensión y confrontación? ¿Cómo hacer referencia a una realidad geográfica conocida y temida a la vez? Para responder a estas cuestiones recurriré a *Los Milagros de Guadalupe* conservados en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe (Cáceres, España), milagros que me permitirán profundizar una línea de análisis escasamente desarrollada, como es la del lugar dedicado a los conocimientos geográficos. Estos conocimientos resultan ser muy valiosos, dado que otorgan veracidad al relato guadalupano a la vez que ofrecen caracterizaciones que, además de edificantes desde una perspectiva moral y religiosa, resultan útiles desde un punta de vista práctico al indicar distancias, profundidades de ríos y arroyos, animales a los que temer, etc.

Abstract

How are natural landscapes of tumultuous and troubled territories described? How they are therefore perceived? How can one refer to a reality that is both known and feared? I will resort to the *Milagros de Guadalupe* kept in the Archive of the Real Monasterio de Guadalupe (Cáceres, España) in an attempt to answer these questions. This source will allow me to take an innovative perspective, taking into account the geographical knowledge. This knowledge turns out to be very valuable since it grants veracity to the *Miracles* and it also offers edifying descriptions from a moral and religious point of view. At the same time, these descriptions are very useful from a practical point of view as they indicate distances, the depth of rivers and streams, animals to be afraid of, etc.

Palabras claves

Virgen de Guadalupe – milagros – geografía medieval – norte de África – cautivos

Key words

Virgin of Guadalupe– miracles– medieval geography– Northern África– captives

¿Cómo se describe y, por lo tanto, cómo se percibe el paisaje natural en ámbitos en permanente tensión y confrontación? ¿Cómo hacer referencia a una realidad geográfica conocida y temida a la vez?

Las respuestas a estos interrogantes, tan importantes al momento de entender las miradas “de los unos” y “de los otros” en regiones de frontera, generaron respuestas literarias, históricas y científicas, veristas e imaginarias, que permiten establecer estrechas relaciones entre geografía y psicología, dado que el territorio se recorre siempre a partir de itinerarios personales.¹

Estas respuestas escriturarias resultaban veristas, en tanto el discurso se presentaba en términos realistas, sujeto a una elaboración narrativa precisa, basada en una aprehensión sensorial, histórica, estética, religiosa e identitaria; estas respuestas escriturarias resultaban imaginarias, en tanto el discurso se elaboraba a partir de tópicos, imágenes y representaciones de fuerte anclaje en tradiciones, mentalidades y costumbres.

Es por ello que los autores de la Edad Media carecen de un vocabulario geográfico coherente² o, incluso, de verdaderas “preocupaciones

¹ Cf. P. ZUMTHOR, *La medida del mundo: representación del espacio en la Edad Media*, Madrid, Cátedra, 1994. Estos itinerarios pueden resultar muy variados, tal como puede apreciarse en J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *Viajar en la Edad Media. XIX Semana de Estudios Medievales. Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2008*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2009.

² WESTREM, “Geography in Medieval Europe”, BLOCK FRIEDMAN, MOSSLER FIGG, WESTREM and GUZMAN (eds.), *Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages*:

geográficas”. Patrick Gautier-Dalché considera que hay una “geografía ausente”³, dado que no hay preocupación por una “narrativa geográfica”, por lo cual, cualquier descripción de los lugares queda subordinada a fines ideológicos, morales o religiosos; pero tampoco hay originalidad, dado que se retoman y reelaboran tópicos y propuestas de los hombres de la Antigüedad.⁴

En ambos casos, se buscaba hacer propia una región de contornos difusos, pero que necesitaba ser conocida para poder actuar sobre ella: “Africa siempre suele dar alguna cosa estranna” afirmaba Alfonso X⁵, retomando la palabras de Plinio:

“África haec maxime spectat, inopia aquarum ad paucos amnis congregantibus se feris. Ideo multiformes ibi animalium partus, uarie feminis cuiusque generis mares aut ui aut uoluptate miscente: unde etiam uulgare Graeciae dictum: semper aliquid noui Africam adferre”.⁶

François Delpech afirma que la esencia misma de la historia de España se encuentra atravesada por cuestiones espaciales, territoriales, geográficas, desde la Antigüedad hasta nuestros días: territorios perdi-

An Encyclopedia, Nueva York y Londres, Garland Publishing, 2000, pp. 213-222.

³Hablar de geografía medieval implica un abuso del lenguaje, ya que como tal la “Geografía” no existe en la Edad Media, en su lugar debería hablarse de “ideas geográficas”, “conocimientos geográficos” o “contenidos geográficos” para hacer referencia a un conjunto de saberes muy amplios, imprecisos y dispersos. Cf. P. GAUTIER-DALCHÉ, “Remarques sur les défauts supposés, et sur l’efficace certaine de l’image du monde au XI^e siècle”, AA.VV., *La Géographie au Moyen Âge: Espaces pensés, espaces vécus, espaces revés*, Paris, Société de langue et de littérature médiévales d’oc et d’oïl, 1998, pp. 43-56, en especial pp. 44-50. Por su parte, A. MERRILLS, *History and Geography in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 muestra como el vocablo geografía y sus derivados no fueron empleados en latín salvo en contadas oportunidades.

⁴Cf. GAUTIER-DALCHÉ, “Sur l’originalité de la ‘géographie médiévale’. Auctor et Auctoritas”, M. ZIMMERMANN (ed.), *Invention et conformisme dans l’écriture médiévale*, París, École des Chartres, 2001, pp. 131-143.

⁵ALFONSO X EL SABIO, *General Estoria*, Segunda parte, I, II, edición de A. SOLA-LINDE, L. KASTEN, V. OELSCHLÄGER, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1957,1961, II 1 273 b 35.

⁶PLINE L’ANCIEN, *Histoire Naturelle. Livre VIII*, texte établi, traduit et commenté par A. ERNOUT, París, Les Belles Lettres, 1952, VIII, 42.

dos traumáticamente, expansiones de dimensiones impensadas, disputas por ciudades y puertos, emplazamientos e islotes, etc. En particular, la noción de reconquista dio lugar a una suerte de “esquizofrenia territorial” que transformó a los hombres y mujeres de los diferentes reinos en “peregrinos de su patria”. Pero a su vez, esta permanente búsqueda de “la extremadura” modeló comportamientos y actitudes sociales, caracterizados por su “avidez” y “codicia” territorial.⁷

De las muchas y variadas fuentes documentales de las que es posible valernos para estudiar estos fenómenos, recurriré a una en particular: *Los Milagros de Guadalupe* conservados en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe, enclavado en la Puebla de Guadalupe (Cáceres, España), dado que me permitirán profundizar en una línea de análisis escasamente desarrollada, como es la del lugar dedicado al estudio de los conocimientos geográficos en este corpus textual.⁸ Son nueve códices en total, que abarcan desde principios del siglo XV hasta fines del siglo XVIII.⁹

La importancia de esta documentación –escasamente estudiada–¹⁰ deriva tanto del perfecto estado de conservación en que se encuentran

⁷ F. DELPECH, “Introduction”, F. DELPECH (ed.), *L'imaginaire du territoire en Espagne et au Portugal (XVIe-XVIIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. XI-XII.

⁸ Tomo y adopto ideas y propuestas desarrolladas por A. BIGLIERI, “África y los confines del mundo según la *General Estoria*”, en: *Cuadernos del Sur – Letras* N°26, Bahía Blanca, 1994-1995, pp. 37-47. Agradezco al profesor Biglieri su disposición para con mis pedidos y, en especial, generosidad al permitirme consultar su manuscrito referido al continente africano en la literatura medieval española. También agradezco el texto de su conferencia “Reflexiones muy preliminares sobre geografía hispanomedieval”, *I Jornadas Internacionales de Estudios Clásicos y Medievales: Palimpsestos*, Bahía Blanca, UNS, 26 al 28 de mayo de 2010, de la que este escrito es deudor.

⁹ Archivo del Real Monasterio de Guadalupe (AMG), *Los Milagros de Guadalupe (LMG)*, Códice (C.). El C.1 recoge el primer milagro fechado en 1407, en tanto el C.9 recoge milagros correspondientes a los años 1704 a 1722. Los cinco primeros códigos son de pergamino (el C.4 tiene algunos folios de papel), en tanto que los códices 6 y 7 están escritos parte en pergamino, parte en papel y los dos últimos enteramente en papel.

¹⁰ Entre aquellos que difundieron algunos milagros se encuentran en primer lugar clérigos y monjes vinculados con el Monasterio, en particular Fray Diego de Ecija, *Libro de la Inven-*

ción de esta Santa Imagen de Guadalupe, y de la erección y fundación deste monasterio, y de algunas cosas particulares y vida de algunos religiosos de él, Guadalupe, 1514-1535; FRAY J. DE HERRERA, *Fundación de la casa de Guadalupe y milagros de la Santísima Virgen*, 1535; FRAY G. DE TALAVERA, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe, consagrada a la soberana magestad de la Reyna de los ángeles, milagrosa patrona de este Santuario*, Toledo, 1597; FRAY D. DE MONTALVO, *Venida de la Soberana Virgen de Guadalupe a España y su dichosa Invención y de los milagros y favores que ha hecho a sus devotos*, Lisboa, 1631; FRAY J. DE MALAGÓN, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe y algunos milagros suyos*, Salamanca, 1672; FRAY F. DE SAN JOSÉ, *Historia Universal de la Primitiva y Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, fundación y grandezas de su Santa Casa y algunos milagros que ha hecho en el presente siglo*, Madrid, 1743. En la primera mitad del siglo XX esta labor fue continuada por FRAY C. VILLACAMPA, *Grandezas de Guadalupe*, Sevilla, 1924 y *La Virgen de la Hispanidad*, Sevilla, 1942. Entre los historiadores locales que han difundido relatos contenidos en los códices merecen señalarse M. MEDINA GATA, *Glorias de María de Guadalupe, visitas y milagros*, Toledo, 1935; A. RAMIRO CHICO, “Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe” (I a VI), *Guadalupe. Revista de Santa María de Guadalupe* N°668, enero-febrero 1984, pp. 58-71; N°670, mayo-junio 1984, pp. 137-143; N°672 septiembre-octubre 1984, pp. 245-253; N°676, mayo-junio 1985, pp. 98-107; N°680, enero-febrero 1986, pp. 21-32 y N°696, noviembre-diciembre 1988, pp. 289-298. Entre 1916 y 1936, esta publicación editó algunos milagros, destinados a la difusión del culto guadalupano. En cuanto a los estudios históricos recientes, tres obras abordan cuestiones referidas a *Los Milagros de Guadalupe* de manera exclusiva, a saber: P. GONZÁLEZ MODINO, *Los “Milagros de Cautivos” según los Códices del Monasterio de Guadalupe*, Sevilla, 1987 (tesis de licenciatura inédita); I. MENDES, *O Mosteiro de Guadalupe e Portugal. Séculos XIV-XVIII. Contribuição para o Estudo da Religiosidade Peninsular*, Lisboa, 1994; Françoise CRÉMOUX, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIe. siècle*, Madrid, 2001. G. STARR – LE BEAU, *In the Shadow of the Virgin. Inquisition, friars, and conversos in Guadalupe, Spain*, Princeton, 2003 ofrece una mirada general sobre la importancia del monasterio y de la Virgen en el contexto histórico-cultural de fines de la Edad Media y principios de la Modernidad. En los últimos años la profesora María Eugenia Díaz Tena, de la Universidad de Porto, ha comenzado a estudiar los milagros, en particular los del siglo XV y el Códice 1 y tiene en marcha su tesis doctoral sobre la *Edición y estudio del C-1: Los Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV)*, bajo la dirección de Pedro Cátedra (Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, Universidad de Salamanca): M. E. DÍAZ TENA, “Alfonso V de Portugal y la milagrosa Virgen de Guadalupe”, *Península. Revista de Estudios Ibéricos* N°0,2003, pp. 63-70; M. E. DÍAZ TENA, “La leyenda y milagros de la Virgen de Guadalupe en el teatro hispanoamericano de principios del siglo XVII”, *Via Spiritus* 10,2003, pp. 139-171; M. E. DÍAZ TENA, “Peregrinos portugueses en el Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV)”, *Península. Revista de Estudios Ibéricos* N°4,2007, pp. 65-77; M. E. DÍAZ TENA, “El Otro Mundo en un milagro mariano del siglo XV”, *Península. Revista de Estudios Ibéricos* N°2,2005, pp. 25-43; M. E. DÍAZ TENA, “Noticias sobre el estudio y edición de una colección de milagros marianos medievales: el C-1 de los *Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe*”, J. SAN JOSÉ LERA, F. BURGUILLO LÓPEZ y L. MIER PÉREZ (coords.), *La fractura historiográfica: las investigaciones de Edad Media y Renacimiento desde el Tercer*

como de la gran cantidad de información que contienen, minuciosa y rica en detalles y descripciones.

A pesar de las dificultades y limitaciones que plantea recurrir a los milagros como fuente histórica, considero que *Los Milagros de Guadalupe* constituyen un testimonio de suma importancia, para reconstruir diversos aspectos y facetas de la vida cotidiana –tanto en sus aspectos materiales como espirituales– y del entramado social, económico, cultural, político y religioso de aquellos contextos de los cuales dan cuenta estos relatos.¹¹

Estos relatos-hechos milagrosos, derivados de la concepción alfonsí, según la cual “Miraglo tanto quiere dezir como obra de Dios maravillosa que es sobre la natura usada de cada día: e por ende acaesce pocas vezes”,¹² acogen, para la teología cristiana, todo aquel acontecimiento insólito, excepcional, cuya realización resulta imposible a cualquier ente de la Creación y es obra inequívoca, por tanto, de la divinidad.¹³

Milenio, Salamanca, 2008, pp. 239-249. En el año 2007 *Ars et sapientia: Revista de la asociación de amigos de la Real Academia de Extremadura de las letras y las artes* dedicó el N°22 a: Nuestra Señora Santa María de Guadalupe, Patrona de Extremadura. Como resumen de mi producción cf. G. RODRÍGUEZ, *Elaboración doctrinal de una devoción popular. Prácticas discursivas y religiosidad mariana a través de Los Milagros de Guadalupe. España, siglos XV y XVI*, tesis de Maestría en Historia (inérita), defendida el 24/10/03, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata y G. RODRÍGUEZ, *Frontera, cautiverio y devoción mariana. Discursos y prácticas religiosas (Península Ibérica, siglos XV y XVI)*, tesis de Doctorado en Historia (inérita), defendida el 20/08/08, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata.

¹¹ Cf. Á. MUÑOZ FERNÁNDEZ, “El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular”, C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. J. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (Coords.), *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia*, Barcelona/Sevilla, 1989, pp. 175-176 y J. MIURA ANDRADES, *Fundaciones religiosas y milagros en la Ecija de fines de la Edad Media*, Ecija, 1992, pp. 69-70. Vid. P. SBALCHIERO (Dir.), *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, Prólogo de R. LAURENTIN, París, 2002.

¹² ALFONSO X EL SABIO, *Las Siete Partidas*, Salamanca, 1555, edición facsimilar en 3 volúmenes, Madrid, 1985. Partida I, Título IV, Ley CXXIV: “Quantas cosas ha me [n] ester el miraglo para ser verdadero”.

¹³ Cf. la definición del franciscano A. DE CASTRO, *Adversus omnes haereses libri quatuordecim*, París, 1571, p. 648: “Miraculum est res insolita supra naturae potentiam operata” o

En el denominado milagro mariano asume en la tradición literaria dos formas narrativas, estudiadas por Uda Ebel y Jesús Montoya¹⁴: relatos que muestran tan sólo una intervención sobrenatural sin beneficiario alguno (denominada milagro románico) y las narraciones que presentan los favores obtenidos por un individuo o por una colectividad merced a una actuación milagrosa de un santo o de la Virgen (llamadas milagros hagiográficos).

El milagro mariano ofrece a los hombres una actitud fácilmente emulable: la del protagonista, devoto de los santos o de María, cuya oración y amor se constituye en garante de la atención y el favor por parte de la divinidad, una recompensa que no conoce límites¹⁵, que narra, tan a menudo, la salvación del pecador, el olvido de una vida depravada y el perdón último de Dios al hombre, en gratitud de los servicios prestados

la apuntada, a partir de las tesis de Santo Tomás, por G. DE LOARTE, *Axiomata Christiana*, Coimbra, 1550, fol. XXXVr “Est enim miraculum omne es solum opus, quod supra totam creatam potentiam est, es solo deo actore fit”.

¹⁴ Cf. J. MONTOYA MARTÍNEZ, *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media. El milagro literario*, Granada, 1981. En esta obra, Montoya Martínez expone los alcances de estas narraciones, las relaciones que se establecen entre diversos grupos y tradiciones de milagros así como la importancia y relevancia de su plasmación escrita. Considera este autor que si bien hagiografía y colecciones de milagros son géneros afines por su intención didáctica, por su contenido piadoso, por la intervención divina, el milagro literario mariano debe considerarse independiente respecto del género hagiográfico. En esta misma línea se expresó hace tiempo Uda EBEL, *Das altromanische mirakel: Ursprung und Geschichte einer literarischen Gattung*, Heidelberg, 1965.

¹⁵ G. DE BERCEO, edición crítica y glosario de C. GARCÍA TURZA, Logroño, 1984, cuaderna *Los Milagros de Nuestra Señora*, 74d: “por pocco de servicio grand gualardón prendremos”. Cf. las ediciones de Brian DUTTON (Londres, Tamesis Books Limited, 1980, 2ª ed.) y M. GERLI (Madrid, Cátedra, 1985).

a su Madre¹⁶, una recompensa segura¹⁷ y, ante todo, ofrecida a todos los hombres, como la Redención de Cristo.¹⁸

El relato milagroso constituye, pues, una fuente susceptible de ser interrogada, siempre que se le reconozca su singularidad.¹⁹ Esta singularidad implica precisar, distinguir o determinar los datos concretos que transmiten estos textos.²⁰

Entre estos datos es posible señalar²¹:

- La identidad de los peregrinos: nombres, apellidos, lugar de origen, edad, profesión.
- Las relaciones entre cristianos y musulmanes en las áreas de frontera: treguas, cabalgadas, razzias, incursiones aparecen mencionadas

¹⁶ ALFONSO X, EL SABIO, *Cantigas...*, Cantiga 3: “que más nos faze Santa María a su Fijo perdonar que nós por nuestra follía le podemos fallir nin errar”.

¹⁷ La devoción a María garantiza, en este punto, la atención segura de la Madre de Dios al cristiano, fundamentalmente ante el juicio divino, como muestran los epígrafes de la obra de C. DE VEGA, *Devoción a María. Passaporte y salvoconducto que da passo franco a una buena muerte*, Valencia, 1666, “La Virgen ahuyenta a los demonios a la hora de la muerte de sus devotos; El más obstinado pecador, si invoca a la Virgen de coraçon en la hora de la muerte, hallará remedio”.

¹⁸ G. de BERCEO, *Los Milagros de Nuestra Señora...*, cuaderna 159cd: “Él por bonos e malos, por todos descendió; / Ella, si le rogaron, a todos acorrió”.

¹⁹ Cf. F. CRÉMOUX, “La reescritura como instrumento de formación religiosa: el caso de las relaciones de milagros de Guadalupe”, M. C. GARCÍA DE ENTERRÍA y A. CORDÓN MESA (Eds.), *Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO) (Alcalá de Henares, 22 al 27 julio 1996)*, Alcalá de Henares, 1998, pp. 477-484; F. CRÉMOUX, “La relación de milagro como narración autobiográfica (España siglo XVI)”, I. LERNER, R. NIVAL y A. ALONSO (Coords.), *Actas del XIV congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Nueva York, 16 al 21 de julio de 2001)*, Nueva York, 2004, vol. 2, pp. 127-136.

²⁰ A. SCAFI, *Mapping Paradise: A History of Heaven on Earth*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006, p. 28 sostiene que la cartografía medieval debe ser considerada como un sistema alternativo de representaciones que puede y debe ser analizado en sus propios términos.

²¹ Muchos de estos datos pueden confrontarse con otras fuentes de la época –romances fronterizos y crónicas principalmente–. No obstante, hay nombres y lugares que no siempre pueden señalarse con precisión; otras veces, ocurren ciertos desfases entre las fechas consignadas en los códices y las especificadas en crónicas y documentación jurídica, por ejemplo. Al respecto se han dado diferentes opiniones: falta de conocimiento del copista, descuidos de la memoria o, simplemente, confusión por parte de los cautivos liberados. Sin duda, constituyen errores menores, dada la preocupación de los monjes por cuidar todos los detalles de los relatos –confrontación con testigos, búsqueda de testimonios, etc.–.

así como personajes históricos concretos y lugares geográficos precisos.

- El fenómeno de la peregrinación en sí: motivos del viaje, etapas, promesas, ofrendas y donaciones efectuadas a la Virgen.
- La consideración de un hecho como milagroso: contexto y naturaleza del milagro, testimonios y testigos de la presencia y de la intercesión de Santa María de Guadalupe.
- La descripción de espacios geográficos y lugares, la indicación de topónimos, la mención de rasgos naturales, físicos o fitogeográficos.

Estos descriptores del paisaje natural resultan ser muy valiosos, dado que otorgan veracidad al relato guadalupano a la vez que ofrecen caracterizaciones que, además de edificantes desde una perspectiva moral y religiosa, resultan útiles desde un punta de vista práctico al indicar distancias, profundidades de ríos y arroyos, animales a los que temer, frutos o árboles que brindan sustento o protección, montañas, puertos, etc.

Jonathan Smith considera que el análisis del lenguaje geográfico permite descubrir los prejuicios y preferencias retóricas inconscientes del geógrafo y de los múltiples públicos a los que se dirige.²² Pero ¿es posible identificar estos prejuicios y preferencias en el *corpus* guadalupano? ¿Qué decir de los posibles múltiples públicos de estos relatos?

Ambos interrogantes encuentran respuesta en *Los Milagros de Guadalupe*, en los “datos geográficos” que transmiten. Estos datos adquieren mayor relevancia al referirse a “allende”, ese cruce del Mediterráneo tan temido y lejano pero tan cierto y cercano a la vez.²³

²² J. SMITH, “Geographical Rhetoric: Modes and Tropes of Appeal”, *Annals of the Association of American Geographers* 86, 1996, pp. 23-35. Cf. A. BIGLIERI, “Los desafíos del postmodernismo a la narración histórica”, *Hispanismo en la Argentina: en los portales del siglo XXI*, San Juan, Universidad Nacional de San Juan, 2002, I, pp. 33-46.

²³ Los textos guadalupanos nos informan sobre prolongados cautiverios de los cristianos “pasados a allende”. G. DE CASTILBLANCO (Portugal) estuvo 11 años cautivo en Fez, según relata en 1494 (AMG, LMG, C1, f°120 vto., repetido en C3, f°72 vto.); Cristóbal Martí estuvo cautivo 12 años en Tremecén (AMG, LMG, C5, f°66 r, repetido en AMG, LMG, C6,

“Allende” es “Berbería”, “Arzila”, “Tremeçén”, “Fez”, “Tánjar”. Las expresiones “pasar allende” y “pasar a Berbería” eran utilizadas tanto para referirse a los musulmanes españoles que abandonaban Andalucía como para los cautivos cristianos, vendidos y trasladados al Norte de África.

Berbería era el nombre con el que se designaba en el siglo XVI al actual Magreb (Libia, Túnez, Argelia y Marruecos), es decir la región comprendida entre Trípoli, por el este, a la costa atlántica marroquí, por el oeste. Trípoli será “Tripol de Berbería”. Pero la Berbería por excelencia era la Berbería central argelina, las tierras controladas desde la ciudad de Argel. Con el nombre de Reino de Fez se hacía referencia al actual Marruecos, reino que se asociaba también con la ciudad de Marrakech y con el nombre de África o Reino de Túnez se conocía a Túnez.²⁴

Berbería hacía referencia también al dialecto con que hablaban los moros tunecinos. Jaheme Febrero, de Valencia iba en una galera del conde de Prados, con 236 personas, que naufragó en el golfo de León, en las costas del reino de Túnez. Tomado cautivo, luego de un tiempo –que no es precisado en el relato– huye por mar, llegando a Sicilia. Como intermediarios actuaron unos moros que pasaban gente en una pequeña barca y mercaderes cristianos. Entre ellos hablaban “en berbería”.²⁵

¿Pero qué nos dicen los códices gadalupanos de Fez y Berbería? Los datos que transmiten suelen ser pocos, pocos pero precisos. Por lo general, consignan distancias y accidentes geográficos aunque también

fº62); Ambrosio de Roma estuvo cautivo en tierra 8 años y 1 mes y luego pasó otros 6 años y 2 meses en una galera (AMG, LMG, C1, fº36 r, repetido en AMG, LMG, C4, fº72 r). Otros cautivos están entre dos y cuatro años.

²⁴ Cf. E. SOLA y J. DE LA PEÑA, *Cervantes y la Berbería. Cervantes, mundo turco-berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II*, México, 1996, 2ª edición, p. 11. Según M. CHAROUITI HASNAOUI, “Nuevas aportaciones sobre los moriscos establecidos en Marruecos tras la caída de Granada en el anónimo de la Gran Mezquita de Meknâs”, F. TORO CEBALLOS y J. RODRÍGUEZ MOLINA (Coords.), *V Estudios de Frontera. Funciones de la red catastral fronteriza. Homenaje a Don Juan Torres Fontes (Congreso celebrado en Alcalá la Real en noviembre de 2003)*, Jaén, 2004, p. 102 la duración del viaje allende era de medio día (Algeciras – Tánger) a quince días (costas granadinas – costas argelinas y tunecinas).

²⁵ AMG, LMG, C.3, fº27 r. El relato está fechado en 1493.

mencionan las características de los habitantes del lugar, de los animales y de la vegetación.

En un relato fechado en 1598, referido a la huida de Fez en Berbería de cuatro cautivos portugueses, se menciona que el camino de “Tánjar” a “Fez” duraba “diez días”.²⁶

Juan, cautivado por los moros cerca de Utrera, llevado a Málaga y luego allende, donde permanece prisionero del secretario del rey Mahomat, durante diez años en la “çibdat de Tremeçen”, brinda un testimonio preciso.²⁷ Menciona que la ciudad de Tremecén es cabeza del reino del mismo nombre y que a “Tánjar” o “Arzila” “avía mas de setenta leguas”, dice en una oportunidad, o “ca le quedauan çerca de ochenta leguas que ay desde aquella çibdat de Tremecén fasta la costa de Tánjar e Arzila”.

Estas leguas que separaban a ambas ciudades se caracterizaban por “ser tierra muy poblada de alcarías e choças, que es qasi imposible a los que la tierra non saber”²⁸ andar media legua de noche syn dar en muchas dellas”. Esta imposibilidad de huir sin ser vistos se debe al nomadismo de esta gente, que

“non tienen assiento çierto en vn lugar, mas ayn todos de çinco en çinco y de diez en diez, fazen diuersos asuntos con choças e tiendas quinze días en vu assyento, e veynte en otro. E assy passan, manteniéndose de la gran fertilidat de aquellas tierras, las quales, segúnd todos dizen, los que las han visto, son tierras muy gruesas para toda labor e cría, sy oviesse quien las labrar”.²⁹

No obstante, Juan decide huir y adentrarse en “aquellos desiertos”, enfrentándose con las montañas y los feroces animales:

²⁶ AMG, LMG, C.8, f°63 r.

²⁷ AMG, LMG, C.4, f°153 vto.

²⁸ Lo subrayado es una nota marginal, agregada posteriormente al texto.

²⁹ Lo subrayado se encuentra tachado, pero puede leerse.

“E assy passó, non syn grand marauilla, syn ser conoçido de tantos como lo veían passar, y assy anduuo bien veynte días, passando mucha fanbre e sed, fasta que llegó a vna tierra muy desierta e de grandes montannas, que es asomante a la costa del mar, a do auía innumerables bestias saluajes, assí como leones y onças, e osos, e puerquespines, e de los otros puercos monteses, e rumias³⁰ syn cuento, e otros como lobeznos, a quien dizen adifes. Pues, desçendiendo de aquestas syerras e grandes montannas con gran aquexura por salir a la playa e desechar de sy el temor de aquellas bestias, mayormente de las onças³¹, que son animales ferosçíssimos, e de los leones, los quales son causa de que muchos lugares por allí estén yermos”.

Este testimonio y los agregados del monje-copista evidencian agudas –más no detalladas– observaciones etnográficas: Juan vive en el norte de África y sufre las consecuencias de su gente y del clima; en tanto que el monje-copista reelabora, reescribe las vivencias de Juan a partir de su propia enciclopedia, que hacía de los habitantes de estas regiones bárbaros (concepto que se mantiene en la etimología de Berbería).³² Sin dudas, este relato –y otros similares– permiten hablar del “determinismo geográfico” de la etnografía antigua y medieval, puesto de manifiesto, por ejemplo, en la “teoría de las regiones”.

Por este relato milagroso podemos saber que la casa de Mahomet, de paredes altas, “era como adarue” y se encontraba rodada de una huerta; en tanto la ciudad de Tremecén se encontraba amurallada por un “muro prinçipal”, “e otros dos muros, uno de la huerta del rey, e otro grand muro e muy alto que venía a junta con el de la çibdad”. Estos muros los trepa “gateando por vn ángulo o rençon del dicho muro, asyéndose por algunos agujeruelos como gato”.

³⁰ El texto no precisa a qué rumiantes se refiere, pero podría tratarse de camellos.

³¹ Mamífero carnívoro semejante a la pantera que habita zonas desérticas de Asia y África. Su pelaje es como el del leopardo y tiene aspecto de perro.

³² Del griego “barbaroi”, del latín “barbari”, arabizada “barabir” (singular “bereber”).

Juan Malaver, natural de la villa de Morón y Juan, vecino de la ciudad de Cádiz, pasa su cautiverio “En Arsilla, logar de moros, que es en Beruería del reyno de África”.³³

De las elementos del paisaje natural del norte de África dan referencias precisas Miguel Gómez, vecino de la ciudad de Málaga y su compañero Alfonso de Arévalo, en su testimonio fechado en 1490³⁴, quienes “fueron passados ellende e vendidos en la çibdad de Mequinez, allende de la çibdad de Fez vna jornada”. Al huir rumbo a “Arçila” pasan varios días en tierra de moros:

“passaron vn río, que dizen de la Mármora. E salidos de ally, encontraron vn río, el qual les conuenía passar, al qual dizen de las Lágrimas, e passaron lo a nado, con sus cueros fincados. E viniendo a tino para la çibdad de Arçila, toparon con otro río, al qual llaman Alarache³⁵, que era mucho mayor que ninguno de los passados, por lo qual fueron muy desmayados, que ya eran onze días en los quales non avían cosa alguna comido si non algunos cardos e tagarninas³⁶ que por acaçimiento fallauan de noche”.

Gracias a “yeruas e tagarninas e figos que dos vezes tan solamente comió” pudo escapar de allende, de “vn lugar de moros a vna legua de Çepta”, Juan de la Serna Monatañés.³⁷

Rodrigo Alonso de Avilés³⁸ fue cautivado con otros siete cristianos “e lleuaron a Almunncar; e de ally los embarcaron para allende”.

³³ AMG, LMG, C.4, f°10 vto.

³⁴ AMG, LMG, C.3, f°14 vto.

³⁵ El río de la Mármora desemboca en el Atlántico, al norte-este de Fez, actualmente se llama Sebú. El río Alarache queda a cinco leguas de la ciudad de Fez. Este río permitió el surgimiento de la ciudad de Al-Alarache o Larache, a unos 85 kilómetros de Tánger y 105 kilómetros de Tetuán. La leyenda sitúa en esta ciudad al mítico Jardín de las Hespérides. La red hidrográfica de la región incluye el río Lucus y sus afluentes, el agua de R'mel, el Makhazine El Oued Dam, la presa del Lukos y numerosas fuentes de agua.

³⁶ La tagarnina es una verdura silvestre, un cardillo espinoso nativo del sur de Europa. Su fruto es comestible, aunque muy áspero al tacto. Puede medir hasta un metro de altura, sus flores son amarillas.

³⁷ AMG, LMG, C.3, f°65 r. Relato fechado en 1494.

³⁸ AMG, LMG, C.3, f°5 r.

Prosigue el relato: “E fecho su camino por el mar, llegaron a Vélez de la Gomera, “e de ally los lleuaron a Vélez de la Gomera, e de ally los lleuaron a vender a Fez”. Allí fue comprado por Mahoma Xayr, “el qual lo lleuó con otros christianos a la çibdat de Tezar”.

Rodrigo Alonso se refiere a los habitantes de esta región del norte de África en términos similares a los utilizados por Juan de Utrera, dado que al dar cuenta de su huida de Fez hacia el puerto

“entre muchos alarabes³⁹ que le preguntauan donde yua e le buscauan quanto lleuaua, los quales andan desunidos por el canpo, con porras o bastones en las manos, e biuen en cuevas como bestias, e andan juntos de treynta en treynta, e tienen el canpo por si”.

Otra vez, los relatos milagrosos introducen comentarios etnográficos que tienen una fuerte tradición, dado que los habitantes originarios del norte de África eran, de acuerdo a las imágenes transmitidas desde la Antigüedad, trogloditas.

De estos “alarabes” da cuenta también el testimonio de Alonso Cantera, natural de la ciudad de Alcalá la Real, cautivado en 1493, al dirigirse a comprar pescado a Gibraltar.⁴⁰ Tomado por los moros y “vendido en Tagaz”, fue enviado “ocho leguas más adentro de tierra de moros, a vn lugar que llaman Jijuan, en poder de los alarabes”.

Estas tierras cuentan, entre sus moradores, diversos animales salvajes: leones, “onças e otras fieras animalias”.

En 1483 se consigna el relato de la mora Fátima⁴¹, que sacó de Tánger a dos cristianos cautivos, a través de Ceuta “que estaua de Tánjar dose leguas”. Para huir de la ciudad deben trepar por sus muros y guía-

³⁹ Los españoles llamaron “alarabes (de al-arabí) a los árabes residentes en Berebería y a los bereberes nómades del desierto, que sin ser árabes de raza vivían entre éstos, adoptando costumbres e idioma.

⁴⁰ AMG, *LMG*, C.3, f°39 r.

⁴¹ AMG, *LMG*, C.2, f°97 r. La fecha 1483 aparece, agregada, en el margen derecho.

dos por la luna “llegaron al mar que estaua çerca de la çibdat, e fallaron vna fusta pequenna⁴² que se llama zabra”.⁴³

Al alba enfrentaron una gran tempestad, “E tan grande fue la tempestad que los tornó atrás quanto dos leguas de Tanjar, al puerto que se llama Caba de Espartel”.⁴⁴

Luego de implorar a la Virgen de Guadalupe y tras otra intervención milagrosa,

“E con buen tiempo apostaron dende a poco a un puerto de christianos que se llama la Foz de Barbate⁴⁵, que es un lugar del sennor duque de Medina, el qual está a dos leguas de Bejer, en el qual puerto está una torre a donde acostunbran pescar los christianos”.

Álvaro Fernández, vecino de Puente de Lima, en Portugal⁴⁶, fue cautivado en el mar, fue llevado a Ceuta, donde lo condujeron a otro lugar “que distaba cuatro leguas”.

⁴²La fusta era una embarcación alargada y ligera, con dos o tres remos por banco y con uno o dos palos, cuya capacidad se medía por bancos. Su rentabilidad justifica las inversiones de particulares de todos los sectores sociales en compras de fustas. Cf. M. T. LÓPEZ BELTRÁN, “Las inversiones navieras en el reino de Granada en época de los Reyes Católicos”, *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada* N°27,2000, pp. 53-73.

⁴³Barco de dos palos, de cruz, ligero, con amplias bodegas y bien armado para defenderse.

⁴⁴El Cabo Espartel es un cabo situado en la costa marroquí, a pocos kilómetros de Tánger (coordenadas 35° 47' 14 N, 5° 55' 30 O). En el peñón que allí se ubica, a 110 metros sobre el nivel del mar, existe hoy un faro, construido en 1865, cuya luz es visible a 23 millas. Hacia el sur, el terreno descende rápidamente, dando lugar a una llanura (esto provoca que, visto desde determinados puntos, el peñón parezca una isla). Antiguamente, este cabo era conocido con el nombre de Cabo Ampelusía o Cabo de las Viñas. Este punto es uno de los límites en tierra del estrecho de Gibraltar.

⁴⁵Foz del Barbate se encuentra al SO de Cádiz, en el entorno del estrecho de Gibraltar. En el siglo XIV se creó un asentamiento fronterizo bajo la Orden de Santiago, que rápidamente pasó a manos de la Casa Ducal de Medina Sidonia. La conformación de la república corsaria de Salé transformó a Barbate en un puerto inseguro, sometido a actos continuos de pillaje y piratería.

⁴⁶AMG, LMG, C.2, f°41 vto. Testimonio fechado en 1433.

Juan Sánchez de Castellar, “buen onbre natural de Antequera”, deja su testimonio en 1450.⁴⁷ Tomado cautivo, llevado a Granada y luego de cinco años pasado “allende al reyno de Túnez en el qual estoue veynte annos e seruía a un moro que era alcaýde del rey de Túnez”. Tras comprarse un caballo, que escondió en casa de un moro amigo y luego de varias cabildeos, un día se encomendó a la Virgen y “cavalgué en mi cauallo e tomé mi camino contra Beruería”. Cuando le preguntaban quién era, respondía “moro mudéjar so, e mi entençión es de me tornar a Granada por que salue mi ánima peleando con los christianos”. Y con estas explicaciones “e con otras que dezía andoue entre ellos por espaçio de siete meses”.

Logra llegar al puerto del reino de Fez “que se llama Maçarquivir⁴⁸, e de allí embarqué con otros moros para venir a Málaga”.

Los puertos son un punto importante en la huída de los cautivos, dado que por lo general encuentran mercaderes y navieros cristianos dispuestos a colaborar con ellos. En particular, Ceuta y Bujía son mencionados en reiteradas ocasiones.

Rodrigo, hijo de Martín y Juana Fernández, vecino de Fuente Ovejuna, pasó “allende” ocho años como cautivo y escapa por el puerto de Bujía. El relato, fechado en 1441, narra que llegó a nado hasta dos galeras que estaban ancladas, siendo acogido en una de ellas y llevado a tierra de cristianos.⁴⁹

Una situación similar es la vivida por Bartolomé Pío, de Pisa⁵⁰, quien tras doce años de cautiverio en Túnez, huye arrojándose al mar en el puerto y nadando hacia dos galeras de venecianos, que se encontraban allí. Una de ellas lo traslada a tierra de cristianos.

⁴⁷ AMG, *LMG*, C.2, f°144 r.

⁴⁸ Mers el-Kebir (en árabe “gran puerto”), Mazalquivir, es un puerto situado en el noroeste de Argelia, en el extremo occidental del Golfo de Orán. La ciudad fue un arsenal naval del Imperio Almohade en el siglo XII, estuvo bajo la soberanía del Reino de Tremecén en el siglo XV, hasta que fue tomada por los corsarios en 1492, los cuales la convirtieron en una base pirata. Tomada por una expedición española en 1505, serviría de base para la conquista, cuatro años después, de Orán.

⁴⁹ AMG, *LMG*, C.2, f°50 vto.

⁵⁰ AMG, *LMG*, C.2, f°52 vto. El relato corresponde al año 1442.

García de Alvarado, criado del Cardenal de España, Arzobispo de Toledo, fue cautivado cerca de Baza y llevado a Bujía, desde donde escapa con otros cristianos tras robar una “zabra de pescadores”.⁵¹

Ceuta es el puerto escogido para poner fin a los tristes días de cautiverio por Diego Fernández de Tarifa.⁵²

En todos los casos, el cautivo aparece como una figura emblemática, que transforma su experiencia de vida en testimonio social y comunitario, de allí la importancia no solamente de su relato del cautiverio y de la liberación milagrosa sino también de los datos concretos que transmite. Estos relatos pueden ser analizados dentro de un marco ideológico-religioso, caracterizado por la “eficacia del discurso”, según Alain Boureau.⁵³

Al tratarse de textos autobiográficos o bien que ofrecen vivencias directas, las relaciones entre memoria individual, práctica escrituraria y veracidad histórica deben tenerse siempre presentes.⁵⁴ Esta literatura testimonial deja de ser un mero relato individual para alcanzar el status de testimonio de valor social. Como sostiene Enrique Fernández, la “creación de un discurso testimonial coherente le es permitida por la autoridad que le confiere haber sido testigo presencial y, al mismo tiempo, le es exigida para que su testimonio sea autorizado”.⁵⁵ De esta manera, se

⁵¹ AMG, *LMG*, C.3, f°6 vto. El relato está fechado en 1491.

⁵² AMG, *LMG*, C.1, f°28 vto. (repetido en AMG, *LMG*, C.2, f°64 vto.). El relato, fechado en 1442, describe el cautiverio de Diego Fernández en Arcila.

⁵³ A. BOUREAU, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, París, Les Belles Lettres, 1993.

⁵⁴ Cf. las interesantes reflexiones de M. BILLSON, “The memoir: New perspectives on a forgotten genre”, *Genre* N°10,1977, pp. 259-282; F. DURÁN LÓPEZ, “La autobiografía como fuente histórica”, *Memoria y Civilización* N°5,2002, pp. 153-187.

⁵⁵ E. FERNÁNDEZ, “*Los Tratos de Argel*: obra testimonial, denuncia política y literatura terapéutica”, *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* vol. 20, N°1, primavera 2000, p. 20. Fundamenta su postura en los análisis de James YOUNG, *Writing and Rewriting the Holocaust: Narrative and the Consequence of Interpretation*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

convierten en artefactos literarios, que transforman un trauma personal en un testimonio válido para la comunidad en su conjunto.⁵⁶

El cautivo se erige en héroe colectivo, dejando de ser una persona histórica para llegar a ser un personaje literario.⁵⁷ Esto ocurre, por ejemplo, con el sacerdote valenciano fray Miguel de Aranda. Su tortura y muerte en la hoguera, en el norte de África, forma parte de la obra de Diego de Haedo⁵⁸ y narrada por Miguel de Cervantes⁵⁹ conforme a la tradición de los martirologios, tradición asociada a las narraciones bíblicas de la cautividad en Egipto y Babilonia.⁶⁰ En este modelo se encuentran presentes los elementos típicos del martirologio: la crueldad de los torturados y del público, la indiferencia al dolor por parte del torturado, la afirmación en la fe del mártir. Con estos mecanismos se “literaturiza el cautiverio”.⁶¹

Otro ejemplo de esta forma literaria del cautiverio en la pequeña obra de Antonio de Sosa, *Diálogo de los mártires de Argel*⁶², incluida dentro del relato de Haedo.⁶³

⁵⁶ Juan Ballesterero de Caraval se encuentra cautivo en Granada y vive angustiado y llorando ante el temor que sentía de ser llevado allende y por ello implora a la Virgen de Guadalupe que acuda en su socorro, AMG, LMG, C1, f°26 vto. (fechado en 1438).

⁵⁷ E. SOLA, “El compromiso en la historiografía clásica sobre el Magreb”, *Revue des langues* N° 5, Orán, 1985, pp. 125-135.

⁵⁸ D. DE HAEDO, *Topographia e historia general de Argel*, 3 volúmenes, Madrid, 1927-1929, vol. III, p. 140. Si bien la obra fue publicada en 1612, su contenido se refiere básicamente a los siglos XV y XVI. Algunos afirman que es obra de un fraile cautivo en Argel, entre 1579-1582; otros, en cambio, sostienen que Diego de Haedo no estuvo nunca en África y que recopila la información de otros testigos o bien que ni siquiera existe un tal Diego de Haedo.

⁵⁹ M. DE CERVANTES, *Los Tratos de Argel*, en: *Teatro Completo*, edición de F. SEVILLA ARROYO y A. REY HAZAS, Barcelona, Planeta, 1987 (cito por página y número de línea de esta edición). Esta obra es de 1580. Reelaboraciones posteriores de la misma: *Los baños de Argel* y la “Historia del cautivo” incluida dentro de *Don Quijote de la Mancha*.

⁶⁰ E. CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*, 2 tomos, México, FCE, 1973, t.1, pp. 423-489.

⁶¹ E. FERNÁNDEZ, *Los Tratos...*, p. 18; G. CAMAMIS, *Estudios sobre el cautiverio en el Siglo de Oro*, Madrid, Gredos, 1977, p. 50; M. Á. TEIJEIRO FUENTES, *Moros y turcos en la narrativa áurea*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1987.

⁶² A. DE SOSA, *Diálogo de los mártires de Argel*, edición de E. SOLA y J. M. PARREÑO, Madrid, Hiperión, 1990.

⁶³ Sobre la relación Sosa – Haedo ver Emilio SOLA, “Miguel de Cervantes, Antonio de Sosa y África”, *Actas del I Encuentro de Historiadores del Valle del Henares*, Alcalá de

Las huidas son siempre por tierras desoladas: desiertos calurosos, viento y arena que dificultan caminar y ver, arbustos que pinchan y laceran las carnes, falta de agua. Al llegar a los enclaves cristianos (Orán, La Goleta) son bien recibidos. A modo de ejemplo, el relato cervantino de la evasión de dos cautivos hacia la ciudad de Orán⁶⁴ presenta este peregrinaje a la tierra prometida, con lo que la huida por las tierras desérticas que rodean Argel se convierte en la travesía del desierto del pueblo de Israel y adquiere resonancias de la peregrinación mística del alma hacia la salvación.⁶⁵

En síntesis, los relatos guadalupanos nos brindan testimonios que se refieren al norte de África y al hacerlo remiten tanto a los “conocimientos geográficos” como a los prejuicios etnográficos, valores y creencias religiosas de la época, lo que permite apreciar como los monjes jerónimos pusieron su “saberes escriturarios” al servicio de la construcción de una identidad cristiana determinada, aún en los más mínimos detalles.

Henares, 1988, pp. 617-623; Emilio SOLA, “Antonio de Sosa: un clásico inédito amigo de Cervantes (historia y literatura)”, *Actas del Primer Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas, Alcalá de Henares, 29/30 nov. – 1/2 dic. 1988*, Barcelona, 1990, pp. 409-412. También están los estudios publicados en la edición de *Diálogo de los mártires de Argel*: José María PARREÑO, “Experiencia y literatura en la obra de Antonio de Sosa”, pp. 7-23 y Emilio SOLA, “Renacimiento, contrarreforma y problema morisco en la obra de Antonio de Sosa”, pp. 25-52.

⁶⁴ CERVANTES, *Los Tratos...*, 888 I, 1578 dice “Orán, la deseada tierra”.

⁶⁵ CERVANTES, *Los Tratos...*, 889 II, 1588-1593.