

De los moriscos a Cervantes

Luis F. Bernabé Pons
Universidad de Alicante

Introducción.

“De aquella nación más desdichada que prudente sobre quien ha llovido estos días un mar de desgracias, nací yo, de moriscos padres engendrada” (*Don Quijote* II, 63, 1152), exclama alterada Ana Félix ante el virrey de Cataluña, una vez descubierta tras su traje masculino de arráz de un barco corsario berberisco. Con la llegada de la hija de Ricote al puerto de Barcelona va a ir cerrando Cervantes una poderosa elipsis en el *Quijote*, aquélla que, sacando al caballero Quijano de escena, coloca a Sancho Panza enfrente de un asunto que había sacudido a la sociedad española en los años de redacción de la Segunda Parte de la obra. De la tierra de nadie y de todos en donde suelen acontecer las peripecias de don Quijote, Sancho y sus antiguos vecinos moriscos se desplazan (¿o se repliegan?) a una realidad más que palpable, la histórica de la expulsión de los moriscos, iniciada en 1609 y que se va a prolongar hasta 1614.

Por supuesto muchos críticos han advertido la importancia que la cuestión morisca adquiere en la última parte de la vida de Cervantes, en equivalencia, diríamos, vital a la valoración que el tema árabe-islámico había tomado en su obra en la primera parte de su trayectoria de creador. Si conforme avanza su vida su experiencia argelina del cautiverio, su conocimiento directo de una sociedad corsaria, se va alejando y difuminando, la presencia y brusca desaparición de la otra presencia islámica en la Península, la comunidad morisca, se le hace evidentemente presente. Esta súbita irrupción de un problema religioso, social, político y especialmente humano que se dio en la sociedad española de comienzos del siglo XVII en las páginas cervantinas obliga al crítico a situarse no sólo frente a la narración de Cervantes, sino también frente a un asunto amplio y complejo, pero real y mensurable, y muy especialmente frente a la versión que la manipulación narrativa de Cervantes y de Cidi Hamete hacen de él.

Lo que no es cosa precisamente baladí. Dentro de la inabarcable producción crítica cervantina no escasean precisamente los comentarios acerca de la presencia de lo islámico en general y los moriscos en particular en la obra de Cervantes. Vaya esto como prueba de que muchos comentaristas con más méritos que los míos están de acuerdo en la importancia de esta presencia en las páginas cervantinas. Para no pocos críticos aquí acaba el acuerdo (Márquez Villanueva 1975, 232-233). Las posibilidades de un Cervantes maurófobo, uno maurófilo, un Cervantes primero indiferente y luego compasivo o un Cervantes hipócrita y maleable por las circunstancias pululan igualmente llenas de vigor por los anales cervantinos. Eso sin citar que al calor del aniversario de la expulsión de los moriscos, muchos comentaristas españoles han sentido la necesidad de poner derechamente orden en modernas lecturas llenas de *political correctness* y bajo el estandarte del “algo habrían hecho” se han lanzado a defender la expulsión de los moriscos y los vítores del Jadraque Xarife hacia el exterminio de los traidores de la patria. Todos se sienten lo suficientemente justificados para sustentar sus juicios con los mismos textos.

Tales son los riesgos de abordar de nuevo textos de continuo asaetados por la crítica. Vaya rápidamente la advertencia de que opino, con otros, que resulta prácticamente imposible sacar de los textos “moriscos” de Cervantes lo que el escritor de Alcalá de Henares pensaba en realidad sobre ellos (Childers; Layna 293-360). Plantear una pregunta como esa sale fuera seguramente de la potencialidad de los textos literarios

y además es radicalmente injusta con ellos. Miguel de Cervantes, además, ya se ocupó de colocar los suficientes filtros entre él y, por ejemplo, Ricote para que el lector pueda adjudicar fácilmente responsabilidades intelectuales: ¿no hay un narrador? ¿Un Cide Hamete Benengeli árabe y manchego? ¿Y un traductor morisco que puede entender o malinterpretar el texto? Igualmente juzgo imposible –a la par que completamente estéril– el poder sujetar los pasajes y personajes moriscos cervantinos a una pauta interpretativa que anule las demás. Me parece obvio que textos tan desprovistos de intencionalidad marcada por el autor reclaman especialmente lecturas, en plural, que puedan tanto plantear incertidumbres como desvelar pistas (Alcalá Galán 24). O eso, o aceptamos que Cervantes fue sumo sacerdote del perspectivismo en toda su obra... menos con los moriscos. Actitud la cual, por cierto, resulta familiar a los que estamos algo acostumbrados a tratar sobre los moriscos.

Aunque evidentemente las páginas que siguen no van a obviar el recurso de la hermenéutica, sí querría dejar claro que planteo este trabajo tomando como primer prisma los tiempos de composición de las últimas obras de Cervantes, esto es, aquéllas en las que la presencia morisca deja de ser episódica. Es decir, antes de revisar qué dicen, qué pueden querer decir los personajes moriscos presentes en *El coloquio de los perros*, *Don Quijote de la Mancha* o *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, pretendo revisar qué materia (histórica, narrativa, cultural, social, religiosa...) pudo ofrecer la cuestión morisca a Cervantes para hacerla letras en unos personajes. En las últimas décadas ha tenido lugar una auténtica explosión en los estudios moriscos que no sólo ha aportado gran cantidad de datos novedosos sino que asimismo ha renovado los conceptos y los modos de análisis de los moriscos. Esta producción científica, sin abandonar los caminos tradicionales, ha abordado muchos temas relacionados con los moriscos que hasta ahora se habían orillado o desatendido. Y lo que tenemos tras los últimos treinta años de trabajo crítico es un cuadro de una gran complejidad (García-Arenal y Rodríguez Mediano 2010, 45-106, 165-196; García-Arenal 2009). Frente a visiones más o menos uniformes y/o simplistas de las comunidades moriscas, se ha comprobado por múltiples vías que los moriscos están insertados en todas las realidades de su tiempo y su sociedad, que su *Sitz im Leben* es tan dinámico y con tantos matices como el de cualquier otro grupo y que su presencia en España y su expulsión posterior constituyeron un asunto muy serio y muy presente en la sociedad hispana. Por otra parte, muchos de los conceptos que tradicionalmente se habían utilizado para conceptualizar a los moriscos han sido puestos en cuestión. Tal es el caso de conceptos como “sinceridad”, “ocultación” o “ideología religiosa”, que han sido sometidos a una profunda crítica en su uso dentro de los estudios sobre los moriscos que ha mostrado tanto sus riesgos como las frecuentes malinterpretaciones a las que suelen conducir (Bernabé 2007, 307-316). Igualmente han de ser tenidas en cuenta importantes consideraciones historiográficas: no sólo es que muchos mitos sobre los moriscos hayan sobrevivido con el paso del tiempo (Márquez Villanueva 1984), sino que en cierta forma sigue siendo complicado asignar un papel concreto al islam en la España de los siglos XVI y XVII. Al menos un papel que se defina por su presencia en la España de la época y no por lo que hoy percibimos como islam. Teniendo en cuenta todos esos avances de los últimos tiempos creemos que puede ser interesante reexaminar las apariciones moriscas en la obra de Cervantes para comprobar en primera instancia, no exactamente qué pensaba Cervantes de los moriscos, sino qué podía saber sobre ellos, qué información podía manejar Cervantes sobre uno de los asuntos más candentes de la época para convertirla después en literatura.

I. Cide Hamete Benengeli y la Historia ¿falsa?

De Dulcinea del Toboso a Sancho Panza, la crítica cervantina ha dedicado esfuerzos a intentar asignar un significado al nombre de muchos personajes cervantinos, significado que pudiera completar el perfil, diríamos psicológico, de esos mismos personajes. Así, *nomen est omen* en ristre, la onomástica cervantina se cubría de alusiones, irónicas, rotundas o etéreas, a realidades contextuales o cotextuales que nos podían suministrar información añadida acerca de esos personajes. Tal con Ricote, asociado con el valle murciano homónimo como símbolo de morisco bien integrado (Márquez Villanueva 1975; 2010) o bien con su condición (¿despreciable?) de acaudalado morisco que viene a recuperar su tesoro oculto (Moner). Uno de los personajes que más acercamientos en tal sentido ha soportado es la mismísima fuente de la Segunda Parte del *Quijote*, el inefable historiador Cide Hamete Benengeli, a la vez, como ya se ha dicho, manchego y arábigo. Al hallar su Historia escrita en árabe en los papeles viejos y cartapacios que vende el muchacho en el Alcaná de Toledo y necesitar de un traductor morisco (“vile con caracteres que conocí ser arábigos. Y puesto que aunque los conocía no los sabía leer” [I, 9, 107]), la narración parece remitirnos en primera instancia a un historiador árabe antiguo. Sin embargo, pronto nos enteramos que este historiador, 1) es arábigo y manchego, 2) en verdad es él mismo un morisco, quizá pariente del arriero de Arévalo que requiere de placer a Maritornes en la venta donde yace don Quijote baldado a golpes. No podía ser, claro, de otro modo. Sólo la maravillosa dosificación informativa a la que nos somete Cervantes puede, desde el desconcierto previo de la irónica alusión a Dulcinea y su arte en salar puercos, crear la ilusión primera de un antiguo cronista que narra la salida de un gran caballero y después hacernos partícipes de su parentela morisca. Porque a todo el complejo metaficcional de Cide Hamete subyace una pregunta evidente: ¿el historiador escribe las andanzas de don Quijote porque las ha conocido indirectamente o porque ha sido testigo de ellas? Lo segundo era lo habitual en las ficciones pseudohistóricas del siglo XVI, también generalmente extraídas de un manuscrito felizmente hallado que necesita de traducción. Mas si es testigo, es en buena lógica un contemporáneo del propio don Quijote, con lo cual el juego de perspectivas narrativas se va entrecruzando cada vez más. Claro que un testigo sospechoso de mentir no es lo adecuado para que el lector se someta cautamente al decir de Cide Hamete.

Hace ya algunos años, Saadeddine Bencheneb y Charles Marcilly proponían una etimología para el nombre de Cide Hamete Benengeli que resultaba sugerente. Según ellos, este nombre remitiría a un “señor”, “que alaba a Dios” y que, además, sería *Ben Engeli*, esto es, “hijo del Evangelio”, que se acomoda fonéticamente sin mucho esfuerzo al apellido del historiador cervantino. Dejando de lado los dos primeros elementos del nombre, bien conocidos y comunes para alguien que fuera mínimamente familiar con la onomástica árabe, es interesante, aparte de la obvia resonancia angélica, la asociación que se hace en el apellido del narrador con el término “evangelio” (*inýl* en árabe clásico), como forma, quizá irónica, de contraste con esa fama de los “moros mentirosos” que le cuelga el narrador aquí y allá. Pero la ironía pueda ir quizá más allá de una simple apelación a la “veracidad” de un autor arábigo cuya existencia desconocería el lector si no fuera por la traducción que el morisco aljamiado hace en Toledo.

¿Por qué un historiador cuyo nombre estaría relacionado con un evangelio tendría que llamar la atención de un lector en la España de comienzos del siglo XVII? ¿Qué ecos debían resonar en esa nominación sacada a la luz por un morisco traductor? Seguramente hemos de contemplar el entorno de Cervantes para poder entenderlo en toda su extensión: “P.º de Valencia dixo que un libro del Monte prometía un nuevo euangelio que se auía de publicar debaxo del poder de vn rey poderoso de la Arabia y hacia gran fuerça en aquello del nuevo evangelio” (Magnier 1997-1998, 353).

Francisco de Barahona, enviado del arzobispo Pedro de Castro a la Corte de Madrid para hacer campaña a favor de la autenticidad de sus queridos Libros Plúmbeos de Sacromonte, escribía a éste, ya instalado en su nueva diócesis sevillana, acerca de cómo iba el asunto en la Corte. Allí hacían fuerza los enemigos de los nuevos descubrimientos, que en Granada apenas se hacían notar, en especial Pedro de Valencia, el humanista y erudito extremeño discípulo de Arias Montano. Éste, junto con Juan Bautista Pérez, obispo de Segorbe, y otros especialistas en Historia Antigua de España, constituían los principales focos de divergencia hacia la apliamente sostenida opinión en favor de la autenticidad de los descubrimientos de Granada (García-Arenal y Rodríguez Mediano 2010).

Allí, en la última ciudad conquistada al islam en España apenas noventa años antes, había aparecido al derribar la antigua Torre de la catedral (a su vez alminar de la antigua mezquita mayor nazarí) un cofre con huesos y cenizas, una imagen de la Virgen María y un manuscrito escrito en varios idiomas que suministraba noticias de los primeros santos varones que poblaron la zona, santos cuyas cenizas se habían depositado allí después de sufrir martirio. A este descubrimiento seguirían algunos años después en las cavernas del monte Valparaíso los de una serie de láminas de plomo buriladas en unos caracteres que resultaron ser árabes ligeramente deformados, aparte de una nueva cantidad de restos óseos y cenizas. La mayoría de las láminas estaban unidas a otras formando una especie de libros.

Naturalmente, el descubrimiento llenó de entusiasmo a la ciudad más neófitas en el cristianismo de toda España y todas las fuerzas de la ciudad, encabezadas por el nuevo obispo Pedro de Castro convergieron en apoyar la autenticidad de reliquias y de textos y dedicar todos los esfuerzos tanto a dar gracias a Dios por haber señalado a Granada con tan grandes dones como a averiguar qué era lo que contenían esos misteriosos textos que se decían escritos en “caracteres salomónicos”. Para ello Pedro de Castro puso su empeño en contar con los mejores traductores de árabe que podía tener a su alcance y que ellos fueran efectuando las traducciones de los textos. Para ello contó principalmente con los dos traductores oficiales del rey, los médicos moriscos Alonso del Castillo y Miguel de Luna, pero también con todo aquel que él supusiese que podía efectuar una versión adecuada de los textos.

Una de las características más notables del manuscrito de la Torre y de los libros de plomo era que iban anunciándose unos a otros en una progresión continuada. Los descubrimientos de textos iban realizándose según una pauta que emanaba de los textos anteriores. Uno de ellos, el *Libro de la Historia de la Verdad del Evangelio*, hablaba de un texto que nadie había logrado descifrar, un “libro mudo” cuya lectura –que podría ser hecha, decía, gracias al árabe y a los árabes– restablecería la verdad divina, que había sido deturpada por la maldad de algunos cristianos. Esa “verdad del evangelio” aguardaba a una humilde criatura que pudiera interpretarlo para sacar a la luz el genuino mensaje de Dios a los hombres.

Se trataba de un asunto bien serio de cuya importancia alertaban otros autores, tanto cristianos como musulmanes,¹ y supondría el colofón de la serie de descubrimientos

¹ “Dize en él que dixo la Virgen a sant Pedro [...] Que en aquel concilio se conocería cómo [*los cristianos* L.B.P.] avían seguido mal la interpretación del Evangelio y de la Escritura. [Esto es gravíssimo]... Que la nación de los árabes y su lengua son de las mejores del orbe. [Peligro]”. Ignacio de las Casas, Memorial al supremo Consejo de la Inquisición (El Alaoui 564). Por su parte, el morisco Aḥmad al-Ḥajarī, recordando su participación en todo el asunto cerca del arzobispo, señala “que aquel livro se yntitula *Ḥaqīqat al-Inyīl*, que quiere dezir la verificación del evanjelio [...] y será rreçevido de todos y harán con lo que dize y dexarán los errores que de antes tenían y herejías. Y está claro que aquel evanjelio será diferente del que oy tienen porque si fuera como él, fuera sobrado, ynútil y de ningún efecto, y ansí se a de entender que no avrá en él

sacromontanos. Nunca apareció en Granada tal libro, aunque sí los moriscos exiliados en Túnez conocieron y manejaron un *Evangelio de Bernabé* en el que, exactamente como hacen los plúmbeos con el cristianismo, se presenta la vida y mensaje de Jesús de Nazaret desde un punto de vista islámico (Bernabé 2002). Esto es en mi opinión lo que hacen todos los libros plúmbeos del Sacromonte a la hora de presentar textos de los primeros tiempos de la cristiandad. Lejos de intentar el sincretismo religioso que les ha sido adjudicado desde el siglo XIX por Godoy Alcántara, con una mixtura doctrinal que los haría aceptables para cristianos y musulmanes, los plomos no hacen sino presentar un cristianismo admisible para ojos islámicos, sin transigir con ninguno de los dogmas cristianos que les resultan inaceptables (Bernabé 2008, 75-79). El hecho de que los moriscos autores de los textos escondieran su mensaje tras un lenguaje ambiguo no esconde su potencialidad polémica. Los libros de plomo de Granada muestran a los cristianos lo que debió de ser el verdadero cristianismo, incontaminado de las aportaciones de San Pablo, de los Padres de la Iglesia y de los Papas. Es decir, el mensaje del islam, única religión que se mantiene sin alteración desde su revelación por Dios. La sostenida pretensión del sincretismo de los plomos –incluso contra lo que sostuvieron en la época sus detractores– ha de explicarse más en virtud historiográfica y de conceptualización del islam en España (con preguntas como ¿puede concebirse a unos moriscos planteando un mensaje anticristiano en el corazón de la Granada contrarreformista? ¿Eran definitivamente esos moriscos granadinos unos malos cristianos?) que en razón del propio análisis de los textos. En todo caso, cualquier persona mínimamente familiarizada con el asunto de los Plomos –y Cervantes lo era– era consciente de que en esos textos árabes que iban siendo traducidos por los moriscos se prometía un texto evangélico. ¿Un morisco de tintes evangélicos? Ya Granada ofrecía algunos.

Algunos moriscos traductores además. Resulta palmario que siendo Cide Hamete un morisco, aunque juegue a ser un cronista medieval que relata las hazañas de un gran caballero, él mismo podría haber escrito su relato en castellano, o podría haberlo traducido también por su propia mano. Pero Cervantes echaba mano de algunos de los resortes –tanto literarios como sociales– más conocidos de la España de comienzos del XVII para dar forma al manuscrito “original” de las fabulosas historias de don Quijote: en primer lugar, claro, el manuscrito hallado de forma casual (Hagedorn; Martín Pina). Aunque el modelo guevariano –o, en otro orden, el del jesuita Jerónimo Román de la Higuera– (Márquez Villanueva 2010, 128-132; García-Arenal y Rodríguez Mediano 2010, 203-205) estaba ahí, creo que Cervantes se aproximaba mucho más al modelo que le ofrecían los moriscos y la materia morisca. En primer lugar la factualidad del árabe, aún polémicamente presente en la Historia y en la sociedad hispana del comienzos del siglo XVII, aproximaba más la historia de Cide Hamete Benengeli a un contexto “real” que no los fabulosos manuscritos griegos o los del monasterio de Fulda. Esto es, una historia antigua narrada en árabe tiene más visos de ser genuinamente española que no una en griego o en antiguo alemán. El árabe, que por estas fechas tenía extendida consideración de ser una de las lenguas más antiguas de la humanidad y por ende una de las primeras lenguas presentes en la Península Ibérica (García Arenal y Rodríguez Mediano 2010), conectaba de alguna forma los textos con un venero narrativo verosímil que pertenecía en exclusiva a España. Lo importante en sí no eran los propios textos árabes “originales”, que podían presentarse (Libros Plúmbeos del Sacromonte) o no (Miguel de Luna o Cervantes): al fin y al cabo pocos en España podían comprobar su autenticidad diríamos filológica. Lo realmente esencial es que ofrecían una coartada con visos de explicable

nombre de padre y del hijo y del espíritu sancto sino solamente de un Dios” (al-Hajari 267-268).

para las traducciones que se presentaban ante el público, que en la práctica se convertían en los textos “oficiales”. ¿De qué puede culparse a un traductor sino a lo sumo de no haber entendido bien el texto?

En segundo lugar, algunos de los libros de mayor éxito editorial de la España de finales del siglo XVI y comienzos del XVII eran precisamente los que, tratando de historia árabe o morisca (de historia española a la postre), se presentaban como traducción de antiguos originales árabes. Ginés Pérez de Hita había acudido para su *Historia de los vandos de los Zegríes y Abencerrajes, cavalleros moros de Granada* (1595) al testimonio del moro granadino Aben Hamín, testigo directo de muchos de los hechos narrados y además cuidadoso recopilador de papeles que apoyen las noticias que él no pudo contemplar:

assí como la escriuió el Moro Abenhamín, historiador de todos aquellos tiempos, dende la entrada de los Moros en España: porque este Abenhamín tuvo muy solícito cuydado de recoger todos los papeles y escrituras que tratauan estas cosas de Granada. (Pérez de Hita 1595, 24)

Para la segunda parte, las *Guerras civiles de Granada. En donde se expresa los crueles vandos entre los convertidos moros, y vecinos christianos: con el levantamiento de todo el reyno, y última rebelión, sucedida en el año de 1568*, acabado hacia 1597, aunque no publicado finalmente hasta 1619, Pérez de Hita acudirá a su propia calidad de testigo activo de la sublevación de los moriscos de las Alpujarras granadinas en 1560 y posterior guerra con el ejército enviado para sofocarla. Al historiador árabe del reino nazarí sucede el testigo de vista de la vida (y tragedia) de los moriscos del Reino de Granada. Tal sucesión, así como la voluntad de reunir en un solo volumen dos libros aparentemente dispares, tiene, como ya indicara Soledad Carrasco Urgoiti (275) más hilos de los que pudiera parecer en un primer momento. Ambos libros pueden aunarse no sólo en la relación directa entre moros nazaríes y moriscos granadinos, sino también en torno a una cierta consideración del moro y del morisco granadino alejados primero de los tópicos negativos corrientes en la época e insertos después en los mismos vaivenes, miserias y grandezas de sus cristianos contemporáneos. Recogiendo claros simientes del romancero y novela moriscos, de Ariosto y de la cultura popular, pero también tomando no pocos elementos de su realidad contemporánea, Pérez de Hita plantea, especialmente en la segunda parte de su libro, pero presentes igualmente en la primera, algunos elementos que tendrán su propio recorrido: la cercanía de los granadinos con los cristianos que les circundan (tema que convertirá en la Guerra de las Alpujarras en un enfrentamiento entre hermanos), especialmente dentro de la españolidad de unos y de otros, el reconocer su error de credo los moros y convertirse al cristianismo en momentos de peligro y especialmente las aventuras y desventuras amorosas de moros y moriscos, que ponen una pátina bien humana por encima de las rivalidades políticas o religiosas.

Pérez de Hita se asoma a una Historia que es a la vez la Historia y su Historia. La Historia del reino de Granada y la galanura (y villanía, y cortesía, y prudencia) de los nobles moros, y la Guerra de las Alpujarras y su cruel visión de una guerra civil deja paso a una consideración distinta de lo árabe en la Península. Envuelta en distintas capas, de galanura caballeresca, de fidelidades y traiciones o de peleas entre los mismos naturales de la tierra, la Historia de Pérez de Hita sitúa al árabe granadino en su tierra y precisamente en su Historia. No en vano su primer capítulo lleva por título “En que se trata la fundación de Granada, y de los Reyes que huvo en ella, con otras cosas tocantes a la Historia”. Y no es ocioso, claro, recordar aquí el epígrafe, extraño como mínimo, del capítulo 54 del *Quijote*, precisamente en el que la gran creación del morisco Ricote se presenta ante nuestros ojos: “Que trata de cosas tocantes a esta historia, y no a ninguna

otra”. ¿A qué historia se refiere Cide Hamete –o Cervantes? ¿Es quizá la historia de Sancho, que aparece tras su peripecia como gobernador, revelado como gobernante justo y apegado a los súbditos y se va a enfrentar con la personificación de una medida –la expulsión de los moriscos– si no fracasada, sí la personificación de un fracaso? No ha de ser la historia que se viene narrando de las aventuras del caballero de La Mancha –que literalmente desaparece de los vericuetos de esta “historia” morisca. ¿O quizá precisamente sí, curándose el narrador en salud de que lo que va a tratar se ubica en “esta” historia narrada, y no en ninguna otra que haya tenido lugar poco tiempo antes?

Como quiera que sea, los paralelos con la narración planteada por Pérez de Hita no hacen sino reforzarse si traemos a colación a Miguel de Luna, el médico morisco y traductor de árabe, quien también echó un cuarto a espadas para sacar a luz una “historia” que “encontró” en un manuscrito árabe de la Biblioteca del Escorial. En la *Historia verdadera del rey don Rodrigo* la historia de la conquista de España por parte de los árabes es narrada gracias también a un testigo directo, el alcaide Abulcaçim Abentarique, asimismo ávido recolector de papeles y documentos que atestigüen aquello que él no pudo ver. La visión de Miguel de Luna de la España visigoda en trance de ser conquistada por los musulmanes, es, como es sabido, bien distinta de las historias nacionales al uso. Las huestes árabes impondrán en la Península un gobierno sereno y provechoso que contraste con la oscuridad y sevicia de los tiempos visigodos. Este buen gobierno estará encarnado por la figura del Miramamolín Iacob Almançor, de quien a través del correspondiente espejo de príncipes se hace un retrato ideal de monarca justo, afanoso y protector de sus súbditos, a quienes facilita su formación tanto intelectual como moral, en evidente paralelo con la tradición humanista pero asimismo acorde con la más acendrada enseñanza árabe respecto del gobernante.

Por supuesto la crítica ha tenido buena cuenta en señalar las oportunidades que la *Historia verdadera* ofrece para una lectura oblicua de la conquista e instalación de los árabes en España. Frente a las descalificaciones de Menéndez Pidal, que juzgaba un desvarío tamaña desviación del mito oficial de don Rodrigo, las interpretaciones más modernas inciden en el texto de Luna como una narración pseudohistórica *pro domo sua* y como una velada protesta de las condiciones sociales y políticas en las que los moriscos granadinos y españoles en general se encontraban a finales del siglo XVI. Para Abentarique (y para Luna) la sociedad española de antaño se formó de las mezclas que vinieron con los matrimonios entre conquistadores y conquistadas, a quienes se ofreció desde el primer momento esa posibilidad para seguir haciendo crecer su país. En esas mezclas, al igual que en toda la *Historia* en general, la opción religiosa está ahí, sobrevolando la narración, pero sin hacer demasiada insistencia en ella: las cosas suceden por motivos bélicos, políticos o amorosos y no por un muro religioso que pueda separar a gentes de distinta creencia u origen. Ya el propio rey Almançor pone especial preocupación en atender a sus súbditos, fueran éstos del origen o creencia que fueran.²

² “Fue cosa digna de notar, que jamás se aueriguó que nadie le pidiese limosna, y socorro, ora fuesse Moro, Christiano, o Judío, o de cualquiera nación, que boluiesse desconsolado” (Luna 257). En algún momento denominé a los moriscos “desheredados de al-Andalus” en el sentido de que, si bien una buena parte de ellos siguen manteniéndose firmes en su voluntad de permanecer musulmanes, sus vínculos con al-Andalus, con el al-Andalus histórico del que podrían ser considerados herederos, se han desvanecido. Con escasísimas excepciones las visiones mítico-históricas de los moriscos apuntan más al pasado musulmán de la Península Arábiga que al pasado musulmán peninsular y así el dibujo de Iacob Almançor como gobernante ideal toma la plantilla, no de algún gran califa islámico, sino del más reconocible reinado de Carlos V (Bernabé Pons 2001). Quizá deberíamos dejar de preguntarnos si los moriscos *eran* españoles (o aragoneses, valencianos, castellanos...), algo que pocos en la época negaban, para pasar a interrogarnos más bien *cómo se consideraban* españoles. Que una buena mayoría de ellos se tenía por musulmán está

Naturalmente que las flechas de Luna apuntan a desatar la fundamentación histórica de la discriminación social de la sociedad española de hogaño. La limpieza de sangre, la diferenciación socio-religiosa o la discriminación por los orígenes era algo tan consustancial a la vida de los cristianos nuevos que constituía uno de los pilares de su existencia (Márquez Villanueva, 1975, 311-317; 1981). La huida por diversos modos de esa consideración para poder alcanzar un grado más elevado de aceptabilidad social hizo que muchas familias moriscas granadinas de antigua raigambre falsificaran sus genealogías, inventando antiguos orígenes cristianos pre-conquista para poder quedarse en Granada después de la Guerra de las Alpujarras y más tarde poder evitar la expulsión general (Soria Mesa 1992; 1995). Pero era éste un fenómeno muy localizado en Granada y que de cualquier forma no conseguía sus frutos en todos los casos.

La segunda de las consecuencias evidentes de esta “Historia” planteada por Luna afectaba al origen “nacional” de los cristianos nuevos en la España del siglo XVI. Si los ancestros de los españoles habían sido semitas, con el nieto de Noé, Sem Tofáil, trayendo el árabe a la Península, el elemento árabe era uno de los principales de las sociedades hispanas. Dicho de otra forma, los “naturales” de la tierra eran tanto los cristianos viejos como los cristianos nuevos. De esta consideración, que es públicamente defendida por los moriscos desde el famoso memorial de Francisco Núñez Muley en 1566,³ participan tanto Pérez de Hita como Miguel de Luna, y es asimismo mantenida por otros pensadores españoles del siglo XVI, antes y después de la Guerra de las Alpujarras, lejos de hacer del morisco un ser extraño y ajeno al cuerpo hispano, como quiere la opinión común de la época, que lo ve más cercano al Turco que al Rey de España.

Traductor fingido aquí, traductor cierto en su vida real, en la figura Miguel de Luna convergen varios estudios que han puesto en pie a un personaje complejo, como la comunidad en la que se insertaba. Traductor de árabe del rey y de la corte, a la que continuamente se dirigía quejoso de su situación económica, tenía abierto proceso de hijodalgo y siempre gozó de la confianza de las personas que le encargaron trabajos. Tuvo en especial la confianza del arzobispo de Granada Pedro de Castro a raíz de la participación central del morisco en la traducción de los libros plúmbeos del Sacromonte. Claro que eso no sólo significaba traducir los plomos, sino traducirlos al gusto del arzobispo, quien había decidido que aquellos textos eran auténticamente cristianos. Y si había traducciones llenas de cristianismo, esas eran las de Miguel de Luna y las del otro morisco involucrado, el también médico Alonso del Castillo. Era también, claro, un traductor interesado.

No es necesario ponderar mucho ahora el enorme éxito de ambas obras, ambas “traducciones” de originales árabes que daban visiones de la historia peninsular desde una *autoritas* particular, aunque siempre hubiera quien se quejara de los contenidos de ellas. Miguel de Luna en especial surge como un hombre especialmente preocupado en la preservación de su, diríamos, *background* morisco. No sólo envidia con un pasado común peninsular, sino que apuesta por los baños, amenazados por la cultura cristiano vieja, como un elemento de higiene que en nada toca a la fe islámica. Parecería que desde

fuera de toda duda; que ellos mismos se viesen como traidores a su patria es algo hoy por hoy imposible de creer.

³ Como indica Bernard Vincent (1996, 30), el término “naturales” se repite 60 veces a lo largo del memorial, constituyendo de largo el concepto más repetido en el texto del morisco noble de Granada. Resulta patente la necesidad de más investigaciones acerca de la autoconsciencia de los moriscos acerca de sus parámetros políticos, porque posiblemente en este punto la variedad pueda sorprender. Durante su estancia temporal en Francia, los días previos a su embarque hacia Túnez, dos moriscos castellanos se negaron a sufragar el embarque de otros moriscos granadinos pobres alegando al comisario real que eran “de reinos separados” (Cardaillac 113).

su postura de “cristiano arábigo” siguiera la argumentación de Núñez Muley en cuanto al desarrollo de una vida morisca con rasgos peculiares pero normalmente acompañada a las normas cristianas. Al fin y al cabo cristianos eran por bautismo y cristianos habían de comportarse en una sociedad cerradamente cristiana.

Claro que ese era un comportamiento social, público y sujeto al escrutinio de todos. El solo hecho de pertenecer a la comunidad cristiana nueva actuaba de forma pertinaz no sólo como baldón social, sino como resorte de la sospecha de seguir profesando el islam. A Miguel de Luna, un presunto bien integrado en su círculo social, le persiguió tal sospecha hasta después de muerto a propósito de su intervención con los textos del Sacromonte, y la insidia incluso alcanzó a alguien tan indubitadamente cristiano como Ignacio de las Casas (Barrios Aguilera 359-89). Los moriscos –habrá que repetir– estaban condenados psicológica y socialmente sólo por el mero hecho de serlo, con independencia de su actuación, de su pasado o de su auténtica fe religiosa. Con mecanismos como el del disimulo religioso, también llamado criptoislamismo, que les es universalmente otorgado (y que es uno de sus pretendidas características que más ha perdurado a través de la historiografía), el morisco es presentado de forma inefable como alguien muy poco de fiar. Si finalmente se descubre que sigue profesando el islam, parece darse la razón a sus acusadores antiguos o modernos; pero si no se descubre, la sospecha de musulmanes ocultos no desaparecerá. Como si nadie más disimulase sus creencias en la España de los siglos XVI y XVII, los moriscos han sido convertidos en unos profesionales (¿vocacionales?) de la ocultación.⁴

Mas hay que volver a preguntarse qué añade o qué quita a una persona o a un personaje español de esta época el que su fe sea o pueda ser la islámica. ¿Es menos español –o menos valenciano– el morisco corsario del *Marcos de Obregón*? ¿Menos el “fino moro” Juan Tiopieyo que Ricote? El reciente descubrimiento de la auténtica personalidad islámica de Miguel de Luna por parte de Mercedes García-Arenal coloca, sí, más filtros a nuestro entendimiento completo de una figura tan compleja. Miguel de Luna pasaba por una de las mayores autoridades islámicas de España... entre los moriscos del Alcaná de Toledo, especialmente en todo aquello que se refería a la traducción e interpretación de los libros plúmbeos del Sacromonte (García-Arenal y Rodríguez Mediano 2010). Pero esta circunstancia ni mucho menos invalida las otras facetas de su persona estudiadas con anterioridad. ¿Existe contradicción entre su proceso abierto para ser hijodalgo y su secreta fe musulmana? ¿Entre su retrato del emperador Carlos como un califa justo y su participación en el *affaire* sacromontano? Quizá la aparición de muchos moriscos en las letras hispanas como personajes planos y automatizados –el *morisco malvado* de Jaime Bleda (Perceval 1997; 2010; 2012)⁵– indujo e induce aún en

⁴ Y el islam, por ende, queda caracterizado como un edificio ideológico y normativo peculiar en el cual el disimulo de la propia creencia está aceptado y catalogado, no teniendo los moriscos más que acudir a esa norma preexistente para aplicarla. Mientras que con otras personas que ocultan sus creencias se habla de conflicto de fe, salvaguarda de la identidad, etc., para los moriscos estamos simplemente ante la aplicación de un supuesto mandato teológico que llega a caracterizar al creyente que lo aplica. Esta consideración explica, a mi modo de ver, la clamorosa ausencia de los moriscos en el por otra parte excelente libro de Perez Zagorin sobre el disimulo religioso en la Europa del siglo XVI.

⁵ “[Hay que abandonar] La idea de ‘problema morisco’ para transformarlo en ‘problema’ del ‘nosotros’ (identidad) cristiano frente a la alteridad que crea los moriscos como problema. Es la inversión total del paradigma, difícil pero necesaria para comprender y poder estudiar sin aprioris científicos el objeto de estudio. Es evidente que los moriscos, es decir los ‘señalizados’ como tales al ser descendientes de musulmanes, tienen un problema (el que les crea las condiciones de persecución, represión, marginación y exclusión provocadas por esta ‘señalización’). Pero, los moriscos ni son ni crean un ‘problema’ (lo sufren). Quien tiene un problema es quien se problematiza con la imposibilidad de compartir un territorio con otra ‘alteridad’, quien se obsesiona con la ‘pureza’ que debe haber en ese territorio y, por lo tanto, quien

cierta forma a pensar que los moriscos de verdad eran así. Pero ya decía L. P. Harvey, a propósito de una rápida comparación entre Cide Hamete y Ricote por un lado y Miguel de Luna y el médico morisco y narrador de relatos de caballería Román Ramírez por otro:

I have no hesitation in saying that Cervantes' fictions, Hamete and Ricote, are far less fantastic than the two whose documented lives I have been able to trace. There is a lack of verisimilitude in the fantastic facts of the life of the poor Román Ramírez which contrasts sharply with the realism of the portrait of the fictional Ricote. There is a restraint about the prudent Hamete which makes him, if Cervantes forgive me the pun, pale beside Luna. (16)

Un morisco traductor del árabe, con una crónica de historiador en su haber, descifrador de textos con caracteres extraños (“salomónicos”) y discutido por su obra en su tiempo, presente entre los moriscos del Alcaná toledano: la sensación de estar en una órbita similar a la de Cervantes y el *Quijote* se hace casi ineludible, por mucho que podamos dudar con razón que el escritor de Alcalá conociera la naturaleza musulmana del famoso Miguel de Luna. De lo que no puede haber duda es del conocimiento que Cervantes podía tener de sus famosas obra y persona, del libro-crónica de Pérez de Hita, de todo el ruido generado con el pergamino de la Torre Turpiana y los textos plúmbeos del Sacromonte de Granada e incluso de la famosa condena post-mortem de Román Ramírez, leída cuando fue relajado en estatua en el célebre auto de fe de la toledana Plaza de Zocodover de 5 de marzo de 1600, en el que el rey Felipe III había de jurar actuar como guardián de la fe verdadera (Díaz Migoyo 41-42).

La figura de Cide Hamete Benengeli en el *Quijote* aparece así no sólo como la de un historiador árabe sacado de la imaginación del escritor, sino pariente próximo de esos historiadores árabes –y sus traductores moriscos!– que camparon por la España del siglo XVI. El que durante mucho tiempo el Sacromonte se haya considerado un asunto más o menos local o que las obras de Pérez de Hita o Luna sean exclusivo tema de especialistas no debería empañar la realidad de que se trata de textos y asuntos que ocuparon un espacio notable entre el público culto finisecular y que su posible presencia directa o indirecta en la literatura y el pensamiento hispanos aún resta por ser estudiada en profundidad. Al igual que una caja de plomo, un pergamino y unas letras extrañas aparecen en el *Quijote*, igualmente Cide Hamete comparte la naturaleza árabe, morisca y traductora de Miguel de Luna. Quizá también la de “falso” (“siendo muy propio de los de aquella nación ser mentirosos”, *Quijote*, I, IX). Mas lo importante era elaborar una Historia.

II. La expulsión de los moriscos. Moriscos de ida y vuelta.

Hacia 1630 un morisco toledano exiliado en Testur, ciudad tunecina reedificada por los moriscos allí llegados, versificaba un tratado de polémica anticristiana escrito en Marruecos por otro morisco, Muhammad Alguazir. Este morisco de Toledo, Ibrahim Taybili, conocido en España como Juan Pérez, complementa su versificación con unos poemas dedicados al profeta Muhámmad, a su familia y a los califas bien guiados, así como con un prólogo y epílogo a su obra en la que glosa las circunstancias de su vida y su creación. En el prólogo el morisco toledano, expresando su deseo de que el lector de su obra sea un hombre de entendimiento agudo, relata una anécdota personal: una visita a una librería de Alcalá de Henares en la que su acompañante hace una apología de los libros de caballería frente a otros como los de Pedro Mexía o Fray Antonio de Guevara, preferidos por el morisco. Un estudiante allí presente no puede por menos que expresar:

promueve la limpieza ideológica – y posteriormente étnica – que se deriva para eliminar esa ‘suciedad’.” (Perceval 2012, 17).

“¡Ya nos remanece otro don Quijote!”. El texto, datado en 1624, es conocido y dio en su momento lugar a algún comentario por fecha el autor la visita en 1604 (Oliver Asín 1948). Lo que aquí me interesa remarcar es la completa normalidad de la aparición de la primera parte del texto cervantino en el discurso del morisco. Éste toma, por cierto, las palabras que pronuncia otro morisco, don Álvaro Tarfe, en su celebrado encuentro con don Quijote abducido desde las páginas de Avellaneda. Lo que puede dar lugar a pensar que el morisco Taybili había leído ya fuera de España la segunda parte de *Don Quijote de la Mancha*. Es una pena que no nos diga nada sobre Cide Hamete o sobre Zoraida –si es que tendría algo especial que decir. Pero especialmente interesante sería pensar qué le habría parecido la segunda parte de la obra, cuando Cervantes enfrenta a Ricote, morisco castellano como él, con el exilio de los moriscos que Ibrahim Taybili / Juan Pérez está viviendo en Túnez.

El morisco cita al *Quijote*, a Mexía o a Guevara por la sencilla razón de que eran autores que él había leído –algunos más se traslucen en su obra–, de la misma manera que el autor del *Tratado de los dos caminos*, morisco castellano también exiliado en Testur, cita con comodidad a Lope de Vega, Garcilaso de la Vega o Quevedo al lado de varios romances “maurófilos”. Aunque no los cite por su nombre, en contraste con las autoridades islámicas que utiliza (la *political correctness* no comienza obviamente en el siglo XX), es obvia la delectación con las que el autor morisco incluye párrafos y párrafos de las obras que ha leído o presenciado en los corrales. No es algo especialmente novedoso a estas alturas hallar a moriscos que se mueven con soltura en la cultura literaria hispana: la propia literatura aljamiada, que es tenida con razón como uno de los archivos de la cultura islámica de los moriscos aragoneses, conserva ejemplares de la *Historia de Paris y Viana* o de *Los dichos de los sabios de Grecia*.

Dentro de las múltiples variantes que se dan entre las distintas comunidades moriscas, la de los moriscos en francas vías de asimilación –especialmente en Castilla y Aragón– es una bien representada, aunque no siempre tenida en cuenta a la hora de manejar los discursos englobadores. La expulsión les alcanza a ellos también, no porque no se hayan esforzado lo suficiente en su integración, sino porque son moriscos. Los distintos bandos de expulsión son órdenes totalizadoras, igual que los moriscos instalados fuera de España es toda una comunidad exiliada. Pero el proceso de expulsión presentó matices personales muy diversos y la cantidad de moriscos que creyeron no estar afectados por los decretos y que pleitearon por ello es bastante mayor del que pudiéramos pensar en un principio, incluso en territorios como Valencia, en los que a priori pensaríamos en una comunidad islámica muy homogénea.

Una segunda consideración se impone al hablar de la expulsión de los moriscos: con independencia de los motivos últimos que llevaron al rey Felipe III a tomarla, se trata de una medida triunfal, destinada a reforzar el alicaído prestigio político de España y lanzar una advertencia a los enemigos del monarca, europeos y no europeos. Los cuadros contemporáneos de la expulsión conservados en la sede valenciana de la Fundación Bancaja muestran a las claras que tanto la expulsión como su propaganda fueron concebidas para identificar la orden del rey con la voluntad de Dios y el castigo divino caído sobre esos malos súbditos que fueron los moriscos. Mientras que fuera de España el Cardenal Richelieu o el Papa se asombraron de la dureza de la medida, en España se organizaron actos de gracias y festejos para apoyar la medida, aparte de publicarse algunos tratados justificando las razones de tal decisión, razones que recaían exclusivamente en la intrínseca perversidad de los moriscos. En tal contexto las voces que presentaban alguna opción diferente no existían; si bien antes de la expulsión algunos presentaron propuestas para remediar en lo posible el punto muerto al que había llegado el proceso de integración de los moriscos y conseguir una auténtica conversión de éstos al cristianismo (los Pedro de Valencia, González de Cellorigo, las Casas, etc.), después

de finales de 1609 tales voces se reducen a la mínima expresión. Un auténtico manto de apoyo a la orden real cubrirá los distintos edictos de expulsión que se extenderán durante varios años. Felipe Pedraza muestra su asombro al no encontrar absolutamente ninguna referencia a la expulsión de los moriscos en el teatro áureo, citando, aparte de la razón de la censura, el particular carácter del público de las comedias y el hecho de que el tema no se ajustaba a los cánones del teatro español de la época. De igual forma la suerte de los moriscos expulsados será una especie de indiferente incógnita desde el momento de la expulsión sobre la que muy pocos se interesarán hasta bien entrado el siglo XIX (Bernabé Pons 2009, 277-279).

En mi opinión, estas dos consideraciones anteriores son muy importantes a la hora de toparse con los textos referentes a los moriscos de Miguel de Cervantes que, con alguna pequeña excepción, pertenecen a la fase final de su producción, aceptando la fecha de 1605 como la probable de la composición de *El coloquio de los perros*. En ésta, así como en el *Quijote* y *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, el problema morisco se va revistiendo de problema irresoluble que exige una solución final. El conflicto que nos presenta Cervantes a través de sus personajes es, en un principio, el conflicto oficial, el conflicto tal y como es presentado por los textos oficialistas de la época. Cervantes presenta la cuestión morisca dentro de unos parámetros completamente reconocibles en los esquemas informativos de la época, utilizando los argumentos antimoriscos más furibundos y asentados.

Pero parece difícil que puedan asimilarse esos discursos de los personajes cervantinos a los salidos de la boca de un Jaime Bleda, de un Damián Fonseca o un Marcos de Guadalajara. Podríamos poner una fuerte cuarentena sobre la posibilidad de una lectura irónica de partes de los parlamentos de esos personajes, cosa que hace, por ejemplo, Michel Moner, y esos textos seguirían conteniendo elementos extraños para lo que cabría esperarse de un discurso “extirpacionista”. Aparte de que, naturalmente, negar que exista ironía es un ejercicio que requiere tanta demostración como que exista. ¿Cuáles son esos elementos extraños en el contexto de la época?

En primer lugar una especie de desenfoque entre quienes pronuncian los discursos y lo contenido en ellos. El perro Berganza, cuando lanza de corrido sus acusaciones contra la nación morisca, se eleva de un plano concreto, el de su amo morisco que nunca le maltrató ni le hizo pasar hambre, al plano general del morisco caricaturizado. El perro protagonista, es cierto, gusta de las insidias (Márquez Villanueva 1975, 295-304), pero gusta especialmente de lanzar acusaciones universales con trazo grueso, sin pararse a distinguir entre individuos. Pero, además, su discurso, que ya advierte que es forzosamente general, está introducido de forma curiosa: “¡Oh cuántas y cuáles cosas te pudiera decir, Cipión amigo, desta morisca canalla, si no temiera no poderlas dar fin en dos semanas! Y si las hubiera de particularizar, no acabara en dos meses; mas, en efeto, habré de decir algo; y así, oye en general lo que yo vi y noté en particular desta buena gente” (*Coloquio de los perros* II, 349). ¿Buena gente? Eso nunca lo hubiera dicho Jaime Bleda, cuyo odio hacia los moriscos es casi físico; mucho menos Aznar Cardona, quien ve en los moriscos la concentración de todas las perversiones existentes.

El discurso del perro Berganza se repite de una forma tan similar en boca del Jadrake Xarife en *Persiles y Sigismunda* (III, 11) y –aunque de forma más matizada– en las palabras del morisco Ricote que es factible pensar en una especie de unidad de discurso marcado por la definición (más bien la antidefinición) de la figura del morisco. Que la expulsión de los moriscos fue un tema que preocupó grandemente a Cervantes lo prueba su asiduidad en la última parte de su vida creadora (Márquez Villanueva 2010, 232). Alrededor de la expulsión de los cristianos nuevos de moro, los parlamentos de los personajes cervantinos traen a colación primero los argumentarios que circulaban en la

corte a favor de una solución final al “problema” morisco y después las defensas a ultranza de la medida radical adoptada. Es decir, que en primera instancia el discurso literario cervantino se alinea con la política oficial. La única públicamente posible, por otro lado.

Sin embargo las acciones y los discursos del Jadraque Xarife y de Ricote son peculiares, por varios motivos. En primer lugar porque muestran realidades particulares de las que Cervantes parece estar bastante bien informado y que contrastan por la mera fuerza de su presencia con las opiniones generales y unificadoras que se abaten sobre los moriscos. Cervantes llena de verosimilitud los episodios de sus moriscos protagonistas introduciendo motivos o datos que de una forma u otra se dieron en la realidad y fueron conocidos por círculos bien informados. En segundo lugar, sin embargo, esa verosimilitud se ve alterada de alguna forma, curiosamente no por la aparición de elementos fantásticos, sino por la intrusión del tópico sobre los moriscos. Este tópico aparenta reafirmar lo indicado por la situación verosímil, pero en realidad actúa en su contra. Lejos de lo que pudiera parecer a priori, la conjunción de realidad y mito, o de historia e imaginario, en los episodios moriscos del *Quijote* y de *Persiles y Sigismunda* no refuerza el carácter realista de sus moriscos, sino que lo destruye o al menos lo transforma, creando a unos moriscos que obligan al lector a entender su circunstancia de un modo peculiar. Dicho de otro modo: El Jadraque Xarife o Ricote poseen coordenadas de moriscos, pero no acaban de serlo del todo.

El contexto de la incursión marítima de los turcos en un pueblo costero valenciano y la consiguiente fuga de los moriscos nativos con ellos hacia el Magreb ilustra por supuesto una de las realidades más conocidas del Mediterráneo levantino español. La escena que se narra en el *Persiles* es una repetida en multitud de ocasiones en las costas de Valencia, Alicante, Murcia y Almería, en especial en la primera mitad del siglo XVI, con la acción política de Jeyr ed-Din Barbarroja desde Argel (Epalza), llevando a sus dominios a decenas de miles de moriscos que le van a fortalecer social, política y económicamente. Como recientemente ha puesto de relieve Steven Hutchinson (189), el hecho de que el episodio sea narrado desde el punto de vista de un narrador contrarreformista, quien sumariza los tópicos antimoriscos de la época, no debe conducirnos a olvidar que la situación del reino de Valencia (como la del Reino de Granada) puede ser definida como típicamente colonial y, por tanto, susceptible de ser analizada desde los presupuestos de la crítica poscolonial (también Perceval 2010). De esta forma, si se asumen los puntos de vista, bien de los moriscos que son oprimidos sin descanso por la sociedad dominante, bien de los corsarios otomano-berberiscos que están en una situación de guerra contra el enemigo español, los resultados del analizar el episodio varían sustancialmente. Dentro, por ejemplo, de la violencia reinante en tales condiciones, el desembarco e incursión otomanos no resulta especialmente violento ni dramático. Al contrario, varias pistas conducen a la impresión de que todo se desarrolla con una innegable familiaridad. Por otro lado, la actitud y satisfacción de los moriscos es perfectamente explicable –sincera, por tanto– dentro de su propia situación de oprimidos aún siendo mayoría en muchos territorios del Reino de Valencia. Se trataba de unas redes perfectamente organizadas que, de acuerdo con los corsarios venidos de Argel y asimismo muchas veces en connivencia con los propios señores cristianos, recorrían muchos kilómetros por las montañas hasta llegar a la cita acordada en las playas levantinas.⁶ Aún

⁶ “Añadió que todos los convertidos de este reyno y tagarinos y alárabes que se pasan en Argel e los más vienen primero a la Vall de Seta a D. Rodrigo Beamont, procurador de la dicha Valle de Seta y Guadalest, a guiarse, y el dicho D. Rodrigo los guía y así guiados vienen a la dicha Valle y de allí se pasan a Palop, adonde los guía Gaspar Sans y de Palop se embarcan. Esto lo sabía por vivir en la Vall de Alcalá por donde an de pasar a las dichas Valles de Seta y Guadalest y Palop y de los cinco años que ha que reside en la dicha

hoy en día estamos lejos de poder calcular con exactitud la cantidad de moriscos huidos de este modo, pero sin duda a lo largo del siglo XVI la cifra alcanzará muchos miles de personas. Así, como simples ejemplos, en 1526 unos 2200 moriscos del litoral desaparecen de la noche a la mañana, entre ellos las 170 familias moriscas (es decir, la totalidad del pueblo) de Callosa d'Ensarià; en 1584, Callosa volverá a quedarse sin moriscos, al huir éstos –junto con los de algunas alquerías de alrededor, como Algar– en masa a Argel (Boronat I 212, 311, 624): en total desaparecerán unos 2000 moriscos de la baronía de Polop; en 1529, 200 habitantes de Oliva; en 1532 2000 personas de la zona de Cullera (entre ellos los 600 habitantes del pueblo de Valldigna); en 1534, otro desembarco pirata habría evacuado la totalidad de la población morisca de la baronía de Parcent (Boronat I, 212, 311, 624; Pardo 2003; Castillo). En 1542, el Gobernador de Orihuela, a 30 kilómetros de la costa alicantina, escribía acerca de las medidas contra unos moriscos implicados en la muerte de unos cristianos en la ciudad de Villena: no había dificultades en detener a los que se habían refugiado en las ciudades de Elche, Elda y Xàtiva, pero no se podía hacer nada contra los que se habían refugiado en la costa, en Polop o Benidorm: “En Polop, ni yo tengo jurisdiction ni su duenyo creo que la tiene, que si la tuviese don Alonso Fajardo, que es señor de aquel lugar, muy cierto estoy yo que la haria por amor de vosotros y de mi, pero los moros de la mar, segun he oydo dezir, mandan allí mas que el” (Soler García 82).

Las fugas de los moriscos allende, que no son más que una prolongación semiclandestina de los traslados legales que ya llevaron al Magreb a miles de mudéjares valencianos en el primer cuarto de siglo (Salvador), insertan la vida de los moriscos valencianos en un ámbito mediterráneo del que suelen ser excluidos. Las relaciones –mucho más comunes de lo que pudiéramos pensar– entre los moriscos en el norte de África y los que quedan en España en general y en Valencia en particular reviven un espacio geográfico particular que estaba activo durante toda la Edad Media y que va a seguir activo incluso después de la expulsión de los moriscos. Son muchos los recados y las cartas que se conservan de moriscos que ya residen en Argel y que envían a sus parientes que quedan en Valencia, demandando noticias o animándoles a emprender el viaje, algunas veces con una carga sentimental de añoranza hacia quienes quedaron en la Península, que nos ponen delante a unos moriscos mucho más humanos de lo que reconocía la información oficial (Barceló y Labarta 205-210, 241-243).

El episodio del *Persiles* recoge asimismo una faceta de estos desembarcos que no ha sido demasiado estudiada: el hecho de que en las sacas de moriscos de los pueblos valencianos por parte de los corsarios, había moriscos que, por diversas razones, declinaban la posibilidad de marcharse al Magreb y no eran normalmente molestados por los otomanos. Se trata generalmente de moriscos que colaboran activamente con las autoridades cristianas, aunque han llamado mucho menos la atención que los denominados –no sin polémica– moriscos “colaboracionistas” del Reino de Granada. Tal es el caso, por ejemplo, de Axer Voltes, de La Nucía, quien en la última década del siglo XVI tuvo varias ocasiones para embarcarse en los navíos berberiscos llegados clandestinamente y siempre se negó (Pardo Molero, en prensa), siendo siempre considerada toda su familia como “amigos de los cristianos”. Voltes, que en alguna ocasión llegó a encerrarse en casa cuando venían los corsarios, declaró a las autoridades que sus convecinos moriscos no le participaban de ciertas cosas (como la venida de los barcos desde Argel) por su buena relación con los cristianos. Buena relación que en el contexto de los pueblos valencianos, con una demografía de aplastante mayoría morisca,

Valle de Alcalá ha visto ir por ella a las dichas Valles de Seta y Guadalest más de mil almas” (Donoso Jiménez 134).

ha de entenderse naturalmente como buena relación con las autoridades. El Jadraque Xarife era una de esas personas que había unido su suerte a la de los que mandan, aunque quizá todo eso no le serviría de nada en el momento de la gran expulsión de los moriscos valencianos en 1609, cuando casi ningún morisco valenciano se libró de ser incluido en las listas.⁷

En este sentido, tomando una de las indicaciones que hiciera Márquez Villanueva, el discurso del Jadraque Xarife colaboracionista no es del todo irreal, pero sí dramáticamente inútil puesto en su boca ya que el Apocalipsis morisco que está invocando en su frenético discurso no le respetará ni siquiera a él mismo ni a su cristianismo. De hecho su única esencia como personaje se cifra en pronunciar su agrio parlamento, que busca separarle de su comunidad original. Su sobrina Rafala posiblemente correrá el mismo destino, a no ser que una su vida a la de un cristiano viejo, como hicieron muchas moriscas al borde mismo de la expulsión. La figura del Xerife se dibuja en cierta forma sobre la plantilla de la mora Zoraida y su conversión al cristianismo, que no la convierte en mejor persona, sino en un ser malvado con su propio pueblo. De forma sutil, a través de su exaltado discurso, el lector nota que el Jadraque es en cierta forma un traidor, pero no al rey, sino a la gente de su pueblo. Como indicara el morisco Alfafar de Aspe (Alicante) en el momento de la expulsión, “que el Rey, nuestro Señor, diga que hemos sido moros y que lo somos, dize mucha verdad, porque en efecto jamás hemos sido christianos ninguno de nosotros [...]. Pero que diga que somos traydores, no lo sé yo, puede ser que su Magestad no esté bien informado” (Halperin Donghi 182). Dentro de la extendida certidumbre de que todos los moriscos son uno y el mismo “en el mal”, el Jadraque y su sobrina aparecen como unas poderosas y anómalas excepciones. Situados en la zona más islamizada de la Península, allí donde apenas se dan los indicios de coexistencia del pueblo manchego de Sancho y Ricote, estos dos cristianos nuevos se definen en mi opinión más por su apartamiento de la comunidad a la que pertenecen que por su adhesión a la fe cristiana. La profecía *post eventum* que vocifera el Jadraque no es precisamente un ejemplo de amor o caridad cristianos, sino una justificación oficial de la violencia oficial: de alguna manera en sus palabras resuena el mismo mensaje de esos moriscos de los cuadros de Bancaja que son atacados por los alárabes en las orillas de Orán como castigo a sus perfidias. Pero hay que decidir si el discurso de una persona marcada en su comunidad, un colaborador de las autoridades cristianas, es sincero, es interesado o simplemente se acepta porque concuerda con lo que pasó varios años antes.

Es éste uno de los puntos centrales con los que pienso que se ha de contemplar también el episodio del morisco Ricote, justamente considerado como el punto axial acerca de la presencia morisca en la obra de Miguel de Cervantes. Es sin duda un episodio que encierra mucha complejidad, no sólo por el nutrido universo referencial que convoca Cervantes en él, sino porque tiene una continuación posterior en la historia de la hija de

⁷ Teniendo esto en cuenta, cobra especial interés la anotación de Hutchinson respecto a la etimología del título y el nombre para el morisco valenciano. Convengo con él en que la etimología propuesta por Brian Dutton dista mucho de ser probable. Posiblemente el origen del título tenga que ver con el título de respeto *hadrat* (utilizado generalmente con el sufijo de segunda persona *hadratok – hadratokum*), aún bastante común, como “señor”, y que combina bastante bien con el título nobiliario de *šarīf* que ostenta el morisco valenciano. El “Señor Xerife”, concentraría en él varios sentidos equívocos y seguramente irónicos, puesto que tal título parecería indicar una consideración respetuosa por parte de sus convecinos moriscos ante su linaje emparentado con el profeta Muhámmad, al mismo tiempo que se nos presenta como uno de los más radicales cristianos, enemigo de los de su propia clase. Los escasos xerifes valencianos de los que tenemos noticias actuarían justamente en sentido contrario, como el Hamete Mushrif de Segorbe, quien ofrece al rey francés Enrique IV una sublevación general de los moriscos valencianos y aragoneses a cambio de su apoyo (El Alaoui y Bernabé, en prensa).

Ricote, Ana Félix, que implica igualmente consideraciones y alusiones tanto a lo que pasó como, quizás, a lo que pudo haber pasado.

El encuentro entre Sancho Panza y Ricote nos sitúa en principio en una de las realidades más extendidas en los años posteriores a la expulsión de los moriscos castellanos: la vuelta clandestina de muchos de ellos a España. El goteo de moriscos que intentaron desde África o desde Francia volver a sus lugares de origen fue continuo, como continua fue asimismo la cadencia de las detenciones. Aunque es difícil todavía poder establecer una cuantificación global, el número de los que lo intentaron en los años inmediatamente posteriores a la expulsión tuvo que ser apreciable, aunque nunca con cifras espectaculares. Aunque hubo casos que implicaron a comunidades enteras, como el de Villarrubia de los Ojos –numéricamente pequeño al fin– (Dadson, Benítez), en la inmensa mayoría de los casos se trató de aventuras individuales o con muy poca gente involucrada.

Los moriscos castellanos que vuelven tienen la ventaja frente a los valencianos y los granadinos en general de poder pasar desapercibidos ante los cristianos viejos. Ningún rasgo físico o lingüístico puede diferenciarlos de éstos y en realidad los disfraces que sabemos que muchos de ellos llevaban en ocasiones, de peregrino por ejemplo (Lomas), les servían para retornar integrados en un grupo con otros cristianos más que para camuflar su propia identidad. El encuentro de Ricote y Sancho se inicia dentro de este marco verosímil y ampliamente conocido hacia 1615 y de hecho todos los rasgos que lo caracterizan inciden en la falta de diferencia del morisco respecto de quienes le rodean o, lo que es lo mismo, su carácter propicio para una integración en su entorno. De hecho es el propio Ricote quien ha de llamar la atención de Sancho para que reconozca a su antiguo vecino y siempre le habla en su pura lengua castellana. Es más, los huesos de jamón que porta con los peregrinos y la bota de la que generosamente bebe no sólo son signos de los más externos de pertenencia a la comunidad cristiano vieja, sino que son los mojones que marcaron durante mucho tiempo la frontera entre la aceptación y el rechazo, como bien sabía Aznar Cardona:

Si les arguyen, que por qué no bebían vino ni comían tocino? Respondían, que no todas las condiciones gustaban de un mismo comer, ni todos los estómagos llevaban bien una misma comida, y con esto disimulaban la observancia de su secta por la qual lo hazían, como se lo dixé a Iuan de Iuana Morisco, tenido por alfaquí de Epila, el qual como dando pelillo, y señalando que los echaban sin causa, me dixo, no nos echen de España, que ya comeremos tocino y beberemos vino: A quien respondí: el no beber vino, ni comer tocino, no os echa de España, sino el no comello por observancia de vuestra maldita secta. Esto es heregía y os condena y sois un gran perro, que si lo hizierades por amor de la virtud de la abstinencia fuera loable; como se alaba en algunos Santos, pero hazeyslo por vuestro Mahoma, como lo sabemos. (Aznar Cardona 32v)

El uso del vino y del jamón por parte de Ricote es un alegato para mí obviamente irónico de lo que puede llegar a ser un salvoconducto en una España en la que priman los rasgos y actos exteriores para definir la religiosidad del individuo. Que había moriscos que bebían hasta emborracharse y comían tocino es conocido y no necesita mucha comprobación. Que eso fuera una de las señales más obvias para ser juzgado como ser religioso es la clave de la cuestión. Ricote es un ser diríamos tibio en lo religioso; él mismo indetermina su propia fe. Nada dice de su posible (¿oculta?) creencia islámica. No dice tampoco que sea cristiano sincero y ferviente. Pero es lo suficientemente listo como para parecerlo.

La sujeción de Ricote a la información reconocible de la época continúa con la misión que le ha llevado a traspasar la frontera en sentido inverso: desenterrar el tesoro

que dejó enterrado en su pueblo. Por supuesto, se trata de un tópico que ya es clásico desde la Edad Media, pero que con la expulsión de los moriscos volvió a tomar bríos. Con todo, episodios hubo y no aislados, puesto que los casos de moriscos que fueron detenidos cuando volvían a sus pueblos de origen para recuperar dinero que dejaron escondido o al menos una parte de los bienes que dejaron en la Península llegaron incluso al Consejo de Estado. También el hecho de que Ricote se adelantase a la expulsión general nada más oír las primeras noticias, explorando varias vías para poder establecerse con su familia en Europa es un hecho que también se produjo, aunque aún sabemos relativamente poco de esas redes de moriscos que se anticiparon a la expulsión explorando terrenos propicios (Bernabé y Gil 224-226). Igualmente atestiguado en la realidad de las familias moriscas castellanas es el hecho de la coexistencia dentro de ellas de parientes que profesaban una u otra fe, dentro del intenso proceso de aculturación que caracterizaba a los moriscos de Castilla. El que Juan Tiopieyo, cuñado de Ricote, sea “fino moro” se corresponde bastante bien con el que tome bajo su responsabilidad a las mujeres de la familia, Francisca Ricota y su hija. Mientras que la indecisión que atestigua Ricote es sobradamente conocida dentro de los tribunales inquisitoriales de La Mancha, quienes tomaron testimonio a muchos moriscos no ya con errores en su propia fe, sino con auténtica duda en lo religioso. Así, por ejemplo, el morisco manchego Miguel de Pineda declaraba que “de los dos caminos no sé qual es el más recto o qual va más derecho” (Moreno 378).

Incluso ese emocionado abrazo que Ricote y Sancho se dan montura por medio resulta perfectamente creíble dadas las circunstancias de coexistencia pacífica que se daba en varias zonas castellanas y que han sido resaltadas por muchos autores. Que Ricote ponga su seguridad y su vida en manos de Sancho –no tenía necesidad de abordarle para descubrirle su plan– sitúa al lector en una relación de buena vecindad y de confianza mutua (Sancho promete no denunciarle), que se confirma cuando Sancho atestigua los lamentos que se produjeron por parte de los cristianos viejos en el pueblo cuando salieron expulsadas su mujer y su hija, perfectamente documentados en varios lugares de Castilla y Andalucía (Domínguez Ortiz y Vincent 69-72). Ricote es un hombre arrancado de la Historia y asimismo víctima de ella, de puntos cardinales completamente humanos y que es quien pone a Sancho delante de la realidad. La realidad de la inexistencia de la ínsula en donde Sancho ha mostrado sus dotes de gobernador y la realidad de la expulsión de todos los de su comunidad.

Sin embargo, entre toda esa exposición de realidades perfectamente reconocibles y casi aprehensibles, surge el aluvión del tópico. El discurso de Ricote a propósito de la expulsión de los moriscos, de sus propios congéneres, de España, colma de elogios y plácemes a las autoridades españolas, especialmente al rey Felipe, que la han ejecutado. Utilizando literalmente los lugares retóricos más comunes que merodeaban por los textos de los apologistas de la expulsión, Ricote parece llenar de razones el propio hecho que le ha condenado a él y a su familia a salir de España para siempre. Es la primera aparición del recurso literario al que de nuevo acudiré con el Jadraque Xarife.

Y se trata de una pura aporía, una paradoja acerca de la cual el lector debe tomar una posición. ¿Cómo un morisco bien integrado, de posibilidades económicas y con familia intachablemente cristiana, puede loar las medidas que les aniquilan como grupo social en La Mancha? Se trata de una víctima alabando a su verdugo en una situación discursiva completamente disparatada y que desde luego no encuentra refrendo en la realidad histórica. ¿Alguien tomaría por sincero a un procesado inquisitorial que se levanta del potro alabando a su torturador? Esa es la tesitura en la que nos coloca Cervantes. Diríamos rápidamente que sería el miedo o la pérdida de razón lo que dicta

sus palabras. Sin embargo para algunos estas frases de Ricote representan mejor que ninguna otra la postura de Cervantes.

Como estandarte de la doctrina oficial, única que puede ser puesta por escrito, los discursos de Ricote y del Jadraque alabando las medidas del rey inciden tanto en el carácter de traidores y proclives al enemigo de los moriscos, como en su carácter de cristianos fallidos. Entre toda la vaharada de improperios hacia los suyos, Ricote habla de los “ruines y disparatados intentos que los nuestros tenían” y de su irremediable expulsión general pese a que “algunos había cristianos firmes y verdaderos”, resumiendo los dos argumentos esenciales que se recogieron en los bandos de expulsión y que los propios moriscos cervantinos hacen suyos. O quizá no del todo. Hay dos elementos fundamentales, aunque fugaces, en el discurso de Ricote que conviene valorar en su contexto: el primero de ellos es el del amor por la patria, que en Ricote vale tanto como nostalgia de ella. Pese a conceder que algunos moriscos podían urdir planes contra el rey –como de hecho sucedió en la época, aunque nadie con un mínimo de información los tomó en serio–, en ningún momento podemos tener la impresión de que Sancho se cuente entre ellos (sus lisonjas a las autoridades son el mejor desmentido), sino más bien de que es el apenado protagonista del tan español “pagan justos por traidores”. Su patria es suya porque en ella nació y creció, en hilo directo con la argumentación que varias décadas antes manejara Núñez Muley. Es cierto que Ricote no se plantea quedarse en España e incluso desalentará los precoces intentos de don Antonio Moreno para que puedan quedarse él y su hija: pero así estaba siendo la Historia hacia 1615. La excepción que podría suponer el caso de Ana Félix y Ricote queda suspendida en una mera posibilidad. Pero los moriscos traidores, universales en su infamia, no asoman por las páginas cervantinas. Juan Tiopieyo marcha a Argel una vez que se ha dictado la condena y pensando que allí hallará buena acogida como musulmán, y Ricote desde su obligado exilio no hace sino saborear el dulce gusto de su patria. Ricote no parece dudar de la infame condición política de muchos moriscos –como hacen los bandos reales– pero el lector no es capaz de verlos por ningún lado.

De la misma forma, su universal condena como malos cristianos tiene su acogida entusiasta en los discursos del Jadraque y de Ricote, pero el mismo Xarife y su sobrina Rafala son la excepción que ya Ricote enunciaba en su discurso: “algunos había cristianos firmes y verdaderos”. Y la primera obviedad salta desde esa lectura bíblica que conocía Miguel de Cervantes a propósito de la voluntad de Dios de aniquilar a Sodoma entera. El libro del Génesis en su capítulo 18, versículos 22-32, señala uno de los principales caminos que marcan el veredicto de Dios hacia sus justos. Abraham interpela a Dios por los buenos creyentes que allí pudieran existir y no puede creer que el Sumo Hacedor pueda castigar a todos por unos: “¿Es que vas a borrarlos, y no perdonarás a aquel lugar por los cincuenta justos que hubiere dentro? Tú no puedes hacer tal cosa: dejar morir al justo con el malvado, y que corran parejas el uno con el otro. Tú no puedes. El juez de toda la tierra ¿va a fallar una injusticia?”. El resto es bien conocido: Dios libraría a Sodoma de su castigo si allí hubiera cuarenta y cinco, cuarenta, treinta, veinte e incluso sólo diez justos.

Pero eso no fue lo que sucedió en España, pese a que precisamente fue éste uno de los argumentos que la Iglesia utilizó para no respaldar finalmente la expulsión general de los moriscos por motivos religiosos, pese a los esfuerzos del duque de Lerma (Medina 124-127). La medida, planteada como una extirpación radical de cualquier resto de islam en España, fue necesariamente ordenada con carácter globalizador, basada en la visión unificadora de la comunidad que habían desarrollado las autoridades oficiales. Las presiones de distintos señores y eclesiásticos indujeron a que se introdujera en bandos posteriores la excepción de aquellos moriscos que pudieran conseguir un certificado de

buena vida cristiana, pero ni siquiera esta medida sirvió a la postre para salvar a las comunidades moriscas más asimiladas. El propio nombre de Ricote concentra en sí esta tensión entre las medidas reales y el arraigo de muchos cristianos nuevos, sinceros cristianos nuevos, al convocar la reciente expulsión final de los moriscos del valle murciano tras muchas discusiones a todos los niveles. El conflicto social, jurisdiccional y político que supuso el proceso de expulsión de estos moriscos, hasta su embarque final en 1614, resonó más allá de los círculos encargados de tratar el caso y por supuesto fue conocido por todos aquellos que disponían de la suficiente información. En 1615, un año después, la onomástica Ricote sólo podía sonar en los oídos de un español como referencia a esos moriscos cuya cristiandad sincera fue defendida inútilmente.

La expulsión de los moriscos, pues, es expuesta y lisonjeada de forma retóricamente oficial en boca de moriscos expulsados (Ricote) o en trance de ser expulsados (el Jadraque). O, lo que es lo mismo, en boca de dos moriscos cristianos cuyas hija y sobrina también proclaman su cristianismo (“morisca cristiana” es llamada Ana Félix al acabar de narrar su historia en Barcelona; “cristiana y libre” se proclama Rafala tras la incursión berberisca en la costa). ¿Dónde están entonces los moriscos traidores y promusulmanes que deben ser expulsados por designio del cielo? Si Cervantes en su obra no deja de presentar ejemplos de turcos o renegados crueles, no sucede así con los moriscos, cuyos representantes (¡no los retratos retóricos!) son ejemplo más bien de lo contrario. Incluso de todo lo contrario: si Ricote, más proclive que entusiasta en el cristianismo, es espejo de bondad, amor paternal e inserción, el Jadraque, el cristiano más militante, resulta portavoz de furia y violencia, aquella que acabará con su propia estirpe.

La maestría del escritor Cervantes en su madurez consigue que éste convoque a los moriscos en sus obras de la última etapa –contemporáneas o posteriores a la expulsión de 1609-1614– a través de tres planos narrativos que el escritor de Alcalá simultanea. Un primer plano de estricta realidad histórica, un segundo plano de, llamaríamos, realidad retórica, más un tercer plano subyacente y sólo aludido, de realidad que podría haber sido a este respecto. Y todos ellos paralelos al mundo de don Quijote, cuyas quimeras apenas rozan asunto tan terrenal. En el primer plano Cervantes muestra su conocimiento nada superficial y su interés por la cuestión morisca, que ha estallado en la conciencia de muchos a través del hecho tremendo de la expulsión. Cervantes conoce muchos de los vectores en los que se movía la realidad social de los moriscos ahora expulsados y los convoca en su escritura para llenar de realidad el camino del *Quijote* hacia su final. Mas Cervantes no es un etnólogo o un mero descriptor de una comunidad de individuos, sino que escribe con y de los moriscos desde el hecho cumplido de la expulsión y éste debe ser un eje esencial para intentar comprender el dibujo de sus personajes. Los moriscos que aparecen, nominados o anónimos, no existen cuando los lectores leen las páginas del *Quijote* o el *Persiles* y por tanto han sido modelados desde su desaparición de España y deben ser comprendidos desde este hecho. La distancia que va desde el Cide Hamete creador irónico o su quizá pariente el rico arriero de Arévalo en relaciones con Maritornes hasta la violencia vital del Jadraque o a la compleja resignación de Ricote tiene como compás único precisamente la expulsión iniciada en 1609.

Pero ¿cómo mencionar ese hecho de la expulsión –en pasado como Ricote o en futuro como el Jadraque o Berganza– sin exponer solemnemente la orden que se ha ido cumpliendo a lo largo de cinco años y que ha quedado como verdad oficial? Naturalmente, como ha hecho notar parte de la crítica, los excursos de Ricote y del Jadraque Xarife son completamente excesivos en el contexto de la narración. De hecho, el Jadraque sólo parece existir en función de poder lanzar su diatriba. Podía haber bastado con citar el hecho (o el deseo) mismo de la expulsión sin entrar a lisonjear al monarca que la ha decretado o los encargados de ejecutarla, algo que molestaba ya al propio

Clemencín. El uso consciente de la diatriba antimorisca de la época, así como de alguno de los argumentos oficiales de la expulsión no sólo tiene el obvio efecto de eludir cualquier mira censora: esto se podía haber conseguido igual con mucha menor batería laudatoria. El uso de este lenguaje en boca de sus propias víctimas muestra hasta qué punto la medida ha estado dominada –y propagada– por una realidad retórica, en la que los tópicos y los argumentos irreflexivos han llegado a sustituir a la verdadera doctrina política –aquella que inconscientemente ha desempeñado Sancho en su ínsula. Este nivel retórico ha construido su propio entorno, que ha cobrado validez autónoma y llegado a sustituir a la auténtica realidad: de hecho los propios moriscos cervantinos que lo utilizan son ellos mismos una negación de sus palabras.

Todos son uno (y el mismo) en el mal. Ese es el mensaje de Bleda que la doctrina oficial y la visión popular asumen y es el que lleva practicándose desde muchos años atrás con la segregación social, el desprecio vecinal y la falta de interés en una verdadera instrucción cristiana. Ese es el mensaje que Cervantes concede como retórico, aunque oficial. Nunca es pronunciado nada semejante al hilo de la narración, sino que son siempre los largos e inflamados parlamentos los que lo expanden. Una retórica que vacía o al menos modifica el sentido de la realidad: no saldríamos del acervo cervantino si extendiéramos esta consideración a otras páginas suyas.

Y sobre estas dos realidades que Cervantes articula en torno a los moriscos en el gozne de la expulsión el escritor va a avivar los rescoldos de una oportunidad perdida, aquella que hubiera permitido a los moriscos una integración adecuada en la sociedad española o, lo que es lo mismo, la integración de unos cristianos en una sociedad cristiana. Unas cuantas voces bien cualificadas de la España de la segunda mitad del siglo XVI habían mostrado su opinión acerca de lo errada que había sido la política evangelizadora para con los moriscos y cómo ésta, unida a una serie de medidas de discriminación social en pro de los cristianos viejos, habían conseguido que buena parte de los moriscos siguieran manteniendo mal que bien su fe islámica (Márquez Villanueva 2010; El Alaoui). En especial hombres como Pedro de Valencia o Ignacio de las Casas muestran en sus obras que un entendimiento distinto del cristianismo del que se tiene en general, de cariz más humanista y evangélico, lleva forzosamente a una visión negativa de la política seguida en la monarquía para con los moriscos. Ignacio de las Casas, morisco jesuita de Granada, detractor implacable de los libros plúmbeos, crítico clarividente de la política discriminatoria hacia los moriscos y figura apasionante que aun debe ser más conocida, muestra en sus escritos cuáles han sido los errores más abultados del acercamiento cristiano a los moriscos (ausencia de conocimiento del árabe y del islam, desinterés del clero encargado, desorientación sobre a quién dirigirse y exceso de castigo público) y de la escasa permeabilidad del cuerpo social español (exclusión de cargos a los moriscos, enorme carga de tributos, rechazo absoluto de la mezcla conyugal, etc.). De su pluma saldrán toda una serie de medidas que sin duda constituyen el ideario más completo y ordenado para una correcta –por cristiana– integración de los moriscos en la sociedad española. En la lógica de su pensamiento, tras las medidas pedagógicas y evangélicas habrán de llegar las que demuestren que la sociedad cristiana confía plenamente en sus cristianos. De esta forma, tras recomendar en varias ocasiones los matrimonios mixtos como mejor forma de que se diluya la diferencia morisca en un cuerpo social único, llegará a proponer una vez que se comprueban que las medidas van avanzando, que se quemen los procesos inquisitoriales.⁸

⁸ “Cese la Inquisición de castigarlos por quatro o cinco años en público aunque no cese de prenderlos y amonestarlos y aun penitenciarlos secretamente porque no se atrevan a desmandarse, principalmente en Aragón y Valencia y, viéndose el fruto y provecho claro, entrará bien el quemar los procesos y quitar los sambenitos que dixen” (El Alaoui 437).

Igualmente Pedro de Valencia, el humanista extremeño discípulo de Arias Montano, cuyas figura y obra han sido profusamente analizadas en los últimos años, resulta una figura muy atrayente al contemplar su pensamiento acerca del modo en que han sido tratados los moriscos. Su *Tratado acerca de los moriscos de España* (1607) se articula también como una forma de crítica sobre los difíciles modos de inserción de los moriscos como ciudadanos y como cristianos en España. Para Valencia los errores de eclesiásticos y autoridades españolas hacia los moriscos son similares a los expuestos por Casas, aunque sin llegar al detalle expuesto por éste, mejor conocedor del morisco en primera línea. Para Valencia los moriscos son españoles por los cuatro costados y sienten el suelo peninsular como suyo propio, por lo que se les ajusta el calificativo de “naturales”, por lo que manejarlos como cuerpo extraño en un grave hándicap inicial. Según él no basta una sola medida para integrar a los moriscos, desasiéndoles definitivamente de sus raíces árabe-islámicas, sino que son necesarias varias que modifiquen el rumbo de lo que hasta ese momento se ha hecho. Algunas son medidas de seguridad para el reino, como no tolerar que haya grandes aglomeraciones de moriscos y repartirlos por la Península; pero la mayoría se dirigen a favorecer la integración social: permitir y fomentar el matrimonio mixto (la “permixtión”); permitir enriquecerse a los moriscos; tratarlos “con igualdad de honra y estimación con los demás ciudadanos” (Valencia 68).

Un lugar fundamental en el pensamiento de Valencia acerca de los moriscos, con todo, lo ocupa la aproximación cristiana hacia los neófitos. El excelente trabajo de Grace Magnier (2010) muestra cuidadosamente cómo Pedro de Valencia parte de los mismos pasajes bíblicos y lugares teológicos que los apologistas de la expulsión, para llegar a conclusiones bastante apartadas de las de aquellos. Para Valencia, el trato hacia todos los súbditos y en especial a los moriscos ha de estar basado en la noción del Buen Pastor y en la confianza suprema en la Divina Providencia. Ésta y no los maquiavelismos o las razones de Estado ha de prevalecer a la hora de guiar a aquellos súbditos que necesitan de una atención especial en las cosas tocantes a la fe. Y la Divina Providencia se manifiesta especialmente en el trato caritativo hacia aquellos que aún necesitan guía en la fe: “In the Commentary on Galatians, Valencia has stressed the importance of the spiritual virtue of Charity, or Love, in the life of the Christians; patience, toleration and gentleness are the virtues to be practised with those still weak in faith” (Magnier 2010, 262).⁹

El hecho de que Cervantes estuviera en contacto con todas estas ideas dimanadas del círculo de Pedro de Valencia, a quien muy probablemente conoció en persona (Márquez Villanueva 2010, 175-177), invita a contemplar los pasajes moriscos de Cervantes acompañados con las ideas expresadas y desarrolladas por Valencia. Y lo cierto es que algunas de esas propuestas, como la mezcla conyugal, el *ius gentium* de los moriscos, la caridad y especialmente el no extender la culpa de algunos en toda la comunidad¹⁰ aparecen en Cervantes hechos personaje y narración. Sin duda cuando Cervantes está hablando de los moriscos desde después de la expulsión de todos ellos está poniendo en juego algo quizá tan complicado de analizar como su propia religiosidad y su propia visión de la que era su sociedad. La tristeza que se va destilando del episodio de Ricote, y que pronto afectará a toda la narración del *Quijote* en su tramo final, parece tristeza salida de la realidad y de la sensación de una oportunidad perdida en aquella.

⁹ Desarrollo de la idea en 269-271. Un poco más adelante, 281-282, Pedro de Valencia esboza un paralelismo con los primeros convertidos del judaísmo al cristianismo.

¹⁰ “Por pequeño número que haya de fieles [...] se debe retener la mano y no hacer anatema toda una nación, a lo menos bautizada y que profesa la fe, mientras no fueren uno a uno legítimamente convencidos o la comunidad diere causas de justa guerra” (Valencia 102).

Si las propias trazas de Ricote y del Jdraque ponen serios puntos de interrogación a lo que sus bocas están reproduciendo, posiblemente el episodio de Ana Félix en Barcelona, que cierra el tema morisco en el *Quijote* varios capítulos después (II, 63 y 65), sea la exposición más acerada de esa oportunidad desperdiciada. La vuelta de la hija de Ricote disfrazada al mando de un barco corsario, su diferenciación clara entre ella misma, el renegado español y los turcos y las maquinaciones del Virrey de Cataluña, representan un paralelo de la primera aparición de su padre Ricote ante su amigo Sancho: ambos vuelven disfrazados, ambos se acompañan de extranjeros, ambos usan la lengua castellana a la perfección y ambos quieren recuperar el tesoro familiar. Pero existen también diferencias cruciales entre los dos: la hija de Ricote confiesa a las claras su cristianismo acendrado; el segundo episodio se hace ante la muchedumbre del puerto de Barcelona y no en la semi-intimidad de Ricote y Sancho; en el episodio de Ana el amor de un cristiano viejo hacia ella cobra un papel especial, aunque siempre latente, y finalmente Ana Félix, con la excusa de su condena a muerte, hace un alegato claro a favor de la misericordia. Ana Félix ha vuelto del exilio convertida en una mujer madura que ha ayudado a don Gaspar Gregorio a eludir el sino de los mancebos en el mundo otomano y que ha maniobrado para poder volver a España. Su belleza, su elocuencia y sus acciones impresionan a los presentes, más no logran borrar sus orígenes.

Utilizando las técnicas de la novela bizantina y del relato de aventuras, pero también de las tan en boga relaciones de sucesos, en las que sí tuvieron eco tanto las relaciones de cristianos con renegados como la expulsión de los moriscos (Redondo), Miguel de Cervantes de alguna forma remacha su anterior cuadro morisco poniendo en vilo al lector sobre el destino de Ana Félix, la morisca cristiana que vuelve del exilio. Como corresponde a una nueva generación de moriscos, seguramente desprovista de la desesperanza de la de sus padres, la hija de Ricote, no sólo ha cambiado su onomástica, sino también acaba con las dudas acerca de su cristianismo y de su posibilidad de integración. Pero, insisto, nada de eso vale ante su origen. Sus acciones para salvar a Gaspar Gregorio o la entrega del barco y los soldados turcos no le van a reportar automáticamente ningún permiso para quedarse. Los razonamientos y posibilidades que manejan don Antonio Moreno y el virrey de Cataluña para que se queden ambos, y que insuflan esperanza al lector son prontamente desengañados por el propio Ricote, quien, ya entrado en años, desespera de cualquier solución, aunque ésta sea a costa de exprimir la corrupción de la corte. Acogiéndose al expediente que ya utilizara en su primera aparición, sus lisonjas a Bernardino de Velasco, el encargado de la expulsión, valen ahora no como hueco ditirambo de la medida final, sino como asunción completa de la ausencia de misericordia para con unos cristianos a quienes se enviaba a tierras islámicas, uno de los argumentos que más peso tuvo a la hora de las discusiones acerca de la expulsión.

Cervantes vuelve a enfrentar al lector con la terrible medida tomada unos años antes y vuelve a dejarle con una sensación de desasosiego. ¿Es que el matrimonio de Ana Félix y don Gregorio no solucionaría el problema? ¿El Virrey o Don Antonio no podrían de verdad interceder por Ricote y su hija, probada cristiana? Son posibilidades que se plantean pero que quedan en suspenso en la narración, dejando el dilema abierto, aunque dentro de un desesperanzado modo hipotético. La expulsión ya se realizó, los moriscos salieron y cualquiera que vuelva será severamente castigado. Esa es la realidad de moral triste a la que Cervantes aboca al lector respecto a los moriscos en Barcelona o en la costa de Valencia, en consonancia con ese brutal topetazo con la realidad que también tiene don Quijote allí y que le irá conduciendo a las últimas páginas de su aventura.

Detrás de sus personajes moriscos y sus acciones y parlamentos, Cervantes acumula y moldea múltiples referencias que van zarandeando al lector entre distintos niveles de realidad. Los moriscos que aparecen en sus principales obras protagonizando

momentos fundamentales son reales pero juegan a ser tópicos, a la inversa de don Quijote, que podría ser un tópico que juega a ser real. El problema de la creencia y de la verdad en ella ya aparecía en Cervantes dentro de sus obras ambientadas en el norte de África. Pero si en esta primera época era el renegado o los moros convertidos los protagonistas, son después los moriscos quienes ocupan la escena. ¿Piensa Cervantes que un convertido es un ser sospechoso? En sus páginas hay ejemplos en diversos sentidos, lo que demuestra en mi opinión que desde muy pronto vio la complejidad, moral y ética, del problema. Zoraida es una convertida al cristianismo que no resulta finalmente ejemplar al desentenderse de los sufrimientos de su padre musulmán, a quien abandonará de forma inhumana; igualmente Rafala se caracteriza por el odio intenso hacia su padre, a favor del cristianismo furioso de su tío el Jdraque. Y tampoco escasean en sus páginas los ejemplos de conducta recta y moral por parte de musulmanes. En Cervantes más parece pujar la sinceridad de la creencia y la vida ética dictada por ella que la creencia misma a la hora de contemplar a los personajes. Para él, como para otros, los moriscos son españoles. Y son cristianos a quienes debería haber protegido un buen pastor. Y si para Ricote se les ha infligido un justo castigo, para su hija Ana Félix, representante de otra forma más nueva de ver las cosas, lo que les ha sobrevenido es un mar de desgracias.

Obras citadas

- El Alaoui, Youssef. *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*. París: Honoré Champion, 2006.
- , y Luis F. Bernabé Pons. "Alfonso López, créature morisque de Richelieu". Bernard Vincent ed. *L'expulsion des morisques. Qui? Quand? Pourquoi?* En prensa.
- Alcalá Galán, Mercedes. *Escritura desatada: poéticas de la representación en Cervantes*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2009.
- Aznar Cardona, Pedro, *Expulsión justificada de los moriscos españoles y suma de las excelencias christianas de nuestro Rey D. Felipe tercero deste nombre*. Huesca: Pedro Cabarte, 1612.
- Barceló, Carmen, y Ana Labarta. *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana 1401-1608*. Valencia: Universitat de València, 2009.
- Barrios Aguilera, Manuel, *La invención de los libros plúmbeos. Fraude, historia y mito*. Granada: Universidad de Granada, 2011.
- Bencheneb, Saadeddine, y Charles Marcilly. "Qui était Cide Hamete Benengeli?" *Mélanges offerts à Jean Sarrailh*. París: Centre de Recherches de l'Institut d'Études Hispaniques, 1966. I, 97-116.
- Benítez Sánchez-Blanco. "Trevor J. Dadson, *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos*" [recensión]. *Mélanges de la Casa de Velázquez* 38.2 (2008): 245-249.
- Bernabé Pons, Luis F. *El cántico islámico del morisco hispanotunecino Taybili*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1988.
- . "Carlos V: ¿un rey ideal para los moriscos?" María Jesús Rubiera coord. *Carlos V, los moriscos y el Islam*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001. 103-112.
- . "Los mecanismos de una resistencia: los libros plúmbeos del Sacromonte y el *Evangelio de Bernabé*". *Al-Qantara* 23.2 (2002): 385-402.
- . "Aspectos lingüísticos árabes y religiosos islámicos en los estudios sobre mudéjares y moriscos (1975-2005)". *Actas del X Simposio Internacional de Mudejarismo. 30 años de mudejarismo: memoria y futuro*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 2007. 297-330.
- . "Los libros plúmbeos del Sacromonte desde el pensamiento islámico". Mercedes García-Arenal y Manuel Barrios Aguilera eds. *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*. Granada: Universidad de Granada, 2008. 57-81.
- . "El exilio morisco. Las líneas maestras de una diáspora". *Revista de Historia Moderna* 27 (2009): 277-294.
- , y Jorge Gil Herrera, "Los moriscos fuera de España: rutas y financiación". Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers eds. *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Universidad de Valencia, 2013. 213-232.
- Boronat y Borrachina, Pascual. *Los moriscos españoles y su expulsión*. Valencia: Imprenta de Vives y Moria, 1901 (reed. Granada: Universidad de Granada, 1992). 2 vols.
- Cardaillac, Louis. "Procés pour abus contre les morisques en Languedoc", en Míkel de Epalza y Ramón Petit eds. *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*. Madrid y Tunis: Dirección General de Relaciones Culturales, 1973. 103-113.
- Carrasco Urgoiti, María Soledad. "Ginés Pérez de Hita frente al problema morisco". Eugenio de Bustos Tovar ed. *Actas del Cuarto Congreso*

- Internacional de Hispanistas (Salamanca, agosto de 1971)*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1982. I, 269-281.
- Castillo del Carpio, José María. “Prevenir despoblados, evitar la ruina: los inicios de la ‘cuestión morisca’ vistos por la Generalitat Valenciana”. *Mudéjares y moriscos: cambios sociales y culturales*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 2004. 113-122.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. Francisco Rico dir. *Don Quijote de la Mancha*. Barcelona: Crítica, 1998.
- . Harry Sieber ed. *Novelas ejemplares*. 2 vols. Madrid: Cátedra, 1980.
- . Carlos Romero Muñoz ed. *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. 2ª ed. Madrid: Cátedra, 2002.
- Childers, William. “‘Esta hermosa Jarifa es la linda Dulcinea del Toboso’: cuestiones moriscas en el *Quijote* de 1605”. *eHumanista/Cervantes* 1 (2012): 568-593. <http://www.ehumanista.ucsb.edu/Cervantes/volume%201/33%20childers.pdf>
- Dadson, Trevor J. *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert, 2007.
- Delpech, François. “El hallazgo del escrito oculto en la literatura española del Siglo de Oro: elementos para una mitología del libro”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 53 (1998): 5-38.
- Díaz Migoyo, Gonzalo. “Memoria y fama de Román Ramírez”. Francisco Domínguez Matito y María Luisa Lobato López eds. *Memoria de la palabra. Actas del VI Congreso Internacional Siglo de Oro. Burgos-La Rioja 15-19 de julio 2002*. Madrid: Iberoamericana, 2004. I, 39-54.
- Domínguez Ortiz, Antonio, y Bernard Vincent. *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- Donoso Jiménez, Isaac. *Hàbitat morisc a la Muntanya d’Alacant. Etnografia històrica de l’espai morisc*. Onda: Ajuntament d’Onda, 2006.
- Epalza, Mikel de. “Papel político de los moriscos en el nacimiento de la Argelia moderna en tiempos de Carlos V”. María Jesús Rubiera ed. *Carlos V, los moriscos y el Islam*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Carlos V y Felipe II, 2001. 201-232.
- Galmés de Fuentes, Álvaro, et al. *Tratado de los dos caminos por un morisco refugiado en Túnez*. Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2005.
- García-Arenal, Mercedes. “Religious Dissent and Minorities: the Morisco Age”. *The Journal of Modern History* 181 (December 2009): 888-920.
- . “Musulmanes arabófonos y musulmanes aljamiados”. *Al-Qantara* 30.1 (2010): 295-310.
- , y Fernando Rodríguez Mediano. “Médico, traductor, inventor: Miguel de Luna, cristiano arábigo de Granada”. *Chronica Nova* 32 (2006): 187-231.
- , y Fernando Rodríguez Mediano. *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*. Madrid: Marcial Pons, 2010.
- Hagedorn, Hans Christian. *La traducción narrada: el recurso narrativo de la traducción ficticia*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2006.
- Hagerty, Miguel, “La traducción interesada: el caso del marqués de Estepa y los libros plúmbeos”. *Homenaje al prof. Jacinto Bosch Vilá*. Granada: Universidad de Granada, 1991. II, 1179-1186.
- al-Ḥajarī, Aḥmad ibn Qāsim. *Kitāb nāṣir al-dīn ‘ala’l-qawm al-kāfirīn (The Supporter of Religion Against the Infidels)*. P. S. Van Koningsveld, Qasim Al-Samarrai y Gerard A. Wieggers trads. y eds. Madrid: CSIC, 1997.

- Harvey, L. P. "The Moriscos and *Don Quixote*". Inaugural Lecture in the Chair of Spanish, University of London, King's College, November 11, 1974.
- Hillgarth, John. "Spanish Historiography and Iberian Reality". *History and Theory* 24.1 (1985): 23-43.
- Hutchinson, Steven. "The Morisco Problem in its Mediterranean Dimension: Exile in Cervantes' *Persiles*". Kevin Ingram ed. *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*. Leiden: E. J. Brill, 2012. 187-202.
- Layna Francisco. *La eficacia del fracaso. Representaciones culturales en la Segunda Parte del "Quijote"*. Madrid: Polifemo, 2005.
- Lomas, Manuel. "'En ávito de cristianos'. El retorno clandestino de moriscos durante su destierro (1609-1614)". Fatiha Benlabbah y Achouak Chalkha eds. *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*. Rabat: Instituto de Estudios Hispano-Lusos / Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Ben Msik-Casablanca, 2011. 247-264.
- Luna, Miguel de. Luis F. Bernabé Pons estudio preliminar. *Historia verdadera del rey don Rodrigo*. Granada: Universidad de Granada, 2001.
- Magnier, Grace. "The Dating of Pedro de Valencia's *Sobre el pergamino y láminas de Granada*." *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* 14-15 (1997-1998): 353-373.
- . *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos*. Leiden: E. J. Brill, 2010.
- Márquez Villanueva, Francisco. "Fray Antonio de Guevara o la ascética novelada". *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*. Madrid: Alfaguara, 1968. 15-66.
- . "El morisco Ricote o la hispana razón de estado". *Personajes y temas del Quijote*. Madrid: Taurus, 1975. 229-335.
- . "La voluntad de leyenda de Miguel de Luna". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 30.2 (1981): 359-395 [También en *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1991. 45-97].
- . "El problema historiográfico de los moriscos". *Bulletin Hispanique* 86.1-2 (1984): 61-135.
- . *Moros, moriscos y turcos de Cervantes. Ensayos críticos*. Barcelona: Bellaterra, 2010.
- Martín Pina, María Carmen. "El tópico de la falsa traducción en los libros de caballería españoles". *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994. I, 541-548.
- Medina, Francisco de Borja de. "La compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)". *Archivum Historicum Societatis Iesu* 57 (1988): 4-137.
- Moner, Michel. "El problema morisco en los textos cervantinos". Inés Andrés-Suárez ed. *Las dos grandes minorías étnico-religiosas en la literatura española del Siglo de Oro: los judeoconversos y los moriscos. Actas del Grand Séminaire de Neuchâtel (Neuchâtel, 26 a 27 de mayo de 1994)*. París: Les Belles Lettres, 1995. 85-100.
- Moreno Díaz del Campo, Francisco Javier. *Los moriscos de La Mancha: sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*. Madrid: CSIC, 2009.
- Oliver Asín, Jaime. "El Quijote de 1604". *Boletín de la Real Academia Española* 28 (1948): 89-126.
- Pardo Molero, Juan Francisco. "La emigración de los moriscos valencianos". *Saitabi* 53 (2003): 95-116.
- . "¿Emigrantes o conspiradores? Fugas, tramas y peligro morisco en el Reino de Valencia (1525-1609)". En prensa.

- Pedraza, Felipe. "La expulsión de los moriscos en el teatro áureo: los ecos de un silencio". Hala Awad y Mariela Insúa eds. *Textos sin fronteras. Literatura y sociedad II*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2010. 179-200.
- Perceval, José María. *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española de los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997.
- . "Repensar la expulsión 400 años después: del 'todos no son uno' al estudio de la complejidad morisca". *Awrâq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, n.e., 1 (2010): 119-136.
- . "La situación actual de las investigaciones sobre los moriscos: nuevas visiones y retos del siglo XXI". *Diversidad Intercultural* 5 (2012): 1-21.
- Pérez de Hita, Ginés. *Historia de los vandos de los Zegríes y Abencerrajes, caballeros moros de Granada, de las guerras civiles que hubo en ella*. Zaragoza: Miguel Ximeno Sánchez, 1595.
- . Paula Blanchard-Demouge ed. *La guerra de los moriscos (segunda parte de las guerras civiles de Granada [1619])*. Granada: Universidad de Granada, 1998.
- Redondo, Augustin. "La doble visión en España de los moriscos expulsados a través de unas cuantas relaciones de sucesos de los años 1609-1624". Pierre Civil, Françoise Crémoux y Jacobo Hermida Sanz eds. *España y el mundo mediterráneo a través de las relaciones de sucesos (1500-1750)*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2008. 271-286.
- Salvador Esteban, Emilia, "Sobre la emigración mudéjar a Berbería. El tránsito legal a través del puerto de Valencia durante el primer cuarto del siglo XVI". *Estudis: revista de historia moderna* 2 (1975): 219-244.
- Soler García, José María. "Noticias sobre moriscos en el Archivo Municipal de Villena". *SharqAl-Andalus. Estudios Árabes* 1 (1984): 71-90.
- Soria Mesa, Enrique. "De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVII. Áreas. *Revista de Ciencias Sociales* 14 (1992): 49-64.
- . "Una versión genealógica del ansia integradora de la élite morisca: el *Origen de la Casa de Granada*". *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos* 12 (1995): 213-222.
- Valencia, Pedro de. Rafael González Canal y Hipólito B. Riesco Álvarez eds. *Escritos sociales. Escritos políticos. Vol. IV/2 de Humanistas españoles: Pedro de Valencia. Obras completas*. León: Universidad de León, 1999.
- Vincent, Bernard. "Estudio preliminar". Antonio Gallego Burín y Alfonso Gámir Sandoval. *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*. Granada: Universidad de Granada, 1968; reed. Granada: Universidad de Granada, 1996. 8-52.
- . "Les élites morisques grenadines". Pierre Civil ed. *Siglos dorados. Homenaje a Agustín Redondo*. Madrid: Castalia, 2004. II, 1467-1479.
- Zagorin, Perez. *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1990.