

# LABERINTO

**An Electronic Journal of Early  
Modern Hispanic Literatures and Cultures**



**Volume 11, 2018**

LABERINTO JOURNAL 11 (2018)

EDITORS

*Juan Pablo Gil-Osle*  
Arizona State University

*Daniel Holcombe*  
Georgia College & State University

EDITORIAL ASSISTANT

*María José Domínguez*  
Arizona State University

EDITORIAL BOARD

*Frederick de Armas*  
*Barbara Simerka*  
*Christopher Weimer*  
*Bruce R. Burningham*  
*Marina Brownlee*  
*Enrique García Santo-Tomás*  
*Steven Wagschal*  
*Julio Vélez-Sainz*  
*Lisa Voigt*

COVERT DESIGN

Caroline Capawana Burget

Laberinto is sponsored by the Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies (ACMRS), affiliated with the Spanish Section at the School of International Letters and Cultures (SILC), Arizona State University, and published in Tempe, Arizona. Arizona Board of Regents ©  
[www.laberintojournal.com](http://www.laberintojournal.com)

<https://acmrs.org/publications/journals/laberinto/about>

## Table of contents

### Articles

- Social Cognition and Patronage in *La próspera fortuna de don Álvaro de Luna*.  
Barbara Simerka, Queens College/CUNY.....1
- Sor Juana Ines de la Cruz: Love vs. Patronage  
Emil Volek, Arizona State University, Tempe.....19
- Exilio forzado, voluntario y peregrinaje morisco en el *Quijote*.  
David Navarro, Texas State University.....31

### Reviews

- María Vela y Cueto: Autobiography and Letters of a Spanish Nun*. Ed. Susan Diane Laningham. Trans. Jane Tar. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2016. PB. 176 pp. ISBN: 978-0-86698-559-8  
Andrea Nate, Truman State University.....55
- Miguel Martínez. *Front Lines. Soldiers' Writing in the Early Modern Hispanic World*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016. pp. 309. ISBN: 978-0-8122-4842-5  
Fernando Rodríguez Mansilla, Hobart & William Smith Colleges. 58

Sanjay Subrahmanyam. *The Career and Legend of Vasco da Gama*. Cambridge University Press, 1998. ISBN 978-0521646291

Cindy Bonilla, Arizona State University.....63

Don Quixote: *The Re-accentuation of the World's Greatest Literary Hero*. Slav N. Gratchev and Howard Mancing, eds. Lewisburg: Bucknell UP, 2017. 298 pp. ISBN 978-1-61148-857-9.

Daniel Holcombe, Georgia College & State University.....67

Emil Volek. *La mujer que quiso ser amada por Dios: Sor Juana Inés en la cruz de la crítica*. Madrid: Editorial Verbum, 2016. ISBN 9788490744031

Kimberly C. Borchard, Randolph-Macon College.....72

Exilio forzado, voluntario y peregrinaje morisco en el *Quijote*

David Navarro  
Texas State University

**Resumen:** A lo largo de las páginas del *Quijote* se perfilan diferentes tipos de moriscos y musulmanes de distinto origen geográfico, formas de vida y costumbres. En ellos se proyectan dos formas de tránsito sujetas al Edicto de expulsión morisco (1609-1614): una forzada, bajo el manto del destierro, y otra voluntaria por medio del viajero peregrino. El siguiente artículo explora los efectos de la expulsión desde esta doble perspectiva. El análisis permitirá profundizar en el alcance que estas dos formas de desplazamiento forzoso y voluntario ejercen en la conciencia individual y colectiva de los personajes moriscos de la novela.

**Palabras clave:** *communitas*, conversión, exilio, Granada, morisco, peregrinaje

**Abstract:** Throughout the pages of Cervantes' *Don Quijote* several types of Morisco and Muslim characters of diverse geographical origin, lifestyle, and customs are depicted. The author presents around them two forms of transit, one forged under the façade of exile, and the other via voluntary pilgrimage, both subject to the effects of the Morisco Edict of Expulsion (1609-1614). The following article examines the impact of the Expulsion from the perspective of the pilgrim and the exiled. The analysis will permit a deeper understanding of the effects caused by the two forms of displacement in the individual and group consciousness of the Morisco characters in the novel.

**Keywords:** *Communitas*, Conversion, Exile, Granada, Morisco, Pilgrimage

---

El Edicto de Expulsión de la comunidad morisca (1609-1614) y su consecuente exilio constituyen un trágico episodio religioso y político de la historia moderna de España. A través de las páginas del *Quijote*, Miguel de Cervantes perfila diferentes tipos de moriscos y musulmanes de distinto origen geográfico, formas de vida y costumbres, dando pie a la reflexión

sobre esta cuestión de Estado por parte de sus “lectores informados” (Márquez Villanueva, *Personajes y Temas* 234). Mientras esta minoría religiosa se ha examinado desde diversos tópicos derivados a partir de la Expulsión, un aspecto menos estudiado han sido los efectos directos que el exilio y el peregrinaje ejercen sobre estos personajes: Zoraida simboliza el exilio voluntario casi en forma de peregrinaje espiritual, abandonando su hogar en Berbería para abrazar la fe católica. El tendero Ricote y su hija Ana Félix encarnan el destierro familiar forzado y los intentos de regreso encubierto por parte del primero bajo hábitos falsos de peregrino. Por último, Álvaro Tarfe, personifica la nobleza nazarí en su regreso a Granada convertida en lugar de culto con el descubrimiento de los *Libros plúmbeos*. El siguiente artículo explora los efectos del Edicto de expulsión y los personajes moriscos de la novela desde la doble perspectiva del exiliado y el peregrino viajero. El análisis permitirá profundizar en el alcance que estas dos formas de desplazamiento ejercen sobre la conciencia mental del individuo, su colectivo y su reacción ante el nuevo entorno de acogida.

La representación del exilio se asocia comúnmente con situaciones de pérdida y marginalidad constituyendo “la imagen clásica de la tragedia y el infortunio individual” (Pellizzi 154). La añoranza por lo que se ha dejado atrás para siempre, intenta reemplazarse por medio de esfuerzos y triunfos obtenidos en la nueva vida del exiliado, constituyendo una “grieta imposible de cicatrizar” entre el individuo y su verdadero hogar de procedencia (Said 179). Junto al exilio desgarrador de abandono y soledad, nos encontramos con otro exilio, el voluntario, propio de los expatriados, que se realiza por motivos personales, vocacionales o sociales; sin embargo, mientras este comparte soledad y añoro similares al exilio forzado, no sufre “sus rígidas proscipciones” (Said 188), permitiendo al individuo regresar a su lugar de origen sin sentimiento de rechazo. Tanto el exilio forzado como el voluntario presentan cierto paralelismo con el peregrinaje. Éste implica un viaje local o de larga distancia motivado por un objetivo devocional concreto, para la obtención de una cura de dolencia física, una solución a un problema práctico o una renovación espiritual en un ambiente lo más inspirador posible (Whalen xi). En otras instancias sirve como recurso de alcance para la aventura y la satisfacción personal, y como mecanismo de escape de las obligaciones diarias (Webb 45). La *peregrinatio*, como el exilio voluntario, destaca por la iniciativa personal y voluntaria de quien lo realiza, al que se añaden dos aspectos necesarios para su exitosa realización: la

preparación física y la disponibilidad económica, factores que permitan afrontar los desafíos del viaje y el regreso al lugar de procedencia (Utterback 120). Asimismo, durante el período medieval, el peregrinaje adquirió una función similar al exilio forzado al aplicarse como sistema punitivo para la corrección de transgresiones de los clérigos y la población laica (Webb 49-50).

Peregrinaje y exilio han sido una constante contribución a la identidad nacional y homogénea de España desde su constitución como Estado moderno en 1492. A partir del siglo IX y coincidiendo con la dominación musulmana se erigió la ruta jacobea de la Península, situando la ciudad de Santiago al lado de Roma y Tierra Santa entre los principales centros de peregrinaje medieval (Webb 145).<sup>1</sup> Junto a los numerosos santuarios marianos ya existentes desde el siglo VI, se consagraron nuevos lugares de culto con motivo del fervor mariano de los siglos XII y XIII, incentivando la difusión en suelo ibérico de nuevas rutas peregrinas (Llamas 172). Por otra parte, y desde su Reconquista en 1085, Toledo se consagró como centro religioso y espiritual de una nutrida comunidad sefardita, adquiriendo el apelativo de *segunda Jerusalén* (Pérez 80); y en 1595, Granada se convirtió en lugar de culto de las comunidades cristiana y morisca con el descubrimiento de los *Libros plúmbeos de Sacromonte* (Barrios Aguilera 27). El exilio, por su parte, destacó por su componente activo de la agenda política y religiosa de la Corona y la Iglesia desde finales del siglo XV, iniciándose con la expulsión de los judíos, y expandiéndose en los siglos posteriores a otros grupos minoritarios del ámbito religioso e intelectual—alumbrados, erasmistas, protestantes, moriscos—con el fin de erradicar su establecimiento y difusión (García-González Abellán 18).<sup>2</sup> En el caso morisco, mientras la apostasía [*taqiyya*] y la pervivencia del Islam sirvieron como pretexto principal para justificar su expulsión, la Corona se basó en otras acusaciones que se percibían como ataques a la unidad religiosa del país: el rechazo a la monarquía, la amenaza otomana en el Mediterráneo, las guerras de religión en el Norte de Europa, y los nuevos cambios sociales y de libre pensamiento surgidos en la Europa protestante (Márquez-Villanueva, *Moros, moriscos y turcos* 158; García-Arenal y Wieggers, *Los moriscos* 4-5, 16).<sup>3</sup> La brecha abierta entre el estrato morisco y el resto de la población cristiana, agravada por una creciente animosidad desembocó en el levantamiento morisco del 24 de diciembre de 1568 en las montañas granadinas de Las Alpujarras (1568-1571). La revuelta tuvo su origen en un

“sentimiento de odio alimentado durante decenios” entre ambas comunidades tras varios intentos fallidos de asimilación e integración (Domínguez Ortiz y Vincent 47). La rebelión terminó con la dispersión de la comunidad morisca por tierras de Castilla y el resto de los territorios de la Corona.<sup>4</sup> Aunque en un principio no se incentivó su expulsión, las desavenencias con la Iglesia y las campañas contra este grupo por su falta de asimilación y el temor de otra posible sublevación a nivel nacional determinaron su expulsión definitiva de la mano de Felipe III. El Edicto de Expulsión se acordó inicialmente por el Consejo de Estado reunido en Lisboa en 1582, formalizándose posteriormente el 9 de abril de 1609 y finalizando el 19 de febrero de 1614 por el Duque de Lerma, causando el destierro de cerca de trescientos mil moriscos (Domínguez Ortiz y Vincent 71; Marañón 65, 69).<sup>5</sup> El exilio morisco, finalizado en 1614 con las últimas expulsiones, coincidía con la redacción de la segunda parte del *Quijote* (Dadson, “Ricote, morisco” 34). Este hecho convertía la problemática morisca en uno de los temas centrales de la trama y “la cuestión política más meditada por Cervantes” (Márquez-Villanueva, *Moros, moriscos y turcos* 157). Por medio de datos ficticios, históricos y autobiográficos en boca de varios personajes moriscos y musulmanes, el autor escenifica el drama de esta comunidad exponiendo en primer plano los miedos, inquietudes y efectos de la expulsión.

El primer ejemplo de exilio y peregrinaje se observa en el personaje de Zoraida. Como musulmana renegada, su anhelo principal es abrazar la fe cristiana, desencadenando un conflicto interno entre dos identidades contrarias. Bajo esta dicotomía subyace un exilio voluntario inducido por una intensa motivación espiritual transformando su huida en una prueba ritual de naturaleza religiosa similar a un peregrinaje. Para Zoraida, su deseo de establecerse en España nace de una profunda vocación por la fe católica que ha recibido desde la infancia, forjando una serie de sentimientos opuestos a su herencia musulmana:<sup>6</sup>

Cuando yo era niña, tenía mi padre una esclava, la cual en mi lengua me mostró la zalá cristianesca y me dijo muchas cosas de Lela Marién. La cristiana murió, y yo sé que no fue al fuego, sino con Alá, porque después la vi dos veces y me dijo que me fuese a tierra de cristianos a ver a Lela Marién que me quería mucho. (I, 40, 414)

La vida generosa y confortable de Argel no consiguen satisfacer sus aspiraciones ni tampoco llenar su vacío existencial, optando por el exilio voluntario como salida para alcanzar su objetivo espiritual. La devoción mariana se convierte en el germen condicionante de la fe cristiana de Zoraida, quien idealiza a la Virgen María a la categoría de “madre amorosa, dispuesta a intervenir en los momentos de necesidad” (Ruta 128). La función marial en el cambio espiritual de Zoraida responde, de acuerdo con Medina, a una “interpretación acertada del discurso mariano-tridentino”, por el que “la Contrarreforma promocionará por encima de todo el culto a la virginidad, dando un nuevo impulso a la devoción mariana y en particular a la Inmaculada Concepción” (75). La Virgen María adquiere para Zoraida un papel cercano al de “hada madrina”, a modo de ocupar el legado ausente del componente materno y reemplazar por completo la figura paterna; al mismo tiempo, cuestiona el conocimiento que la joven dispone del credo católico al ignorar por completo la figura de Cristo y el dogma trinitario (Márquez-Villanueva, *Moros, moriscos y turcos* 109).

La motivación personal de la joven para huir de Argel viene sustentada por la capacidad física y material de la que dispone, ambos recursos necesarios para consolidar su viaje. Como hija única del rico comerciante Agi Morato, Zoraida se convierte en “heredera de toda su hacienda” además de ser “la más hermosa mujer de la Berbería” (I, 40, 416), instrumentos adicionales para la consecución de su “proyecto existencial” (Ruta 130). Junto a la dispensación económica complementada con su juventud y belleza natural, Zoraida dispone de recursos humanos, en este caso, de la mano del cautivo cristiano, Ruy Pérez, quien parece convertirse como un utensilio reemplazable en la misión peregrina de la joven. La situación de Zoraida parece privilegiada: si su llegada a España se realiza hipotéticamente a buen término podrá alcanzar su anhelada conversión, y contraer nupcias con el cautivo capitán o con otro cristiano pues, como ella misma defiende, “si quisieres, y si no quisieres, no se me dará nada, que Lela Marién me dará con quien me case” (I, 40, 414). Si los planes terminan en fracaso, los bienes materiales de los que dispone y una reconciliación con su padre le permitiría regresar a Argel y reintegrarse de vuelta en su universo de procedencia.<sup>7</sup> Desafortunadamente, el trayecto a España no concluye de la forma esperada. Tras un maltrecho e imprevisto viaje y desposeída de sus riquezas, Zoraida llega a la Península bajo una incertidumbre que amenaza todos sus objetivos personales:

Her empowerment, which we have seen in Algiers as the ownership of the discourse, as the accumulation and investment of capital, and the identification with Mary and the Virgin Birth ceased when she boarded the little boat bound for the promise land [...] the reality of life in Spain as a morisca or second-class Christian, will bear no resemblance to her Algerian fantasies. (Jonhson 92)

Zoraida pierde su libertad de acción, no puede comunicarse verbalmente pues no domina el “cristiano” y, su entrada en la venta junto al cautivo, ahora hombre libre, la realiza despojada de las joyas y brazaletes que portaba en su salida de Argel. Zoraida se enfrenta así a una realidad que nada tiene que ver con la que había idealizado, a la espera que su profunda veneración por Lela Marién se cristalice en la nueva tierra de acogida:

Por su silencio imaginaron que, sin duda alguna, debía de ser mora, y que no sabía hablar cristiano [...] [Dorotea]: “¿esta señora es cristiana o mora? Porque el traje y el silencio nos hace pensar que lo que es no queríamos que fuese [...] [Cautivo]: “Mora es en el traje y en el cuerpo, pero en el alma es muy grande cristiana, porque tiene grandísimos deseos de serlo”. (I, 37, 389-90)

Las posibilidades de retorno a Berbería no parecen tampoco una opción viable, pues al hecho de estar desprovista de dinero para emprender el regreso, se añade su condición de renegada. Su arriesgado exilio de búsqueda espiritual que esperaba completar con su conversión religiosa y matrimonio con Ruy en Sevilla presentan un desenlace más bien dudoso, dejando su destino final en manos del propio lector.

Frente al exilio voluntario de Zoraida, las voces de Ricote y su hija Ana Félix revelan el trauma del destierro de una familia morisca, a través de la cual, Cervantes moldea la imagen del exiliado histórico. El exilio supone una pérdida del vínculo y las raíces del antiguo hogar, situando al exiliado en “un estado discontinuo del ser” (Said 184). Tal circunstancia enfrenta al individuo con una existencia anómala de otredad bajo el estigma de un extranjero, empujándolo a buscar nuevas afiliaciones en las que sentirse próximo o más incorporado al nuevo ambiente de acogida (Said 188). El

exilio de Ricote a Alemania le ha permitido visitar otros territorios europeos y experimentar un ambiente menos hostil, némesis del que ha vivido en España “con más tolerancia, con libertad de conciencia, un mundo donde uno puede vivir bien sin tener que pasar la vida mirando por encima del hombro a ver si le persigue la Inquisición” (Dadson, *Los moriscos de Villarubia* 89).<sup>8</sup> Su regreso temporal a la Península les sirve para reencontrarse con una herida que no ha terminado de cicatrizar: su añoranza por la “patria”. Su visita clandestina a España reaviva los deseos de regresar a ella si le fuera permitido, al mismo tiempo que le ayuda a comparar la nueva vida acogedora en tierras germanas, la cual todavía no le impide eliminar el sentido de abandono producido por el destierro. Ricote presenta una dualidad de identidad donde “España y Alemania se suceden simultáneamente en su cabeza, acentuando la sensación de encontrarse entre dos espacios” (Domínguez 187-88).<sup>9</sup> El inesperado encuentro con su viejo amigo Sancho proyecta a su vez una doble España, la “amputada y la exiliada” (Domínguez 190), desenlazando en un diálogo sobre los efectos de la expulsión, la pérdida de la patria y los desafíos que conllevan asentarse en un lugar foráneo:

Doquiera estamos llorando por España; que, en fin, nacimos en ella, y es nuestra patria natural ... y es el deseo tan grande que casi todos tenemos de volver [...] entré en Francia, y aunque allí nos hacían buen acogimiento, quise verlo todo. Pasé a Italia y llegué a Alemania, y allí me pareció que se podía vivir con más libertad, porque sus habitantes no miran en muchas delicadezas: cada uno vive como quiere, porque en la mayor parte de ella se vive con libertad de conciencia. (II, 54, 963-64)

Ricote llega a España disfrazado de peregrino por miedo a ser delatado. Los motivos de este peregrinaje encubierto no lo forman la necesidad de un trayecto espiritual o de purificación personal sino el salvoconducto que le permita recuperar un tesoro oculto, reunir fuera de España a su familia exiliada en Berbería, e iniciar todos juntos una nueva vida en Alemania:<sup>10</sup>

Ahora es mi intención, Sancho, sacar el tesoro que dejé enterrado, que por estar fuera del pueblo lo podré hacer sin peligro, y escribir

o pasar desde Valencia a mi hija y a mi mujer, que sé que están en Argel, y dar traza como traerlas a algún puerto de Francia y desde allí llevarlas a Alemania, donde esperaremos lo que Dios quisiere hacer de nosotros. (II, 54, 964-65)

La vestimenta de falso peregrino de Ricote, sus acciones y modo de hablar dan la impresión de haberlo transformado “de morisco en alemán o tudesco” (II, 54, 960). Su nueva imagen resulta irreconocible hasta para el propio Sancho: “- ¿Cómo y es posible, Sancho Panza hermano, ¿que no conoces a tu vecino Ricote el morisco, tendero de tu lugar?” (II, 54, 960). Su nueva apariencia física parece confirmar que se ha integrado sin mayores problemas en su nuevo país de acogida, al mismo tiempo que representa “el medio de transgresión y rebelión en contra del edicto de expulsión de Felipe III” y el artificio para entrar en el país sin ser descubierto (Domínguez 189):

[...] júnteme con estos peregrinos, que tienen por costumbre de venir a España muchos de ellos cada año a visitar los santuarios de ella, que los tienen por sus Indias, y por certísima granjería y conocida ganancia: ándala casi toda, y no hay pueblo ninguno de donde no salgan comidos y bebidos, como suele decirse, y con un real, por lo menos, en dineros, y al cabo de su viaje salen con más de cien escudos de sobra, que, trocados en oro, o ya en el hueco de los bordones o entre los remiendos de las esclavinas o con la industria que ellos pueden, los sacan del reino y los pasan a sus tierras [...]. (II, 54, 964)

El intercambio de palabras entre Ricote y Sancho tiene lugar bajo el marco referencial del peregrinaje. Uno de los aspectos de una ruta peregrina reside en su componente lúdico y de recreo derivado de la interacción social o *communitas* (Turner y Turner 37). Este rasgo se define como una particular forma de comunicación relacional presente en todos los tipos de sociedad sin reducirse a una agrupación fija y específica o a un espacio determinado. Representa un vínculo humano genérico y esencial, espontáneo, directo y abstracto; no fusiona identidades sino las libera de la conformidad de las normas generales (Turner y Turner 250). El inesperado encuentro entre Ricote y Sancho recrea un ambiente de *communitas* en el que se exteriorizan

sentimientos compartidos extendiéndose en este caso, al resto de los peregrinos alemanes, forjando un espacio de ocio y armonía alrededor de comida y bebida en la que todos son partícipes:

Comenzaron a comer con grandísimo gusto y muy despacio, saboreándose con cada bocado, ... y luego al punto *todos a una* [énfasis mío] levantaron los brazos y las botas en el aire [...] y de esta manera, meneando las cabezas a un lado y a otro, señales que acreditaban el gusto que recibían, se estuvieron un buen espacio. (II, 54, 962)

El afable reencuentro proyecta una escena en la que se expone una “sociedad que se esconde bajo la oficial” (Domínguez 189). Las barreras entre cristianos y moriscos parecen quedar reconciliadas bajo una misma conducta y rasgos culturales españoles que los dos parecen compartir, proyectando una “españolidad desdoblada” (Márquez-Villanueva, *Moros, moriscos y turcos* 224) de la que el morisco desterrado, todavía siente como propia:

Finalmente, el acabársele el vino fue principio de un sueño que dio a todos, quedándose dormidos sobre las mismas mesas y manteles: solos, Ricote y Sancho quedaron alerta, *porque habían comido más y bebido menos* [énfasis mío], y apartando Ricote a Sancho, se sentaron al pie de un haya, dejando a los peregrinos sepultados en dulce sueño. (II, 54, 962)

Mientras Ricote personifica los efectos del exilio de un morisco adulto, la experiencia de su hija Ana Félix expone “la crueldad misma del destierro” en la piel de los jóvenes moriscos exiliados (Ledezma 44). Al igual que su padre, Ana Félix desafía la prohibición de regresar a España con el objetivo de recuperar el tesoro de la familia para liberar a su galán cristiano Gaspar Gregorio de manos del rey argelino. Para ello, oculta también su propia identidad bajo la vestimenta de un *arrúez*, jugando con la naturaleza engañosa de los géneros, la nacionalidad y la religión cuestionando los roles y la imagen identitaria del cristiano viejo español (Fuchs 44).<sup>11</sup> La primera información sobre la situación de Ana Félix la

escuchamos de Sancho quien ha visto por sus propios ojos el sometimiento que la joven ha padecido ante la decisión del destierro:

Iba llorando y abrazaba a todas sus amigas y conocidas y a cuantos llegaban a verla, y a todos pedía la encomendasen a Dios y a Nuestra Señora su madre; y esto, con tanto sentimiento, que a mí me hizo llorar, que no suelo ser muy llorón. Y a fe que muchos tuvieron deseo de esconderla y salir a quitársela en el camino, pero el miedo de ir contra el mandato del rey los detuvo. (II, 54, 967)

A través de Ricote descubrimos más rasgos de la personalidad de su hija, a quien defiende como “católica cristiana” frente a los esfuerzos del padre que confiesa que “aunque no lo soy tanto todavía, tengo más de cristiano que de moro” (II, 54, 965). Apresado en el puerto de Barcelona el bergantín en el que viaja, Ana Félix se defiende ante las autoridades para cargar contra la injusticia que el destierro le ha causado.<sup>12</sup> Sin embargo, su testimonio presenta una visión diferente a la de su padre sobre el país del que se ha visto obligada a abandonar. Mientras Ricote expresa un sentimiento patriótico añorando su condición de ciudadano español por encima de su fe, Ana Félix se identifica primero “como católica que sufre el exilio espiritual” dentro y fuera de las fronteras españolas (Layna 357). Para Ricote, la patria es España, para Ana Félix lo constituye la fe, motivo por el que sufre un mayor rechazo a su llegada en Argel:

mamé la fe católica en la leche, crieme con buenas costumbres, ni en la lengua ni en ella jamás, a mi parecer di señales de morisca [...] con mis tíos, como tengo dicho, y otros parientes y allegados pasamos a Berbería, y el lugar donde hicimos asiento fue en Argel, como si le hiciéramos en el mismo infierno. (II, 63, 1040)

Las situaciones de desplazamiento forzoso en las que se produce una desintegración familiar pueden ejercer un efecto negativo en la actitud moral del joven, mostrando una postura desobediente ante la autoridad (Mulberger 1950). Ana Félix se define así misma como una víctima que ha sufrido el dolor del exilio en contra de su voluntad, víctima de una psicosis colectiva por la que ni las autoridades españolas ni sus familiares como su tío Juan Tiopeyo aceptaron la honestidad de su fe cristiana, imponiendo

sobre ella una decisión violenta que considera inaceptable y ausente de cualquier opción:

—De aquella nación más desdichada que prudente [...] nací yo, de moriscos padres engendrada [...] fui por dos tíos míos llevada a Berbería, sin que me aprovechase decir que era cristina, como en efecto lo soy, y no de las fingidas ni aparentes, sino de las verdaderas y católicas. No me valió con los que tenían a cargo nuestro miserable destierro decir esta verdad, ni mis tíos quisieron creerla, antes la tuvieron por mentira y por invención para quedarme en a tierra donde había nacido, y, así, por fuerza más que por grado, me trujeron consigo [...]. (II, 63, 1040)

La situación de Ana Félix revela dos principales asuntos a los que se enfrentaron las autoridades responsables del Edicto de expulsión: el nivel de asimilación a la fe católica de la comunidad morisca, y la cuestión de los jóvenes moriscos. Felipe III temía que la salida forzosa de los menores bautizados constituyera una grave falta, pues a diferencia de los adultos, aún no se habían iniciado en los principios del islam, por lo que su asimilación a la fe católica suponía un proceso más sencillo y viable:

La suerte de los niños moriscos, irresponsables aún de ser musulmanes, era siempre un problema recurrente, en las discusiones teológicas: si se les arrebatava a su ambiente islámico familiar, lo más probable es que se convirtieran en buenos cristianos y salvaran así su alma. (Epalza 75)

La cuestión conllevó plantearse la pregunta sobre la edad límite de un menor para determinar su inocencia, estableciéndose primero en los siete años, rebajándose después en los cuatro, para finalmente fijarse en los diez (Lomas Cortés 60, 62). La nueva normativa solo eximía sacar a los menores del país si sus padres escogían un territorio cristiano para el exilio (Epalza 87).<sup>13</sup> Ana Félix, quien no puede acogerse a este derecho por su mayoría de edad, defiende su inocencia frente a las acciones de sus mayores, explicando la injusticia de su condena a morir en tierra de infieles: “lo que os ruego es que me dejéis morir como cristiana, pues, como ya he dicho, en ninguna cosa he sido culpante de la culpa en que los de mi nación han

caído” (II, 63, 1042). Su testimonio sirve de portavoz al grave problema que se ceñía sobre los moriscos nacidos devotamente bajo la fe católica, quienes ahora como jóvenes adultos quedaban apartados al margen de los cristianos viejos; su única culpa era ser hijos de padres apóstatas; su mayoría de edad no les eximía del destierro ni les proporcionaba una salida para defender sus diferencias frente a sus correligionarios, cediendo al destierro como única salida, mientras sus creencias y lengua innatas les delataban como enemigos en los nuevos lugares de acogida.

La combinación de exilio y peregrinaje aparece nuevamente intercalada en las páginas finales de la obra de la mano de Álvaro Tarfe. Por medio de su inserción, Cervantes evoca dos eventos sociohistóricos conexos al destierro morisco: la exención y regreso al país de un grupo específico de moriscos, y el auge de Granada como centro de culto espiritual. Mientras la expulsión definitiva de 1609 buscaba establecer un estado más homogéneo religiosamente y libre de amenazas internas “no parece que se fueran todos ni casi todos” (Mira Caballos 482). A un número determinado de moriscos se les permitió permanecer dentro del país a partir de concesiones reales y licencias provenientes de las esferas dignatarias eclesiásticas y civiles. Entre los beneficiarios de estas disposiciones, además de los menores de cuatro años, se incluían artesanos, siervos y otros moriscos que habían ejercido cargos de lealtad y habían dado pruebas de una conversión sincera al cristianismo.<sup>14</sup> Dentro de este contingente se encontraban familias moriscas nazaríes muy asimiladas, ausentes de procesos inquisitoriales, que habían colaborado en la Reconquista del siglo XV, o en las medidas de asimilación posteriores y quienes tras su conversión al cristianismo en 1502 fueron aceptados como miembros de la nobleza castellana sin renunciar a su linaje musulmán (Carrasco-Urgoiti 50).<sup>15</sup>

De forma paralela presenciamos la consolidación de Granada como un centro sincrético de culto morisco y cristiano. La representación de esta urbe como destino de peregrinos se inicia dos décadas después de la revuelta de las Alpujarras a partir del hallazgo de unas reliquias en la torre de la antigua mezquita en 1588 y de los *Libros plúmbeos* de Sacromonte en los extramuros de la ciudad en 1595. Ambos descubrimientos significaron por parte de sus falsificadores un intento de establecer un vínculo sincrético entre islam y cristianismo, dando preferencia al primero y a la lengua árabe (Barrios Aguilera 36).<sup>16</sup> *Los libros plúmbeos*, como agrega García Arenal,

“aportaban la ansiada prueba documental de la predicación del Apóstol: Santiago decía en Granada la primera misa celebrada en España y lo hacía rodeado de futuros mártires árabes que en la iconografía del Sacromonte llevan ahora ostentosos turbantes” (“De la autoría morisca” 567-68). Las falsas reliquias y las circunstancias milagrosas con las cuales estaban relacionadas transformaron al Sacromonte en símbolo de la nueva identidad cívica y religiosa de la ciudad dentro de un espacio de culto religioso y espiritual de moriscos y cristianos.<sup>17</sup> Proveían a Granada de una aparente tradición cristiana milenaria equiparándola al más alto rango eclesiástico de Sevilla, Toledo y Santiago, remarcada por un poder santo al que se le añadían “otras irrupciones de lo divino en el mundo cotidiano” como curaciones inexplicables y rescates milagrosos (Harris, “El Sacromonte” 464).

Cervantes recurre al descubrimiento de los *libros plúmbeos* para parodiar el *topos* literario al emplearlo como fuente a un códice antiguo escrito en una lengua desconocida para introducir al narrador Cide Hamete Benengeli (Case 15).<sup>18</sup> Por su parte, el contexto granadino posterior a la rebelión de las Alpujarras y el establecimiento de Granada como santuario de culto y la expulsión morisca del país sirven como espacio escénico del enigmático personaje de Álvaro Tarfe. Su inserción cumple un doble propósito: primero, desmontar el texto apócrifo de Avellaneda y “desacreditar la personalidad de sus protagonistas” (Gómez-Canseco 201); y segundo, dotar a este personaje con corrección y noble trato, afín “a la mejor tradición de la maurofilia literaria” (Márquez-Villanueva, *Moros, moriscos y turcos* 308). Tarfe entra en escena en el capítulo 72 de la segunda parte, dirigiéndose al mesón donde hace parada, el mismo en el que se encuentran don Quijote y Sancho, montado a caballo y acompañado por un séquito de varios criados, indicio de su posición pudiente. Se desconoce la razón de su viaje, hasta su interacción con don Quijote quien le pregunta por el destino de este:

—¿Adónde bueno camina vuestra merced, señor gentilhombre?

Y don Quijote le respondió: —A una aldea que está aquí cerca, de donde soy natural. Y vuestra merced, ¿dónde camina?

—Yo, señor —respondió el caballero—, voy a Granada, que es mi patria.

—¡Y buena patria! —replicó don Quijote—. (II, 72, 1089)

Cervantes cambia el destino del noble morisco por Granada con respecto al texto apócrifo sin añadir “más comentarios sobre su ascendencia mora” (Dadson, “Ricote, morisco que vuelve” 34).<sup>19</sup> El trayecto de Tarfe hacia esta ciudad advierte la primera noticia que se podría asociar con su linaje morisco; se refiere a Granada no como una región más de España, sino como el pasado histórico que representó tiempo atrás durante la dominación musulmana, enriquecida ahora con su supuesto pasado milenarista cristiano-musulmán. El personaje parece simbolizar un estrato singular del grupo morisco, que terminó constituyendo un nuevo sector aburguesado que recordaba con nostalgia su pasado nazarí y a quien tanto la Iglesia como el rey les había permitido evitar la expulsión o regresar a sus lugares nativos:

Álvaro Tarfe representa a los moriscos de situación económica privilegiada que preferían cultivar su pequeño jardín recoleto a tratar de llevar adelante proyectos de vida ambiciosos. Cervantes les da cabida y respeta su silencio. Por eso no recoge explícitamente el dato de que los Tarfe fueran un linaje del reino nazarí. Pero tampoco renuncia a mostrar su presencia en la España de principios del siglo XVII ni a darles, con mínimos trazos, un perfil propio. (Carrasco-Urgoiti 54)

A través de este morisco ahidalgado, Cervantes expone de manera sutil al lector la situación de este grupo minoritario, del que tanto el autor como el resto de la sociedad pública parecían tener constancia de su presencia. Cervantes no recoge explícitamente el supuesto linaje nazarí de Tarfe, pero tampoco evita mostrar la existencia de esta comunidad granadina que había dotado a la ciudad de un ambiente multicultural desde inicios del siglo XVI (Harris, *From Muslim to Christian Granada* 20). El encuentro sosegado entre Tarfe y Quijote se repite a la mañana siguiente donde ambos personajes emprenden sus destinos obligados. Quijote y Sancho preparan su regreso a casa, mientras Tarfe, transformado en caballero morisco y peregrino a caballo se dirige a Granada con el fin de preservar su legado morisco y convertida ahora en “una ciudad cristiana ejemplar” (Harris, “El Sacromonte” 460):

a obra de media legua se apartaban dos caminos diferentes, el uno que guiaba a la aldea de don Quijote, y el otro el que había de llevar don Álvaro. En este poco espacio le contó don Quijote la desgracia de su vencimiento y el encanto y el remedio de Dulcinea, que todo puso en nueva admiración a don Álvaro, el cual, abrazando a don Quijote y a Sancho, siguió su camino, y don Quijote el suyo. (II, 72, 1092-93)

Exilio y peregrinaje ejercen de marco narrativo para exponer las consecuencias del drama del exilio morisco, invitando a la reflexión sobre una cuestión de estado que había dejado al país dividido en dos. Zoraida retrata el exilio voluntario como un conflicto individual interno surgido por dos identidades religiosas opuestas. Su decisión de abandonar Berbería para llenar un vacío espiritual alentado por Lela Marién convierte su viaje en un peregrinaje, y la fe católica, en su fuerza motriz. Su llegada a España tras varios desafíos le muestra, sin embargo, una realidad lejana a la que había idealizado en donde su objetivo espiritual queda inconcluso y merced de una dudosa solución. Ricote sobrelleva la pérdida dolorosa de España de forma estoica y desde la propia experiencia del desterrado, aceptando finalmente refugio en Alemania. El encuentro inesperado con su viejo amigo Sancho bajo un ambiente de *peregrinatio* recrea los momentos afables que ambos compartieron como vecinos del mismo país, ahora quebrado profundamente por la expulsión. Ana Félix, por su parte, evoca la desolación de los jóvenes moriscos exiliados, quienes nacidos bajo la fe católica no les impidió evadir el destierro. Su experiencia pone en tela de juicio la honestidad de su pueblo a quien responsabiliza de la desgracia en que se ha visto sumida, y el nuevo futuro que le aguarda en Berbería. Por último, Álvaro Tarfe en su trayecto de regreso a Granada, convertida en terreno sagrado de cristianos viejos y antiguos moriscos, sirve de testimonio de un restringido círculo de la élite nazarí neo-cristiana, eximidos del injusto Decreto y a quienes el autor reconoce su presencia.

Exilio y peregrinaje recrean a modo de reflexión los efectos que la expulsión morisca había sumido a una parte de la población del país: una nación que abogaba por reforzar un estado homogéneo y absolutista al más alto nivel, pero que, al mismo tiempo, estaba enfrentada contra un sentimiento de fragilidad en busca de su propio sentido de identidad nacional.

---

Notas

<sup>1</sup> Sobre este aspecto, Américo Castro sostiene la génesis del culto a Santiago con el conflicto cristiano-musulmán, moldeando las futuras bases del peregrinaje jacobeo bajo parámetros bélico-religiosos en los que la figura del santo se convierte en protector de los cristiano y antítesis de Mahoma: “de no haber sido España sumergida en el islam, el culto a Santiago no habría prosperado. [...] El culto a Santiago no fue un simple rasgo de piedad, utilizado luego en la lucha contra el moro. [...] Tal creencia salió del plano humilde del folklore y asumió dimensión incalculable como respuesta a lo que estaba aconteciendo en el lado musulmán: a una guerra sostenida y ganada por la fe religiosa, se intentó oponer otra fe bélica, grandiosamente espectacular, apta a su vez para sostener al cristianismo y llevarlo al triunfo” (1954, 328).

<sup>2</sup> El Decreto real de 1502 obligaba a los musulmanes a la conversión al cristianismo o el destierro para poder permanecer en el reino de Castilla a partir de la primera revuelta morisca de las Alpujarras de 1500, anulando los términos aprobados en las Capitulaciones de 1491 que permitía a los musulmanes mantener el credo islámico y sus leyes (Del Marmol Carvajal XIX, 146-50). Estas primeras conversiones forzosas se sucedieron después en 1512 en Navarra, y en 1525 en la Corona de Aragón. Más tarde se prosigue con la eliminación de sus creencias y costumbres en 1526 en un intento de fomentar la asimilación. Esta ley se reforzó durante la rebelión de las Germanías (1520-1523) bajo el reinado de Carlos V, tras promulgar una serie de medidas restrictivas contra la comunidad morisca con el fin de erradicar cualquier costumbre o práctica que manifestara alguna conexión con la cultura musulmana: leyes dietéticas, vestimenta y circuncisión, a la vez que se prohibía la posesión de armas, esclavos y cambios de residencia (Domínguez Ortiz y Vincent 22). En 1567, Felipe II refuerza estas condiciones contra los moriscos prohibiendo el uso del árabe en un último intento para fortalecer su asimilación (Harvey 214).

<sup>3</sup> Como agrega Benítez Sánchez, “es importante tener presente el momento político europeo en que la discusión alcanza su mayor acaloramiento, entre 1580 y 1609. Parece constatarse en algunos escritos un temor o pesimismo católico ante lo que se considera el triunfo de la libertad de conciencia, sobre todo en Francia, pero también en el Imperio. Se teme que España se vea

infeccionada por el mismo mal si se tolera la práctica del islam entre los moriscos” (5). Para un estudio sobre la imagen del morisco y sus estereotipos, consultar Perceval, José M. *Todos son uno: Arquetipos, xenofobia y racismo: La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos xvi y xvii*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

<sup>4</sup> Una guía excelente informativa sobre las fases de la expulsión y el número de exiliados moriscos por reino y región la recoge el trabajo de Lomas Cortés (2013) mencionado en la bibliografía.

<sup>5</sup> El primer Decreto de Expulsión morisco se promulgó en Valencia el 29 de septiembre del mismo año; el 9 de diciembre se decretaba la expulsión de los moriscos de Andalucía y Murcia, con la excepción provisional de los del Valle de Ricote; en abril de 1610, la de los aragoneses y catalanes, completándose el 10 de julio con la expulsión de los moriscos de Extremadura y las dos Castillas. Mientras la mayoría buscó refugio en las costas del norte de África, principalmente Túnez, otros optaron por la Europa continental, —Francia, Alemania e Italia—, y un tercer grupo en los territorios de Turquía y Grecia, sujetos bajo control otomano, donde encontraron el apoyo de la comunidad sefardita exiliada (Epalza 77; Marañón 78-82).

<sup>6</sup> Cito de la edición de Francisco Rico de 2004.

<sup>7</sup> “—Vuelve, amada hija, vuelve a tierra que todo te lo perdono; entrega a esos hombres ese dinero, que ya es suyo, y vuelve a consolar a este triste padre tuyo, que en esta desierta tierra dejará la vida si tú le dejas” (I, 41, 432).

<sup>8</sup> Ricote se asienta finalmente en Augsburgo, donde en 1555 se firma el tratado de paz entre católicos y protestantes, en clara alusión a la libertad de conciencia inexistente en el panorama español del momento (Véguez 107).

<sup>9</sup> El nombre de Ricote empleado en la novela de forma simbólica hace referencia a los últimos moriscos expulsados del país, asentado en el Valle de Ricote en Murcia. En esta región habitaban numerosas familias moriscas asentadas allí desde la Reconquista y emparentadas con los cristianos tras varios siglos de asimilación y mestizaje. A pesar de su armoniosa integración en la sociedad y la intervención de las autoridades en su favor no pudieron evitar su expulsión, cumpliéndose finalmente a finales del verano de 1614 (Márquez-Villanueva, *Personajes y temas* 254-55).

<sup>10</sup> A partir del decreto de 1609 la Corona prohibió la salida del país de dinero, joyas y metales preciosos de manos moriscas. La decisión fue después suavizada en febrero de 1610 al permitir que éstos pudieran llevarse estos

---

bienes metálicos consigo con la condición de declarar el montante total a su paso por la frontera y ceder la mitad para la Hacienda Real (Márquez-Villanueva, *Personajes y temas* 249; Moreno Díaz del Campo 99-100). Esto indica, como apunta Díaz del Campo que el episodio de Ricote pudo haberse completado “no antes de 1612, cuando ya había pasado lo más duro de la expulsión, pero más evidentes se hacían los regresos clandestinos de moriscos a Castilla la Nueva” (98).

<sup>11</sup> Capitán de una nave musulmana (II, 63, 1037).

<sup>12</sup> Barco ligero y más pequeño que las galeras (II, 63, 1037).

<sup>13</sup> Mira Caballos calcula que solo en el Reino de Valencia quedaron cerca de 2.400 niños moriscos, elevándose a otros miles el número que permaneció en el resto del país, tutelados por clérigos y familias de cristianos viejos (467). La labor educativa de integración de los menores en la doctrina y costumbres cristianas se realizó de la mano de franciscanos y jesuitas, encargados de asegurar su completa asimilación a la sociedad (Epalza 52).

<sup>14</sup> En 1611 el Consejo de Estado examinó las exenciones obtenidas por los moriscos estableciendo las siguientes: cristianos viejos casados con moriscas y sus hijos, descendientes de musulmanes venidos de Berbería para convertirse, clérigos moriscos, monjes o monjas, esclavos moriscos, esclavos moriscos de la rebelión de Granada y los que eran notorios cristianos de buena fe, conocidos como los *moriscos de paz* (Tueller 202).

<sup>15</sup> Este grupo de familias fragmentarias muy asimiladas se concentraba principalmente en los núcleos urbanos de Málaga, Guadix, Baza y Granada (Epalza 47). Se componían de tres grupos con características bien definidas: la aristocracia o alta nobleza musulmana, cuyo rango había sido reconocido por los Reyes Católicos a través de la concesión de un oficio de regidor de Granada o Guadix; los privilegiados, quienes disponían de un alto nivel de fortuna, superior al resto de la población y formaban una comunidad heterogénea; por último, la élite designaba a un grupo cuyos miembros gozaban ya de un ascendiente cultural o político o de una acumulación importante de capital (Vincent 188).

<sup>16</sup> En 1588 tras derribar el alminar de la gran mezquita de Granada se descubren bajo los escombros una caja que contenía las reliquias del protomártir San Esteban, un paño atribuido a la Virgen, una nueva profecía escrita por San Juan Evangelista, y un comentario en árabe por San Cecilio, primer obispo de la ciudad según la tradición popular (Harris, “El

---

Sacromonte” 460). El descubrimiento continúa en 1595 en el Sacromonte ante el hallazgo de veintidós textos inscritos en láminas de plomo escritos en arábigo junto a las reliquias de San Cecilio. El contenido de las láminas conocidas a partir de entonces como *libros plúmbeos* presentan como protagonistas centrales al apóstol Santiago, San Cecilio y la Virgen María (Martínez Medina 81). Santiago ocupa gran papel en las láminas plúmbeas con numerosos pasajes dedicados a su actividad evangelizadora y predicación en la península. Dicha elección no es circunstancial, sino que preconcebida pues se ajustaba el complejo momento histórico por el que pasaba la comunidad morisca (Martínez Medina 92). El descubrimiento provocó el fervor del pueblo, y de la mano del arzobispo de la ciudad se declararon las reliquias auténticas y dignas de veneración el 30 de abril de 1600. En 1632 las láminas se trasladaron a Madrid por orden de Felipe IV, transportándose posteriormente a Roma en 1642 para estudio y examen siendo finalmente declaradas herejía en 1682, donde permanecieron allí hasta su regreso al Sacromonte en el año 2000 (Barrios Aguilera 29, 31).

<sup>17</sup> Las sospechas sobre la autoría del hallazgo, fabricación y traducción de las láminas se han atribuido a los moriscos Alonso del Castillo y Miguel de Luna ambos de profesión médicos y traductores y hablantes de árabe. Tanto de Luna como del Castillo fueron nombrados para la traducción de los pergaminos, defendiendo a ultranza su veracidad (García-Arenal 560; Barrios Aguilera 29).

<sup>18</sup> En el final de la primera parte de la novela se hace mención a la caja de plomo y al pergamino que contiene la continuación de la historia, en sutil referencia a los hallazgos de la torre de la antigua mezquita de Granada y las láminas del Sacromonte: “Ni de su fin y acabamiento pudo alcanzar cosa alguna, ni la alcanzara ni supiera si la buena suerte no le deparara un antiguo médico que tenía en su poder una caja de plomo, que, según él dijo, se había hallado en los cimientos derribados de una antigua ermita que se renovaba; en la cual caja se habían hallado unos pergaminos escritos en letras góticas, pero en versos castellanos, que contenían muchas de sus hazañas y daban noticia de la hermosura de Dulcinea del Toboso, de la figura de Rocinante, de la fidelidad de Sancho y de la sepultura del mismo don Quijote, con diferentes epitafios y elogios de su vida y costumbres” (I, 52, 529). La caja que tiene en su poder el médico, en la que se encuentra el pergamino con el que Cervantes podrá continuar la narración de su libro, la historia de don

---

Quijote, es de plomo, igual que la de la torre Turpiana, y “ambas han sido halladas al derribarse un edificio dedicado al culto religioso: una “mezquita” y una “ermita” (Fuentes Fernández 918).

<sup>19</sup> La presencia de Tarfe en la obra de Avellaneda destaca por su peso narrativo donde se presenta como un caballero descendiente “del antiguo linaje de los moros Tarfes de Granada, deudos cercanos de sus reyes, y valerosos por sus personas, como se lee en las historias de los reyes de aquel reino, de los Abencerrajes, Zegrías, Gomeles y Muzas que fueron cristianos después que el católico rey Fernando ganó la insigne ciudad de Granada” (V, 1, 21). Su reencuentro con don Quijote se produce en Zaragoza a quien libera de la cárcel por un altercado con un preso en la calle, lo invita a participar en un juego de sortijas en la ciudad y, más adelante, coincidiendo en Madrid y preocupado por la locura del caballero se encarga de conducirlo a la Casa del Nuncio en Toledo para procurar su cura. Todas estas cualidades en conjunto perfilan a un Álvaro Tarfe caracterizado por su generosidad, linaje noble y elegancia, inspirado en el enamorado moro Tarfe de las *Guerras Civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita, dentro del género de la novela morisca que “formaba parte del repertorio de lecturas común a la generación que comprende a Miguel de Cervantes” (Carrasco-Urgoiti 44). Avellaneda parecía más interesado en proyectar a un Tarfe afín al modelo de caballero musulmán de la novela morisca, noble y sentimental, con indumentaria elegante, conducta y habla educados, más interesado en “jugar sortijas y cortejar damas” que en el problema de la expulsión de su raza morisca (Gómez-Cansco 201).

## Bibliografía

- Barrios Aguilera, Manuel. "A vueltas con los libros plúmbeos de Granada. Nuevas reflexiones y alguna conclusión". *Historia, política y sociedad: estudios en homenaje a la profesora Cristina Viñes Millet*. Eds. Juan Cristóbal Gay Armenteros y Manuel Titos Martínez. Granada: Universidad de Granada, 2011. 25-54.
- Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. "El debate religioso en el interior de España". *Los moriscos: expulsión y diáspora: Una perspectiva internacional*. Eds. Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2013. 103-26.
- Carrasco-Urgoiti, María Soledad. "Don Álvaro Tarfe (*Quijote* II, cap. 73), morisco ahidalgado". *Bulletin of the Cervantes Society of America* 27.2 (2007): 43-57.
- Case, E. Thomas. "Cide Hamete Benengeli y los 'Libros Plúmbeos'". *Bulletin of the Cervantes Society of America* 22.2 (2002): 8-25.
- Castro, Américo. *La realidad histórica de España*. México: Porrúa, 1954.
- Cervantes, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Ed. Francisco Rico. Lima: Santillana, 2004.
- Dadson, Trevor J. *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII): Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*. 2ª ed. Madrid: Iberoamericana Verveut, 2015a.
- . "Ricote, morisco que vuelve: la cuestión de los regresos moriscos tras la expulsión". *eHumanista/Conversos* 3 (2015b): 87-97.
- Del Mármol Carvajal, Luis. *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada (1600)*. Alicante: Biblioteca Virtual Cervantes, 2001.
- Domínguez, Julia. "El laberinto mental del exilio en Don Quijote: el testimonio del morisco Ricote". *Hispania* 92.2 (2009): 183-92.
- Domínguez Ortiz, Antonio y Vincent, Bernard. *Historia de los Moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Alianza, 1985.
- Epalza, Mikel. *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2001.
- Fuchs, Barbara. *Passing for Spain. Cervantes and the Fictions of Identity*. Chicago: U of Illinois P., 2003.
- Fuentes Fernández, Francisco J. "El pergamino, las láminas y los libros plúmbeos de Granada como fuente de interpretación de algunos pasajes del Quijote". *Lógos hellenikós (Homenaje al profesor Gaspar*

- Morocho*). Ed. J. María Nieto Ibáñez. Vol. 2. León: Universidad de León, 2003. 913-26.
- García-Arenal, Mercedes. “De la autoría morisca a la antigüedad sagrada de Granada, rescatada al islam”. *Los Plomos del Sacromonte: Invención y tesoro*. Eds. Mercedes García-Arenal y Manuel Barrios Aguilera. Valencia: Publicacions de la Universitat de València; Zaragoza: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza; Granada: Editorial Universidad de Granada, 2006. 557-81.
- García-Arenal, Mercedes y Wieggers, Gerard, eds. “Introducción”. *Los moriscos: expulsión y diáspora: Una perspectiva internacional*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2013. 1-53.
- García-González Abellán, José Luis. *El exilio como constante y como categoría*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- Gómez-Canseco, Luis. ““Don Quijote” II, 72: ficciones, inverosimilitudes y moralidades”. *Philologia hispalensis* 18.2 (2004): 197-209.
- Harris, A. Katie. “El Sacromonte y la geografía sacra de la Granada moderna”. *Los Plomos del Sacromonte: Invención y tesoro*. Mercedes García-Arenal y Manuel Barrios Aguilera (eds). Valencia: Publicacions de la Universitat de València; Zaragoza: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza; Granada: Editorial Universidad de Granada, 2006. 459-80.
- . *From Muslim to Christian Granada: Inventing a City's past in Early Modern Spain*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 2007.
- Harvey, L. P. *Muslims in Spain: 1500-1614*. Chicago: U. of Chicago P, 2005.
- Johnson, Carroll B. *Cervantes and the Material World*. Urbana, IL: University of Illinois P, 2000.
- Layna Ranz, Francisco. La eficacia del fracaso. Representaciones culturales en la Segunda Parte del Quijote. Madrid: Polifemo, 2005.
- Ledezma, Domingo. “El buen Ricote: ‘Que es dulce el amor de la patria.’ Una imagen del exiliado histórico en la segunda parte de Don Quijote”. *España: ¿Laberinto de exilios?* Ed. Sandra Barriales-Bouche. Newark: Juan de la Cuesta Hispanic Monographs, 2005.
- Llamas, Enrique. “El culto mariano en España, a través de las iglesias y santuarios dedicados a la Virgen María, antes del siglo 12”. *De Cultu Mariano Saeculis VI-XI, Vol 5: Acta Congressus Mariologici-Mariani*

- Internationalis in Croatia Anno 1971 Celebrati*. Romae: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1972. 171-206.
- Lomas Cortés, Carlos. *El proceso de expulsión de los moriscos de España (1609-1614)*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2006.
- Marañón, Gregorio. *Expulsión y diáspora de los moriscos españoles*. Madrid: Taurus, 2004.
- Márquez Villanueva, Francisco. *Personajes y Temas del Quijote*. Madrid: Taurus Ediciones, S. A., 1975.
- . *Moros, moriscos y turcos de Cervantes. Ensayos críticos*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2010.
- Medina, Antonio. *Cervantes y el islam. El Quijote a cielo abierto*. Barcelona: Carena, 2005.
- Mira Caballos, Esteban. “Unos se quedaron y otros volvieron: moriscos en la Extremadura del siglo XVII”. *XXXIX Coloquios Históricos de Extremadura. Trujillo del 20 al 26 de septiembre de 2010*. Trujillo: Ayuntamiento de Trujillo, 2011. 459-88.
- Moreno Díaz del Campo, Francisco J. *Los moriscos de la Mancha. Sociedad, economía y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*. Madrid: CSIC, 2009.
- Mülberger, Annette. “Ciencia y política en tiempos de guerra fría: Un examen psicológico de Niños españoles en el exilio”. [Science and Politics in Times of the Cold War: A Psychological Examination of Spanish Children in Exile]. *Universitas Psychologica* 13.5 (2014): 1941-53.
- Pellizzi, Francesco. “To Seek Refuge. Nation and Ethnicity in Exile”. *Ethnicities and Nations. Processes of Inter-Ethnic Relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*. Eds. Remo Gudieri, Francesco Pellizzi y Stanley J. Tambiah. Houston: Rothko Chapel, 1988. 154-77.
- Perceval, José M. *Todos son uno: arquetipos, xenofobia y racismo: la imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997.
- Pérez, Joseph. *Los judíos en España*. Madrid: Marcial Pons, 2005.
- Ruta, María Caterina. “Zoraida: Los signos de silencio en un personaje cervantino”. *Anales Cervantinos* 21 (1983): 119-33.
- Said, Edward W. *Reflexiones sobre el exilio*. Trad. Ricardo García Pérez. Barcelona: Ediciones, 2005.

- Suárez-Figaredo, Enrique, ed. *El Quijote apócrifo de Alonso Fernández de Avellaneda*. Valencia: Universitat de Valencia, 2014.
- Tueller, James B. “Los moriscos que regresaron o se quedaron”. *Los moriscos: expulsión y diáspora: una perspectiva internacional*. Eds. Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2013. 191-209.
- Turner, Victor W. y Edith L. B. Turner. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia UP, 2011.
- Utterback, Kristine. “Saints and Sinners on the Same Journey: Pilgrimage as Ritual Process”. *Medieval Perspectives* 15 (2000): 120-29.
- Véquez, Roberto. A. “Don Quijote and 9-11: The Clash of Civilizations and the Birth of the Modern Novel”. *Hispania* 88.1 (2005): 101-13.
- Vincent, Bernard. *El río morisco*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2006.
- Webb, Diana. *Medieval European Pilgrimage, c.700-c.1500*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave, 2002.
- Whalen, Brett E., ed. *Pilgrimage in the Middle Ages: A Reader*. Toronto: U. of Toronto P, 2011.