

A VUELTAS CON EL PARLAMENTO DE RICOTE (*QUIJOTE II, 54*): DE LA CONVERSIÓN Y OTRAS PARADOJAS

RUTH FINE

The Hebrew University of Jerusalem

RESUMEN:

El presente artículo quiere ofrecer un aporte al análisis del parlamento de Ricote (*Quijote II, 54*) y ello desde un ángulo específico, el de la condición conversa (tanto de conversos de moros –moriscos–, como de judíos) durante los siglos XVI y XVII en la península ibérica y sus exilios. Desde la perspectiva asumida en este estudio, el parlamento de Ricote constituye una reveladora incursión a la condición conversa, a sus contradicciones y dilemas, narrativizando de modo sugerente algunas de las paradojas inherentes a la misma. En tal sentido, el análisis del pasaje ejemplificará la interacción, superposición y conflicto de voces y perspectivas que caracterizaron tanto la auto-percepción como la representación de los conversos.

PALABRAS CLAVES:

El *Quijote*, narrativa del Siglo de Oro, moriscos, conversos, literatura de conversos, polifonía, narración paradójica.

ABSTRACT:

This article aims to contribute to the analysis of Ricote's discourse (*Quixote II, 54*) from a specific perspective, that of the *converso's* condition (converted both from the Islam –moriscos– and from Judaism) during the sixteenth and seventeenth centuries in the Iberian Peninsula and its exiles. According to the standpoint assumed in this study, Ricote's discourse offers a revealing approach to the *converso's* condition, to its contradictions and dilemmas, novelizing in a suggestive manner some of the paradoxes inherent to that condition. In this regard, the analysis of the passage will exemplify the interaction, overlapping and conflict of voices and perspectives that characterized both the self-perception and the representation of the *conversos*.

KEY-WORDS:

Don Quijote, narrative fiction of the Golden Age, *moriscos*, *conversos*, the literature of the *conversos*, polyphony, paradoxical narration.

*Cuando mi aya muridu/ sentiré
entudavía/ il batideru/ di tu saia nil
vienti.*

*Uno qui liyera istus versus/
prieguntara: «¿cómu ansí?! ¿qui
sintirás? ¿qui batideru?! ¿qui saia?¿qui
vienti?»*

Juan Gelman (*Dibaxu* 1994)¹

Es dable afirmar que uno de los momentos más transitados por la crítica cervantina en su atención al *Quijote* de 1615 lo constituye el diálogo entre Sancho y su vecino morisco, Ricote, especialmente, el parlamento en que este último pone de manifiesto las razones que lo impulsaron a retornar a España, su sentimientos respecto de ésta, su patria natal, y sus juicios en relación al decreto de expulsión de los moriscos. Dada la ambigüedad que emerge de lo que estimo como auténtica polifonía del pasaje, éste ha sido objeto de múltiples acercamientos, tanto de orden histórico, social, lingüístico, como obviamente de interpretación literaria propiamente dicha, especialmente en el marco de la caracterización de los personajes del *Quijote*.² Las presentes reflexiones intentan aportar otra mirada al parlamento de Ricote y ello desde un ángulo menos transitado, el de la condición conversa durante los siglos XVI y XVII en la península ibérica y sus exilios. Estimo que el parlamento de Ricote ofrece una reveladora incursión a dicha condición, a sus contradicciones y dilemas, narrativizando de modo sugerente algunas de las paradojas inherentes a la misma.

De la paradoja a la narración paradójica

En su sentido más abarcador, la noción de paradoja señala etimológicamente un movimiento que contradice (*para*) la opinión o la expectativa común (*doxa*). En lo que al espacio narrativo se refiere, Meyer-Minnemann (2006: 59-71) ha estudiado de modo exhaustivo lo que denomina «narración paradójica». Desde su perspectiva,

¹ Juan Gelman publica el poemario *Dibaxu* en el exilio. Está compuesto en ladino, la lengua de la diáspora sefardí oriental tras la expulsión de 1492, y constituye en cierto modo un canto a la memoria del destierro de Sefarad y, principalmente, de su lengua.

² Ver, por ejemplo, entre los diversos estudios, Márquez Villanueva (1975); Abellán (2006: 157-160); Baena (2006: 505-522); López-Baralt (2007: 73-88); Arraigada de Lassel (2008: 329-338); Domínguez (2009: 183-192); y la investigación histórica del Valle de Ricote de Westerveld (1997-2014).

ésta puede manifestarse como suspensión o transgresión de límites, es decir, como algo que «es y no es al mismo tiempo y en todas las maneras posibles», «lo uno y lo otro a la vez», o bien, como «ni lo uno ni lo otro», es decir, que reúne y superpone a un mismo tiempo y en un mismo lugar lo que es y no es, lo uno y lo otro, lo idéntico y lo no idéntico (Meyer-Minnemann 2006: 59-60). Y es precisamente en este sentido que la narración paradójica suscita un especial interés en lo que respecta a nuestro objeto de estudio –los judeo-conversos y moriscos ibéricos–, ya que permite identificar y comprender no sólo la suspensión o transgresión de límites de la narración como constructo, sino también la inscrita en la caracterización de los personajes y en los campos semántico-ideológicos configurados a partir de dicha caracterización.

Sabemos que el horizonte de expectativas primario del acto de narrar parte de un contrato implícito, según el cual las acciones presentadas en el discurso deberían poder ser reordenadas según la lógica temporal y causal convencional, al menos en la percepción del lector en su reconstrucción de la historia. Esto significa que se debería observar la distinción entre lo uno y lo otro, el acá y el allá, el antes y el después, así como también entre la identidad y la no-identidad de los procesos, acciones y campos ideológicos que se despliegan, argumentan y defienden. Y en cuanto al acto de enunciación, aquel contrato tácito se funda en la diferenciación, por ejemplo, entre la enunciación narradora y el enunciado de la narración, entre las diferentes voces y perspectivas de la narración (Meyer-Minnemann 2006: 60-61). La narración paradójica pretende cuestionar esta normativa implícita, suspendiéndola o bien transgrediéndola.³

En efecto, los procedimientos de transgresión de límites señalan la superposición de instancias discursivas. Debido a esta superposición se produce –ya en la historia, ya en su narración– una fusión paradójica de delimitaciones causales, ideológicas, temporales o espaciales.⁴

A continuación me propongo analizar el discurso de Ricote, signado por aporías y paradojas, como un caso específico de narración paradójica y ello con el fin de cuestionar la clara demarcación de pertenencias identitarias, lingüísticas, religiosas

³ Meyer-Minnemann y el grupo de investigación interdisciplinaria de Hamburgo han determinado cuatro tipos de procedimientos narrativos paradójicos que, a su vez, pueden subdividirse en dos grupos. Se trata, por una parte, de los procedimientos de anulación (o suspensión) paradójica de límites, los que consisten en una inmediación y/o duplicación, tanto de lo narrado como de la narración productora del relato. En el otro polo, se encuentran los procedimientos de la transgresión paradójica de límites de la historia narrada y su narración, los que se subdividen en los procedimientos de ruptura y los de superposición de límites (2006: 59-71).

⁴ El procedimiento más difundido de este tipo de superposición es el discurso indirecto libre, por medio del cual se amalgama el discurso del narrador y el discurso del personaje.

y/o ideológicas atribuidas al grupo social y humano de los conversos (ya sea de moros como de judíos). Estimo que en el parlamento de Ricote ejemplifica la interacción, la superposición y el conflicto de voces y perspectivas que caracterizaron tanto la auto-percepción como la representación de estos grupos.

La conversión como figura paradójica

Mi lectura se centrará en la «condición conversa» en tanto figura paradójica, concepto que considero relevante para el abordaje de la llamada «literatura de conversos» en la España aurisecular (Fine 2014: 499-527). Al identificar en dicho corpus un comportamiento y significación paradójicos, intento prestar oídos a la complejidad de la condición conversa, poblada de voces que a menudo sólo la literatura nos permite rescatar y, primordialmente, comprender. Y será la voz de Ricote, vecino, amigo y padre, la que emerge del silenciamiento en este capítulo del *Quijote*: Ricote es uno de aquellos padres cervantinos paradigmáticos que han quedado en la otra orilla, clamando por un mundo a cuya elisión asisten impotentes.

Stephen Gilman, en su polémico y, a la vez, ineludible estudio *–The Spain of Fernando de Rojas (1972)–*, fue el primero en introducir la noción que ocupo, la de «situación conversa», o en mis términos, «condición conversa». Estos postulados desataron en su momento una apasionada polémica que desatendió lo que, a mi juicio, constituye uno de los aciertos más encomiables de la investigación de Gilman, y ello concierne a la noción de «situación conversa». Al respecto, señala el crítico que

Rojas' unique, creative utilization of the *converso* situation is ultimately not susceptible to any sort of sociological or psychological or historical or existential explanation. The biography of such a man, like the biography of a Shakespeare or a Picasso, is a journey to the edge of mystery. [...] he was a human being, not determined by his race, milieu and moment, but rather made conscious by them (204).

La «condición conversa», no constituye, entonces, la ecuación que traduce una realidad biográfica o social específica, sino la representación de una conciencia plena en dilemas y contradicciones. Asimismo, si bien los postulados de Gilman parecen inclinarse hacia la captación de esta conciencia como «auto-conciencia» o conciencia autorreflexiva –y como tal han sido decodificados por sus partidarios y detractores–, creo que sus alcances atañen no menos al fenómeno de la recepción. En efecto, la categoría de los conversos en la España aurisecular constituye fundamentalmente un fenómeno de representación, según el cual la construcción de la imagen colectiva

se impone sobre la individual. Y en tanto identidad colectiva, se configura como un proceso de proyección imaginaria del grupo mayoritario sobre el individuo, un fenómeno de representación *extrínseca* o una construcción cultural cuya problemática no es pura ni principalmente religiosa, sino social y hasta étnica (Bodian 1994: 48-76).

Las conversiones masivas, las conversiones acomodaticias, la conversión como opción ante la posibilidad de expulsión y la expulsión misma constituyen un fenómeno reconocible de trauma colectivo (Fine 2013). La vida de Cervantes se sitúa al menos tres o cuatro generaciones después de las últimas conversiones y expulsión de judíos, pero sí asiste al proceso de expulsión de los moriscos –convertos de moros– en toda su extensión y magnitud.

A pesar de la política tácita de homogeneización del fenómeno converso, tanto desde la perspectiva contemporánea al mismo como desde parte de la historiografía que lo ha examinado, su complejidad, heterogeneidad y contradicciones se hacen evidentes para el estudioso del período. En primer término, la conversión en la España aurisecular constituye el resabio de un cruce social primordialmente forzado, no elegido voluntariamente. Ya sea que su imposición haya sido directa, como el proceso atravesado por la comunidad judía de España a partir del año 1391,⁵ o para los moriscos, desde las primeras décadas del siglo XVI, bien como único medio de inserción económica y social ante la presión institucional creciente, o más aún como la única alternativa ofrecida para evitar la expulsión, la conversión en España a partir del siglo XV raramente se presenta como un acto voluntario, producto de la libre elección. Por ende, hablar de una conversión voluntaria es casi un oxímoron a partir de las postrimerías de la Edad Media y hasta los años de ingreso de la península ibérica a la modernidad. Vila sostiene, en tal sentido, que:

un converso no nombra, unívocamente, a quien libre descubre una nueva religiosidad sino también, y muy especialmente, al opreso, aquél que, por temor u oportunismo, resultó conminado a decirse y construirse igual a la mayoría aunque, paradójicamente, esa mayoría se reserve, ulteriormente, el derecho de operar en su contra la infamia de la vejación previa a la que se lo sometió (Vila 2008: 523).

La Iberia en los albores de la modernidad se constituye como una sociedad jerárquica, estratificada, en una carrera febril hacia la homogeneización. Las categorías sociales, religiosas y étnicas son percibidas como estáticas y monolíticas. El Otro amenazador –judío, morisco, turco o distinto– es alguien al que hay que restringir o,

⁵ El año 1391 –año de depredaciones, matanzas y conversiones masivas a las que fueron sometidas las juderías españolas– no sólo marca el fin de la llamada convivencia hispano-hebrea en la España cristiana, sino también señala el inicio del «problema converso» en España (Amrán: 2003).

mejor, anular (Fine 2013). Y en dicho horizonte, hay una identidad híbrida, conflictiva, paradójica, la cual constituye un desafío a la fosilización de aquellas categorías: la conversa. En una sociedad tan rígidamente compartimentada, el converso, en tanto paradigma complejo de identidad, representa una inquietante transgresión de límites, puesto que constituye, ante todo, un híbrido bajo sospecha: un alboraiico (el caballo de Mahoma, ni caballo ni mula), es decir, ni buenos cristianos ni buenos judíos o musulmanes (Amrán 2003).

La conversión se devela así como un singular proceso de transformación colectiva, durante el cual tanto el individuo como el grupo se ven enfrentados a una serie compleja de dilemas en todos los órdenes (Levine 2004): ser cristiano sincero pero nunca ser plenamente percibido como tal; reconocerse aún como musulmán o judío pero no poder serlo; justificar y, a la vez, rechazar las expulsiones; deber/querer abandonar España, pero también desear retornar a esa patria amada y odiada en un mismo aliento.

¿Cómo responde la literatura a esa hibridez repulsa y negada, a esa otredad ambigua? Como sabemos, Bakhtin (1992) ha establecido la polifonía como principio de otredad radical: una multiplicidad de voces, discursos y sus nexos cohabitan en el espacio literario. Este concepto resulta prioritario para aquellos textos que representan la identidad paradójica del converso. Efectivamente, la polifonía latente, capaz de abrir resquicios por donde se filtran aquellas voces calladas –la del judeo-converso, la del morisco, la del extranjero, la de la mujer, la de la otredad–, es la que se deja escuchar con mayor irreverencia en estos textos, configurando así un escándalo dialógico que se insinúa, a su vez, como una senda ética, desde la perspectiva asumida por Lévinas (1994 y 1999).

Observar el fenómeno converso nos obliga a reconocer la heterogeneidad de los comportamientos y reacciones ante la conversión, y ello muy especialmente en el seno de una misma familia y/o comunidad: los dualismos, las ambivalencias en las decisiones, los conflictos. Pensar la conversión y la expulsión es reflexionar sobre su condición paradójica.

Ricote o el retorno de Agi Morato

En el capítulo 41 *Quijote* de 1605, Agi Morato, el padre de Zoirada, quedó solo, en esa otra orilla, clamando por el abandono y la traición de su hija. En trabajos anteriores he reflexionado largamente sobre este pasaje que a mi entender predica el desgarramiento familiar sufrido por el colectivo de los conversos, como también la carga simbólica de la conversión en el período. Mi intento ha sido el de reconstruir las

huellas mnémicas de un trauma que la voz de Agi Morato convoca (Fine 2008 y 2013). Quiero sugerir aquí que el morisco Ricote se introduce en la segunda parte del *Quijote* como un retorno fantasmático del padre de Zoraida, o al menos como la versión de un posible desarrollo alternativo del destino de ese colectivo que Agi Morato simbolizaba. ¿Qué fue de los padres –y madres– que asistieron desde un silencio impuesto al desgarramiento familiar causado por la conversión y/o la expulsión? Desde mi lectura, Ricote no nos permite abandonar totalmente a aquel otro padre, Agi Morato, y su parlamento viene a responder de algún modo a aquellos interrogantes.

Recordemos que el pasaje analizado se abre con la identificación de seis peregrinos mendicantes –marca inicial de la isotopía de la migración y el desarraigo. No nos detendremos aquí en la ya transitada y reveladora reacción de ambos vecinos al reconocerse, sus mutuas expresiones de alegría por el reencuentro y la explícita consignación de la transgresión que cometían: Ricote, por acción, y Sancho, por omisión: «cómo tienes atrevimiento de volver a España, donde si te cogen y conocen tendrás harta mala ventura. / –Si tú no me descubres, Sancho –respondió el peregrino–, seguro estoy que en este traje no habrá nadie que me conozca» (*Quijote* II, 54: 1069).⁶

Es dable recordar que el habla de los extraños peregrinos resulta incomprensible para Sancho. Como fuera señalado repetidamente, el capítulo focaliza el fenómeno del plurilingüismo y el desconocimiento de la lengua local dominante: «–¡Guelte! ¡Guelte! –No entiendo –respondió Sancho– qué es lo que me pedís, buena gente. (54: 1068). O más adelante: «De cuando en cuando juntaba alguno su mano derecha con la de Sancho, y decía: –Español y tudesqui, tuto uno: bon compañero. Y Sancho respondía: ¡Bon compañero jura Di! (54: 1071). En tal contexto y de modo significativo, el texto se ocupa de destacar el dominio del español por parte de Ricote: «y Ricote, sin tropezar nada en su lengua morisca, en la pura castellana le dijo las siguientes razones» (54: 1071). El parlamento de Ricote se ve introducido, entonces, por la contundente afirmación de su pertenencia lingüística a ese territorio del que se vio arrojado hacia un exilio que fue sin duda también lingüístico.⁷

La primera frase vehiculizada en el parlamento marcará ya la zigzagueante trayectoria de las múltiples voces enfrentadas en el espacio discursivo:

⁶ A partir de aquí todas las citas corresponden a la edición del *Quijote* (segunda parte) coordinada por F. Rico (1998) y sólo se indicará el número del capítulo y la página.

⁷ El ladino, lengua hablada por los hispano-hebreos que migraron hacia la diáspora oriental tras la expulsión de 1492, constituye un ejemplo paradigmático de la voluntad de preservación del español en el exilio ibérico.

–Bien sabes, ¡oh Sancho Panza, vecino y amigo mío!, como el pregón y bando que Su Majestad mandó publicar contra los de mi nación puso terror y espanto en todos nosotros; a lo menos, en mí le puso de suerte que me parece que antes del tiempo que se nos concedía para que hiciésemos ausencia de España, ya tenía el rigor de la pena ejecutado en mi persona y en la de mis hijos. (54: 1071)

En efecto, Ricote comienza su relato con un registro patético, que llama a la empatía de los receptores intra- y extratextuales y lo hace desde una visión intrínseca, anticipando el duro efecto que el bando real provocará en el colectivo y en él mismo, no sólo como individuo sino como padre de familia («mis hijos»). No obstante, simultáneamente, se observa la referencia al monarca y verdugo, como «Su Majestad», es decir, manteniendo la posición de dignidad y respeto hacia la instancia real que, pese a todo, sigue reconociendo; y ello al tiempo que se desliza otra insinuación perturbadora: Ricote habla de «su nación», expresión que registra una de las principales acusaciones para justificar la expulsión, es decir, el comportamiento segregacionista de los moriscos respecto de la sociedad mayoritaria y su negativa a la asimilación.

Seguidamente y retomando el temple de auto-compasión, Ricote enfatizará el desgarró y la escisión familiar «bien así como el que sabe que para tal tiempo le han de quitar la casa donde vive y se provee de otra donde mudarse; ordené, digo, de salir yo solo, sin mi familia, de mi pueblo» (54: 1071). Y será precisamente aquí donde emerja la primera y, en apariencia, sorprendente apología de la expulsión, voz disonante respecto de la empatía creada un momento atrás:

y forzábame a creer esta verdad saber yo los ruines y disparatados intentos que los nuestros tenían, y tales, que me parece que fue inspiración divina la que movió a Su Majestad a poner en efecto tan gallarda resolución, no porque todos fuésemos culpados, que algunos había cristianos firmes y verdaderos; pero eran tan pocos que no se podían oponer a los que no lo eran, y no era bien criar la sierpe en el seno, teniendo los enemigos dentro de casa. (54: 1072)

Ciertamente, Ricote adopta la argumentación propagandística en circulación, haciendo uso del imaginario que abrazaban los apólogos de la expulsión. No obstante, la afirmación se ve inmediatamente deconstruida por el cuestionamiento de la conversión como un fenómeno monolítico, al rescatar la existencia de moriscos «cristianos firmes y verdaderos». La indecidibilidad del hablante –la polifonía de su discurso– convergen en una de los momentos de mayor efecto paradójico del parlamento:

Finalmente, *con justa razón fuimos castigados con la pena del destierro*, blanda y suave al parecer de algunos, pero al nuestro, la más terrible que se nos podía dar. *Doquiera que estamos lloramos por España*, que, en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural; [...]. No hemos conocido el bien hasta que le hemos perdido; y es el deseo tan grande, que casi todos tenemos de volver a España, que los más de aquellos, y son muchos, que saben la lengua como yo, se vuelven a ella, y dejan allá sus mujeres y sus hijos desamparados: tanto es el amor que la tienen; y agora conozco y experimento lo que suele decirse: que es dulce el amor de la patria (54: 1072; el énfasis es mío)

En efecto, el pasaje ostenta lo que estimo como una polifonía paradójica: el destierro constituye un justo castigo (por transgresiones vagamente consignadas), pero a su vez es un ejercicio de crueldad hacia quien siente a España como su patria, por la que llora y llorará permanentemente. Ello vocaliza el lamento de los colectivos arrojados a sus exilios por una Iberia que no quiso reconocer su justa pertenencia. No obstante, estos («los enemigos dentro de casa») continuarán estimándola como su único referente, a tal punto que serán capaces de abandonar a sus familias para retornar a ella, la aun estimada como patria: su territorio, su lengua, incluso su religión impuesta y parcialmente adquirida.

Ricote continúa perfilando su ambiguo alegato: «Sancho, yo sé cierto que la Ricota mi hija y Francisca Ricota, mi mujer, son católicas cristianas, y, aunque yo no lo soy tanto, todavía *tengo más de cristiano que de moro*, y ruego siempre a Dios me abra los ojos del entendimiento y me dé a conocer cómo le tengo de servir.» (54: 1073-1074; el énfasis es mío).

Ciertamente, la autenticidad de la fe católica y de su práctica por parte de las «Ricotas» es enfatizada repetidamente por el morisco a lo largo del capítulo, con lo cual se fortalece una de las perspectivas vehiculizadas en el parlamento: la de la arbitrariedad de un bando de expulsión universal y totalizador: «y todos decían que era la más bella criatura del mundo [Ana Félix]. Iba llorando y abrazaba a todas sus amigas y conocidas, y a cuantos llegaban a verla, y a todos pedía le encomendasen a Dios y a Nuestra Señora su madre» (54: 1075). En las palabras de Ricote resuena el eco de la devoción por María –Lela Marién– por parte de aquella otra mora cristiana, Zoraida. Y es este padre, no del todo cristiano aún pero en proceso de serlo, aquel que viene a rescatarla (como no logró hacerlo el anterior), sabiéndola en manos de este otro mozo cristiano viejo, un nuevo cautivo camino al norte de África –don Pedro Gregorio. En un guiño irónico del texto, Ricote, como nuevo padre engañado, afirmará con convencimiento que: «las moriscas pocas o ninguna vez se mezclaron por amores con cristianos viejos, y mi hija, que, a lo que yo creo, atendía a ser más cristiana que enamorada, no se curaría de las solicitudes de ese señor mayorazgo»

(54: 1075). Sin duda, atendiendo a la realidad contextual, Ricote no se equivocaba, como tampoco se equivocaba Agi Morato, al dudar del buen término de la conversión y asimilación de Zoraida. Sancho también lo sabía cuando lúcidamente advertía sobre las consecuencias de tal unión entre un cristiano viejo y una morisca: «que a entrambos les estaría mal» (54: 1075). Puesto que los matices de la conversión, sus grises y diversidades no tenían cabida en la España que le tocó vivir al autor del *Quijote*. No obstante, la ficción cervantina quiere ofrecernos otra cara de la conversión, aquella que no pudo ser, la libremente elegida, transitada y, por cierto, reconocida. Cervantes vehiculiza lúcidamente en boca de este «cristiano en ciernes», Ricote, las trágicas contradicciones del complejo fenómeno de la conversión/expulsión, habitualmente olvidadas y, muy especialmente, cercenadas tanto del discurso oficial como del imaginario de esta temprana modernidad ibérica.

Reflexiones finales

A lo largo del *Quijote* se hallan dispersas marcas textuales directa o indirectamente relacionadas con la problemática de la conversión. Por un lado, es posible identificar referencias y alusiones adscriptas a dicho paradigma: así, la explícita mención de conversiones concretas (la de Zoraida, por ejemplo), o el cuestionamiento de los linajes y a la problemática de la limpieza de sangre, latente en toda la novela, y muy especialmente la conciencia de una pluralismo cultural ya perdido (como, por ejemplo, en el capítulo I, 9 que transcurre en el Alcaná de Toledo). No obstante, la condición conversa trasciende estas marcas específicas y se configura como una conciencia, conciencia plural, silenciosa, pero capaz de orquestar las voces que escenificarán su drama de espejismos.⁸

Al igual que para los judíos y los judeo-conversos de la generación de la expulsión en adelante, la incertidumbre, los vuelcos de la fortuna, la pérdida del hogar, la disolución del núcleo familiar, todas ellas fueron adversidades que también acecharon a los moriscos ibéricos y que en gran medida logran ser recuperadas en el espacio textual del *Quijote*. Sin embargo, dicha recuperación —la de la condición conversa— no se ciñe meramente al estatismo de la representación de un mundo perdido, sino se perfila como el afán de construcción de una nueva recepción, cuyos alcances no son sólo estéticos sino también éticos. Así, en la búsqueda de un interlocutor, emerge

⁸ Menocal sostiene al respecto: «Many Spaniards, of every stripe and every background, were thus caught up living in a world of fun-house mirrors created by a whole series of edicts requiring that people profess transparent falsenesses, a state of self-destructive madness worthy of Cervantes' creative literary genius» (2002: 259).

el reclamo de un receptor que sepa escuchar y decodificar la plurivalencia de dicha condición. Es en ese espacio donde emergen como criaturas literarias Agi Morato y Ricote, vociferando sordamente la imposibilidad de su condición de padres abandonados, conversos y/o expulsos; el suyo será un llamado a ese otro, narrativizado quizás aquí en Sancho, el vecino cristiano viejo, que a pesar de bandos y decretos, sabe y quiere escuchar las voces inscriptas en las palabras del morisco Ricote, su buen amigo.

Bibliografía

Abellán, José Luis, *Los secretos de Cervantes y el exilio de Don Quijote*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2006.

Amrán, Rica, *De judíos a judeo conversos*, Paris, Indigo, 2003.

Arraigada de Lassel, Adriana, «El tema musulmán en el *Quijote* y la dualidad religiosa de algunos personajes», en: Ruth Fine y Santiago López Navia (eds.). *Cervantes y las religiones*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2008, págs. 329-338.

Baena, Julio, «Sintaxis de la ética del texto: Ricote, en el *Quijote II*, la lengua de las mariposas», en *Bulletin of Hispanic Studies* 83, 4, 2006, págs. 505-522.

Bodian, Miriam, «Men of the Nation: The Shaping of Converso Identity in Early Modern Europe», *Past and Present*, 143, 1994, págs. 48-76.

Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, edición dirigida por Francisco Rico, Barcelona, Instituto Cervantes – Crítica, 1998.

Domínguez, Julia, «El laberinto mental del exilio en *Don Quijote*. El testimonio del morisco Ricote», en *Hispania* 92, 2, 2009, págs. 183-192.

Fine, Ruth, «De bendiciones y maldiciones en el *Quijote*: algunas reflexiones en torno a la maldición de Agi Morato, el padre de Zoraida». *Anuario de Estudios Cervantinos* IV, 2008, págs. 129-141.

----- «On Conversion in *Don Quixote*, or, the Cry of Hajji Murad». *e-Humanista/Cervantes*, in: *Journal of Iberian Studies*, 2, 2013, págs. 297-315.

----- «La literatura de conversos después de 1492: obras y autores en busca de un discurso crítico», en Ruth Fine, Michele Guillemont y Juan Diego Vila (eds.), *Lo converso: orden imaginario y realidad en la cultura española (siglos XIV y XVII)*, Madrid-Frankfurt Am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2014, págs. 499-526.

Gelman, Juan, *Dibaxu*, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina / Seix Barral, 1994.

Gilman, Stephen, *The Spain of Fernando de Rojas*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1972.

Lévinas, Emmanuel, *Outside the Subject*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1994.

Lévinas, Emmanuel, *Alterity and Transcendence*, London, The Athlone Press, 1999.

Levine Melammed, René, *A Question of Identity: Iberian Conversos in Historical Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

López-Baralt, Luce, «Un morisco de carne y hueso nos habla de la angustia secreta de su exilio en Berbería», en *Studi Ispanici* 32, 2007, págs. 73-88.

Márquez Villanueva, Francisco, *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, Alianza, 1975.

Menocal, María Rosa, *The Ornament of the World*, New York, Back Bay Books, 2002.

Meyer-Minnerman, Klaus, «Narración paradójica y ficción», en N. Grabe, S. Lang y K. Meyer-Minnemann (eds.), *La narración paradójica. 'Normas narrativas' y el principio de la 'transgresión'*, Madrid, Iberoamericana, Vervuert Verlag, 2006, págs. 59-71.

Rojas, Fernando de, *La Celestina. Comedia o tragicomedia de Calisto y Melibea*, edición a cargo de Peter Russell, Madrid, Castalia, 1993.

Vila, Juan Diego, «El *Quijote* y la sugestión conversa: silencios, elisiones y desvíos para una predicación inefable», en Ruth Fine y Santiago López Navia (eds.), *Cervantes y las religiones*, Madrid/ Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2008, págs. 521-546.

Westerveld, Govert, *Historia de Blanca (Valle de Ricote) Año 711-1700*, Murcia, Westerveld, 1997-2014.