

L'espulsione dei moreschi nel *Quijote*. L'utopia negata

Alessandro MARTINENGO
Università di Pisa

Riassunto

Rispettivamente nella Prima e Seconda Parte del *Quijote* (I, 39-41; II, 63-65) due vicende d'amore fra un vecchio-cristiano e una *morisca* restano prive della soluzione matrimoniale che si attenderebbe. Forse Cervantes intendeva esprimere il proprio scetticismo sulle indicazioni date in proposito dal trattatista Pedro de Valencia.

Parole chiave: *Quijote*, unioni matrimoniali, *moriscos*, Pedro de Valencia.

Abstract

Respectively in the First and Second Part of the *Quijote* (I, 39-41; II, 63-65) two love stories between an old Christian man and a *morisca* remain devoid of the matrimonial solution that would be waited. Perhaps Cervantes was intending to express his own scepticism on the indications given on the subject by the treatiser Pedro de Valencia.

Keywords: *Quijote*, matrimonial unions, *moriscos*, Pedro de Valencia.

1. Paul Hazard, uno dei più brillanti critici letterari del secolo scorso, ha insistito nel suo libro dedicato al *Quijote* (1931) sul fatto che la Prima Parte del romanzo si svolge in luoghi appartati e solitari, mentre l'ambientazione della Seconda in spazi prevalentemente cittadini o in dimore aristocratiche dà all'autore l'occasione di trattare temi connessi con la vita sociale e politica contemporanea, come la funzione pubblica delle classi superiori o il problema delle minoranze razziali. In numerosi studi recenti si è venuti poi dando rilievo alla contemporaneità fra la stesura del secondo *Quijote* ed il lungo processo politico conclusosi con l'espulsione dei *moriscos*, che ad opera di successivi decreti, emanati fra il 1609 e il 1614, furono costretti ad abbandonare in massa la Spagna. E' cresciuta di conseguenza nei lettori e negli studiosi la consapevolezza di come nell'opera, e specialmente nella Seconda Parte, abbiano una parte importante temi allora di bruciante attualità.

Tuttavia la vicenda dell'espulsione dei *moriscos* è già ben presente nella Prima Parte, grazie all'inserimento, nella trama, del racconto del *Capitán cautivo*, Ruy Pérez de Viedma, e della bella Zoraida, che si legge nei capitoli I 39-41. La presentazione dei due protagonisti avviene attraverso minuziosi e vivaci particolari: lui, uomo maturo e

pieno di dignità, vestito mezzo alla moresca; lei – che si rivelerà bellissima – montata su una giumenta, vestita interamente alla moresca e con il viso nascosto dal velo. Arrivano alla *venta* dove già trovano riuniti don Chisciotte e Sancio, il parroco e il barbiere del villaggio dell'*hidalgo*, oltre ai personaggi dei racconti inseriti nella storia principale, cioè Fernando e Dorotea, Luscinda e Cardenio.

Il modo singolare di comparire della nuova coppia aveva indotto a suo tempo Casaldueiro (1949) a richiamarsi addirittura all'iconografia tradizionale della fuga in Egitto di Maria e Giuseppe nel Vangelo di Matteo (2, 13-14)¹. Zoraida non gode tuttavia dell'unanime simpatia dei commentatori e dei lettori, in parte perché appare troppo spesso intrecciato alla sua vicenda l'imbarazzante motivo del denaro. Quando infatti fa la sua prima comparsa, alla finestra che sovrasta il *baño* dei prigionieri cristiani ad Algeri (un episodio che si ritrova ne *Los baños de Argel*, commedia basata, così come la gemella *Los tratos de Argel*, su ricordi autobiografici e sulla conoscenza personale di Agi Morato, nella finzione, padre di Zahara/Zoraida), essa brandisce una canna alla cui estremità è annodato un sacchetto pieno di monete d'oro destinate ai cristiani reclusi. Per la fuga si presenta vestita del suo più ricco abbigliamento e porta con sé un cofanetto contenente le sue gioie², come le fa notare il padre che, disperato, sarà poi abbandonato dai fuggiaschi su una spiaggia deserta. Durante il seguito della navigazione verso la Spagna, avviene che il corsaro francese che li ha assaliti, prima spogli Zoraida delle sue gioie, poi le faccia dono di ben 40 scudi d'oro (Cervantes 1947, I 41, p. 383). Tutto sommato, è però la scena dell'abbandono del padre su una spiaggia solitaria ciò che più lascia perplessi sulla figura, diciamo così, morale di Zoraida³.

¹ Del resto, perfino in saggi recenti e recentissimi si attribuisce a Zoraida il ruolo di *mediatrix*, tipico della mariologia cattolica, che avrebbe svolto fra persone di fedi diverse, tanto in Africa come in Spagna: vedi Kevin S. Larsen (2015: 38-39 specialmente).

² Cervantes 1947, I 41, p. 376. Cito da questa edizione che contiene il commento di Diego Clemencín, cui mi riferirò spesso in seguito.

³ Già Clemencín (Cervantes, 1947: 1371, nota 48), nella sua prospettiva teorica di precettista neoaristotelico, giudicava l'episodio poco credibile e scarsamente efficace dal punto di vista drammatico: il padre avrebbe dovuto esser dipinto, secondo lui, con tratti "odiosi" per suscitare nel lettore una ripugnanza opposta al senso di pietà che invece suscita con la sua disperazione. A. Castro (1925) ritenne dal canto suo che la religione funga da semplice "envoltura" dei sentimenti amorosi di Zoraida, creatura in realtà fredda e mirata ai suoi scopi. L'ha difesa L. Spitzer (1955: 207-11), argomentando come la sua vocazione cristiana configuri "un drama de la Gracia divina", attestante l'imperscrutabilità dei disegni di Dio, che "tiene poder para suspender las leyes de la moralidad normal en beneficio de la realización de sus propios fines". La Grazia divina si rivelerebbe pure "en la unión sacramental, mediante el matrimonio cristiano, de dos seres de razas distintas". Lontano dai teologismi di Spitzer, F. Márquez Villanueva (1975: 133-134), non solo definisce *blanco*, cioè non consumato, il matrimonio di Zoraida con il Capitano, ma vede il loro amore come bloccato dalla fissazione psicotica e narcisistica di lei sul legame fatalistico che la unisce alla Madonna, o Lele Marlen: una fissazione che l'avvicina in certo senso alla patologia di don Chisciotte (nei *Baños de Argel* Zahara è, in tale prospettiva, più coerente, cioè meno schizofrenica, in quanto il suo amore ossessivo per la Vergine si giustifica meglio dato che è figlia di genitori originariamente cristiani).

Il motivo del denaro affiora tuttavia lungo tutto il discorso con cui il *Cautivo* riferisce la sua vicenda, ma viene in primo piano quando, a proposito del suo progetto matrimoniale, afferma che “el gusto que tengo de verme suyo [sposo di Zoraida] y de que ella sea mía me le turba y deshace no saber si hallaré en mi tierra algún rincón donde recogella” (Cervantes 1947, I 41: 385-86); e tanto ciò è vero che per il momento preferisce servirle da scudiero e quasi da padre piuttosto che da marito. In conclusione si tratta, per Márquez Villanueva (1975: 122), di una storia “sin amor, triste y agobiante”. Se continuiamo nella lettura del libro, ci vengono tuttavia offerte altre spie, in parte contraddittorie, sul destino della coppia: il Capitano ne rimarrà confortato, anche se, a mio giudizio, l’esito della vicenda non ne risulta alterato. Don Fernando, sempre nella *venta*, propone infatti al Capitano di mutare destinazione al loro viaggio, accompagnandolo a Siviglia, dove suo fratello primogenito, il marchese, potrà far da padrino di battesimo a Zoraida, accrescendone l’onore. La destinazione sivigliana diventa per la coppia una scelta obbligata allorché, in seguito all’arrivo, sempre alla *venta*, dell’*oidor* vestito del pomposo abbigliamento del suo rango, si scopre che quest’ultimo è fratello del Capitano e va a Siviglia ad imbarcarsi per il Messico, sede della sua carica. Decidono allora di scrivere al loro padre pregandolo di raggiungerli nel porto andaluso per assistere a “las bodas y bautismo de Zoraida”, che il parroco si è già precipitato a presentare al magistrato come la sua “buena cuñada” (Cervantes, 1947, I 42: 390-91)⁴.

Come si vede, il testo pare dar per scontato (e i commentatori lo danno per scontato quasi all’unisono) il matrimonio finale della coppia, matrimonio che sarebbe di fatto il primo – nel corpus del duplice romanzo – a celebrarsi secondo i suggerimenti (che sto per illustrare) di Pedro de Valencia, il primo cioè fra un *cristiano-viejo* e una *morisca*. Ma vedremo che non è così⁵.

Passo ora al secondo episodio del *Quijote* (II 63-65) che mi sono proposto di commentare. La storia di Ana Félix, ripresa e continuazione dell’incontro fra il *morisco* Ricote, suo padre, e Sancio (II, 54)⁶, presenta molti punti di contatto e, nel finale, un

⁴ Jean Canavaggio (2014) ha costeggiato da vicino, nel suo bel saggio, il tema che qui mi interessa.

⁵ Il personaggio di Zoraida ha offerto l’occasione ad un altro studioso francese, Georges Cirot (1936), di indagarne le origini folkloristiche riconnettendole con il tema leggendario del prigioniero liberato ad opera della figlia del suo carceriere e della donna il cui innamoramento ha radici piuttosto religiose che erotiche. Radici nel folklore intereuropeo ha pure lo spunto iniziale della storia del *Capitán cautivo*, da mettere in rapporto con il racconto archetipico del padre che si accomiata dai tre figli mandandoli per il mondo a scegliersi la propria carriera: la segnalazione è già in Cervantes (1931: 443). Nel *Quijote* tuttavia c’è solo un fugace accenno ad un terzo fratello, oltre al *capitán* e all’*oidor*.

⁶ Nell’incontro Ricote afferma che nella Germania, dove ha cercato un rifugio per la famiglia, gli abitanti “no miran en muchas delicadezas, cada uno vive como quiere, porque en la mayor parte della se vive con libertad de conciencia” (Cervantes 1947, II, 54, p. 827). Per Ramírez Araujo (1956) *libertad de conciencia* e *mirar en muchas delicadezas* sono termini in contraddizione. Sulla probabile origine di Ricote, *tendero* della Mancha, dal *Valle de Ricote*, in Murcia, vedi A. González Palencia (1948) e A. Domínguez Ortiz – B. Vincent (1984). I *mudéjares* del Valle furono gli ultimi ad essere cacciati a causa della loro fama di gente pacifica e ben integrata. Fu incaricato della loro espulsione il conde de Salazar, don Bernardino de Velasco, che per la sua feroce inflessibilità vien definito “verdugo” da Clemencín (Cervantes 1947:

netto parallelismo con l'episodio del *Cautivo*. Ana, espulsa dal suo villaggio e avviata verso la Berberia in assenza del padre, riappare nella trama narrativa travestita da *arráez*, ovvero comandante di un vascello berberisco⁷, mentre sta per esser messa a morte alla presenza di don Chisciotte in visita alla flotta spagnola nel porto di Barcellona. La sua grande bellezza le salva la vita e le consente di narrare a tutti la sua vicenda: fanciulla mora, di vita riservata e sinceramente cristiana, si era innamorata con qualche reticente pudore del *mayorazgo* don Gregorio – figlio, nell'ipotesi della Carrasco Urgoiti⁸, del feudatario del suo villaggio *morisco* –, il quale la segue arditamente (sa però l'arabo) nell'esilio africano, corre varie avventure per ritrovarsi alla fine anche lui a Barcellona insieme alla sua ragazza. Márquez Villanueva (2010), pp. 270, 275, definisce l'episodio una “novela infeliz”, “del retorno a la patria, pero... no una saga de familia”, fra l'altro perché la madre di Ana non ritorna, perdutasi da qualche parte in Berberia.

La storia, in particolare l'unione matrimoniale fra i due innamorati, rimane *en suspenso*, accennata solo, in forma paradossale, grazie all'offerta di una ricca dote che Ricote vuol dare alla figlia, e il giovane rifiuta: “Hubo lágrimas, hubo suspiros, desmayos... Don Gregorio no quería dejar a Ana Félix, pero teniendo intención de ver a sus padres y de dar traza de volver por ella...” (II 65, p. 917), in realtà la abbandona. La formula *en suspenso* usata dalla Carrasco Urgoiti (mentre Lloréns⁹ preferisce parlare

1913-14). Nato a Murcia nel 1765, deputato liberale fin dal 1813 alle Cortes di Cadice, esiliato durante i periodi di ritorno dell'assolutismo, il nostro commentatore ottocentesco si rispecchiava simpateticamente nella vicenda dei moreschi; in quanto al termine *verdugo*, egli si richiamava probabilmente all'atmosfera madrilenia dei primi anni Trenta del secolo, quando furoreggiò fra i liberali contrari alla pena di morte il *Fragment sur la peine de mort*, di Victor Hugo (1832), trasformato più tardi, 1836-37, nel prologo del libretto *Dernier jour d'un condamné à mort*, ispiratore fra l'altro della *canción El Verdugo* di Espronceda, che Clemencín non poté leggere perché pubblicata l'anno dopo la sua morte (1834) nella *Revista Española. Mensajero de las Cortes*; cfr. J. de Espronceda (2004), pp.179-196. Domínguez Ortiz e B. Vincent (1984: 161 e 198-199 specialmente) fanno risalire la responsabilità ultima della dibattutissima decisione sulla cacciata alla regina Margherita, assai pia e influente sul temperamento indeciso di Filippo III, oltre che all'arcivescovo di Valencia, il Patriarca Ribera. Un ottimo studio monografico sulle vicende di una singola comunità eterodossa è quello di Trevor J. Dadson (2007).

⁷ Il racconto della fanciulla-*arráez*, e in particolare il linguaggio usato da lei, scandalizzano Clemencín, che li giudica incoerenti, in linea con la sua (già accennata) prospettiva di verosimiglianza neoclassica: Cervantes (1947), p. 1906, nota 39. Ugualmente “harto improprio”, nella stessa prospettiva, è da lui ritenuto l'elogio del conte de Salazar in bocca a Ricote, l'elogio cioè di un carnefice in bocca alla sua vittima. Una volta di più, Clemencín, l'erudito, talvolta pedante, ma liberale Clemencín, si pone all'unisono con i sentimenti degli espulsi.

⁸ M. S. Carrasco Urgoiti, 1993: 291.

⁹ V. Lloréns (1963), p.256. Diversamente Antonio Oliver (1955-56) e altri parlano di “boda” fra i due innamorati. Nulla di tutto ciò. Lloréns fa notare acutamente come – secondo la poetica proposta da Cervantes stesso in riferimento alla Seconda Parte del romanzo – l'episodio di Ana Félix sia strettamente connesso con la *derrota* che subisce don Chisciotte ad opera del cavaliere della Blanca Luna, alias *bachiller* Carrasco. “padre della moderna burocrazia” destinata a distruggere il mondo cavalleresco dell'*hidalgo*. La connessione suona funesto presagio. Di stretta connessione, questa volta, fra l'*enigma de la puente* (II, 51) e il dramma dei moreschi parla anche M. da Costa Fontes (2008). L'indovinello sottoposto a Sancio governatore prefigura infatti il tema dell'espulsione svolto poche pagine dopo nelle parole di Ricote: [Cervantes (1947), II, 63, p. 918], il quale aveva chiesto di aprire, pur nell'“integridad de vuestra

di episodio “inconcluso”), una volta estesa – come ci sembra legittimo – al finale dell’episodio del *Cautivo*, appare la più rappresentativa dell’analogia fra le due vicende. Senza trascurare la circostanza che il parallelismo si proietta, in entrambi i casi, su uno sfondo di preoccupazioni familiari e patrimoniali, nella prospettiva, quasi, di due saghe familiari, riprendendo alla rovescia l’immagine di Márquez Villanueva. Il lettore non può non porsi, a questo punto, l’angosciosa domanda, extratestuale quanto si vuole, di come avrebbero accolto, nei due casi, i familiari *cristianos-viejos* la decisione dei loro congiunti di sposare una mora.

2. Pedro de Valencia, funzionario della Monarchia e scrittore (Zafra, 1555 – Madrid 1620), quasi perfettamente coetaneo di Cervantes (si conobbero probabilmente di persona, secondo Márquez Villanueva¹⁰), è autore fra l’altro del *Tratado acerca de los moriscos de España*, composto nel 1606, poco prima della pubblicazione dei decreti di espulsione di cui stiamo parlando¹¹; di esso ha pubblicato recentemente una traduzione italiana con ampia introduzione Felice Gambin¹².

Nell’introduzione Gambin fa la storia della mancata assimilazione dei *moriscos* in Spagna successivamente alla resa del regno *nazarí* di Granada (1492). I Re Cattolici avevano concesso ai vinti libertà di lingua e di culto e l’accesso alle cariche amministrative. Le cose cambiarono quando divenne arcivescovo di Granada il cardinal Cisneros, 1501, che impose l’obbligo della conversione al cristianesimo¹³. Una prima violenta ribellione dei mussulmani, più o meno restii alla conversione e alle numerose restrizioni loro imposte, fu quella delle Alpujarras, repressa militarmente nel 1570. Il primo decreto di espulsione risale al 1582, ma non ebbe molto successo poiché al gruppo dei fautori (che accusavano la minoranza neocristiana di persistere in uno stile di vita criptoislamico e di mantenere intelligenze con le popolazioni berbere al di là dello stretto di Gibilterra) si oppose fin dal principio una corrente avversa, che faceva presenti le gravi conseguenze economiche e demografiche che la perdita di tante forze e braccia avrebbe causato al paese (i *moriscos* erano soprattutto lavoratori agricoli, nelle campagne, e piccoli commercianti o artigiani nelle città). Della corrente moderata, avversa all’espulsione, faceva parte appunto Pedro de Valencia, che intervenne con la sua autorità, proponendo, specialmente nell’opera ricordata, diversi rimedi in ordine all’assimilazione della minoranza.

Valencia discute a lungo della possibile ripartizione degli eterodossi per le varie province di Spagna, misura che avrebbe avuto un precedente nella deportazione di molti mussulmani, dopo le Alpujarras, nel regno di Castiglia; ne mette però in luce i limiti e i difetti, finendo per preferire, a dir la verità in maniera alquanto tortuosa, il

justicia...puertas a la misericordia”. Sancio risolveva infatti l’enigma facendo appello al massimo attributo di Dio, quello della misericordia, secondo gl’insegnamenti ricevuti da don Chisciotte (Cervantes [1947], II, 42, p. 747),

¹⁰ F. Márquez Villanueva (2010), p. 175.

¹¹ Pedro de Valencia (1999).

¹² Pedro de Valencia (2013).

¹³ Il tema è ampiamente trattato da Clemencín, Cervantes (1947), p. 1837, nota 34.

rimedio che chiama della *permixtio*, cioè delle unioni matrimoniali miste Cito a seguito una parte dell'autocritica cui si sottopone:

Así, en la materia presente, esparcidos los moriscos por todos los lugares del Reino, afearán el lustre y la nobleza de él, y si perseveran siempre conocidos y apartados, notados con infamia y desprecio y agravados con tributos particulares, vendrán a quedar todavía en forma de siervos y no verdaderos ciudadanos, y llevarán adelante el odio y el deseo de la perdición de la república, y no siendo admitidos en religiones ni saliendo para guerras ni para ir a las Indias crecerán en mayor número que los cristianos viejos y volverán a seguirse los mismos o semejantes inconvenientes y peligros que antes. Además de esto, irán enriqueciendo y tratándose mejor en comidas y trajes¹⁴, tendrán hijas de buen parecer, dotaránlas bien y casaránlas con cristianos viejos y nobles. Luego ¿o los que nacieren de estos matrimonios han de ser tenidos por moriscos o por cristianos viejos? Si lo primero, multiplicarás más el número de los moriscos y vendrá a ser que cualquiera raza de ellos ha de notar con infamia y excluir de honras toda España, sea presto de cristianos nuevos e infames.

Mentre la soluzione caldeggiata suona così:

Pues los matrimonios libres han de ser y no se los pueden prohibir, y antes, ha muchos años que se desea que los moriscos se mezclasen así... La fuerza de la razón y de las mismas cosas nos aprieta y apremia a que busquemos el medio de la permisión, que es el medio más antiguo, más loado y aprobado con razones y experiencia (Valencia [2000], p. 118-19).

La teoria di Valencia, che aspira a trovare il suo primo fondamento storico nel racconto del *Genesis*, parafrasato e adattato ai suoi scopi¹⁵, appare incerta e contraddittoria, e soprattutto inficiata nella sua radice dal pregiudizio razziale della *limpieza de sangre*, fonte, unica e imprescindibile, secondo lui, della *honra* nobiliare (un pregiudizio che non consta condividesse Cervantes)¹⁶. Come che sia, la conclusione del trattatista non tarda ad arrivare: egli la ritaglia ancora sul modello biblico, assimilando i *moriscos* ai “figli degli uomini”, i vecchi cristiani ai “figli di Dio” e congetturando quell’esito inevitabile, cui già mi sono riferito: “[i *moriscos*] irán enriqueciendo..., tendrán hijas de buen parecer...casaránlas...”). Il passo biblico di

¹⁴ Sull'accusa rivolta alla minoranza eterodossa di accumulare danaro e ricchezze (grazie a un orientamento economico precapitalistico), cfr. Carrol B. Johnson (1988).

¹⁵ Il primo esempio di *permixtio* è infatti escogitato da Valencia nel racconto biblico che precede immediatamente quello del Diluvio (*Gen* 4, 6). Egli contrappone i “figli degli uomini” ai “figli di Dio” (due gruppi umani qui menzionati), intendendo gli ultimi come una sorta di comunità ascetica, gli altri come una comunità mondana: “Éstos.. eran los descendientes de Caín..., que seguían y procuraban la pompa y riqueza y grandeza temporal” (l'appoggio biblico è minimo: “Cain aedificavit civitatem vocavitque nomen eius ex nomine filii sui Enoch”, *Gen* 4.17); gli altri – i figli di Dio – erano i discendenti di Enos, “que conocían y despreciaban la vileza de la carne. Vivían en tiendas por los campos sin ciudades... creyendo y esperando el reino...” (Valencia [1999], p. 119): anche in questo caso debole è l'appiglio biblico (*Gen* 4, 20): “[Lamech, discendente di Caíno, ebbe un figlio di nome] Label, “qui fuit pater habitantium in tentoriis atque pastorum”.

¹⁶ Annota Márquez Villanueva (2010), p. 286: “[Il discepolo di P. de Valencia (Cervantes) attesta nell'episodio del *jadraque* (*Persiles*, III, 11) redatto probabilmente dopo il 1609], “los efectos no del fracaso de la *permisión* advocada por Pedro de Valencia, sino el precio de no haberla ni aun de lejos intentado [spec. nel regno di Valencia, dove i mori vivevano in comunità ristrette e compatte]”.

riferimento sembra ora essere: “Videntes filii Dei filias eorum [dei figli degli uomini] quod essent pulchrae, acceperunt uxores sibi ex omnibus quas eligerant” (*Gen* 6, 2)¹⁷. Come è facile rilevare, l'autore estrae dal testo sacro soprattutto due tratti funzionali al suo discorso: la *bellezza* delle promesse spose (“pulchrae” / “de buen parecer”) e la loro *libertà di decisione* ampliata grazie alla *permixtio* (“ex omnibus quas eligerant” / “los matrimonios libres han de ser”).

3. Proviamo ora a trarre qualche conclusione. Riassumendo alcuni suggerimenti della critica, le parole che Cervantes usa in elogio dell'espulsione sono sempre messe in bocca alle vittime, come aveva già intuito, perplesso, Clemencín e ribadisce con nettezza Costa Fontes, sottolineando l'atteggiamento ironico, quindi sospetto, dell'autore¹⁸. Non dimentichiamo in particolare l'apologia di don Bernardino de Velazco in bocca a Ricote, di una vittima cioè che esalta il proprio implacabile persecutore, da Clemencín assimilato a un carnefice. Se poi ritorniamo a quanto detto a principio di questo intervento, appare inevitabile constatare come Cervantes abbia lasciato deliberatamente aperti due finali narrativi che sembravano destinati a concludersi con un matrimonio fondato sulla *permixtio* patrocinata da Pedro de Valencia. Matrimonio che in realtà non ha luogo in nessuno dei due casi. D'altra parte abbiamo detto che lo stesso Pedro de Valencia lascia aperti spazi di ambiguità intorno alla soluzione da lui stesso proposta, non riuscendo a sottrarsi al pregiudizio della *limpieza* e ad un orientamento prevalentemente unidirezionale (propone unioni di vecchi-cristiani con piacenti moresche e mai viceversa, indulgendo forse a una tendenza, o moda, esoticheggiante, e sia pure endogena, serpeggiante nella società spagnola dell'epoca).

Finirei suggerendo che i due episodi aperti verso un *happy ending* matrimoniale che non ha luogo rappresentano la *configurazione* letteraria dell'ambiguità insita nella proposta stessa del trattatista, a sua volta riflesso delle drammatiche contraddizioni che percorrono la società seicentesca spagnola; in altre parole la sofferta rinuncia a un'utopia politico-sociale non in grado di reggere all'urto della realtà. Se poi mi si costringesse a dire la mia sui sentimenti profondi di Cervantes riguardo all'argomento, farei mio l'epigrammatico giudizio di un odierno studioso nordamericano, A. J. Cascardi, che sottolinea nel nostro autore “the ability to speak without saying”¹⁹.

¹⁷ Più bizzarre ancora sono le frasi successive che citiamo in traduzione: (Valencia [2013], p. 120): “Fecero così... e se Dio... non li avesse distrutti nel diluvio, avrebbero eliminato quasi tutti quelli che professavano la vera religione; tanto più si potrebbe metter fine con questo metodo a quella falsa e malvagia”. Pedro de Valencia auspicava, contraddittoriamente, un nuovo Diluvio per metter fine alla genia dei *moriscos*?

¹⁸ Costa Fontes (2008). Ironica è pure, secondo il critico, la contrapposizione lessicale *podrido* vs *limpio* usata a proposito della *reducción* del rinnegato, il quale viene reintegrato senza problemi nella Chiesa perché vecchio-cristiano: cfr. Cervantes (1947), p. 916; Costa aggiunge che in genere può dirsi ironico l'uso stesso, in Cervantes, della parola *limpieza*.

¹⁹ A. J. Cascardi (2012), p. 12.

BIBLIOGRAFÍA

- CANAVAGGIO, JEAN (2014): “El destino del licenciado Juan Pérez de Viedma o como la vida de un oidor se hace literatura”, in *Retornos a Cervantes*, Nueva York: Idea, pp. 181-190.
- CASALDUERO, JOAQUÍN (1960): *Sentido y forma del “Quijote”, 1605-1615*, Madrid: Gredos.
- CARRASCO URGOTTI, MARÍA SOLEDAD (1993): “Don Álvaro Tarfe: el personaje morisco de Avellaneda y su variante cervantina”, *RFE*, LXXIII, 1993, pp. 275-93.
- CASCARDI, ANTHONY J. (2012): *Cervantes Literature, and the Discourse of Politics*, Toronto: University of Toronto Press.
- CASTRO, AMÉRICO (1925): *El Pensamiento de Cervantes*, Madrid: Hernando
- CERVANTES, MIGUEL DE (1931): *Don Quijote de la Mancha*, ed. R. Schevill e A. Bonilla, Madrid: Gráficas Reunidas, II, p. 443.
- CERVANTES, MIGUEL DE (1947): *Don Quijote de la Mancha*, edición IV Centenario, enteramente comentada por Clemencín. Madrid: Castilla.
- CIROT, GEORGES (1936): “Le ‘Cautivo’ et Notre Dame de Liesse”, *BHi*, XXXVIII, 1936, pp. 378-82.
- CLEMENCÍN, DIEGO. Vedi: CERVANTES, MIGUEL DE (1947).
- COSTA FONTES, MANUEL DA (2008): “The Enigma of the Bridge and the Expulsion of the Moriscos in *Don Quijote*, Part II”, in A. L. Martín and C. Martínez Carazo (eds.), *Spain’s Multicultural Legacies. Studies in Honor of Samuel G. Armistead*, Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, pp. 59-75.
- DADSON, TREVOR J. (2007): *Los moriscos de Villarubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*. Madrid–Frankfurt a./M.: Iberoamericana-Vervuert.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, ANTONIO – VINCENT, BERNARD (1984): *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Alianza Universal.
- ESPRONCEDA, JOSÉ DE (2004): *Poesías (1840)*, ed. A. Martinengo. Barcelona: Octaedro.
- GONZÁLEZ PALENCIA, ÁNGEL (1948): “Cervantes y los moriscos”, *BRAE*, XXVII, pp. 107-22.
- HUGO, VICTOR (2010): *Dernier jour d’un condamné à mort (1832, 1836-37)*, Paris: Flammarion, 2010.
- JOHNSON, CARROLL B. (1988): J. V. “Ortodoxia y anticapitalismo en el siglo XVII: el caso del morisco Ricote”, in N. Ricapito (ed.): *Hispanic Studies in Honor of J. H. Silverman*, Louisiana State University, Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, pp. 285-96.
- LARSEN, KEVIN S. (2015): “Biblical and Qur’anic Typology in the ‘Novela del Cautivo’”, *Cervantes*, XXXV, 2, pp. 9-50.
- LLORENS, VICENTE (1963): “Historia y ficción en el *Quijote*”, *PSA*, VIII, pp. 235-58.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, FRANCISCO (1975): *Personajes y temas del “Quijote”*. Madrid: Taurus.

- MÁRQUEZ VILLANUEVA, FRANCISCO (2010): *Moros, moriscos y turcos de Cervantes. Ensayos críticos*. Barcelona: Bellaterra.
- OLIVER, ANTONIO (1955-56): "El morisco Ricote", *AC*, V, pp. 249-55.
- RAMÍREZ ARAUJO, ALEJANDRO (1956): "El morisco Ricote y la libertad de conciencia", *HR*, XXIV, pp. 278-89.
- SPITZER, LEO (1955): "Perspectivismo lingüístico en el *Quijote*", *Lingüística e Historia literaria*. Madrid: Gredos, pp. 161-225.
- VINCENT, BERNARD. Vedi: DOMÍNGUEZ ORTIZ, ANTONIO.
- VALENCIA, PEDRO DE (1999): *Obras completas*, IV 2. *Escritos políticos*, ed. R. González Cañal, León: Secretariado de publicaciones de la Universidad, pp. 67-139.
- VALENCIA, PEDRO DE (2013): *Trattato sui moriscos di Spagna*, ed. Felice Gambin, Pisa: ETS.