

Arcadia pastoril y expulsión de los moriscos en El premio de la constancia y pastores de Sierra Bermeja (1620) de Jacinto Espinel Adorno¹

JAVIER IRIGOYEN-GARCÍA
University of Illinois at Urbana-Champaign

El premio de la constancia y pastores de Sierra Bermeja es una novela pastoril publicada en Madrid en 1620, seis años después de completada la expulsión de los moriscos, realizada entre 1609 y 1614. Aunque no hay una referencia explícita a este acontecimiento, sugiero que la obra critica la instrumentalización etnicista del imaginario pastoril, que concibe la Arcadia como la constitución de una comunidad ficticia de pastores de la que están excluidos los descendientes de judíos y musulmanes.

Poco sabemos de su autor, Jacinto de Espinel Adorno, aparte de que era sobrino de Vicente Espinel, quien le introdujo en su círculo literario y social de la Corte. Arsindo, el protagonista de la novela y alter ego del autor, afirma de sí mismo que nació en Manila y se crió en Ronda (Munda)². Como descendiente de los primeros repobladores cristianos del reino de Granada, había habitado en una zona densamente poblada de moriscos, ya

1. Agradezco a Barbara Fuchs, Yolanda Martínez-San Miguel, Julio Baena y Michael Solomon por sus comentarios, y al Departamento de Lenguas Romances de la Universidad de Pennsylvania por concederme los fondos para asistir al VII Congreso de la AISO. El contenido de esta ponencia es parte de mi tesis de doctorado «La Arcadia Hispánica: Los libros de pastores españoles y la exclusión de lo morisco», defendida en mayo de 2008 en la Universidad de Pennsylvania.

2. Es evidente por las descripciones de la novela que cuando Arsindo dice venir «De la gentilica Munda, / origen noble y antiguo, / arruinados no del tiempo, / mas sublimados del mismo» (Espinel Adorno, 1894: 257), lo utiliza como heterotopónimo de Ronda. Esta es la identificación más habitual en el Siglo de Oro: «Ronda. Lugar de la Andalucía [...]; conserva casi el nombre antiguo, por averse llamado Arrunda, *alias* Munda» (Covarrubias, 2003: 914b).

que, a pesar de la dispersión forzosa de 1571, aún quedaban 214 familias moriscas en el partido de Ronda según un censo de 1609 (Lapeyre, 1986: 180)³.

Las primeras páginas parecen corresponderse con una novela pastoril al uso. En una aldea de pastores de Sierra Bermeja llega Arsindo, forastero venido de Ronda. Todos se dedican a contar historias sentimentales mientras recitan composiciones pastoriles y llevan a pastar su ganado. La novela da un brusco giro argumental cuando los pastores piden a Arsindo que cuente su historia, que a partir de este momento acapara la obra casi por completo. Arsindo se remonta a su descenso a «La Mina» de Ronda, en la sima del cauce del río Guadalevín, donde se encuentra con el rey Celimo y con un «morabito» (un monje musulmán), moros encantados en aquella cueva. Cuando Arsindo logra liberarlos del hechizo, el morabito y el rey Celimo regresan a África, dejándole en recompensa una cámara llena de tesoros. Pero Arsindo enloquece repentinamente y cuando recupera la cordura el curso del río ha arrasado con la recompensa. El rey Celimo, que todavía se siente en deuda con él, envía una tormenta mágica que traslada a Arsindo hasta su reino africano, donde cumple por fin la prometida recompensa introduciéndole secretamente algunas joyas en su faltriquera. De vuelta en la aldea de Sierra Bermeja, se reencuentra con su enamorada Celia y termina la obra con la celebración de la boda de los pastores Felino y Grisalda.

Por lo que resulta evidente de este resumen apresurado, el relato de Arsindo es una amalgama de novela bizantina y leyendas populares en la que el mundo pastoril es poco más que el marco⁴. La crítica sobre *El premio de la constancia* suele interpretar la irrupción del elemento moro en el marco pastoril como el síntoma de una transición en el sistema de géneros literarios, durante la cual la decadencia de la novela pastoril daría paso al auge de la novela cortesana (Avalle-Arce, 1974: 194-195; Castillo Martínez, 2005: 283; Berrio, 1994: 322-324). Ahora bien, si el escenario pastoril no es más que un decorado en *El premio de la constancia*, hay que preguntarse entonces por qué Espinel Adorno elige precisamente ese decorado y no otro y cuál es su relevancia en un relato que habla más de moros que de pastores.

Uno de los motivos que más llama la atención es la insistencia del rey Celimo en recompensar a su liberador, que da pie a dos posibles lecturas: una cínica y otra nostálgica. La lectura cínica ilustraría la noción de que, como señala José María Perceval (1997: 268): «los moriscos pagan por existir o por dejar de existir [...]». Son una mina inagotable que reproduce la riqueza de su diferencia». Dejando aparte la desigualdad fiscal de los mudéjares en la Edad Media hasta la expulsión de los moriscos (Tapia, 1986), el rey Celimo debe pagar dos veces porque su historia es un reflejo deformado e idealizado de las condiciones económicas en que se produjo la expulsión. El primer pago, los tesoros arrollados por el río Guadalevín, recuerdan el beneficio meramente temporal que los

3. Para una historia de las guerras fronterizas y de la presencia morisca en la zona, ver Gil Sanjuan (1991).

4. Las leyendas de tesoros enterrados y moros encantados perviven en toda la península hasta la actualidad (Delpech, 2002). La «Mina» a la que se refiere Espinel Adorno efectivamente existía en Ronda y contaba con su propia leyenda local (Garrido Domínguez, 1991). El descenso a la cueva encantada constituye un motivo frecuente en las novelas pastoriles (Cull, 2003:168-172; Berrio, 1994 y De Armas, 1985). Castillo-Martínez (2001: 472-473) estudia las analogías entre este episodio de *El premio de la constancia* y el de la Cueva de Montesinos en el *Quijote*.

señores de moriscos y el propio monarca obtuvieron con la confiscación de los bienes de los moriscos expulsados, cuyo valor real residía en su fuerza de trabajo (Perceval, 1997: 266)⁵; el segundo pago, ya en África, recuerda que los moriscos, tras haber sido expropiados sus bienes inmuebles (Harvey, 2005: 402-405), son obligados a costearse el pasaje del destierro. En los edictos de expulsión, Felipe III «concede», a pesar de la prohibición de sacar moneda del país: «que puedan llevar el dinero que hubieren menester assí para el tránsito que han de hazer por tierra como para sus embarcaciones por mar» (Harvey, 2005: 404). No se trataba de una concesión gratuita, pues la corona se cuidó de no asumir los costes de la «transmigración» que ella misma había dictado, como explican más abiertamente las instrucciones del Marqués del Carpio para los embarques en Sevilla en 1610:

los gastos de las embarcaciones y bastimentos an de ser a su costa [de los moriscos] [...], y si uviere algunos moriscos tan pobres que no puedan salir del lugar, ni proveerse de los bastimentos y demás cosas necessarias para su embarcación y viaje, se les ha de cargar lo que fuere necessario para salir de aí a los más ricos (Harvey, 2005: 406)

Interpretar el gesto de agradecimiento del rey Celimo hacia Arsindo como una inversión galante de la explotación del morisco es sin duda una lectura «perversa», pero tal perversión ya estaba incluida en la propia retórica oficial de los edictos de expulsión, que planteaban como una concesión lo que no era sino una exigencia económica a una población previamente expoliada.

La invitación a encontrar una segunda lectura en esta novela se encuentra en el prólogo «Al lector»: «Aquí te presento, si acaso el leer desdichas gustas, unas que, si bien las consideras, podrá ser que te obliguen a leerlas más veces, sólo por tomar escarmiento en suerte de hombre tan infeliz» (Espinell Adorno, 1894: s.p.). Tras leer toda la novela, que concluye con la celebración de las bodas de Felino y Grisalda, la unión de Arsindo con su amada Celia y la alegría general, el lector no puede menos que preguntarse dónde están las prometidas «desdichas». A un lector de 1620 no se le escaparía que la única «desdicha» es la del rey Celimo, quien no se sabe muy bien si ha sido «liberado» o expulsado de la Arcadia.

Por el contrario, frente a esta lectura cínica, también podemos plantear una interpretación nostálgica del tesoro que el rey Celimo insiste en entregar a Arsindo. El tesoro duplicado no sería tanto un pago como el signo de un legado cultural que se resiste a desaparecer. Mientras la descripción de la vida pastoril de la aldea es sumamente esquemática, la de la corte del rey Celimo resulta por el contrario de una minuciosa suntuosidad. Desde su primera visita a la Mina, «obra morisca que para ser tan curiosa no pudo

5. En el caso de los moriscos de Castilla, a los que se les otorgó un «permiso de emigración», la corona se embolsó más de 100.000 ducados (Lapeyre, 1986: 195). Lea (1990: 272-273) estima que la corona recibió mediante las confiscaciones un importante balón de oxígeno económico, meramente momentáneo eso sí y rápidamente distribuido como recompensa al principal responsable de la expulsión, el duque de Lerma, y a sus allegados. Pedro de Valencia (1997: 111), conocedor de los argumentos e intereses ocultos que se barajaban para justificar la expulsión, ya advertía que: «Si se les quitan las haciendas, infamase todo el hecho, como procedido de aquesta codicia, aunque se le de otro color».

ser que otros la hiciesen» (Espinel Adorno, 1894: 105), Arsindo se deja impresionar por la recámara del rey encantado:

entramos por otra sala muy bella, adornadas las paredes de unas colgaduras de seda y brocado muy finas, cuyos suelos estaban llenos de unas alfombras más ricas que damasquinas, tan grandes y de tanta labor que cogían de una parte a la otra. Entramos en una recámara, donde estaban en un estrado muchas almohadas de terciopelo azul, sobre alcatifas del mismo color (Espinel Adorno, 1894: 110-111)

Arsindo no es un espectador pasivo en el reino del rey Celimo, pues pronto comparte «sus» costumbres: «le trajeron de comer a su usanza. Puestas las mesas en vez de bufetes sobre las propias alcatifas que en el suelo estaban» (Espinel Adorno 1894: 119)⁶. La misma descripción detallada ocurre cuando se trata de la indumentaria de los moros. De uno de los caballeros del séquito de Celimo se nos dice que llevaba: «un paño o tohalla atado en la cabeza, que le caía atrás gran parte de él; un almayzal blanco, puesto encima de un medio baquero de lo mismo que traía sobre unos calzones blancos, y unos pantuflos en los pies» (Espinel Adorno, 1894: 121). A su llegada a África los moros hicieron «muchas fiestas y regocijos con su venida, formando al son de algazaras, a su usanza, varias danzas y saraos» (Espinel Adorno, 1894: 318-319). Bien es cierto que el narrador trata de distanciarse de todo momento con la repetida expresión de que todo esto se hacía «a su usanza», exotizando las costumbres del rey Celimo como ajenas a las de Arsindo. Sin embargo, y en contraste con la parquedad con que se refiere la vida pastoril de la superficie, estos pasajes maurófilos revelan no sólo fascinación, sino ante todo una gran familiaridad con las prácticas culturales moriscas que pone en entredicho la supuesta impermeabilidad cultural entre moros y cristianos en España (Fuchs, 2008)⁷.

Como sugiere Delpesch (2002: 568), el mito del tesoro oculto de los moros no es tanto una leyenda sobre la riqueza como una suerte de exorcismo colectivo de la violencia con que se trató de concluir ocho siglos de convivencia religiosa y cultural:

Al mantener el fantasma [...] de los vencidos un grado de «presencia» en la memoria colectiva tan entrañable y esencial como para que no se borre el trauma de su física eliminación, sigue siendo perceptible una compenetración anímica de vivos y muertos, de propios y extraños, como si siempre estuviera para volver a la superficie el moro escondido en las honduras⁸.

6. Arsindo participa activamente en una comensalidad sospechosa en la época, volviendo a comer «a su usanza» en el reino africano de Celimo (Espinel Adorno, 1894: 367). Aznar Cardona (1612: II, 33r) describe esta costumbre desde su propia perspectiva: «Eran brutos en sus comidas, comiendo siempre en tierra (como quienes eran) sin mesa, ni otro aparejo que oliesse a personas». Hernando de Talavera, a pesar de su más benévola actitud evangelizadora en Granada, también procuraba erradicar entre los moriscos esta costumbre: «Luego que se convirtieron, convidava a los principales para que aprendiesen las maneras de los xpistianos en el comer, i en las viandas, en todo lo al [...]; dioles mesas e manteles para en que comiesen porque no comiesen en el suelo, ni en atayfores como comían» (*apud* Márquez Villanueva, 1960: 118, n. 45).

7. Arsindo se comporta en todo momento como si lo que le uniera al el rey Celimo fuera una relación vasallática (Espinel Adorno, 1894: 319-320), calificándolo de «gran príncipe» entre los pastores (Espinel Adorno, 1894: 385). Es por esta incertidumbre sobre el espacio al que realmente corresponde que Castillo Martínez (2005: 279) lo describe acertadamente como «personaje no adscrito a ningún mundo literario, constituye el puente de unión entre lo pastoril y este mundo mágico-morisco».

8. Ver también Castillo-Martínez (2005: 280-282) para una lectura similar de Delpesch aplicada al rey Celimo.

Se trata de un legado que regresa una y otra vez, tanto en el fantasmático mito del tesoro de los moros como en la perpetua instrumentalización del legado andalusí. La patológica representación de la expulsión no es sólo el síntoma de un sentimiento de culpa colectivo, sino producto de la percepción de que el borrado de lo moro de la cultura y la historia española es una empresa difícilmente realizable⁹. Como le dice proféticamente el rey Celimo abrazándolo en su último encuentro: «tú te acordarás de mí, y de todos, según imagino, muchas veces» (Espinell Adorno, 1894: 374-375).

Para comprender cabalmente el carácter polémico de *El premio de la constancia*, es necesario tener en cuenta que la literatura pastoril es uno de los géneros que más activamente participa en la construcción de una imagen desemitizada de España.¹⁰ Todos sus elementos parecen conducentes al borrado de la España mora: la toponimia, las ruinas, los nombres de sus personajes, la ambientación clasicista tomada de la pastoril greco-latina y renacentista configuran una España que siempre ha permanecido «clásica», un espacio en el que los ocho siglos de presencia musulmana simplemente no han ocurrido jamás, y cuyos pastores son los descendientes de los antiguos iberos, paganos y gentiles, no contaminados por la llamada «raza de moros y judíos».

Los tratados apologeticos que defienden la expulsión utilizan a menudo el advenimiento de la Arcadia pastoril como imagen profética que justifica la política etnicista de Felipe III. El final del poema épico *Expulsión de los moros de España* (1610), de Gaspar de Aguilar, anuncia la materialización de la Arcadia pastoril en el preciso instante en que los últimos «moros» abandonan las costas de España rumbo a su último destierro:

fue por el río Betis conocida
la expulsión de los Moros deseada,
con tantos vaticinios prometida. [...]
El coro de Diana consagrado
vino a ver esta fiesta y juntamente
vinieron las hermosas Semideas,
las Dríadas, las Ninfas, las Napeas [...]
Al son de varios dulces instrumentos
los ríos comen y las Ninfas cantan
(Aguilar, 1999: 334-337)

Frente al triunfalismo pastoril de la *Expulsión de los moros de España*, para la cual «Ya vuelve el tiempo en cuyos Siglos de Oro / hubo una gente digna de alabanza, / que toda su riqueza y su tesoro / fundaba en el ganado y la labranza» (Aguilar, 1999: 358), *El premio de la constancia*, publicado diez años más tarde, sublima igualmente la expulsión a través del imaginario pastoril, pero para celebrar una consumación arcádica opuesta.

9. La resolución del Consejo de Estado de 20 de febrero de 1614, que recomienda al monarca dar por concluida la expulsión, lejos de reproducir el triunfalismo oficial, sugiere el cese inmediato de toda diligencia para averiguar la permanencia de moriscos «porque si esto no se ataja, es cosa que nunca tendrá fin» (Lapeyre, 1986: 329). Aunque la sentencia se refiera al morisco físico, resulta igualmente aplicable al legado cultural, en el que la difusa frontera entre «lo morisco» y «lo cristiano» no está nunca claramente establecida.

10. Para el concepto de desemitización, ver especialmente Milhou (1993) y Stallaert (2006: 65-69).

El premio de la constancia desmantela la maniquea concepción genealógico-religiosa de los tratados antimoriscos. Por un lado resulta obvio que el rey Celimo es un musulmán que no ha nacido en España pero que ha vivido «encantado» en su subsuelo durante ocho siglos, desde «la perdición de España» (Espinel Adorno, 1894: 112). El largo encantamiento de Celimo bajo tierra refuerza en un plano fantástico la sensación de que efectivamente existió una separación absoluta, casi sobrenatural, entre árabes e hispanos, y que por lo tanto los moriscos son los descendientes directos de aquellos árabes que vinieron en 711. Una vez «liberado», deberá cruzar el estrecho de vuelta a su patria africana, donde a pesar de los siglos transcurridos se reencontrará con sus descendientes: «y todos, pues ya gozáis de la libertad deseada, la cual gozaréis de aquí adelante en quietud y paz [...], descansad por hoy en este apacible sitio, hasta que rompiendo el albor [...], paséis al mar y vais a gozar de vuestros sucesores, que hasta hoy os esperan» (Espinel Adorno, 1894: 249).

Ahora bien, mientras que la historia del rey Celimo parece encarnar la visión genealógica del musulmán propuesta por los apologistas de la expulsión, que suponen en los moriscos un inequívoco deseo de regresar a África para reintegrarse a una mítica genealogía ininterrumpida por el correr de los siglos, la figura del morabito problematiza la equivalencia entre linaje y confesión religiosa. Lo poco que sabemos del morabito es que fue encantado en la Mina antes que el rey Celimo: «muchos años antes que sucediese aquella ruina de los godos y perdición de sus reinos» (Espinel Adorno, 1894: 117), es decir, antes del 711 y por lo tanto antes de la llegada de los árabes a la península. Por lo que se deduce de esta cronología, el morabito se trataba de un sabio godo o hispanorromano. Y no obstante deberá partir finalmente hacia África junto con Celimo, tal vez porque, por el continuado contacto con ellos se ha islamizado y ha cambiado por tanto de «linaje» y hasta de «patria». Este personaje de incierta procedencia representa la piedra de escándalo en el argumento de los apologistas de la expulsión, que ignoran la existencia de los muladíes, los hispanos convertidos al islam, y niegan el vínculo genealógico de los moriscos con los cristianos viejos¹¹.

El premio de la constancia pone en entredicho que la eliminación física del morisco signifique la «restauración» de la Arcadia hispánica. La inversión genérica entre lo pastoril y lo morisco alcanza su momento culminante cuando los caballeros moros acuden a darle las gracias al río Guadalevín antes de su partida y este los despide ceremoniosamente junto con sus ninfas (Espinel Adorno, 1894: 239-248). La lógica del género habría exigido que el destierro de los moros fuera celebrado en armonía por ninfas, ríos y pastores, como ocurre en el poema *Expulsión de los moros de España*, y no que, como ocurre en *El premio de la constancia*, las ninfas y el dios fluvial del Guadalevín celebren con

11. Para la mayoría de los apologistas de la expulsión los moriscos pertenecen a un linaje distinto al del resto de los españoles: «de los dichos Moros, por naturaleza Africanos, que en España entraron entonces, deciendo estos que nosotros deziamos aora Moriscos, y han durado hasta oy por sucession en esta forma» (Aznar Cardona, 1612: II, 17r). Pero el otro punto de vista también existía. El obispo de Calahorra sostiene en 1543 que la evangelización de los moriscos debe proceder con medios suaves: «por ser nuestros próximos y ser tan antiguos españoles y muchos dellos descendientes de christianos» (Janer, 1857: 233).

los moros su «liberación»¹². Espinel Adorno parece plantear así, en oposición a Gaspar Aguilar, que la expulsión de los moriscos no condiciona el advenimiento de la Arcadia. Bien al contrario, su ausencia empobrece la comunidad de pastores, siendo los moros encantados los que instauren su propia Arcadia en África tras su «liberación»¹³.

El premio de la constancia constituye por lo tanto el canto de cisne de la novela pastoril española, un género literario que entra en decadencia en el preciso instante en que se materializa la depurada Arcadia étnica que había promovido en su representación, tal vez porque, tras la expulsión de los moriscos, los españoles tienen que enfrentarse a la frustrante evidencia de que ni la desemitización total es realizable, ni la limpieza étnica implica el advenimiento de la Arcadia Hispánica.

Bibliografía

- AGUILAR, G. (1999): *Expulsión de los moros de España*. Ed. Manuel Ruiz Lagos. Alcalá de Guadaíra: Guadalmena.
- AVALLE-ARCE, J. B. (1974): *La novela pastoril española*. Madrid: Istmo.
- AZNAR CARDONA, P. (1612): *Expulsión justificada de los Moriscos Españoles*. Huesca: Pedro Cabarte.
- BERRIO, P. (1994): «El viaje imaginario en la novela pastoril española», en *Actas del IX Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, ed. Túa Blesa. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, vol. 1, pp. 315-325.
- CASTILLO MARTÍNEZ, C. (2001): «“Cuevas subterráneas”, “maletas abandonadas” y otros paralelismos entre el Quijote y algunas novelas pastoriles del siglo XVII», en *Volver a Cervantes: Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Palma: Universitat de les Illes Balears, pp. 471-478.
- CASTILLO MARTÍNEZ, C. (2005): «*El premio de la constancia y pastores de Sierra Bermeja* (Madrid, 1620), de Jacinto de Espinel Adorno; la experiencia del más allá», en *La maravilla escrita, Antonio de Torquemada y el Siglo de Oro*. coord. Juan Matas Caballero y José Manuel Trabado Cabado. León: Universidad de León, pp. 273-286.
- COVARRUBIAS Y HOROZCO, S. de (2003): *Tesoro de la lengua castellana o española*. Ed. Martín de Riquer. Barcelona: Alta Fulla.

12. Semejante yuxtaposición había sido convenientemente evitada por toda la novela pastoril, incluso por aquellas que contienen relatos moriscos en su interior, como sucede con la historia del *Abencerraje* inserta en *La Diana* de Jorge de Montemayor, donde los moros galantes están claramente aislados en su mundo frontero.

13. Se trata de un planteamiento similar al del poema épico *Expulsión de los moriscos rebeldes de la Sierra y Muela de Cortes* (1635). Aunque en principio el texto de Pérez de Culla parece sumarse tardíamente a la expulsión, lo cierto es que tras las críticas convencionales contra los moriscos, comienza a bucolizarlos igual que hace Espinel Adorno, llegando a plantear la expulsión como un beneficio para ellos. Así se dirige Simeón Zapata a los moriscos que se resisten a emprender el destierro: «Si pensays que he venido a perseguiros, / Venid aquí, y podreys desengañosos, / Que he venido tan solo a redemiros / De la opression que estays, y a libertaros» (Pérez de Culla, 1979: 58r), interpretación que el propio alfaquí ratifica ante sus correligionarios instándoles a seguir su consejo: «Porque se por mi ciencia, que vn Christiano / Tiene de libertarnos por su mano» (Pérez de Culla, 1979: 59v).

- CULL, J. T. (2003): «Los espacios de la maravilla en los libros de pastores españoles», en *Loca ficta. Los espacios de la maravilla en la Edad Media y Siglo de Oro*, ed. Ignacio Arellano Ayuso. Madrid: Iberoamericana, pp. 165-188.
- DE ARMAS, F. A. (1985): «Caves of Fame and Wisdom in the Spanish Pastoral Novel», *Studies in Philology*, 82, pp. 332-358.
- DELPECH, F. (2002): «Un mito andaluz: El reino oculto de Boabdil y los moros encantados», en *Las tomas: antropología de la ocupación territorial del reino de Granada*. Ed. José Antonio González Alcantud y Manuel Barrios Aguilera. Granada: Diputación de Granada, pp. 565-616.
- ESPINEL ADORNO, J. de (1894): *El premio de la constancia, y pastores de Sierra Bermeja*. Ed. Manuel Pérez de Guzmán. Sevilla: El Universal.
- FUCHS, B. (2008): *Exotic Nation: Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- GARRIDO DOMÍNGUEZ, Fco. (1991): *La mina secreta del palacio del rey moro de Ronda. El esplendor de la Izna-Rand Onda musulmana*. Madrid: Albia.
- GIL SANJUAN, J. (1991): «Disidentes y marginados de la Serranía de Ronda en el tránsito a los tiempos modernos», *Baetica*, 13, pp. 227-239.
- HARVEY, L. P. (2005): *Muslims in Spain 1500 to 1614*. Chicago: University of Chicago Press.
- JANER, F. (1857): *Condición social de los moriscos de España*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- LAPEYRE, H. (1986): *Geografía de la España morisca*. Trad. Luis C. Rodríguez García. Valencia: Diputación Provincial de Valencia.
- LEA, H. C. (1990): *Los moriscos españoles*, Trad. Jaime Lorenzo Miralles, ed. Rafael Benítez Sánchez-Blanco. Alicante: Diputación de Alicante.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Fco. (1960): *Investigaciones sobre Juan Álvarez Gato*. Madrid: Real Academia Española.
- MILHOU, A. (1993): «Desemitización y europeización en la cultura española desde la época de los Reyes Católicos», en *Cultura del Renaixement: Homenatge al pare Miquel Batllori*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 35-60.
- PERCEVAL, J. M. (1997): *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.
- PÉREZ DE CULLA, V. (1979): *Expulsión de los moriscos rebeldes de la Sierra y Muela de Cortes*. Valencia: Librería París-Valencia.
- STALLAERT, C. (2006): *Ni una gota de sangre impura: La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- TAPIA, S. de (1986): «La opresión fiscal de la minoría morisca en las ciudades castellanas», *Studia Historica: Historia Moderna* 4.3, pp. 17-49.
- VALENCIA, P. de (1997): *Tratado acerca de los moriscos de España*. Ed. Joaquín Gil Sanjuán. Málaga: Algazara.