

**Los moriscos y la imagen religiosa:
la cruz de Rafala en el *Persiles* rebatiendo a los apologistas de la expulsión**

Catherine Infante
University of Wisconsin–Madison

... digo, que siendo la Santa Cruz la principal de las Ymágenes sagradas, y que por representar a Christo Dios y Hombre crucificado se le da en la Yglesia Católica el mayor culto de adoración, y debiéndosele señaladamente en España mayor reverencia y devoción por los beneficios particulares que por medio de esta Santíssima Ynsignia, y sus apariciones milagrosas, ha recibido de Dios en las batallas contra ynfieles. En esta Corte hay un grandíssimo abuso que resulta no solamente de indecencia y falta de veneración debida, sino en desprecio y abatimiento de la Santa Cruz en lugar de exaltación. (Pedro de Valencia, fol. 1r)

A través de la obra cervantina se nos dan a conocer varios personajes fronterizos y su asociación con la cruz, símbolo máximo de la cristiandad, que de una forma u otra les deja ligados a esta religión. Recordemos la “pequeña cruz de cañas” en *La historia del cautivo* en el *Quijote* que la argelina Zoraida enseña por la ventana (I, 40, 487). La manifestación de esta imagen le hace al cautivo Ruy Pérez de Viedma vincular de inmediato a la mujer de esta cruz con la religión a la cual simboliza, pese a que su orientación religiosa genera algunas dudas en los otros personajes de su episodio: “Esta señal nos confirmó en que alguna cristiana debía de estar cautiva en aquella casa, y era la que el bien nos hacía; pero la blancura de la mano, y las ajorcas que en ella vimos, nos deshizo este pensamiento, puesto que imaginamos que debía de ser cristiana renegada” (I, 40, 487). En *Los baños de Argel* la aparición inesperada de una cruz en las cuentas de la mora Zahara provoca un cúmulo de sobresaltos e insinuaciones. En el mismo momento en que Halima reconoce la insignia cristiana tejida entre cuentas se lanza rodeada de indignación y curiosidad en el escrutinio de la procedencia de dicha cruz. Sin embargo y para su propia salvaguarda Zahara disimula en todo momento no entender el significado de la imagen (III, vv. 2883-2911).

En los textos cervantinos el poderoso símbolo de la cruz puede servir como un alegato de credibilidad para intermediar entre dos culturas como es el caso del renegado de Murcia en *La historia del cautivo*. Después de traducirle la primera carta de Zoraida al capitán cautivo, el renegado de Murcia para hallar la libertad en tierras cristianas trata de unirse a la causa de los cautivos y como alta prueba de su fidelidad recurre a un crucifijo que atesora en su cuerpo:

Y así, nos rogó que si era verdad lo que sospechaba, que nos fiásemos dél y se lo dijésemos, que él aventuraría su vida por nuestra libertad. Y diciendo esto, sacó del pecho un crucifijo de metal, y con muchas lágrimas juró por el Dios que aquella imagen representaba, en quien él, aunque pecador y malo, bien y fielmente creía. (I, 40, 490)

El renegado de Murcia no es el único renegado cervantino que apela a la imagen de una cruz para sacar rédito en un momento determinado. Al final de la primera jornada de *Los baños de Argel* el renegado Hazén mata a puñaladas al renegado Yzuf tras una breve pero acalorada discusión, todo ello en respuesta a los infames tormentos que Yzuf propinó a los individuos de su propia patria, incluso sangre. La situación desemboca en un trágico empalamiento que el mismo Hazén aprovecha para convertirlo en un acto de expiación de su alma, cuyo punto álgido se produce cuando enarbola “una cruz de palo” a través de la cual intenta redimir todas sus faltas pasadas (I, vv. 667-881). Incluso cristianos que se encuentran en un espacio musulmán albergan la cruz como signo visible de su parecer e intenciones. Es el caso de doña Catalina de Oviedo en *La gran sultana* quien exhibe “una pequeña cruz de ébano” en el serrallo del Gran Turco (435) o

también en *El amante liberal* cuando Leonisa “sacando una pequeña cruz del seno” en casa de su ama Halima exterioriza su fe católica (169).

Pero de todos los personajes fronterizos de la obra cervantina que durante el transcurso de las páginas se vinculan en algún momento de su representación con el icono de la cruz, es el caso de Rafala el que merece una especial consideración a la hora de ahondar en su figura y en lo que supone pormenorizar el trasfondo de este personaje morisco acompañado de un símbolo tan revelador. La morisca, sin despreciar esta condición, enarbola devotamente una humilde cruz. Su contacto con esta insignia supone una controvertida alteración del paradigma establecido de la sociedad morisca, contextualizado en el episodio de los moriscos valencianos en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* (III, 11). Aquí la misma Rafala, nadando a contracorriente entre las maquinaciones de sus allegados, encarna una figura un tanto insólita que contrasta más si cabe al emplazarla bajo la afilada pluma de Cervantes. En las páginas que siguen pretendo contrastar el episodio de Rafala con diversos textos de los apologistas de la expulsión, donde la cruz como elemento visual adquiere un peso substancial y es aprovechada para sostener bajo ella toda una teoría discursiva de denotada intransigencia. Este impulso visual es aprovechado a su vez por Cervantes para intentar cambiar el paso de la concepción apologista de la sociedad morisca, lo cual sitúa a Rafala como una *rara avis* que merece ser tratada bajo una óptica detallada.

Evoquemos el relato de Rafala. Tras el episodio de los falsos cautivos, los peregrinos llegan a un pueblo costero ubicado en el reino de Valencia poblado en su mayoría por moriscos, los cuales ofrecen una cálida acogida que es gratamente aceptada aunque despertando un pequeño recelo entre los peregrinos. Esta duda se confirma cuando la hermosa morisca Rafala les advierte del eminente peligro que les acecha. La trama que urden los moriscos no es otra que el desembarco de corsarios procedentes de Berbería con el fin de despoblar toda la comunidad y encarar rumbo al norte de África con la totalidad de sus pobladores acompañados de sus bienes. Haciendo caso al estremecedor testimonio de Rafala y determinados a salvaguardar su libertad, los peregrinos buscan refugio entre las paredes de la iglesia, donde son bien acogidos por el cura y el jadraque Jarife, tío carnal de Rafala, el cual ante su nueva audiencia descarga airadamente todos sus sentimientos antimoriscos, haciendo suyo el discurso de los apologistas de la expulsión.¹ Una vez que los cristianos se recluyen en la iglesia y tras poner a salvo el Santísimo Sacramento de la amenaza morisca, se parapetan armados con escopetas y piedras en espera del asalto marítimo que se les avecina. El desembarco turco es recibido con gran regocijo por parte de la comunidad morisca, desatándose inmediatamente en los mismos todo un éxtasis desbordante, que desemboca en la quema del poblado, la destrucción de una cruz de piedra y el intento de ultraje contra la iglesia, todo en nombre de Muhammad. A la conclusión del episodio, pasado el peligro y una vez que los moriscos ya se adentraban en el mar, aparecen un escribano y Rafala, portando ésta “una cruz de caña” y proclamando su libertad física y espiritual: “¡Cristiana, cristiana y libre, y libre por la gracia y misericordia de Dios!” (III, 11, 552). El panorama final de los peregrinos antes de continuar su viaje es la visión de Rafala adorando las imágenes cristianas dentro de la iglesia y besando las manos del cura mientras su tío Jarife vuelve a descargar sus tintas contra el pueblo morisco.

Tomando como referencia este marco de acontecimientos, la iglesia se presenta como un elemento aglutinador en cuanto a la sucesión de los hechos, convirtiéndose en eje central y

¹ Francisco Márquez Villanueva contextualiza de forma sagaz los discursos del jadraque Jarife relacionándolos a los textos de los apologistas de la expulsión, lo cual es una clave fundamental para su entendimiento: “El jadraque ve en la presencia morisca una mota que empaña el honroso resplandor de los reinos españoles y en la expulsión (como todos los apologistas) una panacea para toda suerte de males del reino” (1975, 292).

cónclave de la acción del pasaje. No es de poca importancia que todos los personajes del episodio acaben convergiendo en esta misma sede, siendo este mismo lugar el espacio donde se producen las escenas más dramáticas del fragmento, y donde además sus aspectos visuales adquieren una especial notabilidad. Quedando la trama arropada bajo el transfondo eclesiástico, no es casualidad que los elementos visuales que más resalten sean los objetos relacionados al culto católico, que como veremos son parte fundamental en el desarrollo del episodio. Situándonos en las líneas en que los peregrinos acuden a resguardarse a la mencionada iglesia junto con el tío de Rafala y el cura, éste nos traslada una visión de una iglesia recia y dominante, pues como él ilustra: “buena torre tenemos, y buenas y ferradas puertas la iglesia, que, si no es muy de propósito, no pueden ser derribadas ni abrasadas” (III, 11, 547). No menos perceptible es la llegada en masa de una colérica muchedumbre morisca al templo y su intento de daño físico, actuando sin reparar más que en provocar el mayor perjuicio posible. Las llamas, la destrucción de una cruz de piedra y la confrontación directa se dibujan sutilmente para concretar un inquietante escenario que antecede a la aparición de la exultante Rafala. A pesar de la descripción de este destroz sacrílego cabe recordar que este paisaje es pintado por el narrador del episodio y no por boca de los moriscos cripto-musulmanes, a los cuales se les arrebató la opción de expresarse o de dar a conocer sus cualidades humanas (José Manuel Martín Morán estudia la dificultosa visión que presenta el narrador en este episodio 565-67). La morisca y el escribano son los últimos personajes que aparecen en el santuario religioso, eso sí, significativamente de direcciones opuestas y con ánimos dispares. Es a través de la morisca por la que presenciamos desde el punto de vista visual el momento más revelador: la exhibición de una humilde cruz de cañas acompañado de un, hasta la fecha, oprimido alegato cristiano. Esta declaración es afianzada posteriormente por una devota adoración a las imágenes que permanecen en el interior de la iglesia.

La crítica ha venido señalando que este episodio del encuentro de los peregrinos con los moriscos valencianos no se aleja de la realidad existente en la época y de la seriedad que arrastraba el problema morisco en el reino de Valencia (Márquez Villanueva 1975, 288-89). Steven Hutchinson sitúa convenientemente el episodio dentro del contexto del exilio voluntario de los moriscos hacia el norte de África, enfatizando su importancia en cuanto a la obtención de un conocimiento amplio de la complejidad de este episodio, proveyendo algunos interesantes ejemplos que guardan relación con el desembarco turco en el *Persiles* (2012). Asimismo los moriscos valencianos de este episodio cervantino que parten al norte de África pintan con sus ademanes una honesta reproducción de la realidad vivida por los moriscos cripto-musulmanes en cuanto a su relación con la cruz y el culto a las imágenes. El historiador valenciano Gaspar Escolano documenta en su *Décadas de la historia de la insigne y coronada ciudad y reino de Valencia* (1611) varios levantamientos moriscos acaecidos en esta región. En algunos de ellos, los moriscos se ensañan especialmente con la cruz y las sagradas imágenes dentro de las iglesias y sus alrededores:

Lo mismo hicieron [los moriscos] en la iglesia y casa del cura, donde degollaron un muchachuelo que le servía; y pisando y arrastrando por el suelo los sagrados ornamentos, acuchillaron las imágenes de los Santos y cortaron de un alfanjazo la cabeza a un Crucifijo. [...] Y acaeció, para confusión dellos, que habiendo puesto fuego al altar de la iglesia del palacio, se quemase todo el retablo y escapasen las imágenes solamente. (Escolano 799a-b)

Estas afrentas al icono de la cruz no sólo tuvieron lugar en el Levante peninsular, sino que se sucedieron en otros lugares de la geografía española, especialmente focalizadas en zonas de

levantamientos y revueltas (Franco Llopis 2011, 121). El cronista granadino Luis de Mármol Carvajal en su *Historia del [sic] rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada* (1600) menciona un suceso que pone de manifiesto este tipo de actuaciones contra la simbología cristiana. En este relato, los cristianos de una aldea localizada en la Alpujarra granadina sufren un ataque morisco que les lleva a refugiarse en la torre de la iglesia, al igual que los personajes en el pasaje del *Persiles*. Esta vez sin embargo, los moriscos granadinos de la relación de Mármol Carvajal sí logran acceder al interior del templo, pudiendo desatar toda su cólera en detrimento de las cruces y las sagradas imágenes, lo que conlleva a una quema generalizada de todo elemento cristiano que pueda resultar pasto de las llamas. Dejemos al cronista que en sus propias palabras testimonie lo ocurrido en esta villa granadina:

[Los cristianos] recogiendo sus mujeres e hijos, se metieron en la iglesia y se hicieron fuertes en la torre del campanario. Luego acudieron los moros de Bayárcal y de los otros lugares comarcanos, y robando las casas de los cristianos, fueron a la iglesia, y hallando poca defensa, porque los nuestros se habían recogido en la torre, entraron dentro, y con cruel rabia deshicieron los altares, rompieron las aras y los retablos, y saquearon cuanto había dentro, y arrastraron y trajeron por el suelo todas las cosas sagradas [...]. Y por más escarnio asaetearon y acuchillaron las cruces y las imágenes de bulto, y poniendo los pedazos de todo ello y de los retablos en medio de la iglesia, le pegaron fuego y lo quemaron. (Mármol Carvajal IV, 17, 106a)

Ciertos autores cristianos a favor del edicto de expulsión reflejan además cómo los moriscos van más allá en su desprecio, y actuando de forma velada recibieron cierto regocijo malintencionado de ver a los propios cristianos humillando y dañando sus símbolos más preciados. Guadalajara y Xavier relata el caso de un zapatero morisco en el reino de Aragón que colocaba de manera taimada un crucifijo debajo de una losa para que todos los cristianos que recurrieran a los servicios del zapatero no tuvieran más remedio que ingenuamente pisar la cruz (1613, 59v). De esta manera, este motivo iconográfico no siempre tiene que sufrir un maltrato visible y explícito para ser denostado.

Incluso algún que otro morisco de carne y hueso hace público su parecer en cuanto a la veneración de elementos tanto sagrados como terrenales. El morisco Aḥmad ibn Qāsim al-Ḥajarī en su libro *Kitāb nāṣir al-dīn* narra la discusión teológica mantenida con una hermosa mujer francesa sobre la creación y adoración de imágenes cristianas (141-44). En esta disputa –que no se centra en qué religión cuenta con más credibilidad sino en la forma en que cada una es practicada por sus fieles– al-Ḥajarī toma como punto de referencia la Biblia, concretamente los diez mandamientos, para demostrar de qué manera la religión católica permanece viciada por los mismos católicos en su práctica y cómo son quebrantados sus propios principios. Ante la traza que va adoptando la discusión, los argumentos del morisco comienzan a sobreponerse categóricamente, principalmente basándose en los primeros dos mandamientos establecidos en el Antiguo Testamento, los cuales rechazan la posibilidad de tener otros dioses y crear imágenes tanto divinas como mundanas. Con estos precedentes y bajo la óptica del morisco, los musulmanes hacen un uso más ecuánime de sus premisas teológicas. Esta disputa le lleva a recordar las palabras de su Profeta, recogidas en varios hadices donde se niega la creación y el culto a las imágenes, y hace referencia a una anécdota del agravio sufrido por una imagen cristiana (al-Ḥajarī 145-47). En ella los habitantes de una determinada población compran un *ṣanam* o ídolo, cuya recogida y posterior transporte es encargado a un cautivo musulmán. Éste, una vez que se asegura de no ser observado por nadie, decide atar el objeto en cuestión a su asno para arrastrarlo por el suelo durante todo el camino, mostrando su parecer en cuanto al valor de

este objeto de culto. Significativamente, el desacato propinado por este cautivo musulmán a la efigie sagrada no obtuvo ningún tipo de reprimenda cristiana, ya que actuó acorde a los preceptos de su religión.

De una forma acentuada y partidaria, los apologistas de la expulsión aprovechan todos estos ejemplos y descripciones de injurias y graves desacatos contra la cruz como argumento de sus estrategias discursivas en cuanto a la fulminante y definitiva expulsión de los moriscos. Jaime Bleda, apologista e insigne defensor de la expulsión, describe con todo lujo de detalles en su *Corónica de los moros de España* (1618) todos los motivos por los cuales los moriscos se hacen acreedores de un destierro que incluso el propio Bleda lo alberga bajo la creencia de que “bien merecían ser desterrados del mundo” (896b). En un capítulo que titula “Que por las graves injurias que los moriscos hazían al Santísimo Sacramento, y a la Sacratísima Cruz estava nuestro Cathólico Monarca obligado a echarlos,” Bleda argumenta que uno de los principales impulsos que provoca la expulsión viene específicamente dado por estos maltratos reiterados a la cruz (1618, 916b-921a). Esta argumentación intenta alejarse de cualquier justificación que se relacione de alguna forma con el ámbito terrenal. De esta manera declina el temor que pudiera causar una hipotética amenaza de los moriscos como un pretexto para su expulsión, ya que enfatiza la magnanimidad del Rey Católico y su arrojada disposición frente a cualquier temor. También deja a un lado el ánimo de lucro que pudiera proceder de los moriscos expulsados como justificación de su salida, dado que su dinero no es nada comparable con los tesoros provenientes de las Indias. Dicho esto, el dominico enfoca su discurso en un entorno que adquiere más importancia acercándose a lo religioso, exponiendo las ofensas al Santísimo Sacramento y a la cruz como motivo principal e ineludible de su expulsión. Para Bleda, estas acciones no son tolerables bajo ningún concepto y no admiten excepción alguna:

Hazían los pérfidos moriscos mofa y escarnio del Santísimo Sacramento, como se ha dicho, a todos los domingos y fiestas, oyendo Missa injuriavan todas las Cruces de los caminos y de las salidas de sus lugares: estos delictos pues los sacaron de España, sin que pudiessen quedar en ella: *Expulsi sunt, nec potuerunt stare*. (1618, 917b)

Ante esta perspectiva Bleda se posiciona de forma tajantemente clara en favor de un drástico castigo, nada menos que la expulsión, aunque para intentar suavizar su radical discurso expone una serie de anteriores ofensas hacia el Santísimo Sacramento y la cruz que fueron reprendidas con mayores penas, dando a entender que la expulsión es un final justo y adecuado para esta comunidad. Es el caso de diversos judíos que vilipendiando estas imágenes recibieron castigos que se antojan superiores a un destierro. En concreto fueron víctimas de violentas muertes y no sólo los autores de estos crímenes, sino que todos los judíos relacionados con ellos también sufrieron muertes, quemas, o fueron desterrados y despojados de sus bienes. De modo que se crea un agravio comparativo entre la cultura judía y la morisca que acredita de forma sobrada el final sufrido por los moriscos (Bleda 1618, 918a-b).

Si bien Bleda es el más contundente en cuanto a su argumentación, otros apologistas, como Marco Guadalajara y Xavier en su *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España* (1613), también se suman a este discurso posicionándose en la misma corriente defensora de las sagradas imágenes, y con su tendencioso lenguaje sitúan a los moriscos en un plano que les deja sin opción de ser perdonados.² Estos apologistas para alimentar su estrategia

² Muestra de ello es un capítulo titulado “El derecho que su Magestad guardó en la expulsión de los moriscos de España” en el que Guadalajara y Xavier anuncia la influencia recibida de los textos de Bleda, en especial su *Defensio Fidei*, e incluye como factor ineludible de destierro los agravios cometidos a las santas imágenes: “Aunque

discursiva evocan una España más pacífica y compacta, ya libre de moriscos donde la cruz recupera la admiración y respeto que según ellos merece: “Podemos ya yr por este Reyno sin temor destos enemigos; gozamos de ver las Santas Cruzes libres de tantas injurias que ellos les hazían” (Bleda 1618, 1033a).

Pese a todo, los apologistas no le otorgan al símbolo cristiano de la cruz un único papel de receptora impasible de los numerosos ultrajes y humillaciones moriscas. Estos autores aprovechan la imagen de la cruz dándole una autonomía y personalidad propia que se refleja en una defensa de la cristiandad y un ataque contra la amenaza hostil. En sus textos, la cruz cobra un protagonismo tal que la sitúa en la vanguardia de las tropas cristianas, no sólo sirviendo de apoyo al cristiano y oponiéndose a los moriscos, sino que se rebela en contra de cualquier imagen o símbolo que represente de forma metonímica su amenaza. Bleda no alberga ningún género de dudas a la hora de interpretar la implicación y determinación que adoptaría la señal cristiana en “esta guerra contra las Cruzes” (1618, 899b). De hecho basa su argumento en una serie de pasajes bélicos en que la cruz sale victoriosa de su afrenta contra los moros. Entre ellos cita la conocida batalla de las Navas de Tolosa y las hazañas del Conde Fernán González como referente histórico del futuro tan poco prometedor que les aguarda a los moriscos, pues bajo su óptica, ¿quién osaría luchar en contra de un símbolo tan poderoso como es la cruz y todo lo que representa?:

Y cualquier hombre de juyzio pronosticará su destruyción total [...] viéndolos tan encarniçados en esta guerra contra las Cruzes; porque si la Santa Cruz en las batallas que ellos tuvieron con los christianos se les mostró tan contraria, y fueron por su imensa virtud vencidos, destruydos y muertos en tanto número, que excedió al que se halla en las más milagrosas victorias que refiere la Santa Escritura [...] Pues si en favor de sus devotos fieles hizo la admirable Cruz tales estragos en los moros, no era cosa averiguada que los avía de hazer mayores en su propria defensa, y en guerra que se hazía directamente por aquellos falsos christianos en injuria y ofensa suya, y de Jesu Christo nuestro Señor a quien ella representa. (Bleda 1618, 899b-900a)

Mientras Bleda aprovecha la figura de la cruz para hacer frente a sus contrarios, en una obra del apologista Marco Guadalajara y Xavier es curiosa la forma tan visual en que se manipula esta imagen cristiana, no sólo para combatir a los propios moriscos sino también para medir una representación pictórica del mismo Muhammad que compite ante la susodicha cruz. En su *Memorable expulsión y justíssimo destierro de los moriscos de España*, Guadalajara y Xavier sitúa los antecedentes por los cuales los moriscos, concientes de la dicotomía religiosa existente en la Península y deseosos de inclinar la balanza hacia su lado, albergaban una posibilidad desesperada de recibir ayuda militar de sus hermanos turcos.³ No obstante y aunque al parecer del autor, la gran mayoría de los moriscos “desseavan salir con triumpho de poder de los christianos” y creían de forma vehemente en el eventual rescate del Gran Turco, otros más escépticos no se sentían tan confidentes en cuanto a la empresa turca, de modo que recurrieron a diversos e insólitos medios para pronosticar el futuro y ver la suerte que les aguardaba (Guadalajara y Xavier 1613, 103v). Es el caso de una mujer morisca que dispone en una criba una determinada cantidad de huevos, a todos los cuales les pinta una figura “que ella entendió

también se ha de dezir, que movió grandemente a su Magestad el menosprecio que los moriscos hazían a nuestra Religión Cathólica, y el ver profanar las cosas sagradas” (1613, 156r).

³ Marco Guadalajara y Xavier, al igual que los otros apologistas, resalta intencionadamente la idea de una afiliación de los moriscos con sus allegados, los turcos, pese a que como explica Francisco Márquez Villanueva tan sólo se trataba de un “mito conspiratorio” (1991, 141-66).

Mahoma”⁴ salvo a uno en el que ella dibujó “la señal de la Cruz” (Guadalajara y Xavier 1613, 103v). Después de zarandearlos con fuerza para averiguar qué imagen no sufrirá el envite de la sacudida, el único huevo que queda intacto es curiosamente el marcado con la imagen de la cruz. La morisca entiende este resultado como un signo de la inminente victoria de los adoradores de la cruz, anunciando a los suyos: “Que no emprendiesen novedad, porque sería su perdición” (Guadalajara y Xavier 1613, 103v). Otro suceso de la misma índole citado por el apologista es el acontecido a un morisco que se hace con los servicios de un cerero para que éste sobre “dos cirios tan yguales, que no pesase el uno mas que el otro un solo cabello” trace en uno de ellos la figura de Muhammad y en el otro la de Cristo (Guadalajara y Xavier 1613, 103v). Al prender los dos cirios al mismo tiempo el morisco se percata de que el cirio representativo de Muhammad se consume con más rapidez, entendiendo este indicio como una señal visual del triunfo cristiano: “Mal va nuestra empresa, perdidos somos, los christianos han de vencer” (Guadalajara y Xavier 1613, 103v).

Como ya hemos visto, para estos apologistas de la expulsión la cruz adquiere un papel plenamente protagonista que no se extralimita a un simple enfrentamiento de sus contrarios y cualquier imagen que les represente. Si bien, bajo la óptica de los consabidos apologistas, a la cruz le aguarda un papel determinante en la definitiva erradicación morisca del territorio peninsular, y es que una vez que se produzca el anhelado dominio cristiano, la cruz debe reemplazar por completo el lugar dejado por la simbología musulmana, específicamente la figura de la luna. En la dedicatoria de su *Memorable expulsión*, Guadalajara y Xavier establece la expulsión morisca como punto de partida donde empezarán a trocarse “sus menguantes lunas” por cruces.⁵ En relación a esto, el apologista Pedro Aznar Cardona en su *Expulsión justificada de los moriscos españoles* (1612) también anuncia la rendición total de la comunidad morisca a través de una serie de arbitrarios paralelismos que se revierten en la imagen de la luna (I, 192r-99r). Así, después de todo un ejercicio de descrédito del blasón de los musulmanes, donde Aznar Cardona se ceba con el icono de la luna en cuanto a su legitimidad simbólica, el autor curiosamente incurre en el mismo proceder que tan enérgicamente ha sido censurado por él mismo, pero esta vez tanto figuras como figurantes con papeles intercambiados. Este ataque consiste en rebajar impunemente el valor simbólico que para los musulmanes de forma inherente posee la luna, intentando además denostar su prestigio y antecedentes. Una vez consumado el menoscabo del astro menguante, este apologista tomando como base un capítulo del libro del Apocalipsis, interpreta subjetivamente la visión reflejada en el texto bíblico de una mujer vestida con el mismo sol y pisando una luna, como una revelación de la supremacía que representa la Iglesia Católica sobre sus enemigos musulmanes:

⁴ Estas dos anécdotas relatadas por Guadalajara y Xavier sobre el esbozo de Muhammad son especialmente interesantes teniendo en cuenta la aversión –aunque no generalizada– a las representaciones figurativas en el Islam. Véanse el estudio realizado por Oleg Grabar y la colección de ensayos editada por Gilbert Beaugé y J.-F. Clément.

⁵ Esta intención de mudar lunas por cruces se ve reflejada en las ideas del doctor Lorenzo Galíndez de Carvajal expuestas en su *Parecer* (1526) que analiza Augustin Redondo. En su plan de asimilación de los moriscos granadinos, Carvajal advierte la necesidad de suprimir “otras ciertas señales como la luna esculpida e pintada” y reemplazar estos signos por “la cruz y a Nuestra Señora”, ya que a su manera de ver, las imágenes que posee cada uno representan su identidad: “porque las personas y las cosas se conocen por las señales que tienen y se juzgan ser de aquel cuyas señales traen” (Redondo 115). De hecho, es interesante el milagro “De una Cruz que apareció sobre la Luna” relatado por Bleda en el que se produjo la manifestación de una cruz sobre una luna menguante en el cielo cuatro años antes y en el mismo lugar donde aconteció la batalla naval de Lepanto (1600, 251-53). Según el autor, esta señal cristiana dominando la musulmana sirvió de inspiración y consuelo para los cautivos cristianos y predijo la relevante victoria en Lepanto.

Lo que es muy digno de consideración en esta visión milagrosa es que aquella rutilante muger tenía la luna debaxo de sus pies, significando nos claramente que vendrá día, en que (como la vido el evangelista) la Iglesia Christiana escogida de Dios, pisará y tendrá postrada a sus pies la pompa y Magestad de los mosulanos turcos, que son la luna desvariada, según que ellos se la atribuyen a sí mismos. (Aznar Cardona I, 196r-v)

Incluso Aznar Cardona va más allá de una interpretación genérica del predominio de una religión frente a otra y establece la visión apocalíptica como un pronóstico del inminente vencimiento venidero que alcanzarán los seguidores de la cruz en España, y que desembocará en la expulsión de los moriscos junto con su menguante luna. Una inversión perversa de esta imagen de la mujer apocalíptica pisando la luna es la concebida por Céspedes y Meneses en su novela *Varia fortuna del soldado Píndaro* (1626), sustituyendo la figura de la mujer por la de “un Maomica de oro, digo, sobredorado, con la luna a sus pies, el Alcorán en la mano y otras diversas circunstancias que agravavan el caso” (I, 22, 210).

Toda esta visión de la cruz, acreditada como estandarte y azote bélico para combatir al enemigo morisco que los mismos apologistas han generado y se han adueñado para sus propios fines, adquiere aun más relevancia si hacemos referencia a la Cofradía de la Cruz⁶, acuñada por el propio Bleda. Esta organización religioso-militar se crea bajo la recomendación del Licenciado don Diego de Covarrubias con la vocación de proteger las santas cruces y con la premisa de ser “una cofradía, o hermandad de christianos viejos, que cuydassen de guardarlas y levantarlas a lugares tan eminentes, que no pudiesen llegar aquellos sus enemigos a maltratarlas” (Bleda 1618, 960b). Tras este consejo, Bleda se convierte en el máximo impulsor de esta hermandad: “Hize un memorial de muchas ordenaciones para la fundación de una cofradía de la Santíssima Cruz, con que resplandeciese en toda España la veneración de las Cruces, y montes Calvarios, que están por los caminos, y en las salidas de los lugares” (1618, 961b). El dominico intenta por todos los medios que su fundación llegue a buen puerto pese a la oposición de diversos estamentos, entre los que destaca el mismo Vaticano. Finalmente y gracias al beneplácito real, la cofradía ideada por Bleda adquiere forma, incluso con una estructura más pujante de lo que originariamente se imaginaba: “para la ejecución ordenó una cofradía de la Cruz harto más poderosa, que la que yo en nombre de su Magestad pedía en Roma, para sacar la Santa Cruz de tan horribles ofensas y afrentas” (1618, 978b). A pesar de todo, a la sombra de esta espiritual y dignificante defensa de la cruz, existe un trasfondo que revela otras intenciones menos teológicas por parte del apologista. Tras la imagen de la cruz se intenta agrupar a todo un colectivo, en este caso los moriscos, para proceder a una expulsión conjunta.⁷ Este escenario genera en el autor una especie de disonancia discursiva que le hace no poder concebir cualquier suceso referente a la expulsión morisca sin la inestimable implicación de la cruz. Como ejemplo clarificador, la expulsión final dictada por el mismo Rey es una empresa fundamentada en la defensa y amparo de la cruz y las santas imágenes, así esta decisión real queda fundada “por medio de la mesma Cruz” (Bleda 1618, 981a). Incluso para el apologista, la expulsión no es una acción ejecutada de forma directa por las fuerzas cristianas, sino que es la propia cruz la

⁶ En su introducción al poema de Gaspar Aguilar, Manuel Ruiz Lagos dedica algunas páginas de su estudio a la Cofradía de la Cruz (32-40).

⁷ Durante el proceso de gestación de la Cofradía de la Cruz, Jaime Bleda acude a la Inquisición para recibir su aprobación. Ésta se le niega debido a que el Inquisidor General, el Cardenal don Hernando Niño de Guevara, no admite una denuncia conjunta de todos los moriscos, propósito que deseaba llevar a cabo el apologista: “Fuy, hablé con el Cardenal don Hernando Niño de Guevara, Inquisidor General. Quise proponerle este negocio y respondiome que si tenía que dezir algo contra algunos moriscos en particular, acudiesse a las Inquisiciones de sus districtos, mas que a deposición o denunciación en común, qual yo la quería hazer, no se me daría lugar” (1618, 961a).

poseedora de la autoridad de expulsarlos y a posteriori la causante principal: “Eché la Cruz a sus antiguos adversarios por medio de sus grandes devotos, los Religiosos militares que la honran tanto, trayéndola solenemente sobre sus coraçones” (Bleda 1618, 982a).

Como remate final y para afianzar más si cabe en los receptores del mensaje de Bleda la idea de una cruz vengadora que arremete contra el enemigo de la cristiandad, el autor hace hincapié en el discurso de la expulsión morisca de España a través de la imagen de la cruz, refiriéndose a otro milagro constatado en varios de sus pasajes. El milagro que se documenta cuenta la aparición en el cielo de una cruz de Caravaca “muy blanca, y resplandeciente” la noche antes de la última embarcación de los moriscos en el puerto de los Alfaques en Aragón⁸ (Bleda 1618, 1050b). Esta visión de la cruz fue la última imagen que percibieron los moriscos al abandonar su patria. De manera que la propia cruz, esa misma que era asaltada y ultrajada y que tuvo que salir en su propia defensa para salvaguardia y custodia, se convierte en el brazo ejecutor a través de la cual se forja la expulsión, y que rodeada de la divinidad que le concede la cristiandad, asesta el golpe final a la expulsión morisca: “Assí para mostrar la venerable Cruz, que *ella* arrancó de España a éstos sus enemigos” (Bleda 1618, 900a). Aznar Cardona también se aprovecha del mismo milagro dándole su propia interpretación divina:

Como diciendo nos el Cielo con tal prodigio que el báculo poderoso de Christo nuestro salvador, que es su victoriosa cruz, con su virtud insuperable nos dexava ya essentos de las assechanças de infieles domésticos, y se quedava libre de las blasfemias continuas dellos llevando los delante de sí a hechallos por esos mares, barriendo nos la tierra de su pestífera contagiõn para que libres del mal exemplo de sus infidelidades y escândalos intibiadores la adorasen todos los fieles con mayor fervor y puridad. (Aznar Cardona II, 30r-v)

Con estas palabras el apologista pretende encuadrar la expulsión como un acto divino en el que la protagonista, la santa cruz, aparece en escena en el momento culmen del triunfo cristiano. En un escenario en el que contrasta coléricamente lo divino y las miserias humanas, parece que se dan todos los requisitos necesarios para justificar sin paliativos la expulsión de un pueblo, al cual Aznar Cardona le arrebatara cualquier atisbo de sentimientos o condición humana.

Llegados a este punto se escaparía de toda lógica no observar en el discurso de los apologistas un tendencioso y propagandístico uso de la diatriba morisca a las imágenes religiosas, especialmente la cruz. Aventurarnos en las inquietudes de su proclama y en el desorbitado nivel de ésta no hace más que alimentar la duda en cuanto al transfondo de esta iniciativa en favor de las cruces. Por otra parte, también sería una temeridad negar la difícil convivencia que mantuvieron los moriscos con las cruces y estaríamos haciéndole un flaco favor a la realidad de la España de la época si obviásemos la problemática entre moriscos y catolicismo en general, y sagradas imágenes⁹ en particular. Esta realidad morisca es plasmada en toda su crudeza por Cervantes en cuanto a los moriscos cripto-musulmanes del *Persiles* que derribaron una cruz antes de emigrar al norte de África, pero sin caer en ningún exorno que lo dote de cualquier tinte épico y que pueda alinearse con la oratoria hiperbólica de los apologistas.

⁸ Este milagro ya fue recogido y utilizado por el mismo apologista unos años antes en su *Breve relación de la expulsión de los moriscos del reyno de Valencia* que se adjunta a su *Defensio fidei* (596).

⁹ Para mayor documentación, véanse al respecto los estudios de Borja Franco Llopis (2008, 2010 y 2011) y Felipe Pereda quienes han profundizado en la relación de los moriscos con el arte religioso. El primero se centra principalmente en la geografía valenciana mientras que Pereda enfoca su estudio en la Granada de los Reyes Católicos.

Como contrapunto a esta iconoclasia morisca, tratada como hemos visto en diversos textos de la época, existe otra vertiente que traslada la relación entre el morisco y la imagen religiosa a otra dimensión más espiritual: la idolatría. Esta práctica es la única alternativa a la destrucción de representaciones religiosas que los apologistas conciben de los moriscos a la hora de entender su relación con las imágenes. Así, en consonancia con el consabido discurso de las ofensas propinadas a la cruz y demás simbología de culto que hemos visto hasta ahora, los apologistas también le reservan a los moriscos la facultad de poseer y adorar toda una serie de objetos religiosos o reliquias propias. Varios de estos apologistas coinciden en considerar al morisco bajo una misma concepción de intolerancia en cuanto a representaciones que evoquen una figura humana, entendida ésta con todos sus atributos corporales y como más comúnmente se establece en la religión católica. A pesar de esto y bajo la acepción apologista no se les niegan otros objetos de culto que sí tendrían para los moriscos algún género de valor y consideración divina. Guadalajara y Xavier hace referencia a esta cuestión en uno de sus escritos, donde constata la aparición –fruto de un proceso inquisitorial en contra de un morisco– de un lienzo que mostraba una representación de dos figuras humanas con atuendos moriscos. El resultado que arrojaba el pleito y la creencia popular determinaban que uno de los componentes del cuadro era la imagen figurada del mismo Muhammad. En palabras del apologista:

Tenía el lienzo (que sería de tres palmos a lo largo, dos y medio de ancho) una sala espaciosa, un venerable viejo vestido de una alba blanca y no ceñida que tenía sobre los ombros y cabeza una muceta azul, un moro asentado a sus pies, con quien parece comunicava algún negocio grave, y una çarabatana cuadrada de color de pino que el uno de sus orificios estava encaxado en la pared y el otro al oydo del viejo. Según parece por lo que resultava del dicho processo y común fama y estimación de toda la Andaluzía que el viejo era Mahoma. (1614, 71v-72r)

En este caso Guadalajara y Xavier se desmarca de la creencia generalizada que atribuye a la representación pictórica la identidad de Muhammed, principalmente fundado en la premisa que establece que los moriscos “no veneran ni honran la figura toda de Mahoma, sino su Zancarrón: que es un brazo adornado, conforme la posibilidad de cada uno, de pedrería, anillos y otras riquezas” (1614, 72r). El mismo autor fortalece su argumentación antimorisca adhiriéndose a la noción idolátrica del zancarrón, achacando a los moriscos la adoración de la extremidad de Muhammad. Esta acusación vislumbra una calculada coartada empleada por los partidarios de la erradicación morisca, formando parte de una larga lista de herejías que conforman los pormenores de su expulsión (Guadalajara y Xavier 1613, 159r).

Esta figura del zancarrón¹⁰ o reliquia del Profeta está recogida en diversos testimonios apologistas y otros textos literarios de la época, aunque con algunas desviaciones en cuanto a sus diferentes acepciones. De esta manera, para Aznar Cardona¹¹ y Damián Fonseca el elemento de culto musulmán en lugar de un brazo ornamentado es referido simplemente como una representación de la mano de Muhammad: “sacavan para adorar, una mano retratada del pèrfido Mahoma, a que llamavan Ampsa” (Fonseca 96). Pese a los diferentes matices que de un texto a otro definen al objeto en cuestión, para la gran mayoría de sus inquisidores el lugar asignado

¹⁰ José María Perceval estudia detalladamente la imagen del zancarrón en la literatura de la época, entre la que destacan especialmente textos de Lope de Vega y Quevedo (204-27). También Albert Mas y Louis Cardaillac dedican algunas páginas a este asunto (290; 339-40). Asimismo es interesante el estudio realizado por Borja Franco Llopis donde analiza tres casos inquisitoriales de moriscos acusados de poseer y adorar no sólo una reliquia del Profeta sino una figura de cuerpo entero (2010, 97-99).

¹¹ “[Los moriscos] adoravan en sus Mezquitas la Ampsa esto es, un retrato y figura de la mano de Mahoma” (Aznar Cardona II, 50v).

dentro de la fe musulmana es coincidente: el de un icono que a imagen y semejanza de la cruz cristiana recibe gran veneración de sus adoradores, ocupando simbólicamente un espacio trascendental y sublime del culto musulmán. Esta interpretación venga quizás condicionada por la imposibilidad existente en los apologistas de la expulsión a la hora de entender el culto a una religión sin recurrir a la veneración de imágenes representativas que evoquen una divinidad. De ahí la necesidad de recurrir a un elemento que se amolde a este discurso y que respalde la acusación de idolatría. Incluso podría entenderse como un reflejo distorsionado o transpuesto del culto católico, como ha sugerido José María Perceval (214). El caso inquisitorial de la joven morisca Inés ilustra esta idea a la perfección: la morisca está localizada en un ambiente carente de cualquier asimilación al culto cristiano y es denunciada al anunciar supuestamente en público y sin reticencias “que en su ley tomaban un zancarrón de borrico y le ponían enhiesto y se hincaban de rodillas todos los moriscos delante de él, y que un morisco, que no nombró la dicha Inés, dijo que se vestía como clérigo y decía misa delante del zancarrón” (Dadson 254). Este proceso inquisitorial refleja de forma bastante ilustrativa la burda trasposición de hábitos y figuras cristianas en un contexto musulmán. Es especialmente significativo el símil dedicado a la imagen de devoción encarnándola en un zancarrón animal, ya que al igual que su análoga cristiana la dota del respeto que merece de sus fieles, a la vez que le añade un tinte macabro que acrecienta el acto de idolatría.

Cervantes, sin embargo, en el episodio del *Persiles* alberga para los moriscos otra alternativa diferente a la de la iconoclasia y la idolatría, otra posibilidad que sin desmentir la realidad de las anteriores contrasta con el discurso inmovilista al que parecen estar sujetos los apologistas de la expulsión. Esta otra vía de coexistencia morisca con las imágenes religiosas es encarnada a través de la morisca Rafala, quien permaneciendo en su condición y apariencia morisca, se despoja –abrazando una simple cruz– de ciertos estereotipos que rodeaban a los de su etnia. La sugerente escenificación de Rafala con la cruz entre las manos propone por sí misma otra posibilidad alterna a la hermética concepción apologista, planteando la veneración a las imágenes como un camino alternativo que no desemboque en una desalmada expulsión en masa. Tal y como se dan los hechos en el episodio cervantino sería innegable no detectar similitudes entre el comportamiento de los moriscos valencianos del *Persiles* y los sucesos denunciados contra ellos por parte de los apologistas, con la salvedad de que Cervantes incluye dos elementos que se desmarcan de un tratamiento común y único de la población morisca, estos son Rafala y su tío el Jadraque, en el cual Cervantes deposita curiosamente el discurso de los apologistas de la expulsión de la manera más áspera. Con este escenario Cervantes demuestra que es consciente de la problemática existente en Valencia en cuanto a la destrucción y menosprecio a las imágenes, y sin desentenderse de esta realidad muestra un escenario donde no tienen cabida ni sucesos milagrosos ni acusaciones desorbitadas en virtud de la cruz y otros objetos sagrados. Esta plasmación desposeída de ciertas prendas hace posible la impactante irrupción de Rafala, donde la cruz que porta es símbolo y clave fundamental para sostener otra alternativa de actuación. Los apologistas en su lugar para vertebrar la expulsión emplearon una cruz más robusta, austera, incluso avasalladora, pero la misma cruz al fin y al cabo con un propósito diferente.

El personaje de Rafala, bajo el amparo de su cruz, puede ser una muestra llevada al mundo literario del intento de institución del culto a la imagen que se intentó acometer, entre otras regiones, en el reino de Valencia. Quizás Cervantes muestre con este personaje morisco un escenario de lo que podrían haber significado las campañas evangelizadoras encaminadas a la asimilación por medio de algo tan visual y evocador como la imaginería, siendo a priori ésta una alternativa menos dolorosa y que quizás dejaría menos cicatrices que la postrera expulsión. Esta

posibilidad evangelizadora no sólo es una invención literaria ideada por Cervantes sino que tiene su base teórica en diversos autores. En el reino de Valencia, Feliciano de Figueroa, obispo de Segorbe, en las *Constituciones de los nuevamente convertidos* obliga que los moriscos pertenecientes a su diócesis “tengan una cruz e imágenes de santos, en sus aposentos, todo el año, con mucha decencia y veneración” (Franco Llopis 2008, 391; Saborit Badenes 435). Esta exigencia de que los moriscos tuvieran en su posesión cruces y otros motivos iconográficos ocurrió en otros lugares de la Península además del reino de Valencia. Es el caso del jerónimo fray José de Sigüenza, el cual recopila en la biografía de Hernando de Talavera, arzobispo de Granada, la importancia que para éste tuvieron las cruces e imágenes en la campaña de evangelización de Granada:

Cuando iba a visitar esta gente llevaba imágenes de papel, de aquellas estampas viejas que entonces se tenían por buenas, dábales a unos y a otros. Enseñábalos en cuánta reverencia las habían de tener, y por ser punto tan vedado en su Corán tener imágenes, decíales cuán engañados estaban en aquello y qué consideración habían de tener en esta adoración, mostrándoles cómo no se comete en ella ninguna idolatría, pues son para levantar el corazón y despertar la memoria de aquello que representan, y adorar en ellas lo representado, que es Dios, su Madre y sus santos. (Pereda 272)

Más allá de esta piadosa iniciación religiosa a través de la imagen, Hernando de Talavera dicta la obligación de que los moriscos granadinos tuvieran que poseer forzosamente alguna cruz o imagen de culto en sus casas.¹² Por este motivo y por no seguir las enmiendas dictadas por las autoridades eclesiásticas los moriscos fueron procesados, como fue el caso del cristiano nuevo Pedro Tinel que fue acusado por no tener “ni imagen ni cruz en casa” (Franco Llopis 2010, 94).

Volviendo al episodio de Rafala y los moriscos valencianos, la problemática que pudiera suscitar la adoración o no de iconos sagrados queda evidentemente despejada en la figura de la morisca. Además, la manera en que se produce esta veneración sugiere alguna connotación, ya que si atendemos a la actitud y desenvolvimiento mostrado por la morisca nos encontramos ante un personaje con pleno conocimiento del culto y la adoración de las que deben ser objeto los iconos de devoción. No en vano, una vez que Rafala se libera de los suyos lo primero que hace es acudir a la iglesia donde “hizo oración a las imágenes y luego se abrazó con su tío, besando primero las manos al cura” (II, 11, 552). Distinto sería el caso del personaje también cervantino de la argelina Zoraida en *La historia del cautivo*, quien muestra una actitud extremadamente neófito, incluso pueril en cuanto al culto a las imágenes católicas en particular, y más ampliamente al conjunto del catolicismo. Como ha apuntado Marina Brownlee, Zoraida se nos muestra como un personaje enormemente desconocedor del rito católico, presentando evidentes carencias sustanciales, como cuando besa repetidamente la cruz que lleva con ella, y sólo porque así lo manda su institutriz, no por su significado (577). De hecho, una vez que Zoraida alcanza tierras cristianas se adentra en una iglesia de Vélez Málaga, junto con el cautivo y el renegado. Durante este pasaje Zoraida demuestra una indudable falta de conocimiento en cuanto a la iconografía de la Virgen María, de manera que el renegado “le dio [...] a entender lo que significaban, para que ella las adorase como si verdaderamente fueran cada una dellas la misma Lela Marién que la había hablado” (I, 41, 512). Como puntualiza Steven Hutchinson, es curioso que la tarea de instruir a Zoraida en materia iconográfica esté a cargo de un renegado justo antes de presentarse en Granada a la Santa Inquisición (2011, 158). No deja de ser relevante cómo

¹² En la *Instrucción de Talavera a los vecinos del Albaicín*, el arzobispo granadino exige a los moriscos “que tengays en vuestras casas en lugares onestos y limpios alguna ymajines de nuestro Señor o de la Santa Cruz o de Nuestra Señora la Virgen María o de algund santo o santa” (Pereda 276).

precisamente a través de la veneración de la imaginería católica algunos renegados vueltos de allende lograron reconciliarse con la iglesia y hacer más leves las condenas dictadas por las autoridades eclesiásticas.¹³

No cabe duda que Cervantes nos hace ver una Rafala con una piadosa facultad, la de saber cómo adorar una imagen. Aunque no menos significativa es la virtud con que se dota a la morisca para saber en qué momento hacerlo: un poblado en llamas, moriscos con sentimientos encontrados abandonando sus hogares, el sol despuntando, y el conmovedor exaltamiento que la morisca hace en el momento de su irrupción. Un momento tan sutilmente creado saca a relucir de manera notoria la trascendencia que para un personaje de las características de la morisca supone la veneración de este icono. Cervantes además, para conferir a la escena de más significado si cabe, da entrada a la par de Rafala al escribano, figura diametralmente opuesta a la morisca y que hace resaltar aun más sus valores religiosos: “El escribano ni adoró ni besó las manos a nadie, porque le tenía ocupada el alma el sentimiento de la pérdida de su hacienda” (III, 11, 552-3). Es por ello que esta yuxtaposición entre ambos personajes no apunte a una mera coincidencia y sí parezca ser un guiño más para focalizar la acción en la figura de la morisca portando una cruz.

Esta dicotomía figurativa se hace evidente desde el mismo momento de su aparición conjunta. Rafala proviene de la costa, del bullicio de los suyos en un embarque hacia la otra orilla y con un ánimo marcadamente espiritual superior a cualquier pérdida tanto física como sentimental. El escribano hace acto de presencia viniendo del amparo que suponía mantenerse alejado de la costa y con el único sentimiento de la pérdida de su hacienda. Sin saber de lo ocurrido en el poblado levantino salvo por el repicar de las campanas, el escribano comparece en el poblado una vez que el peligro ha pasado, procedente de algún lugar aislado del conflicto. Estos caminos opuestos, aunque finalmente encontrados, colocan a ambos personajes en una situación similar, al parecer sin bienes físicos y ante un nuevo futuro que reconstruir, pero bajo el amparo de una misma iglesia. Las puertas del templo se abren para ambos sin reparar en la procedencia de cada uno, ante las imágenes como testigos de excepción, donde cristianos viejos y cristianos nuevos tienen cabida. Cabe recordar que toda esta sucesión de hechos se produce a la vez que un nuevo amanecer llega al poblado valenciano, un nuevo día para unos personajes realmente atípicos que tendrán que comenzar a reestructurar las bases de una nueva vida en común, un nuevo futuro lleno de incertidumbres pero amparado bajo los mismos muros. Aunque es éste un futuro que como nos recuerda María Soledad Carrasco Urgoiti no fue consentido para los moriscos como Rafala (71). A pesar de todo, el fervor de la estremecedora Rafala nos revela otro escenario alternativo, una recreación donde una sencilla cruz en las delicadas manos de una morisca es capaz de hacer frente a otra cruz más autoritaria, una imperativa cruz bajo la que se cimentó el discurso apologista de la expulsión.

¹³ Un ejemplo ilustrativo ocurre durante el proceso inquisitorial del francés Guillaume Bedos, el cual renegó de la fe cristiana con el añadido de burlarse del culto a las imágenes. Sin embargo, cuando se encaminaba a ser ejecutado, se postró ante una imagen de la Virgen, lo que le salva de la pena de muerte y le hace reconciliarse con la Iglesia (Bennassar y Bennassar 65-88).

Obras citadas

- Aguilar, Gaspar. Manuel Ruiz Lagos ed. *Expulsión de los moriscos de España*. Sevilla: Guadalmena, 1999.
- Aznar Cardona, Pedro. *Expulsión justificada de los moriscos españoles*. Huesca: Pedro Cabarte, 1612.
- Beaugé, Gilbert, & J.-F Clément, eds. *L'image dans le monde arabe*. Paris: CNRS éditions, 1995.
- Bennassar, Bartolomé, & Lucile Bennassar. José Luis Gil Aristu trad. *Los cristianos de Alá. La fascinate aventura de los renegados*. Madrid; Nerea, 1989.
- Bleda, Jaime. *Breve relación de la expulsión de los moriscos del reyno de Valencia*. En *Defensio fidei in causa neophytorum siue Morischorum Regni Valentiae totiusque Hispaniae*. Valencia: Ioannem Chrysostomum Garriz, 1610. 581-618.
- . *Corónica de los moros de España*. Valencia: Felipe Mey, 1618.
- . *Quatrocientos milagros y muchas alabanças de la Santa Cruz: con unos tratados de las cosas más notables desta divina señal*. Valencia: Pedro Patricio Mey, 1600.
- Brownlee, Marina. "Zoraida's White Hand and Cervantes' Rewriting of History." *Bulletin of Hispanic Studies* 82.5 (2005): 569-585.
- Cardaillac, Louis. *Morisques et chrétiens: un affrontement polémique, 1492-1640*. Paris: Klincksieck, 1977.
- Carrasco Urgoiti, María Soledad. "Musulmanes y moriscos en la obra de Cervantes: beligerancia y empatía." *Fundamentos de Antropología* 6-7 (1997): 66-79.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. Harry Sieber ed. *El amante liberal*. En *Novelas ejemplares I*. Madrid: Cátedra, 2000. 137-88.
- . Jean Canavaggio ed. *Los baños de Argel*. Madrid: Taurus Ediciones, 1984.
- . Luis Andrés Murillo ed. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Madrid: Editorial Castalia, 2003.
- . Florencio Sevilla Arroyo & Antonio Rey Hazas eds. *La Gran Sultana*. En *Teatro completo*. Barcelona: Editorial Planeta, 1987. 372-456.
- . Carlos Romero Muñoz ed. *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Madrid: Cátedra, 2004.
- Céspedes y Meneses, Gonzalo. Arsenio Pacheco ed. *Varia fortuna del soldado Píndaro*. Madrid: Espasa-Calpe, 1975.
- Dadson, Trevor J. *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*. Madrid: Iberoamericana, 2007.
- Escolano, Gaspar. Juan B. Perales ed. *Décadas de la historia de la insigne y coronada ciudad y reino de Valencia*. Valencia: Terraza, Aliena y Compañía, 1879.
- Franco Llopis, Borja. "En defensa de una identidad perdida: los procesos de destrucción de imágenes en Valencia durante la Edad Moderna." *Goya: Revista de arte* 335 (2011): 116-125.
- . "Evangelización, arte y conflictividad social: la conversión morisca en la vertiente mediterránea." *Pedralbes. Revista de Historia Moderna* 28.1 (2008): 377-392.
- . "Los moriscos y la Inquisición. Cuestiones artísticas." *Manuscrits* 28 (2010): 87-101.
- Fonseca, Damián. *Justa expulsión de los moriscos de España: con la instrucción, apostasía, y trayción dellos*. Rome: Iacomo Mascardo, 1612.
- Grabar, Oleg. "Islamic Attitudes toward the Arts." En *The Formation of Islamic Art*. New Haven: Yale University Press, 1987. 72-98.

- Guadalajara y Xavier, Marco. *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España*. Pamplona: Nicolás de Assiayn, 1613.
- . *Prodición y destierro de los moriscos de Castilla, hasta el valle de Ricote*. Pamplona: Nicolás de Assiayn, 1614.
- al-Ḥajārī, Aḥmad Ibn Qāsim. P.S. Van Koningsveld, Q. Al-Samarrai, & G.A eds. Weigers. *Kitāb Nāṣir al-Dīn 'alā al-Qawm al-Kāfirīn (The Supporter of Religion against the Infidels)*. Madrid: CSIS, 1997.
- Hutchinson, Steven. "Fronteras cervantinas: Zoraida en el exilio." Carlos Javier García & Cristina Martínez-Carazo eds. *Variantes de la modernidad. Estudios en honor de Ricardo Gullón*. Newark: Juan de la Cuesta, 2011. 147-167.
- . "The Morisco Problem in its Mediterranean Dimension: Exile in Cervantes' *Persiles*." Kevin Ingram ed. *The Conversos and Moriscos in Medieval Spain and Beyond*. Leiden: Brill, 2012 (en prensa).
- Mármol Carvajal, Luis de. Ángel Galán ed. *Historia del [sic] rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*. Málaga: Editorial Arguval, 1991.
- Márquez Villanueva, Francisco. "El morisco Ricote o la hispana razón de estado." En *Personajes y temas del Quijote*. Madrid: Taurus, 1975. 229-335.
- . *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Libertarias, 1991.
- Martín Morán, José Manuel. "Identidad y alteridad en *Persiles* y *Sigismunda*." Alicia Villar Lecumberri ed. *Peregrinamente peregrinos. Actas del V Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Alcalá de Henares: Asociación de Cervantistas, 2004. I, 561-591.
- Mas, Albert. *Les Turcs dans la littérature espagnole du siècle d'or : recherches sur l'évolution d'un thème littéraire*. Paris: Centre de recherches hispaniques, 1967.
- Perceval, José María. *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.
- Pereda, Felipe. *Las imágenes de la discordia: política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*. Madrid: Marcial Pons, 2007.
- Redondo, Augustin. "El primer plan sistemático de asimilación de los moriscos granadinos: El del doctor Carvajal (1526)." En *Les morisques et leur temps*. Paris : Centre National de la Recherche Scientifique, 1983. 113-123.
- Saborit Badenes, Pere. "El obispo Figueroa y la evangelización de los moriscos." *Anales Valentinus* 44 (1996): 429-445.
- Valencia, Pedro de. "Discurso dirigido al Arzobispo de Toledo, sobre que no se pongan cruces en los lugares inmundos." 5 de agosto de 1609. Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 11160, fols. 1r-4r.