



**EXPULSIÓN FORZADA E INTEGRACIÓN FORZOSA:  
REFLEXIONES QUIJOTESCAS SOBRE  
LA TOLERANCIA MULTICULTURAL HISTÓRICA Y ACTUAL**

---

Paul Michael Johnson

MIDDLEBURY COLLEGE. *El Quijote*, Profesor Francisco Layna.

Primavera, 2006

*[...] y llegué a Alemania, y allí me pareció que se podía vivir con más libertad, porque sus habitantes no miran en muchas delicadezas: cada uno vive como quiere, porque en la mayor parte della se vive con libertad de conciencia. (Ricote a Sancho, II, 54, 451)*

La expulsión de los moriscos que está presente en varios episodios del *Quijote* presenta al «desocupado lector» un tema de grave importancia, cuyos efectos mantienen la resonancia hasta hoy en día. Es precisamente ahora en el año 2006 cuando la sociedad europea tendrá que decidir si considera valioso su multiculturalismo creciente o si llevará a cabo un proceso de integración forzada que podría tener efectos reales semejantes a los de la expulsión llevada a cabo en España a principios del siglo XVII. Esas palabras de Ricote a Sancho revelan la esperanza del morisco de encontrar un lugar en que se pudiera vivir según la conciencia de cada uno, pero un reciente movimiento popular y político está perjudicando esa esperanza y señala una Europa que es cada vez menos tolerante con los inmigrantes (Theil) que, como Ricote, quieren conservar su propia cultura a la vez que ser igualmente aceptados por la sociedad en que viven.

El *Quijote*, entonces, nos proporciona la oportunidad de examinar desde un punto de vista literario el tema de la tolerancia multicultural en la época de Cervantes. Los propios pensamientos del autor, no obstante, no formarán parte de este análisis porque, primero, la representación de tal tema es más reveladora en los personajes mismos y, segundo, porque resulta muy difícil averiguar con certidumbre las opiniones de Cervantes sólo a través de sus obras de ficción<sup>1</sup>. Childers sugiere que la ficción puede servir «como espacio neutral donde se busca la comprensión del fenómeno social o político» (74). De esta manera, el *Quijote* servirá de puente entre el período de la expulsión de los moriscos y el de la integración forzosa de los inmigrantes en el presente.

Ahora bien, otro elemento fundamental que hay que tener en cuenta es el de la irrealidad histórica del *Quijote*. Claro está que el sentido general de lo fantástico y la extraordinaria inverosimilitud de los personajes son parte integrante de la obra. En cuanto al tema particular de los moriscos, refiriéndose a los episodios de Zoraida y Ricote y Ana Félix, Carroll Johnson concluye que «in both texts there is an inverisimilar scene of public recognition, reconciliation, and restoration, possible only in fiction» (citado por Childers, 88). Además, Selig dice que «si el espíritu de acuerdo, armonía y esperanza del desenlace no era posible en términos históricos, sí lo era dentro de la complejidad artística e intelectual del *Quijote*» (citado por Layna Ranz, 343). Aparte del simple interés narrativo que pueda tener para el lector, y antes de interpretar las implicaciones de los personajes para luego compararlas con las de hoy,

---

<sup>1</sup> Para una discusión sobre los escollos que se encuentran en los intentos de interpretar la ideología de Cervantes véase Layna Ranz, págs. 293-300.

hay que examinar por qué se han representado dichos personajes de una manera tan distinta a la realidad social de la época.

Childers indica que «lo excepcional de su caso y lo fantástico de su historia los separa de la realidad histórica lo bastante para anular cualquier sugerencia de oposición de su autor, por velada que fuera, a la expulsión de los moriscos» (88). Pero cabe cierta duda de que Cervantes eligiera tratar los episodios de una forma tan exagerada sólo para no parecer en oposición porque, por un lado, como ya se ha dicho, no es sólo en los episodios de los moriscos donde hay una brecha significativa entre la caracterización de los personajes y la realidad sociohistórica, sino que la hay en gran parte de la novela (valgan como ejemplo los muchos personajes femeninos hermosísimos e independientes que no tienen nada que ver con la situación social de la mujer del siglo XVII). Por otro lado, y aparte de la posible consideración estética y estructural que tuvo Cervantes de que aventuras y personajes exagerados crearían una obra más divertida de leer que una que fuera más representativa de la realidad, podemos como ciudadanos de una época bastante más desarrollada en términos sociales (aunque tal aseveración sea debatible) preguntarnos si Cervantes también tuvo un atisbo del curso de progreso humano que iría manifestándose durante los siglos posteriores a la escritura del *Quijote*. A pesar de que esto sea dudoso y que esté hasta cierto punto bajo la difícil y problemática labor de interpretar la ideología y las intenciones del autor, es una cuestión válida, aunque sólo sea por nuestra privilegiada perspectiva de lector «moderno» que puede examinar y evaluar el progreso, o por b menos el cambio humano que se ha realizado a lo largo de los últimos cuatrocientos años. Con *progreso o cambio social* queremos decir el del multiculturalismo –al

que culturas distintas aplican normas sociales ampliamente diferentes— y el de la tolerancia de lo ajeno.

Una prueba de esta tolerancia ha sido el reciente conflicto sobre las viñetas de Mahoma, el cual causó una fuerte reacción por parte de los musulmanes en distintas partes del mundo y que está arraigado en una diferencia ideológica clave sobre los conceptos de la libertad de expresión y de la libertad de imprenta. Sin entrar en debate sobre hasta qué punto deben llegar tales libertades occidentales, la respuesta de la mayoría de Europa ha sido inequívocamente que no se reducirán ni limitarán estos derechos fundamentales en ningún caso. El presidente de la Comisión Europea, José Manuel Barroso, ha dicho que «freedom of speech is not up for negotiation» (Theil). Ahora bien, lo que sí queda perjudicado es el derecho de un inmigrante de hablar en su lengua nativa. La ciudad de Rotterdam acaba de aprobar una ley exigiendo el uso del holandés en público (Theil), estableciendo un vínculo entre las prácticas lingüísticas de hoy y las de la época de la expulsión. Para probar que era una buena cristiana, Ana Félix afirmó que «ni en la lengua ni en [las costumbres] jamás, a mi parecer, di señales de ser morisca» (II, 63, 527). De ahí que el uso o no uso del árabe sirviera como indicador social del grado de españolización que tenía un morisco. La existencia del árabe se veía como un problema por parte de algunos españoles que «abogaban por su prohibición» (Layna Ranz, 297), pero hay varios ejemplos en el *Quijote* que muestran una actitud indiferente frente al bilingüismo. Pese a que Zoraida no sabía hablar castellano, los huéspedes de la venta la aceptan y hasta están encantados con ella (I, 42, 514). Este encanto se basa, claro está, en el deseo de ella de ser católica, pero, aunque no se revela si aprende español después o no, la cuestión de lengua no parecía importarles demasiado. A Sancho le importa tan poco el uso de

lenguas extranjeras en España que él mismo llega a cambiar de idioma cuando responde a los de la cofradía con «*Bon compañero, jura Di!*» (II, 54, 450). Aunque sea un italianismo, su buena voluntad de intentar comunicarse con ellos en su propia lengua establece una relación acogedora para ellos, y todos acaban en risa bondadosa.

Hoy en día, en cambio, el tema del idioma suele ser uno de los más serios para los europeos. Puede atribuirse a movimientos de nacionalismo que, por razones prácticas, tal vez no habrían sido tan fuertes en el siglo XVII, pero está claro que bajo el concepto de inmigración nuevamente emergente, el inmigrante debe aprender rápidamente la lengua de su nuevo país; si no, tendrá que enfrentarse a consecuencias graves. El ministro del Interior francés, Nicolas Sarkozy, avisó que «in the case of a woman kept hostage in her home without learning French, the whole family will be obliged to leave» (Theil).

Esta declaración implica claras resonancias con la expulsión de los moriscos en España durante la cual familias enteras tuvieron que marcharse. La de Ricote, por ejemplo, compuesta por su mujer, su hija y él, no fue ninguna excepción a pesar del hecho de que Ana Félix y su madre eran «católicas cristianas» (II, 54, 452). Es interesante observar, sin embargo, que se contempló durante la expulsión de 1609 eximir a las personas que cumplieran ciertos requisitos, por ejemplo:

[...] entre otras razones, aducían buen comportamiento cristiano, servicio al rey o a la Corona, relación laboral o de esclavitud con hijosdalgo o cristianos viejos, pruebas de que los circunvecinos tenían a la suplicante «por verdadera y no fingida cristiana», matrimonio o descendencia de cristiano viejo y, en fin, *conocimiento de la lengua castellana e ignorancia de la algarabía*, aprecio por el vino y el cerdo, y usos y atavíos cristianos (Layna Ranz 339)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> (El énfasis es mío). Layna Ranz se refiere aquí a un estudio realizado por Diane S. Williams («De moriscos padres engendrada: Ana Félix and Morisca Self-(re)presentation», en Edward H. Friedman y Catherine Larson, eds., *Brave New World Studies in Spanish Golden Age Literature*. New Orleans: University Press of the South, 1996, págs. 135-144) en el que la autora recurrió a datos del Archivo General de Simancas sobre

Como se puede ver, estas razones concuerdan muy bien con las de Ana Félix (II, 63, 527-529) cuando se explica en la galera del puerto de Barcelona, pero resultó que «llegaron a ser tan numerosas las alegaciones de exención que el Consejo de Estado recomendó zanjar el asunto invalidando cualquier excepción» (Layna Ranz, 338). Aquí, por tanto, la irrealidad histórica de que Don Antonio iría a la corte para pedir perdón y exención para Ana Félix está basada en un hecho histórico en el que el uso de la lengua era una medida importante del arraigo cultural del morisco. Luego, tenemos que preguntarnos a qué medidas jurídicas estarán sujetos los inmigrantes de países europeos modernos para averiguar, según las palabras de Sarkozy, si hablan suficientemente bien la lengua nacional. Parte de su plan parece ser una especie de integración forzosa preliminar: «Sarkozy plans to introduce highly selective immigration, testing for the “assimilability” of those it admits...Immigrants failing to respect basic Western values face deportation» (Theil). De tal manera que los inmigrantes, si no satisfacen cierto grado de occidentalización (criterios extraordinariamente semejantes a los de las propuestas exenciones de 1609, sobre todo el de la lengua), serán deportados (léase: expulsados).

Aunque los «problemas» del multiculturalismo hoy en día pueden no parecer más que diferencias culturales, la verdad es que algunos están motivados por la misma base del razonamiento de la época de la expulsión –a saber: la religión y los dobles estándares religiosos que forman la base también de la integración forzosa ideológica–. Este hecho se revela más en el simple reconocimiento de los musulmanes como la amenaza más seria a la sociedad

---

las declaraciones de cinco mujeres moriscas que habían solicitado exención de expulsión, para compararlas

occidental dominante porque «Europeans are concerned about Islamists hostile to Western values and the very idea of integration itself» (Theil). Dejemos fuera el sinfín de estereotipos y temores irracionales asociados con los inmigrantes árabes y musulmanes para centrarnos en las leyes y la legislación tangibles que se han aprobado al respecto. Por ejemplo, un estado federado alemán aprobó recientemente una ley que prohíbe el *hiyab* en las escuelas mientras la *kipá* y los hábitos de monja siguen siendo legales y aceptados, y en muchas partes de Europa las iglesias cristianas gozan de privilegios especiales otorgados por el gobierno mientras que las mezquitas suelen estar escondidas e ignoradas (Theil). Theil afirma también que «until such double standards can be abolished and a new equality established, Europe's new toughness will feel like forced integration» y Tariq Modood, director del Centro para los Estudios de Etnicidad y Ciudadanía en Bristol, lo ve como «a form of creating a second-class citizenship» (citado por Theil).

Esto ejemplifica un sistema en el que toda la responsabilidad de adaptación recae sobre los inmigrantes. Si al final logran comportarse como europeos, es lógico que sean también aceptados como tales, un concepto con el que varios países de Europa han tenido muchos problemas (Theil). Un buen ejemplo actual del caso en cuestión es el asunto de los disturbios en los barrios parisinos de inmigrantes en el otoño de 2005. Otra vez, el *Quijote* sirve como ejemplo contrario ideal, en concreto, la relación entre Sancho y Ricote. Sabemos que Ricote vivió en el pueblo de Don Quijote y Sancho, y, sin invocar la a menudo mencionada «famosa convivencia religiosa española» de antes de la expulsión, vemos, tanto en la relación entre los dos personajes como en los datos históricos un modelo de tolerancia multicultural. Que Ricote

---

precisamente con el testimonio de Ana Félix (339).

viviera en armonía con sus vecinos de la aldea no está tan fuera de la realidad histórica; señala Childers que, a diferencia de otras regiones de la península, «hoy está fuera de duda que el proceso de integración se encontraba bastante avanzado en Castilla la Vieja y en La Mancha» (77). Otro factor geográfico que podría explicar la gran convivencia pacífica de la aldea de los protagonistas es que, como señala Francisco Márquez Villanueva, allí «viven sólo unas cuantas familias dedicadas a actividades de pequeño o ínfimo comercio, que las obligan a un estrecho contacto con la mayoría cristiano-vieja» (*Personajes*, 308). Por eso se puede comprender no solo la amistad que han desarrollado Sancho y Ricote, sino también la habilidad sobre todo de Ana Félix de mamar «la fe católica en la leche» y criarse «con buenas costumbres» (II, 63, 527).

Es interesante observar que ésta es precisamente una solución al problema morisco propuesta por Pedro de Valencia antes de la expulsión. Su razonamiento, expuesto en su *Tratado acerca de los moriscos de España*, era el siguiente: «Quitados de entre los suyos, y que pierdan de vista la plaza o teatro donde les era afrenta no parecer moros, ellos querrán parecer cristianos, y queriéndolo parecer, vendrán a serlo dentro de poco tiempo» (35). Este acto de «dispersión» llevado a cabo por el Estado, habría representado para él una alternativa (entre otras muchas suyas que serán discutidas en adelante) mucho más humana que la expulsión. Aunque el laicismo de los estados europeos modernos ha eliminado la relación antigua entre religión y ciudadanía, su teoría oculta otra realidad de la inmigración de hoy: que los inmigrantes siguen siendo en muchos casos geográficamente aislados del resto de la población. Este es el caso particular de los barrios periféricos de París en que tuvieron lugar los susodichos disturbios –más allá de cualquier acto de integración o «dispersión» forzosas, habría

que imaginar si esos desórdenes habrían sucedido en el caso de que a tales barrios se les hubiera prestado más atención política y económica—. La pobreza suele ser un factor que acompaña a estas comunidades de las afueras, a menudo las únicas en que puede pagar un inmigrante para vivir; sin embargo, cabe preguntarse si gozan de la misma clase de ciudadanía los que habitan en las partes más céntricas de la ciudad. Queda por ver si ahora, después de que se han calmado los disturbios, los inmigrantes en Francia gozarán de tan «buen acogimiento» como el que recibió allí Ricote (II, 54, 451).

Volviendo a la relación que tiene Ricote con Sancho, lo más llamativo es que aún después del edicto de expulsión, los dos se llevan bien, y Sancho incluso se sienta a comer con el morisco ilegal y la cofradía de falsos peregrinos. Childers dice que en «la solidaridad espontánea entre Sancho Panza y su vecino Ricote es donde más se ha pretendido ver una oposición velada a la expulsión... Sin duda, hay una maravillosa simpatía por el desdichado morisco» (82). Los lectores, ya familiarizados y encantados por la inocente bondad y amabilidad de Sancho, desarrollamos natural y fácilmente esta simpatía hacia Ricote. Aunque Sancho se niegue cortésmente a ayudarle a encontrar su tesoro («conténtate que por mí no serás descubierto, y prosigue en buena hora tu camino» [II, 54, 453]), el hecho de que vaya a silenciar su identidad y presencia es muy significativo en sí, por lo que supone de desafío a la ley. Recordemos el miedo que tenía a la Santa Hermandad después de que Don Quijote liberara a los galeotes –aunque éste sea un delito menos activo, Sancho aquí no parece dudar ni temer en absoluto las consecuencias de no denunciar a Ricote—. Además, puesto que esta decisión se produce tras su estancia como gobernador durante la cual Sancho, a través de varios juicios ha probado su sabiduría y su buen entendimiento jurídico, quedamos tanto más

satisfechos y convencidos de su decisión de quedarse callado. Al final, los dos se abrazan y siguen sus propios caminos, pero los efectos de su encuentro no dejan de operar sobre la trama ni sobre el lector:

Este conceder voz a Ricote abre, sin sombra alguna de duda, una muy especial brecha en la percepción popular del morisco. Un turno de palabra, en definitiva, sobre el que ha de volver cualquier propuesta de análisis, y del que ha de partir una trayectoria de significación que vaya desde el encuentro de Ricote y Sancho hasta el final feliz a bordo de una galera que parece flotar sobre un mar de perdones (Layna Ranz 308).

No obstante, pese a que la reunión llorosa entre Ana Félix y su padre a bordo de la galera y la siguiente de ella y don Gregorio sí sean acontecimientos felices, el verdadero final de su historia nos resulta, en el mejor de los casos, desconocido. La graciosa oferta de don Antonio de ir a la corte para negociar que el morisco y su hija se queden en España, «pareciéndoles [a don Antonio y al virrey] no ser de inconveniente alguno que quedasen en ella hija tan cristiana y padre, al parecer, tan bien intencionado» (II, 65, 539), será, históricamente hablando, bastante fútil. Ricote por lo menos reconoce esta severa realidad cuando responde a la oferta de don Antonio así: «No...hay que esperar en favores ni en dádivas; porque con el gran don Bernardino de Velasco, conde de Salazar, a quien dio su Majestad cargo de nuestra expulsión, no valen ruegos, no promesas, no dádivas, no lástimas» (II, 65, 539). Márquez Villanueva, al referirse a este caso, indica que «Cervantes...es muy enemigo en sus años de madurez de los desenlaces convencionales, de los *happy endings*<sup>3</sup>», pero cree también que «quiso despedirse de sus moriscos contagiándonos el propio ensueño, a la vez que las propias dudas, acerca de una España que, en vez de derramarlas fratricida y estérilmente, fundiera las

---

<sup>3</sup> Márquez Villanueva cita aquí a Américo Castro, *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid, Alfaguara, 1966, p. 183.

sangres de todos sus buenos hijos por encima de la división absurda y anticristiana en limpios y maculados» (*Personajes*, 335).

Aunque el final de la situación actual de la inmigración en Europa sea también desconocido, esperamos que sea feliz y que los que abogan por los inmigrantes, como don Antonio y el virrey por Ricote y Ana Félix, tengan éxito en convencer a los políticos y al público de que traten la situación de una manera simpática y racional, y no forzosa. Pero, a diferencia de ser solo lectores o espectadores, la historia nos ofrece la oportunidad de ser participantes activos en ella, de tal modo que podemos decidir si seguimos adelante para abrazar la tolerancia multicultural que hemos de aprender de lecciones históricas como la de la expulsión. Después de haber examinado las causas y los hechos históricos acerca de la expulsión y la integración forzosa, cabe preguntarse por las posibles soluciones al problema actual. Desde luego, vale la pena mirar una vez más la historia antigua de los moriscos de España y, en concreto, las teorías de Pedro de Valencia.

El humanista describió a principios del siglo XVII ocho posibles soluciones al conflicto morisco: *excisión, captividad, expulsión, translación, dispersión, conversión, permixción y sujeción o aseguración*. Las cuatro primeras las descartó por inhumanas o «inconvenientes» y puso de relieve la ya mencionada quinta, la *dispersión*, alrededor de la cual giran las tres últimas (31). Obviamente, esperaba con la *conversión* que, después del proceso de *dispersión*, los moriscos se convirtieran en verdaderos cristianos (a diferencia de los apóstatas o falsos convertidos que los apologistas usaban como justificación de la expulsión<sup>4</sup>). La

---

<sup>4</sup> Había muchos oficiales eclesiásticos y políticos que insistían en que no había ni un solo morisco que hubiera aceptado verdaderamente el cristianismo, Márquez Villanueva, *Personajes*, p. 285, entre otras.

*sujeción* constituía efectivamente una medida política de prevención particular de la época, pero su propuesta de la *permixción* es la más interesante y más radical. Como resume bien Joaquín Gil Sanjuán en su estudio preliminar del *Tratado*: «los moriscos era un pueblo marginado por la sociedad dominante, excluyéndolo de gran parte de profesiones, cargos, privilegios y un largo etcétera de los que gozaban los cristianos viejos; hasta se llegaron a levantar muros jurídicos y mentales como la limpieza de sangre, que los separaba más del resto de ciudadanos» (38). Pedro de Valencia, pues, aboga por la «dignificación de todos los miembros de este pueblo» a través de un sistema integrador que incluiría el matrimonio mixto entre los moriscos y los cristianos viejos<sup>5</sup>. La idea principal de esta integración, a pesar de estar basada otra vez en la religión, se podría aplicar muy bien al problema de hoy: que en vez de ser marginados, los inmigrantes deben ser igualmente acogidos y aceptados como los otros miembros de la sociedad. Es más, la idea de *permixción* de Pedro de Valencia constituye una «doctrina verdaderamente revolucionaria para su época» que «pertenece más al [pensamiento] del mundo actual que al suyo propio» (38). Es muy significativo, por tanto, que veamos en dos ocasiones importantes del *Quijote* el establecimiento de un matrimonio mixto –el del cautivo y Zoraida y el de Ana Félix y don Gregorio– aunque las dos moriscas ya hayan aceptado por su propia voluntad el cristianismo antes del matrimonio.

Observemos que Pedro de Valencia rechaza inequívocamente la posibilidad de la expulsión, revelando su gran simpatía así:

Cómo se puede justificar con Dios, ni con los hombres, ni qué corazón cristiano había de haber que sufriese ver en los campos y en las playas una tan grande muchedumbre de hombres y mujeres

---

<sup>5</sup> Para una discusión sobre por qué fracasó tal propuesta, véase Márquez Villanueva, *Personajes*, págs. 313-316.

bautizados, y que diesen voces a Dios y al mundo que eran cristianos y lo querían ser, y les quitaban sus hijos y haciendas por avaricia y por odio, sin oírlos ni estar con ellos a juicio...

De este modo anticipa la triste escena que vendría unos cuantos años después cuando España, contra su consejo razonable y a pesar de las súplicas desesperadas de otros muchos,<sup>6</sup> decide llevar a cabo el proceso de expulsión de «la sierpe en el seno» (II, 54, 451), dejando una diáspora trágicamente desamparada e inaceptada donde fuera que emigraron. Si hay alguna indicación por debajo de la superficie histórica de los moriscos de cómo la ciudadanía europea ha de enfrentarse a la conflictiva situación actual de la inmigración, la expulsión retumba como un error que no puede repetirse. Afirma Márquez Villanueva que «hemos llegado a comprender hasta qué punto la cuestión morisca no nos ha abandonado nunca, al constituir uno de los mayores focos de la historiografía de los siglos XIX y XX sobre un plano que, por encima de sus aspectos técnicos, ofrece facetas de una continuada crisis de conciencia» (*El problema*, 1-2). Podemos aprovechar esta conciencia de la expulsión como un recordatorio constante para que no vuelva a ocurrir nunca más<sup>7</sup>.

El texto del *Quijote* puede servir de la misma manera para recordarnos el acontecimiento histórico. De hecho, Márquez Villanueva habla de este poder del libro desde su experiencia personal: «Debo a Miguel de Cervantes mi despertar a los aspectos doctrinales y humanos de la expulsión de 1609-1614. Fueron Ricote y su vecino Sancho Panza quienes, en su día, me hicieron comprender el gran fraude latente bajo aquella terminología neutralizadora de tantos sufrimientos y de tan pavorosas responsabilidades morales» (*El problema*, 8). Y una vez despiertos la conciencia y el conocimiento histórico, la amistad y solidaridad entre Ricote y

---

<sup>6</sup> Márquez Villanueva, a lo largo del capítulo sobre los moriscos en su *Personajes y temas del Quijote*, relata los casos de otros españoles que simpatizaban con ellos, págs. 229-335.

Sancho sirven igualmente, como ya se ha señalado, como ejemplo de la tolerancia multicultural. No obstante, como nos recordaría nuestro sabio escudero en el refrán: «del dicho al hecho hay gran trecho» (II, 64, 532); lo que significa que el acogimiento del multiculturalismo y la comodidad con el concepto no bastan para fomentar una sociedad tolerante. Hace falta que los gobiernos tomen medidas concretas para combatir el aislamiento, el racismo y la pobreza que, con demasiada frecuencia, acompañan a las condiciones de los inmigrantes hoy en día.

Es preciso recuperar el contexto original de este refrán: Sancho lo emplea para referirse a la oferta de Don Quijote de ir a Berbería para rescatar a don Gregorio: «que él le sacaría a pesar de toda la morisma, como había hecho don Gaiferos a su esposa Melisendra» (II, 64, 531). Es efectivamente la única vez a lo largo de los episodios de Ricote en que el caballero andante intenta jugar un papel activo<sup>8</sup>. Tiene sentido que un tema tan vinculado a la realidad de la época no permitiera la entrada del mundo fantástico e ideal de la andante caballería.

Aunque en todas estas cuestiones y posibles soluciones no figura la posibilidad de que un caballero andante venga a arreglar los problemas y conflictos modernos que se han expuesto a lo largo de este análisis, podemos aprovechar la rica sabiduría del protagonista solo con abrir las páginas de la obra maestra de Cervantes. No obstante, hipotéticamente enfrentado con la situación actual, don Quijote, en uno de sus ilustrados discursos epicúreos, seguramente nos aconsejaría que la solución quedara en el medio, es decir, que los dos lados tendrían que trabajar juntos para que haya tolerancia, entendimiento y respeto mutuo entre la cultura dominante y las de los inmigrantes. El *Quijote* puede servir como modelo no de cómo se debe

---

<sup>7</sup> Childers establece un concepto parecido en «Recordando el futuro».

<sup>8</sup> Márquez Villanueva comenta este hecho en *Personajes*, p. 330.

vivir (porque como se ha demostrado, tampoco se pinta una escena de convivencia multicultural ideal), sino como un ejemplo único de cómo puede triunfar la tolerancia multicultural (entre Sancho y Ricote) y, en cambio, la destrucción que causa la intolerancia y la expulsión como solución. Cuando el multiculturalismo se reconozca como un recurso positivo, entonces Europa se convertirá de nuevo en un lugar que acoge a los inmigrantes como Ricote que van en busca de la libertad de conciencia y la aceptación voluntaria, y no forzosa. Resume este concepto mejor que nadie don Quijote: «La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres» (II, 58, 470). Una vez que lo aceptemos, no habrá motivo para este concepto sea sólo un sueño quijotesco.

### **Fuentes citadas**

Cervantes, Miguel de. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Edición de Luis Andrés Murillo, tomos I & II. Madrid: Editorial Castalia, 1978.

Childers, William. «Recordando el futuro: los moriscos cervantinos y la inmigración magrebí actual», en *Estas primicias del ingenio: Jóvenes cervantistas en Chicago*. Eds. Francisco Caudet y Kerry Wilks. Madrid: Castalia, 2003, págs. 73-98.

Layna Ranz, Francisco. *La eficacia del fracaso: Representaciones culturales en la Segunda Parte del Quijote*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2005, págs. 293-360.

Márquez Villanueva, Francisco. «El morisco Ricote o la hispana razón de estado», en *Personajes y temas del Quijote*. Madrid: Taurus, 1975, págs. 229-335.

– *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Libertarias, 1991.

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.

Perceval, José María et al. *La expulsión de los moriscos*. Barcelona: Fundación Bancaja, 1998.

Riquer, Martín de. «La expulsión de los moriscos», en *Historia de España de Menéndez Pidal: El siglo del Quijote, tomo XXVI, Vol. II*. Madrid: Espasa-Calpe, 1986, págs. 160-170.

Theil, Stefan. «The End of Tolerance», en *Newsweek International Edition*, página web: <http://www.msnbc.com/id/11569485/site/newsweek>  
[Consulta: 6 mar. 2006]

Valencia, Pedro de. *Tratado acerca de los moriscos de España. Estudio preliminar de Joaquín Gil Sanjuán*. Málaga: Algazara, 1997.