

# Nuevas consideraciones sobre el personaje de don Diego Miranda: la identidad religiosa del Caballero del Verde Gabán

ÁNGELA MORALES

Central Connecticut State University

---

El episodio de don Diego de Miranda, más conocido como el Caballero del Verde Gabán, encierra alguna de las páginas más sugerentes y debatidas de todo el *Quijote* (II, 16-18). Los críticos han evocado muchas veces la figura del llamativo Caballero del Verde Gabán:<sup>1</sup> desde Marcel Bataillon, que estudió al personaje en relación al ideal erasmista de piedad laica, a Alberto Sánchez, que se fijó en la «dorada medianía» que circunda al sedentario manchego, hasta los que han interpretado negativamente al personaje por precauciones de vida inerte, como Américo Castro, o las observaciones de Francisco Márquez Villanueva sobre una posible significación bufonesca del caballero manchego.<sup>2</sup> Sin embargo, el análisis más sugerente de los últimos años viene de la mano de Augustin Redondo. En *Otra manera de leer el Quijote*, replanteó varios de estos problemas para ofrecer una visión del Caballero del Verde Gabán como representante del hombre de nuevo cuño, un caballero campesino que practica una nueva religiosidad; en definitiva, don Diego Miranda personificaría a los mejores representantes del arbitrista (1998:289). Toda una heterogénea gama de interpretaciones para descifrar el papel de este caballero y su contraste funcional en la historia en la que rara vez se ha cuestionado su identidad religiosa.<sup>3</sup> El propósito de esta comunicación es plantear otra vía interpretativa a partir de un examen del personaje con arreglo a la coherencia con el conjunto del segundo *Quijote* y a la coyuntura histórica en que se inserta.

El elemento más llamativo de la descripción del caballero es el verde brillante de su vestimenta. Antes de saber nada sobre la identidad social del enigmático

<sup>1</sup> Para una revisión de los diferentes juicios acerca del personaje, consúltese Augustin Redondo (1998:265, nota núm. 1).

<sup>2</sup> Alfredo Baras, en un trabajo reciente (2010:61-88), ha creído identificar en don Diego Miranda una alusión a Alonso Ramírez de Prado, ministro de Felipe III, uno de esos validos menores acusados de enriquecerse con el ejercicio de sus funciones públicas.

<sup>3</sup> Sobre las similitudes y diferencias entre los personajes de don Quijote y don Diego, consúltese Darío Fernández-Morera (1986:101-113), Robert Haussman (1979:207-218), Randolph Pope (1979:207-218), y John Weiger (1988).

caminante, el narrador le denomina «el de lo verde», «el verde» en las primeras páginas, hasta que al final del capítulo dieciséis don Quijote le da el apelativo definitivo: «El del Verde Gabán» (II, 16, p. 668).<sup>3</sup>

Recordemos que Sancho y don Quijote van caminando cuando «les alcanza un caminante» evocado de la siguiente manera:

Venía sobre una muy hermosa yegua tordilla, vestido un gabán de paño fino verde, jironado de terciopelo leonado, con una montera del mismo terciopelo; el aderezo de la yegua era de campo, y de la jineta, asimismo de morado y verde; traía un alfanje morisco pendiente de un ancho tahalí de verde y oro, y los borceguíes eran de la labor del tahalí; las espuelas no eran doradas, sino dadas con un barniz verde, tan tersas y bruñidas, que, por hacer labor con todo el vestido, parecían mejor que si fuera de oro puro (II, 16, p. 661).

Sabemos que la consabida montera y el icónico gabán de color verde se utilizaban habitualmente tanto para viajar como para cazar.<sup>4</sup> Verde es el traje que lleva la duquesa en su encuentro con don Quijote: su hacanea tiene guarniciones verdes, y «venía la señora asimismo vestida de verde, tan bizarra y ricamente, que la misma bizarría venía transformada en ella» (II, 30, p. 779). Había preferencia por el color verde en el vestido de camino; existen ejemplos de verde casi único, junto a leonado y oro, en la *Memoria de los vestidos de camino del marqués de Mélito* de 1598, tal y como detalla Carmen Bernis (2001:43-46). Ahora bien, se preguntaba acertadamente el profesor Redondo, ¿por qué insistiría tanto el narrador sobre el color verde y la impresión producida en don Quijote, «si el color verde era tan empleado»? (1998:278).

En segundo lugar destacan los elementos moriscos de su vestimenta y de su forma de montar «a la moruna». Don Diego monta a la «jineta», con estribos cortos. Augustin Redondo ha notado en su lectura del personaje el origen musulmán del arte de montar a la jineta, conforme corrobora la definición de *jinete* de Covarrubias:

Hombre de a cavallo que pelea con lança y adarga, recogidos los pies en estribos cortos, que no baxan de la barriga del cavallo. Ésta es propia caballería de aláraves, los quales vienen (...) con sus turbantes en la cabeça y su alfange o cimitarra colgando del hombro en el tahalí (p. 640a).

<sup>3</sup> Se cita por la edición de Francisco Rico (2004).

<sup>4</sup> Acerca del color verde del vestido de camino del rico hidalgo manchego, léase M. Joly (1977:54-64). G. L. Gingras (1985:129-140), así como los argumentos de A. Redondo (1998:272-279).

Redondo fundamenta la raigambre mora de la forma de montar del caballero con testimonios contemporáneos sobre el arte de montar a la jineta (1998:267-271). Sabemos que, desde mediados del siglo xvi, los caballeros montaban a la jineta, forma considerada típicamente española cuando participan en fiestas de toros y cañas. El hecho de que «el de lo verde» lleve un alfanje en vez de la clásica espada se comprende, según Redondo, «por formar parte del atuendo moruno y además por ser más corto que la espada y estar encorvado, facilita el cabalgar del jinete lanzado al trote» (1998:271). A pesar de ello, para el hispanista francés como para la mayoría de los críticos, la apariencia «mora» del Caballero del Verde Gabán no indica nada sobre la identidad de este misterioso caballero. Siguiendo con la descripción del atuendo, los borceguíes son de origen moro: «Bota morisca usada de jinete y en particular de moros», dice la definición del *Tesoro* de Covarrubias. Si recordamos el retrato del capitán Ruy Díaz en el episodio del cautivo de la Primera Parte, a su vuelta de Argel este: «Traía unos borceguíes datilados y un alfanje morisco, puesto en un tahalí que le atravesaba el pecho» (I, 37, pp. 388-389). El Caballero del Verde Gabán no se adorna tampoco, según nota sagazmente Fernández Villanueva, con las espuelas doradas que se reciben en el sacramental caballeresco, «porque éstas simbolizan el servicio de Dios, y don Diego sirve primordialmente a su propia dicha» (1975:176).

Hay que ir con reserva cuando se quiere dar interpretaciones simbólicas del color verde; ahora bien, dada la trascendencia de las circunstancias históricas en que se inserta la obra, publicada poco después de llevarse a cabo el edicto de expulsión de la comunidad morisca entre 1609 y 1613, parece justificado recordar que el verde era el color espiritual del Islam. Françoise Zmanter (1990:347) nota acertadamente que Cervantes describe con turbante verde a un personaje musulmán de *El Gallardo español*: Nacor es un «jarife», un descendiente directo de la raza de Mahoma; por ello es un intocable: «Jarife soy, no me toques» (*El gallardo español*, fol. 8).

En *El Caballero de Olmedo* de Lope de Vega, en un fragmento donde se manifiesta la ortodoxia religiosa excluyente, se pone de relieve que el color verde se asociaba con los españoles de origen musulmán: «Que en cualquier reino mío / donde mezclados están, / a manera de gabán / traiga un tabardo el judío / con una señal en él, / y un verde capuz el moro. / Tenga el cristiano el decoro / que es justo: apártese dél» (p.168). Redondo señala igualmente el parecido del Caballero del Verde Gabán con el enamorado moro Azarque

del romance nuevo que lleva un vestido de color *verde oscuro*, unos *borceguíes* y un alfanje: «Vestido de verde oscuro / que muy claramente enseña / la color de su esperanza» (1998:278).

Françoise Zmanter (1990:343-353) propuso una lectura morisca del personaje del Caballero del Verde Gabán basándose en consideraciones semióticas relacionadas con el color verde. En dicho trabajo, Zmanter señala con acierto que, en lengua árabe, «El verde», «El de lo verde» evoca al mítico Al Khadir, el patrón de los viajeros que encarna la providencia divina (1990:343-353). En el Corán, Al Khadir es el misterioso guía espiritual, conocido como el acompañante tanto de Alejandro Magno como de Moisés. Entre los árabes es un personaje místico popular cuya visión comporta una promesa de prosperidad (Zmanter 1990:345). Al Khadir es eternamente joven, según fuentes preislámicas, él es «El verde», el caminante que jamás se fatiga, el que enseña y consuela.<sup>5</sup>

Con cautela nos preguntamos si acaso no indicaría el apelativo «señor galán» la impresión que causa en don Quijote la llamativa indumentaria para un cincuentón como don Diego que parece inusualmente joven: «Las canas, pocas, y el rostro, aguileño; la vista entre alegre y grave» (II, 16, p. 662). La bizarra apostura del caminante atrae la atención de don Quijote «pareciéndole hombre de chapa», de principios, virtuoso, «y si mucho miraba el de lo verde a don Quijote, mucho más miraba don Quijote al de lo verde» (II, 16, p. 662). El lector también queda suspenso ante la visión de esta figura enigmática cuyo apelativo, «el de verde», remite al Al Khadir de la cultura musulmana.

La descripción de los elementos moriscos de la vestimenta y de la montura del Caballero del Verde Gabán no es gratuita; su evocación del mundo musulmán no es fruto del azar, sino señal de una paradoja. A la coexistencia multiseccular, aunque compleja, entre cristianos y musulmanes «sigue un conflicto que en poco más de un siglo se resuelve con la eliminación total de los moriscos» (Domínguez Ortiz y Vincent 1978:17). El edicto de expulsión de 1609 marcó el fin de la posibilidad de una convivencia pacífica y el triunfo del catolicismo excluyente en España. Curiosamente en el segundo *Quijote* nos encontramos en una España donde quedan más que rastros de la presencia de los ciudadanos de origen musulmán. De hecho, tanto en la novela como en la vida real, aún había un puñado de cripto-musulmanes conviviendo con sus vecinos cristianos viejos (Harvey 2005:251-252). Cervantes traza en la historia de Ricote que da entrada en el capítulo 54 un patético retrato de los moriscos

<sup>5</sup> En contraposición a la tesis de Zmanter, Alfredo Baras Escolá (2010:72) apunta a la tradición europea de *Jack in the Green*, equivalente a Santiago el Verde, que «ha sido relacionado por Caro Baroja con las fiestas populares de mayo a San Juan, cuando las plantas reverdecen y vuelve la estación del amor».

que trataban de regresar clandestinamente a su patria perdida. Asimismo el relato de las peripecias de su hija Ana Félix, que se presenta con católica y acendrada fe cristianas, ilustra el drama de las contradicciones de la expulsión de aquellos moriscos francamente convertidos: «De aquella nación más desdichada que prudente sobre quien ha llovido estos días un mar de desgracias, nació yo, de moriscos padres engendrada» (II, 63, p. 1039).

La segunda entrega de la historia del ingenioso hidalgo encierra pasajes que, entre cautelas y ambigüedades, deslizan juicios que cuestionan la ortodoxia religiosa española y el mito de una España aurisecular uniforme. Es el caso del capítulo 58, en él leemos que unos labradores llevan unas imágenes de santos para ponerlas en el retablo de la iglesia de su pueblo. Estas presentan a unos santos caballeros, entre ellos está Santiago Matamoros. La simplicidad de la interrogación de Sancho, por sí reveladora, va cargada de ironía:

Quería que vuestra merced me dijese qué es la causa por que dicen los españoles cuando quieren dar alguna batalla, invocando a aquel San Diego Matamoros: «¡Santiago, y cierra España!» ¿Está por ventura España abierta, y de modo que es menester cerrarla, o qué ceremonia es ésta? (II, 58, p. 988).

El *Quijote* de 1615, en su conjunto, pone en tela de juicio la «histeria colectiva» que llevó al edicto de expulsión de 1609 y que se apoyaba en el inminente peligro de una conspiración entre los ciudadanos de origen morisco y bereberes y turcos. Sirva, a título de ejemplo, el episodio del retablo de Maese Pedro que culmina con la representación del romance de don Gaiferos y Melisendra, «cautiva en España, en poder de moros, en la ciudad de Sansueña, que así se llamaba entonces la que hoy se llama Zaragoza». El rey moro y los perseguidores, la amenaza sarracena, están representados con muñecos de escayola que don Quijote destroza con facilidad: «Comenzó a llover cuchilladas sobre la titerera morisma» (II, 26, p. 755). Ahora bien, ¿no nos estaría recordando Cervantes que los musulmanes habían sido derrotados hacía tiempo y que los ciudadanos de ascendencia morisca no suponían ningún peligro para la seguridad de la monarquía?

En el año en que el edicto de expulsión fue promulgado había tres categorías de moriscos: cristianos verdaderos, cripto-musulmanes que practicaban el Islam clandestinamente y un grupo híbrido que se identificaba con aspectos de ambas religiones (Magnier 2010:32). Cervantes presenta en la Segunda

Parte personajes que se identifican abiertamente como moriscos en los episodios sobre la familia Ricote: Ana Félix, que se considera «cristiana (...) de las verdaderas y católicas» (II, 63, p. 1039), «mamé la fe católica en la leche, créeme con buenas costumbres, ni en la lengua ni en ellas jamás, di señales de ser morisca» (II, 63, p. 1040), representa al primer grupo. Su padre, que se identifica como hispano-musulmán, aunque, como él mismo afirma, «[tiene] más de cristiano que de moro» (II, 54, p. 965).<sup>6</sup> Mientras que los miembros de la familia Ricote pertenecen sin duda a la población morisca, hay otros que nos dejan pistas sobre su identidad hispanomusulmana.

Augustin Redondo ha sugerido de manera convincente que don Antonio Moreno del episodio barcelonés de don Quijote y Sancho sería de ascendencia morisca. La tonalidad festiva y burlesca del episodio en el contexto de la fiesta de San Juan —también celebrada por los moriscos—, enmarca el matiz árabe del recibimiento del manchego. Desde esta óptica se entendería «el papel de intermediario del Barcelonés entre don Quijote y Sancho y el mundo de los moriscos y renegados» (Redondo 2000:272). El linaje musulmán de don Antonio explicaría igualmente su benevolencia con Ana Félix y su padre Ricote. Don Antonio Moreno sería uno de esos moriscos integrados que por su posición económica y sus contactos habrían logrado evitar la expulsión. No hace falta recordar que los moriscos aragoneses habían contado con el apoyo de la nobleza local junto con el de las instituciones locales que veían en la Inquisición un instrumento más de centralización y de dominación castellana (Harvey 2005:116). Existen además numerosos testimonios que revelan que la vieja aristocracia fuerista de Aragón intercedió a favor de la población morisca, por motivos económicos también, entrando en conflicto con la hegemonía castellana (Harvey 2005:101).

En resumidas cuentas, cabe preguntarse si vendrá a ser el Caballero del Verde Gabán otro de esos moriscos prósperos que se habrían integrado hacía tiempo en la comunidad en que vivían. Pasemos a analizar la autopresentación del Caballero del Verde Gabán en la que expone cuáles son las circunstancias de su vida. Es revelador que el caballero se llame Diego Miranda y que Sancho lo denomine «santo a la jineta». Frente al Santiago Matamoros, conforme nos indica el profesor Redondo (2000:286), el San Diego tradicional de la Reconquista, Cervantes nos presenta un ejemplo de «santidad laica» en un personaje que viste y monta a la moruna, lo que el hispanista francés llama una «representación invertida de Santiago *matamoros*» (Redondo 2000:286-287).

<sup>6</sup> Los españoles utilizaban el término *moro* para referirse a la población minoritaria musulmana que había sido forzada a la conversión. También lo utilizaban para gente musulmana de otros países. Después de la conversión forzada, los españoles llamaban a estos conversos *moriscos*.

Como es sabido en el *Quijote* se reflexiona sobre los nombres y su significado. En varios textos del siglo XVI que circularon con bastante popularidad, el apellido *Moreno* remite al *moro*, tal y como nota Augustin Redondo sobre don Antonio Moreno. Merece atención observar que, en los testimonios que prueban la asociación despectiva de Moreno en el imaginario colectivo de la época, el apellido va emparejado al nombre *Diego*. El «honrado Diego Moreno», que recoge Juan Timoneda en el *Truhanesco* de 1573 y luego en el *Billete de amor*, encarnaría al marido cornudo y ridículo. Redondo recoge varios ejemplos de Quevedo en los que «Diego Moreno» aparece como prototipo de marido consentido; así, en el *Sueño de la muerte*, compuesta poco después del segundo *Quijote*: «¿No sabéis que todos los Morenos, aunque se llamen Juanes, en casándose se vuelven Diegos, y que el color de los más maridos es moreno?» (Redondo 2000:53). La misma identificación sucede en el *Entremés de Diego Moreno*, escrito por Quevedo por la misma época (Redondo 2000:53).

Siguiendo con la presentación del personaje, el Caballero del Verde Gabán es originario de la Mancha, la tierra de Ricote. Tras la derrota de las Alpujarras en 1571, el poder real sacó a los ciudadanos de origen musulmán de sus campos en Granada y los trasladó a Extremadura, Sevilla y, sobre todo, a Castilla, especialmente a la Mancha, donde Miguel de Cervantes sitúa la novela. Esta región, que contaba con escasa población morisca y mudéjar hasta mediados del siglo XVI, fue uno de los destinos prioritarios de los expulsados del reino de Granada. Dentro de la Mancha existían dos grupos de origen musulmán: los bien establecidos, convertidos hacía tiempo, y que habían logrado ser aceptados como «cristianos viejos» en su comunidad, junto con los hispanomusulmanes recién llegados desterrados de Granada entre los años 1570 y 1571. Entre los primeros, había un grupo de moriscos ricos que, como en otras regiones, había sabido operar con éxito en el sistema económico del momento (Harvey 2005:252), según consta en los memoriales antimoriscos divulgados en el siglo XVI y XVII en los que se les acusa de haber acumulado grandes capitales y de participación en el negocio del préstamo (Harvey 2005:253).<sup>7</sup>

La vía para la asimilación del morisco en la comunidad cristiana era a través del matrimonio, tal y como indica el Edicto de Gracia para la comunidad morisca de Arévalo de 1543 que impone, entre otras condiciones, que los moriscos vivan entre cristianos viejos, empleen criados cristianos y se casen con cristianos viejos (Harvey 2005:113). ¿Acaso no sería don Diego Miranda, casado con una mujer cuyo nombre no puede ser más cristiano, doña Cristina,

<sup>7</sup> Para más evidencia sobre la actividad económica de los moriscos y la existencia de un grupo de ricos que se dedicaban profesionalmente al préstamo, consúltese Císcar Pallarés (1993).

uno de esos moriscos ricos que se habrían integrado mediante el matrimonio en la comunidad cristiana? Estos ciudadanos han logrado por el momento evitar la expulsión, si bien su situación les requiere ser mucho más discretos en lo que respecta a su identidad religiosa. La única forma de protegerse y de proteger la comunidad en que habitaban era guardar un estricto silencio. Sabemos que así sucedía por testimonios escritos recogidos tanto en manuscritos aljamiados como en los procesos inquisitoriales (Harvey 2005:251).

Varios críticos han notado «el silencio» en la casa de don Diego Miranda,<sup>8</sup> Márquez Villanueva (1975:158-159) entiende que «el silencio rotundo que se vive dentro de la casa, invoca un estado de contemplación en don Quijote, mientras que el mismo aspecto sólo sirve para ayudar a don Diego a relajarse rodeado de sus comodidades materiales». El llamativo silencio del hogar del Caballero del Verde Gabán cobra otro significado si nos remitimos a las condiciones de vida de estos moriscos que permanecían en su patria y cuya situación requería la mayor discreción respecto a su identidad. El silencio, la prudencia, la convivencia amistosa con sus vecinos serían pues esenciales para su supervivencia. También el narrador prefiere «pasar en silencio» la descripción de la casa de don Diego. Se nota que Cervantes ha reflexionado sobre este punto: «Aquí pinta el autor todas las circunstancias de la casa de don Diego, pintándonos en ellas lo que contiene una casa de un caballero labrador y rico; pero al traductor de esta historia le pareció pasar estas y otras menudencias en silencio» (II, 18, p. 680).

Según explica L. P. Harvey (2005:184) comentando los escritos del Mancebo de Arévalo en su tratado sobre cómo practicar la religión musulmana en «el periodo de terror» en que vivía la comunidad hispanomusulmana, se aconsejaba la disimulación y la puesta en práctica de la *taqiyya* musulmana, esto es, el ocultamiento de su verdadera fe para proteger su vida y la de su familia. Los moriscos, hasta donde les era posible, consagraban el viernes al ayuno, la plegaria y la limosna (Domínguez Ortiz y Vincent 1978:91); seguían practicando su religión y su cultura clandestinamente en el espacio limitado de la familia, y solo en ocasiones compartirían su práctica con un grupo de familias unidas por la amistad (Harvey 2005:112). «Paso la vida con mi mujer, y con mis hijos, y con mis amigos» (II, 16, p. 663), explica don Diego Miranda.

Tener buenas relaciones con los vecinos era esencial para sobrevivir: «Alguna vez como con mis vecinos y amigos, y muchas veces los convidó» (II, 16, p. 663). La aplicación de la *taqiyya* permitiría a los moriscos cumplir con el

<sup>8</sup> Léase Trueblood (1958).



mandamiento cristiano de asistir a misa: «Oigo misa cada día», nos cuenta don Diego. De acuerdo con la *Fatwa* de Orán, cuando la asistencia obligatoria a misa impidiera a los cripto-musulmanes observar el *salat*, la oración obligatoria, se les permitía considerar que la habían observado por el hecho de ir a misa (Harvey 2005:185). Desde esta óptica, no deja de tener interés que don Diego subraye que no es amigo de escudriñar «las vidas ajenas», usando una expresión que se asociaba habitualmente con la limpieza de sangre (Silverman 1978:197-212).

Estas consideraciones sobre la posible identidad morisca de la figura del Caballero de Verde Gabán cobran sentido en el episodio de los leones situado entre el de la presentación de don Diego Miranda y el capítulo 18 de la estancia de don Quijote en la casa del rico caballero manchego. A las preguntas del temerario caballero, y para desmayo del del Verde Gabán, el carretero contestó que llevaba enjaulados dos grandes y fieros leones, regalo del general de Orán al rey. El león cautivo traído de Orán, enclave español en la costa argelina desde principios del siglo XVI, representaría la amenaza turco-berberisca en la costa africana mediterránea. ¿La actitud del «generoso león, más comedido que arrogante» mostrando «sus traseras partes» (II, 17, p. 675), desentendiéndose de las bravatas de don Quijote no sugeriría, nos preguntamos, el fin de la hegemonía otomana, y que no existía el peligro musulmán inminente con el que se había justificado la necesidad de expulsar a los ciudadanos moriscos ante el riesgo de tener una «quinta columna» dentro de España?

A la luz de los datos aportados estimo que es pertinente considerar las señas contradictorias de la identidad religiosa de la figura del Caballero de Verde Gabán. La ambivalencia de la identidad del caballero sugiere la imposibilidad de establecer diferencias religiosas tajantes entre los súbditos de la corona, en contradicción con la política española basada en la exclusión y en la intolerancia religiosa. La glosa de don Lorenzo Miranda sobre el tópico de la herida del tiempo fugitivo cobra una orientación diferente, pues ofrece la posibilidad de actualizarse como un lamento por la pérdida de la cultura morisca: «Siglos ha ya que me ves, / fortuna, puesto a tus pies: / vuélveme a ser venturoso, / que será mi ser dichoso / si mi fue tornase a es» (II, 18, p. 685).

**Bibliografía**

- Baras Escolá, Alfredo, «Don Diego Miranda y su hijo don Lorenzo, discretos caballeros de la Mancha», en *Cervantes en el espejo de su tiempo*, ed. C. Marín Pina, Prensas Universitarias de Zaragoza / Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, Zaragoza, 2010, pp.61-88.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, FCE, México, 1966.
- Castro, Américo, *Hacia Cervantes*, Taurus, Madrid, 1967.
- Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, ed. Instituto Cervantes, dir. F. Rico, Galaxia Gutemberg / Círculo de Lectores / Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Barcelona, 2004.
- *El gallardo español, en Ocho comedias y ocho entremeses nuevos, nunca representados*, Viuda de Alonso Martín, Madrid, 1615.
- Císcar Pallarés, Eugenio, *Moriscos, nobles y repobladores: Estudios sobre el siglo XVII en Valencia*, Edicions Alfons el Magnànim / Institució Valenciana d'Estudis i Investigació / Generalitat Valenciana / Diputació Provincial de València, Valencia, 1993.
- Covarrubias, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. Martín de Riquer, Horta, Barcelona, 1943.
- Domínguez Ortiz, Antonio, y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1978.
- Fernández-Morera, Darío, «Una dialéctica del Yo: *Don Quijote*, II, XVI-XVIII», en *Cervantes and the Pastoral*, ed. J. J. Labrador y J. Fernández, Penn State University / Behrend College, Cleveland State University, Cleveland, 1986, pp. 101-113.
- Joly, Monique, «Sémiologie du vêtement et interprétation de texte», *Revista de Estudios Canadienses*, 2.1 (1977), pp. 54-64.
- Haussman, Robert, «De nuevo con los Miranda», *Anales Cervantinos*, 35 (1999), pp. 223-231.
- Harvey, L. P., *Muslims sin Spain, 1500 to 1614*, The University of Chicago Press, Chicago / London, 2005.
- Vega, Lope de, *El caballero de Olmedo*, ed. F. Rico, Cátedra, Madrid, 1985.
- Magnier, Grace, *Pedro De Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos: Visions of Christianity and Kingship*, Brill, Leiden, 2010.
- Márquez Villanueva, Francisco, «El Caballero del Verde Gabán y su reino de paradoja», en *Personajes y temas del «Quijote»*, F. Márquez Villanueva, Taurus, Madrid, 1975, pp. 147-227.
- Pope, Randolph, «El Caballero del Verde Gabán y su encuentro con don Quijote», *Hispanic Review*, 47.2 (1979), pp. 207-218.
- Redondo, Augustin, «El personaje del caballero del Verde Gabán», en *Otra manera de leer el Quijote*, A. Redondo, Editorial Castalia, Madrid, 1998, pp. 265-289.
- «El episodio barcelonés de don Quijote y Sancho», en *Volver a Cervantes. Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional de Cervantistas*, ed. A. Bernat, Universitat de les Illes Balears, Palma, pp. 499-513.
- Sánchez, Alberto, «El Caballero del Verde Gabán», *Anales Cervantinos*, 9 (1961-1962), pp. 169-201.
- Silverman, Joseph H., «Saber vidas ajenas: un tema de vida y literatura y sus variantes cervantinas», *Papeles de Son Armadans*, 89.267 (1978), pp. 197-212.
- Trueblood, Alan S., «El silencio en el Quijote», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 12.2 (1958), pp. 160-180.
- Weiger, John, *In the Margins of Cervantes*, University Press of New England / University of Vermont, Hannover / Londres, 1988.
- Zmanter, Françoise, «Lectura morisque du Caballero del Verde Gabán dans le Don Quichotte de Cervantès», en *Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*, ed. A. Temini, Ceromdi, Zaghouan, 1990, pp. 343-353.