

Sintaxis de la ética del texto: Ricote, en el *Quijote II*, la lengua de las mariposas

JULIO BAENA

University of Colorado at Boulder

Non a mala palabra si non es a mal tenida.

Juan Ruiz

A pesar de que la ética de cualquier texto funciona mediante reglas textuales, y a pesar de lo diferente que los libros—papel y tinta—tienen con los seres humanos—sangre, sudor, lágrimas y pocas cosas más—se lee casi siempre el episodio del morisco Ricote de la segunda parte del *Quijote* como un pliego de descargo que mostraría la por demás simplificada opinión de Miguel de Cervantes hacia moros, o moriscos, o ambas cosas. De un lado se ha dicho que Cervantes odiaba a los moros: que habiendo sufrido el cautiverio de Argel, y siendo él mismo católico a machamartillo, reaccionario incluso, no deja a ninguno de sus personajes decir nada bueno acerca de ellos, en ninguno de sus textos. La mayoría, si no todos los personajes, narradores y demás instancias de voz que hablan de moros en los textos cervantinos los califican, invariablemente, de ‘perros’, ‘mentirosos’, ‘veneno’, y un largo etcétera de insultos, que no son nada originales—y ésta es la primera señal de extrañeza—, lugares comunes de la España de la época. Esto, por otra parte, desliza el significante ‘moros’ al significante ‘moriscos’, acompañando al propio *Quijote* (que los confunde en, por ejemplo, la persona de Cide Hamete, de quien se dice que es ‘moro’, ‘arábigo’ y ‘arábigo y manchego’), y apartándose, pues, de los efectos aclaratorios de todos los expertos que honradamente invierten trabajo en deslindar a unos de otros. Una vez asimilado el moro con el morisco, hasta los propios moriscos, como Ricote, se auto-aplican esos calificativos—y esta es la segunda señal de alarma.

Alarmas y extrañezas como las que menciono han llevado a la crítica al otro lado del problema. Quienes como Américo Castro,¹ han sido los

1 Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes*, nueva edición ampliada (Barcelona: Noguer, 1980), 280 y ss. Desde Castro, otros muchos se unen a la polémica. Ésta se recoge bien en Francisco Márquez Villanueva, ‘El morisco Ricote o la hispánica razón de estado’, en

primeros en advertir, y aun en hacer recopilaciones de esas instancias de voz denigratorias de los moriscos, no han dudado en exponerse a la acusación de arrimar el ascua a su sardina ideológica, al proponerse demostrar que, por un debajo de esas voces, Cervantes está diciendo exactamente lo contrario: es decir, que Cervantes, a través de mecanismos globalmente calificables como *ironía*, es pro-morisco—y tal vez hasta pro-moro.

El consiguiente debate necesariamente ha dado un resultado indeciso. Ignorar la literalidad es arriesgado. Castro, por ejemplo, se agarraba demasiado de una frase de un Clemencín que, si no hubiera escrito esa frase y unas pocas más, no sería particularmente sospechoso ni de concebir un Cervantes pro-morisco, ni mucho menos de ser pro-morisco él mismo. La manera constante en que Clemencín se refiere al Oriente desde el Occidente, sus elogios a Isabel la Católica, su actitud general de buen dómine ilustrado, hacen más bien pensar que Clemencín, cuando *posiciona* a Cervantes como pro-morisco, lo hace más bien lamentándolo, o sea: en el contexto general de sus reproches a Cervantes; como si ser pro-morisco fuese uno de tantos *errores* cervantinos, que el ilustre hispanista se muestra tan pronto a corregir. La literalidad del encuentro del doble episodio de Ricote es tozuda, resistente; parece excluir toda lectura que no sea la condenatoria o, al menos, hacerla altamente susceptible de la acusación de ‘buscarle tres pies al gato’, tan cara a ciertos maestros. Así, John Jay Allen, o Marcel Bataillon, o G. Freden (por citar a tres de una larga tradición) coinciden en *no ver* cómo pueda haber otra lectura que la literal, en el episodio (doble) de Ricote.² Querillac, autor del estudio que

Pensamientos y temas del ‘Quijote’ (Madrid: Taurus, 1975), 229–335. Tras la publicación de este trabajo—todavía seminal—, pueden citarse como partidarios de leer ‘en contra de’ la literalidad a Salvador J. Fajardo, ‘Narrative and Agency: The Ricote Episode (*Don Quijote II*)’, *BHS* (Glasgow), LXXVIII (2001), 311–22; René Querillac, ‘Los moriscos de Cervantes’, *Anales Cervantinos*, 30 (1992), 77–98; Karl-Ludwig Selig, ‘The Ricote Episode in *Don Quixote*: Observations on Literary Refractions’, *Revista Hispánica Moderna*, 38 (1974–75), 73–77; Stanislav Zimic, ‘El drama de Ricote el morisco’, en *Literature, Culture, and Ethnicity*, ed. Mirko Jurak (Ljubljana: Učne, 1992), 297–302; E. Michael Gerli, ‘Rewriting Myth and History: Discourses of Race, Marginality, and Resistance in the Captive’s Tale’, in *Refiguring Authority: Reading, Writing, and Rewriting in Cervantes* (Lexington: Univ. Press of Kentucky, 1995), 40–60; Paul Julian Smith, ‘The Captive’s Tale: Race, Text, Gender’, en *Quixotic Desire*, ed. Ruth El Saffar y Diana de Armas Wilson (Ithaca: Cornell U. P., 1993), 227–35; David R. Castillo, *(A)wry Views: Anamorphosis, Cervantes and the Early Picaresque* (West Lafayette: Indiana U. P., 2001), 88–93.

2 John Jay Allen, *Don Quixote: Hero or Fool? Part II* (Gainesville: Univ. Press of Florida, 1979), Marcel Bataillon, *Erasmus en España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2ª ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1966). Allen simplemente no le ve la ironía, a pesar de querer vérsela: ‘My reluctant conviction that Cervantes and I disagree on [this] issue is confirmed by my inability to identify any clues to irony in the context’ (103). Bataillon (*Erasmus en España*, 796–97) ni se la busca, y Freden, en palabras de Márquez Villanueva (‘El morisco Ricote’, 233), ‘se confiesa poco menos que incapaz de descifrar las ambivalencias latentes en la conversación de Sancho con Ricote y los elogios de éste al bando del destierro’. El trabajo de Márquez Villanueva recoge muy exactamente el estado de la cuestión hasta entonces, y da extensa revisión de las opiniones de los demás. A

más luz arroja—junto con los de Márquez Villanueva y Salvador Fajardo—sobre el tema, también implica, en buena síntesis, las razones para no dar otro veredicto en el caso de Cervantes que el de antimorisco, si nos atenemos a lo literal.³

Quiero decir que las pruebas aportadas para dilucidar si Cervantes es pro-o anti-morisco—aun en el caso de que ‘ser pro/anti morisco’ signifique algo—, o incluso si Cervantes es ‘la voz de la moderación’, como quiere Márquez Villanueva,⁴ pasan necesariamente por el filtro de la ironía, o de la distanciación, o de la contextualización y resemantización de esa ironía o esa distanciación mismas, a través de los procedimientos y mecanismos inherentes a la lectura. Hay suficiente facetización en el texto cervantino (el calificativo *x* para los moriscos, ¿es ‘de Ricote’, ‘de Cide Hamete’, ‘de Cervantes’, ‘de’ cualquiera de ellos ‘en serio’, ‘no en serio’, ‘libremente emitido’, ‘forzado’ ...?) como para que el lector pueda escoger leer lo que quiera, para llegar a la conclusión que quiera con respecto a la pregunta que, igualmente, escoja querer (v.gr.: ‘¿era Cervantes pro-morisco?’): siempre la contextualización y la ironía negarán y re-negarán toda respuesta.⁵

Esto está condenado a ocurrir especialmente en el *Quijote*, donde tales ironía y contextualización pasan por el enjambre de voces puestas a propósito entre el lector y un pretendido contenido.⁶ Yendo a un problema mucho menor que el de los moriscos desde el punto de vista ético y referencial—digamos el del nombre del lugar de la Mancha donde residía el hidalgo—es obvio que no se puede confundir la voz del narrador con la de Cervantes: no sólo es el narrador y no Cervantes el olvidadizo, sino que a través de la mala memoria—selectiva o no—del narrador se nos impide *saber* si Cervantes *realmente* pensaba en un lugar específico—digamos Argamasilla de Alba para contentar a tanto y tanto crítico, erudito y curioso—o si ‘realmente’ Cervantes no piensa en un pueblo concreto ... Fácil hubiera sido para Cervantes escribir que su hidalgo vivía en Argamasilla, como fácil le hubiera resultado escribir en la primera página que se llamaba, digamos, Quijana. La vacilación o el silencio obedecen a

él me remito.

3 Querillac, ‘Los moriscos de Cervantes’, 84–86. Aunque entremezcla en esa literalidad (que él va a repudiar después en su incisivo ensayo) ciertos juicios de valor que van más allá, tal vez, de lo propuesto por los partidarios del Cervantes anti-morisco.

4 Márquez Villanueva, ‘El morisco Ricote’, 304 y *ss.*

5 Digo que el lector puede escoger leer lo que quiera ... o lo que pueda, dentro de un muestrario limitado de posibilidades, pues limitadas son las posibilidades de semiosis, como no se cansa de repetir Umberto Eco, por ejemplo—salvo claro está, que se le haga trampa al mecanismo, por razones de política o cabezonería, lo cual, de por sí, coloca al reglamento de Eco en la tierra de nadie platónica y a-histórica. Umberto Eco, *The Limits of Interpretation* (Bloomington: Indiana U. P., 1990). También en *Interpretation and Overinterpretation* (Cambridge: Cambridge U. P., 1992).

6 Se fija en esto Fajardo (‘Narrative and Agency’, 313). Su trabajo es un buen avance crítico, al hablar, sobre todo, de categorías textuales, más que políticas o ‘históricas’.

propósitos textuales largamente estudiados—no es aquí el momento de volver a hablar del tema—, quedando la pregunta ‘¿cuál es el pueblo de don Quijote?’ en el reino de la especulación *activa*—abocada a quedarse en especulación—y no de la respuesta.

Igualmente tenemos el caso del Cura y su escrutinio de la biblioteca de don Quijote. No es Cervantes quien opina, sino el Cura. Sólo ignorando el contexto irónico de que, digamos, el Cura ‘era hombre culto, graduado en Sigüenza’ podemos aunar su criterio con el de Cervantes, o, por el contrario, si admitimos el criterio literario del cura como ‘el mismo’ de Cervantes, entonces hay que resemantizar la ironía de lo de Sigüenza—a lo mejor como ironía sobre el propio Cervantes, que no parece haberse graduado ni siquiera de Sigüenza.

En general, los críticos han abordado este tema como respuesta a una pregunta extra-textual y ética, implicando una idea de ética separada de la textualidad, y unida a lo que se suele denominar ‘el pensamiento’ (véase el título del libro de Castro, por ejemplo). Cervantes, el hombre—categoría de lo real—, y no ‘el autor del *Quijote*’—categoría de lo representacional— parece ser de lo que se ocupan. De los trabajos recientes que conozco, sólo Querillac se centra en *semiosis*, Fajardo en *narratividad*, ambos en una diferencia no por antigua menos olvidada demasiado a menudo: la que hay entre *discurso* y *relato*, o enunciado y enunciación.⁷ Mi interés no se centra, pues, en contestar a la pregunta—tan tentadora como incontestable—de si Cervantes era pro- o anti-morisco. Esa pregunta es a la vez demasiado extensa y demasiado reducida para este trabajo. Extensa, porque para contestarla debería ocuparme no sólo de las demás instancias textuales cervantinas que se refieren a moriscos (el *Persiles*, *El coloquio de los perros*),⁸ sino también de la biografía de Cervantes, de la Historia entera.⁹ Y, con todo ello, seguiríamos solamente especulando, porque la pregunta, por *arqueológica*,¹⁰ es incontestable. Creo, además, que no sólo no puede,

7 Zimic también pone de relieve que no hay que confundir ‘las voces’—del narrador y de los personajes (‘El drama de Ricote el morisco’, 302), aunque no se adentra todo lo que hubiera podido por esa senda, prometiendo trabajo futuro que aún no he podido leer.

8 Eso lo han hecho ya Querillac, y Márquez Villanueva, entre otros muchos, y corrobora lo que digo de que su interés es una pregunta que trasciende el texto: que intenta descubrir a ‘el hombre’, categoría descubrible a través de los menos totalizantes textos o anécdotas vitales concretas.

9 Como hacen Márquez Villanueva y Cascardi. Éste último obviamente apunta a un objetivo mucho más totalizador. Es de agradecerle—entre otras muchas cosas—que plantee el tema de ‘ser pro/anti cualquier cosa’ en términos de construcción de lo ideológico, con lo que esto implica de subconsciente y de deconstructivo, mucho más allá (o ‘acá’) de la literalidad—digamos ‘superestructural’—de las palabras. Anthony J Cascardi, *Ideologies of History in the Spanish Golden Age* (University Park: Pennsylvania U. P., 1997).

10 Uso el término en el sentido general que le daba Foucault, tan opuesto al de ‘Historia’ en su falta de narratividad, y tan preservador de la perplejidad. Frente a ese problema *arqueológico* me centro yo en una textualidad cuya *presencia* delante de mis ojos me hace—todavía—*comprender* el *Quijote*, aun sin poder comprender ‘a Cervantes’—o

sino que no debe ser contestada, porque se trata de una pregunta simplista y simplificadora, reductora, maniquea, sólo interesante, acaso, desde un ángulo supuestamente ético que pretenda estar al margen de todo circuito de producción—y consumición—de mercancía y capitales simbólicos, pero inválida desde la propia ética entendida como problema y como problematizador *históricamente* atados a la circunstancia específica—y no verdades olímpicas o eternas—. Se trata de un reduccionismo moral equivalente a la *debilidad moral* de que nos habla Rafael Sánchez Ferlosio,¹¹ consistente en evitar todo asomo de problema al partir ya desde siempre el quebrado paisaje real en luz y sombra, en buenos y malos—de modo que la eternidad te solucione el a veces insolucionable instante. La pregunta de si Cervantes es pro- o anti-morisco es trampa en nombre de una tal vez deseable claridad ética análoga a los cotidianos ‘estás conmigo o contra mí’ a que nos somete cada día la minusválida lógica de la encuesta de opinión—que, disfrazada de querer oír, mata, en realidad, cualquier cosa que se diga que no esté ya dicha—y del *sound bite* en que, sin tiempo para la discusión y el matiz, sólo cabe un sí/no. Es un *simulacro* de pregunta—como la opinión pública o el noticiero son simulacros de opinión o de información respectivamente—, idéntico al que trae la acusación de antisemitismo a quien exprese crítica contra el estado de Israel, o de proterrorismo a quien exprese duda ante la justeza de la situación de Guantánamo. En este sentido le resulta pequeña a este trabajo la pregunta.

La cuestión ética en Cervantes no puede reducirse, pues, a contestar tal pregunta simple y simplista. Necesita libros enteros: algunos ya escritos (Márquez Villanueva, Castro); otros por escribir. No me cabe aquí, y por eso es menos relevante a este trabajo y me interesa menos que estudiar los mecanismos y posibilidades de lectura del texto concreto (capítulos 54 y 65 del *Quijote II*) relacionados con Ricote.

Mi curiosidad me lleva, por el momento, a fijarme en los mecanismos textuales de ese doble pasaje del *Quijote*—de momento no abordaré el problema anejo de si otros pasajes arrojan la misma posibilidad de lectura o no—para dilucidar las posibilidades semióticas de ese pasaje tal como se le ponen al lector delante de los ojos,¹² presentándose y representándose de una manera conflictiva, difícil, llena de negaciones y contradicciones, huyendo precisamente de esa ‘simplicidad’ típica de preguntas que adolecen

‘escucharle’, como quería Rosa Rossi. Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trad. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon, 1972); Rosa Rossi, *Escuchar a Cervantes* (Valladolid: Ámbito, 1988).

11 Rafael Sánchez Ferlosio, ‘La conciencia del débil se lava con sangre’, en *La homilía del ratón* (Madrid: Ediciones El País, 1986), 137–40.

12 Me concentro en un pasaje por motivos de espacio y de rigor, aun a sabiendas de que tal selección contradice palmariamente el mismo principio de contextualización a que aludo. Siéntase libre el lector de recontextualizar mi fragmento. Esto no es sino un ejercicio preliminar y parcial.

una fuerte *debilidad moral*, como la que me niego a contestar.

Replanteo el problema, pues: de un lado está prácticamente la totalidad del texto literal cervantino que habla de los moriscos, y que, tomado literalmente y siempre como ‘palabra de Cervantes’, da una simple respuesta a la simple pregunta (y esa respuesta es que ‘Cervantes es claramente antimorisco’). Esa literalidad, por otra parte, se resiste a ser leída irónicamente, como concluía, a pesar suyo, John Jay Allen.¹³ Del otro lado no hay sino el mismo texto tomado como testigo de cargo, no tanto para demostrar lo contrario, sino para decir lo que en toda su complejidad semiótica, en sus mecanismos de la autocontradicción instantánea (*instant self-contradiction*) de que nos hablaba Christian Metz,¹⁴ sólo puede decir *la lengua de las mariposas*. Abandono la cuestión *total*, por sospechosa de totalitarismo, y me fijo en la textualidad específica de una instancia, es decir, sustituyo a la antigua y clásica pregunta maniquea por ésta otra: ¿qué dice, qué puede decir, y cómo lo hace, el texto que, aludiendo a Ricote, escribió (el pro- o anti-morisco) Cervantes?

Llamo *lengua de las mariposas* a la manera en que un texto dice *ocultamente* lo que no ha podido decir abiertamente a ningún nivel, ni de enunciado ni de enunciación, siendo, empero, *descifrable*, no mediante operaciones de *wishful thinking* o de simpatía pre-textual del lector, sino mediante mecanismos que el texto mismo da por combinación *sintáctica*, o, mejor, *sin-semiótica* de elementos que, aislados, no dan necesariamente la misma lectura. Adquiero para este fenómeno el nombre de *lengua de las mariposas* de la narración de Manuel Rivas del mismo título, llevada al cine bellamente por José Luis Cuerda.¹⁵ En el relato y película a que me refiero—me baso más en la película que en la narración escrita—, el niño experimenta la sensación más inolvidable de su vida en forma de *shock*: su amado maestro, el que no solamente no le pegaba, sino que se iba con él al campo, en una de las más hermosas relaciones que un niño puede desear, es paseado en camión por los fascistas, con otros detenidos, al día siguiente de estallar la guerra civil española, ante todo el pueblo, quien, por otra parte, se encuentra conminado a insultarles. ¡Ay de quien no los insulte! Hasta el padre del niño, sastre, que ve cómo el viejo maestro lleva puesto el traje que él mismo le ha regalado, le dirige todos los improprios de rigor: ‘¡Rojo! ¡Ateo de mierda! ...’.

Y el niño, que ve el terror en las caras de sus padres, quienes le imploran para que él le dirija también algún insulto, le grita el más

13 Véase la nota 2.

14 Dispuestos de manera que, negándose unos a otros, además de negar lo que dicen hablen en una clave. Christian Metz, ‘Instant Self-Contradiction’, en *On Signs*, ed. Marshall Blonsky (Baltimore: Johns Hopkins U. P., 1985), 259–66.

15 La película la dirigió José Luis Cuerda en 1999, y fue ampliamente distribuida, tanto en España como en el mundo anglohablante (con el título *Butterfly*). La narración está en la colección de Manuel Rivas *¿Qué me quieres, amor?* (Madrid: Alfaguara, 1996), 21–41.

estupendo de todos: uno que sólo él y el maestro pueden entender. También le llama 'rojo' y otros lugares comunes—verdadera y terriblemente comunes en ese momento—, pero le llama, sobre todo, '¡Espiritrompa!' Ni los fascistas, ni los padres, ni siquiera sus compañeros de escuela saben qué significa eso. Sólo él y el maestro, porque sólo él ha aprendido del maestro que la lengua de las mariposas se llama espiritrompa.

Este código secreto es un simple aparato de alarma para, frente a un lenguaje que es más que nunca *Ley del Padre*, convocar un antídoto, que sólo puede hallarse en las autocontradicciones instantáneas posibles, potenciales a todo acto de lenguaje.

Nos enseñaba Metz que se produce una *instant self-contradiction* cuando una capa significativa niega a otra capa significativa, por ejemplo cuando la enunciación niega al enunciado, o el campo semántico de una parte de lo que se dice niega al campo semántico de la otra parte. La clásica *praeteritio* es una forma específica—entre muchas, unas con nombre griego, otras no—de este fenómeno más general de autocontradicción instantánea. Cuando el candidato presidencial dice que él no va a hablar de los muchos defectos de su adversario: no va a mencionar que es un mujeriego, ni va a tocar los muchos casos de corrupción en que está implicado. No. Nada de eso: él se va a referir a los *issues* ... El acto de habla de este imaginario candidato crea la figura retórica conocida como preterición al negarse el enunciado con la enunciación. Cuando Sancho Panza quiere alabar a don Quijote diciendo que es 'el estiércol que me ha abonado y hecho crecer', la risa se produce por la falta de *decorum*: un *decorum* que puede definirse como contradicción entre las connotaciones de dos partes de un discurso que a otros niveles son perfectamente coherentes (el símil intentado por Sancho no tiene más defecto que ése).

En el caso de Cervantes y los moriscos, pues, el peso de la evidencia *referencial* está de parte de quienes ven a Cervantes como anti-morisco, aunque sólo sea anti-morisco forzado (como el niño de la película es forzado a insultar a su maestro, sin que ese forzamiento cambie la literalidad de los insultos). A favor de la hipótesis contraria sólo se encuentran los pliegues del discurso; los agujeros en el texto, producidos por las diferentes instancias de auto-contradicción instantánea, fundamentales a toda polisemia que no se quede en las puertas del rompimiento de una reductora dialéctica—o *informática*—*sic/non*.

Yendo, pues, al caso concreto de referencia a los moriscos, me concentraré en los trozos de episodio que se pueden tomar como la mayor de las acusaciones cervantinas contra ellos, o, al contrario, como la mayor de las complicidades, según se acuda a 'lo que dice', a 'cómo lo dice' o a cualquiera de las combinaciones y contradicciones semánticas entre modos de lo dicho y del decir. Se trata de los siguientes pasajes conectados a través del personaje Ricote: uno del capítulo 54, y otro del capítulo 65 de la segunda parte del *Quijote*. En el primero, tras bastante vino desinhibidor

(‘despegador de la lengua’ lo había llamado Sancho en otro lugar),¹⁶ dice Ricote a Sancho que

[Y] forzábame a creer esta verdad saber yo los ruines y disparatados intentos que los nuestros tenían, y tales, que me parece que fue inspiración divina la que movió a Su Majestad a poner en efecto tan gallarda resolución, no porque todos fuésemos culpados, que algunos había cristianos firmes y verdaderos; pero eran tan pocos, que no se podían oponer a los que no lo eran, y no era bien criar la sierpe en el seno, teniendo los enemigos dentro de casa. Finalmente, con justa razón fuimos castigados con la pena del destierro, blanda y suave al parecer de algunos, pero al nuestro la más terrible que se nos podía dar. Doquiera que estamos lloramos por España; que, en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural.

En el segundo, al ofrecer don Antonio Moreno a Ricote ayudarle sobornando, como era habitual, a algún burócrata, Ricote responde:

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; porque aunque es verdad que él mezcla la misericordia con la justicia, como él ve que todo el cuerpo de nuestra nación está contaminado y podrido, usa con él antes del cauterio que abrasa que del ungüento que molifica; y así, con prudencia, con sagacidad, con diligencia y con miedos que pone, ha llevado sobre sus fuertes hombros a debida ejecución el peso de esta gran máquina, sin que nuestras industrias, estratagemas, solicitudes y fraudes hayan podido deslumbrar sus ojos de Argos, que continuo tiene alerta, porque no se le quede ni encubra ninguno de los nuestros, que como raíz escondida, que con el tiempo venga después a brotar, y a echar frutos venenosos en España, ya limpia, ya desembarazada de los temores en que nuestra muchedumbre la tenía. ¡Heroica resolución del gran Filipo Tercero, y inaudita prudencia en haberla encargado al tal don Bernardino de Velasco!¹⁷

16 Baena habla de la actancialidad del vino en relación con el episodio de Ricote, y de su efecto liberador a través del error. Julio Baena, *Discordancias cervantinas* (Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 2002), 33 y ss. Querillac (‘Los moriscos de Cervantes’) parece no compartir la simpatía de Baena por el vino, ya que para él es un signo más de infamia. Acaso la divergencia de simpatías se centre más en si son simpatías por el vino o por la infamia. Muchos de quienes se han ocupado del caso Ricote mencionan el detalle del vino, y en ese sub-tema divergen igualmente, siendo el vino una especie de sinécdoque de todo el caso Ricote. Si Ricote, siendo morisco, bebe vino, ¿hay que leerlo como que es ‘mal morisco’, ‘hipócrita’, ‘gorrón’? Fajardo también se fija en el vino, en relación con esa *lingua franca* desconocida hasta entonces.

17 *Quijote* II:54 y II:65. Uso la edición del *Quijote* de Martín de Riquer (Barcelona: Planeta, 1980).

El caso, ya viejo, es reactivado críticamente con la aparición, en 1975, de *Personajes y temas del Quijote*, donde Márquez Villanueva da buena cuenta, en abundantes notas, del estado de la cuestión hasta entonces. Tras este libro central, ha subsistido la polémica, hasta los recientes estudios a que me he referido más arriba. Quiero, con todo, citar aquí un texto viejo: por viejo y por la inocuidad ideológica que hoy nos muestra: la piedra de toque de la defensa de Castro, Diego Clemencín. Él, siempre proclive a descubrir el error en el texto cervantino, será, tal vez, la mejor fuente para sospechar que en ese texto hay una serie de anomalías justo donde debería haber certezas. Entre las sospechas de Clemencín oscila todavía el problema, tomado en su reducción simplista. Y ya en esas viejas notas asoma que la solución pasa por poder definir críticamente lo que en Clemencín es simple intuición de buen lector. Veamos sus notas:

Posible es que haya ocasiones en que sean menester entrañas guijeñas y apedernaladas, en que el deber prescriba la imperiosa necesidad de resistir a los tiernos afectos que produce en un corazón sensible el aspecto de los males ajenos [...] Preciso es el oficio de verdugo, pero ni el lector de esta nota ni el autor de ella quisieran ejercerlo.

El elogio que se hace aquí del Conde de Salazar me parece harto impropio en boca de uno de los moriscos expulsados por su diligencia

En el *Persiles* (lib. III, cap. I) se hace un desmedido elogio del Duque. [...] Terrible está allí Cervantes respecto de los moriscos [...] Mas a pesar de todo, en la relación de esta aventura [nótese que Clemencín dice “en la relación de”] da indicio de que acaso eran otras sus verdaderas ideas. Pregúntese el lector a sí mismo el efecto que causa en su pecho esta relación, y juzgue por él la intención del fabulista

Todo este elogio del Conde de Salazar es tan malo en el modo como en la substancia

Lo de *al tal don Bernardino*, más bien es fórmula de desprecio que de otra cosa¹⁸

Así pues, Clemencín veía bien la lucha entre lo que la boca dice y lo otro: lo que ‘el pecho del lector’ percibe, o acaso entre lo que ‘dice’ *un* Ricote, no se sabe si derecha o torcidamente, y lo que ‘dice’ *un* Cervantes—no hablemos aquí de narradores, ni de Cides Hametes—tampoco se sabe si con ironía o sin ella. Se trata de percibir, sospechar, o, por el contrario, no ver ni sospechar *ironía*. La ironía es la más sutil de las autocontradicciones instantáneas. Mucho se ha escrito sobre ella, y no tengo aquí espacio ni es el momento de añadir mucho a lo ya dicho. Lo que me interesa es volver a

18 Diego Clemencín, Notas al *Quijote*, en Miguel de Cervantes, *El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha*, ed. Luis Astrana Marín (Madrid: Ediciones Castilla, reimp. 1966); notas 17 a 23 de Clemencín a *Quijote II*:65.

hecer la pregunta de por qué misterioso mecanismo si yo le digo a alguien 'Qué corbata tan bonita' puede interpretarse como que me gusta la corbata o que no me gusta la corbata: cuáles son las reglas del juego para decidirse por una u otra exegesis. ¿Cómo, si a uno le parece obvia la ironía, puede otro no verla, dejarla de ver? Algo tiene que estar 'fuera de sitio': el contexto, por ejemplo, el tono de la voz, un guiño que el de la corbata no ve, pero mi otro interlocutor sí (con lo cual uno tiene los elementos para leer 'ironía' y otro no) ...

En el texto de Cervantes a que me refiero—un texto que comienza a narrar en II:54 'cosas tocantes a esta historia y no a otra ninguna', en tautológicamente sospechoso y más que resbaladizo epígrafe de capítulo que también molesta a Clemencín—, se trata de crear *ironía*, pero una ironía que no sea detectable a primera vista por quienes te fuerzan a decir esa cosa que pudiéramos llamar 'lo otro'. '¡Heroica resolución del Gran Filipo Tercero!', por ejemplo, puede tomarse como ironía fácilmente. Los Condes de Salazar de turno no son tan tontos como para no notarlo. No se puede, simplemente, hacer como Shakespeare en su famoso discurso de Marco Antonio ante el cadáver de César: no se puede simplemente proceder a una bella auto-contradicción instantánea con el estupendo 'and Brutus is an honourable man'. Los oyentes de Shakespeare percibirían una ironía que también Brutus percibe ... pero Brutus no está en el teatro *The Globe* para recoger la opinión de Shakespeare. No es suficiente para Cervantes, pues, esa bien construida ironía (primera autocontradicción instantánea): ella sólo es el primer paso.

Porque, hasta llegar a los trabajos de Querillac y Fajardo, a todo el mundo se le olvidan las *condiciones de producción*, tanto del texto de Ricote, como del texto de Cervantes. El texto de Cervantes sitúa el encuentro de Sancho con Ricote no en cualquier lugar, sino justo al salir Sancho de la Ínsula Barataria: justo en el *locus* del mayor fracaso de la utopía política.¹⁹ No se encuentran los dos vecinos en, digamos, el camino del Toboso, sino al final de la derrota.²⁰ Ni deja de reforzar Cervantes la idea de tristeza, de injusticia y de desamparo a la sombra de la *Realpolitik*, con una de sus habituales redundancias, de las que suele elaborar cuando le interesa remachar una idea de forma que el lector no vaya a pensar que está ahí 'por casualidad': Sancho, lo primero que hace tras despedirse de Ricote no es ir y contárselo a don Quijote—¡ni mucho menos al Duque!: 'Si tú no me descubres, Sancho ...'—traicionando el secreto, que nunca rompe;

19 Fajardo centra su estudio, precisamente, en el más obvio contexto de las palabras de Ricote: como un diálogo—con lo que esto implica en la praxis lingüística—con Sancho, justo a la salida y fracaso de Barataria. Márquez Villanueva ('El morisco Ricote', 243) también contextualiza bien el episodio.

20 Los dos textos referentes a Ricote, tanto el del capítulo 54 como el del 65, se sitúan textualmente justo tras la derrota. El 54, tras el fracaso de Sancho en Barataria, y el 65 tras el vencimiento de don Quijote en la playa de Barcelona ('La aventura que más pesadumbre dio a don Quijote').

haciéndose reo de encubrimiento. No. Lo que Sancho hace nada más despedirse de Ricote es caerse a la más profunda sima jamás escrita por moro o cristiano,²¹ y a Ricote le volveremos a encontrar en Barcelona precisamente después de la aventura ‘que más pesadumbre dio’ a don Quijote: justo tras el término mágico de aquel día de san Juan en el *limes* de la vida y de la muerte—la playa, el fin del mundo, de Barcelona. La derrota, el dolor y el desamparo marcan las apariciones de Ricote. Cervantes no trabaja en absoluto en la producción de un morisco que *haga* cualquiera de las maldades que se *dice* que los moriscos hacen. Si tan obvio es que Cervantes ‘era anti-morisco’, ¿por qué no produce, simplemente, un morisco que se muestre *siendo* malo? De los Duques no se *dice* que sean odiosos, pero Cervantes los muestra *siendo* odiosos. Esto en cuanto a la producción del texto de Cervantes. Vayamos a la producción del texto de Ricote: su precisa categorización como *speech act*. Ricote no está ‘confesando’, ni ‘respondiendo a un requerimiento publicador de la propia deshonra’, como en *Lazarillo de Tormes*—‘Vuestra merced escribe se le escriba’—, ni obligado a decir lo que dice. Ricote es quien, sin necesidad y arriesgando mucho, se da a conocer cuando Sancho no lo conoce y sigue sin conocerlo hasta haberlo mirado y remirado bien. ‘Si tú no me descubres, Sancho ...’ condiciona todo el discurso, indica a las claras que Ricote se arriesga a propósito (qué propósito sea ese, acaso tenga que ver más con la psicología del solo, del desterrado), pero no se trata de que Sancho reconozca, *a pesar del* disfraz, a un Ricote que se había disfrazado para que no le reconocieran. El disfraz, de hecho, funciona bien, hasta el punto de que Sancho tarda y Ricote tiene que insistir en el ‘soy yo’. Ricote podía haber pasado desapercibido, y así estar seguro de Sancho, pero hace lo contrario: *se descubre* él a Sancho, dejando precisamente en manos del buen escudero la ingente tarea del *no descubrir*. Su afán de esconderse se torna en afán de descubrirse ante quien es razonable esperar que no lo va a traicionar.

Si se compara el discurso de II:54 con el de II:65, puede verse la misma hipérbole en la defensa de los expulsadores (‘inspiración divina’, etc.); la misma saña en el auto-ataque (‘sierpes’ ...). Si el discurso de II:65 se produce según una pauta esperable de hipocresía acomodaticia ante el virrey, etc., el de II:54 se produce por iniciativa de Ricote quien pudiera no ya haber callado, sino incluso no haber ‘existido’, y bajo el influjo de bastante cantidad de un muy poco morisco y muy español vino.

La segunda autocontradicción instantánea, pues, es el hecho de que sea el propio Ricote quien hable mal de los moriscos *sin necesidad*. En esta segunda instancia de autocontradicción instantánea, las instancias que se niegan son más sutiles de identificar. No se trata de campos semánticos distintos, ni de negar lo enunciado con la enunciación. Se trata, más bien,

21 Tanto en la condición de producción del *secreto*—y la producción de *poder* que conlleva—como en el contexto de la sima también se fijan Querillac y Fajardo.

de un recurso que sólo un apto practicante del oficio de narrar puede saber: se trata de que al muñeco del ventrilocuo se le oiga lo que se le debería oír al ventrilocuo, o sea: de efectuar un acto de *estilo indirecto libre*, de contradicción entre focalización y discurso.²²

El estilo indirecto libre funciona gracias a la percepción del lector (o del oyente) de que las palabras dichas por alguien ‘no son de él’. ‘Supe por él que así no se podía seguir, que era el colmo, que la Patria necesitaba alguien que diera un paso adelante’ es estilo indirecto: soy yo el que habla, no ‘él’, y, sin embargo, a nada que ustedes me conozcan entenderán que semejantes palabras no es muy probable que salgan de mi boca, sino sólo de la de mi imaginario interlocutor, a quien no es difícil calificar de protofascista. *A nada que ustedes me conozcan*: ahí está el problema, porque el grado de identificación de una de las voces del estilo indirecto libre con la otra queda enmascarado por el propio recurso. Sin un conocimiento identificatorio *auxiliar*, el ventrilocuo equivocado, que le hace decir al muñeco ‘bébete la leche’, no puede interpretarse como ‘error’ (o sea, como estilo indirecto libre), sino como ‘ahora el muñeco es quien da órdenes’.

Lo que nos lleva a un tercer punto, éste tal vez demostrativo de cómo las intuiciones de los estructuralistas como Metz partían y conducen a menudo de y a posiciones mucho más éticas, menos formalistas de lo que se les ha achacado: Cervantes, al colocar su ironía en la boca de Ricote, borra las huellas de la suya, de manera que sólo “quien le conozca” puede entender su ‘verdadera’ opinión, como la entiende el propio Clemencín. Digo que borra un mecanismo de autocontradicción con otro, pues, si Ricote ironiza cuando dice lo que dice, su ironía es consistente con los hechos: sólo a un morisco resentido se le puede ocurrir ironizar sobre eso. Si Ricote ironiza, Cervantes no. Por otra parte, si no se entiende como ironía lo que dice—o sea: si Ricote verdaderamente piensa que el Conde de Salazar es un héroe—entonces queda afirmada hasta el absurdo la segunda autocontradicción: la de que los peores insultos contra ti salgan de tu boca: la de que el verdugo y su víctima sean hermanos, y aun hermanos gemelos.²³

Hay en la supuesta seriedad de lo dicho sobre el conde de Salazar, y en general en todo el pasaje discutido en este trabajo, otro aspecto: la contraposición del derecho—individual o colectivo—a la razón de estado.

22 El ventrilocuo debe decir ‘tómame la leche’, y el muñeco debe decir ‘no quiero’. A veces—sobre todo si se enzarzan en una de esas discusiones típicas—el ventrilocuo se equivoca y, o bien dice ‘él’ algo con la voz y las palabras del muñeco, o bien es el muñeco el que ‘dice’ algo que no le corresponde, bien porque lo dice con la ‘voz del ventrilocuo’ y no la ‘suya’, bien porque lo que dice no es ‘no quiero’ sino ‘bébetela’.

23 Es ésta otra manera de enfocar un viejo problema de la más honda antropología. No es casual, sino necesaria la persistencia en los mitos fundacionales de los pueblos la identidad entre Gran Víctima y Gran Victimario (Caín y Abel, Rómulo y Remo, etc.) Véase René Girard, *La Violence et le sacré* (Paris: Bernard Grasset, 1972). Recuérdese también cómo, en el *Buscón*, Quevedo daba la imagen de máxima infamia para la familia de Pablos al hacer al padre del protagonista ser ahorcado por el tío.

Aquí Ricote se revela, irónicamente, como el mejor defensor de esa razón de estado, por la que deben sacrificarse tantas y tantas cosas.²⁴ Con ello, se revela como el mejor *español* (si es que la pugna era entre la España y la Antiespaña), con lo que se asoma el caso a la lógica imposible de ese otro caso recientemente fallado por el juez Sancho Panza: el caso del puente, la ley, la verdad y la mentira. Hay que echar a los moriscos no porque sean malos individuos, sino porque son malos españoles; Ricote, al reconocer esto, se revela como el mejor de los españoles, con lo que, en buena lógica, no se le debe expulsar ...²⁵

Este acto del Poder es una raíz más del complejo ético que, con gran justeza, Max Weber y Rafael Sánchez Ferlosio denominan *fariseísmo*: esa ‘impúdica combinación de fariseísmo y narcisismo que se llama Ética’.²⁶ Tu bondad se carga ‘positivamente’, como en el caso de un potencial eléctrico, en proporción directa a la infamia y la maldad del otro. Cuando se llega a demostrar la maldad del otro es cuando se justifica la bondad propia. La ética es simplemente un ‘instrumento para tener razón’: razón de la que uno ha de cargarse, como el Caballero del Verde Gabán, como Dirty Harry (‘Go ahead: make my day’). ‘Nosotros’ no somos buenos sino en la medida en que no hacemos lo que ‘ellos’ (los publicanos). Gracias son dadas al Señor por no ser como los demás hombres: por no ser como ese pecador:²⁷ por no andar a tiros los unos con los otros como los Crips y los Bloods, por no abandonar a nuestras mujeres e hijos como esos negros de las *inner*

24 Márquez Villanueva acierta de pleno en el título de su seminal trabajo. La razón de estado es tema que importa a algo mucho más profundo que si a Cervantes le caían bien los moriscos o no.

25 Margino aquí también la vieja cuestión de si es racismo o integrismo el motor de la expulsión de judíos y/o moriscos. Primero, en la pregunta general de si Cervantes es pro- o anti-morisco, se confunde a menudo ‘morisco’ con ‘moro’—como también se confunde, a menudo, en el texto del *Quijote*—. Esa confusión es lícita si se asume, un poco a lo Castro, que los moriscos son de *raza mora*; la confusión entre moro y morisco es del todo inválida si se cree, como, por ejemplo, Sánchez Albornoz, que los moriscos no eran de raza mora, sino ‘española’. Igualmente soslayo la cuestión que levanta Márquez Villanueva de si los moriscos castellanos son ‘lo mismo’ que los moriscos valencianos o sevillanos, por más que en el *Quijote* resulte más que casual que el periplo de Ricote tenga los dos polos de ‘su aldea’ en la Mancha de Castilla, y la Barcelona, los bandidos y los virreyes de ese ‘otro país’ catalano-aragonés (véase Márquez Villanueva, ‘El morisco Ricote’, y Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, 2 vols, 6ª ed. (Barcelona: Edhasa, 1977).

²⁶ La cita específica es de Rafael Sánchez Ferlosio, ‘Votar en negro’, en *El alma y la vergüenza* (Barcelona: Destino, 2000), 459–67. El tratamiento general del tema, de Max Weber, en textos como ‘La política como vocación’ (1919), ed. Enrique Martín. Agosto 2001. 1 de febrero 2002. Véase www.cop.os/delegaci/madrid/pspolitica/weber.doc, también en *Essays in Sociology*, ed. y trad. H. H. Gerth y C. Wright Mills (New York: Oxford U. P., 1958), 77–128. También Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. Talcott Parsons (New York: Charles Scribner’s Sons, 1958) y Rafael Sánchez Ferlosio, ‘Restitución del fariseo’, en *La homilía del ratón*, 35–39 y *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado* (Madrid: Alianza Editorial, 1986). Baena trata el tema más por extenso en *Discordancias cervantinas*, capítulo 4, última sección.

²⁷ Parafraseo, por supuesto el texto bíblico de Lc 18, 9–14.

cities. Ricote hablando ‘en serio’ mostraría su absoluta infamia, como opinan quienes así lo leen, y esa infamia cargaría por sí sola de razón a todos los condes de Salazar.

El bien ético es demasiado a menudo una mera proporción inversa del mal. Hasta los Mandamientos son negaciones del mal, no siendo afirmativos más que los que ordenan decir—o callar—el Nombre del Padre. El fariseo no es quien aparenta virtud: es quien la tiene, quien le da gracias a Dios por ‘no ser como ese publicano’. El publicano, por su parte, no posee ninguna virtud escondida que no conozcamos: se le supone pecador total, y como tal se presenta en su oración. La Virtud, pues, está condenada *ab ovo* a ser convertida en Valor: en Poder. El virtuoso se carga de razón como una pila eléctrica se carga de energía: a través de una diferencia de potencial eléctrico entre un positivo y un negativo. Una vez cargado de razón, el virtuoso se siente legitimado para hacer lo que sin esa legitimación él mismo reprobaría que se hiciese.

En *La lengua de las mariposas*, el niño es obligado por los fascistas a insultar a su viejo maestro, a quien tanto quería.²⁸ Termina llamándole no solamente ‘rojo asqueroso’ y los demás insultos de rigor, sino también ‘espíritrompa’. Al hacer eso, es duro, pero forzoso, pensar en cuál de dos lecturas es aplicable. ¿Llegará el juego textual a producir el horror, la lectura horrible que *culpe* al niño? ¿Le está haciendo el niño al maestro—y al lector—un guiño secreto de complicidad, de *ironía* (al decirte ‘espíritrompa’ sabes sólo tú lo que te quiero decir: sabes que te quiero), o está usando el niño contra el maestro precisamente lo que sólo la amistad y el cariño le han podido enseñar? ¿Ha ido el niño más allá de lo que los fascistas esperaban de él (un simple ‘rojo asqueroso’ bastaba), y, por lo tanto, ha dirigido al maestro el peor de todos los insultos, el que sólo él podía lanzarle? ¿No es ese ‘ir más allá’, por *innecesario* una plusvalía—minusvalía, más bien—idéntica a la innecesaria autoimprecación de Ricote? Si esta lectura es la que se escoge—con el niño de Rivas o con Ricote—, entonces es cuando el *autor* está haciendo algo mucho más importante que ser pro- o anti- nada. Aquí es cuando el *autor* está poniendo al descubierto el mecanismo de apoteosis del fascismo: el triunfo sin paliativos de la España negra. No está el triunfo en que el débil sea humillado y escarnecido, sino en que quien lo humilla y escarnece—él mismo—ya es *peor* que los verdugos, iniciándose así el camino a la virtud de esos mismos verdugos. ¿No hemos dicho mil veces que *nosotros* somos mejores que *ellos*? Ahora la superioridad es *real*: aquí tienes la prueba. *Ellos* insultándose a sí

28 Algunos diablos nunca carecerán de abogado defensor. Véase la nota que me pone un lector a esta frase: ‘In a literal sense, the boy in *La lengua de las mariposas* is not forced by the Fascists to do anything. He is following the direction of his parents, primarily his mother’. Agradezco la nota, porque se dirige al centro de mi argumentación: a la deconstrucción de ‘lo literal’. En efecto, *literalmente* tampoco la Inquisición quemó nunca a nadie (solamente los ‘entregaba al brazo secular’).

mismos, o entre sí, con mucha más abyección de lo esperable. Ahora los Filipos y los Salazares son verdaderamente buenos y heroicos, pues Ricote ha mostrado, como el publicano, no ser sino un ser abyecto y carente de toda virtud.

No solamente, pues, ironiza el texto al proyectar contra sí mismo lo que sale de la boca de Ricote; no solamente pone al descubierto la absoluta maldad de Salazar al compararla con, por ejemplo, el gobierno de Sancho, con los mismos términos (doblar la vara de la justicia del lado de la misericordia ... etc);²⁹ no solamente deconstruye hasta las entrañas el principio de *summa ius, summa iniuria* hasta el punto de que sea preferible un sistema basado en la ‘mordida’ a un sistema totalitario. No solamente es su corazón ‘sensible a los males ajenos’, como el de Clemencín: es mucho más fuerte la postura del texto de Cervantes, porque, como en el caso del niño de *La lengua de las mariposas*, deja la puerta abierta a la no-ironía, a la terrible literalidad. El centro de esa postura, curiosamente, no está en la bondad o maldad de los moriscos, o en que Cervantes sea pro- o anti-morisco. Creo que mucho más que los moriscos le interesan a Cervantes los españoles: los moriscos en cuanto españoles, sí, pero más España y la enormidad de su crimen. Es irrelevante que alguna hipotética ‘objetividad’ probase ‘la maldad’ de los moriscos (‘Mira, ¿ves?: ¡si se matan entre sí!’). Esa maldad del otro sería el mejor de los materiales de construcción de la bondad propia. Cervantes, de quien está harto es de ‘los buenos’, de esos ‘santos a la jineta’ que no es que hipócritamente pasen por buenos, sino que *realmente lo son*, en cuanto a que la abyección ajena les *carga de razón*.³⁰ La historia de Ricote trata simplemente de un crimen espeluznante sean quien sean las víctimas. El crimen que Cervantes pregona por boca de Ricote es precisamente el de haber reducido a seres humanos a dar vítores a quienes les hacen todo el daño que pueden. Como le pedían a Yossarian en *Catch 22*: ‘There’s one more thing: you have to like us’.³¹ He ahí la máxima infamia, capitulación, abyección de Ricote: el peor de los peores: el verdugo judío de los judíos de Auschwitz; el capataz negro de los esclavos negros: su punto cero de la ética.

Y he aquí la torcida maestría de Cervantes en sacar gloria del infierno, tantas veces demostrada en su más que dudosa prosa. Cuarta—y mayor—autocontradicción instantánea: si Salazar y los suyos son buenos porque los ensalzan (como pretenderían quienes leen a Cervantes ‘al derecho’), esa bondad es incompatible con la bondad generada negativamente gracias a la

29 Márquez Villanueva (‘El morisco Ricote’, 247): ‘Sancho ha administrado justicia [en Barataria] sin causar una sola lágrima de sus insulares’. Véase también Rafael Sánchez Ferlosio, ‘Rigor y misericordia’, en *La homilía del ratón*, 127–32.

30 He venido parafraseando hasta aquí los textos de Ferlosio y Weber antes citados, así como el capítulo ‘La última zarabanda de la ética’ de Baena (*Discordancias cervantinas*, 185 y ss.) con su discusión sobre el Caballero del Verde Gabán y el fariseísmo ético.

31 Joseph Heller, *Catch-22* (New York: Dell, 1955), 436.

carga de infamia de esos mismos que los ensalzan. No puedes ser bueno de las dos maneras *simultáneamente*. Si te ensalzan ‘los malos’—aquellos a quienes tú previamente has cargado negativamente de infamia para que tal infamia te cargue a ti positivamente de virtud—, ¿no es tal ensalzamiento vituperio? Si se ha logrado vaciar a Ricote de todo valor—el ético es siempre *valor*, y aun *valor de cambio*—, ¿no es la bondad que se acumula con ello igualmente reducible a cero al ser compulsada con la que confería la alabanza—éticamente “desmedida” según olfateaba Clemencín?

Ricote, por otra parte, lo que no hace es precisamente cargarse de razón con un potencial ético. No saca a relucir ninguna supuesta bondad propia. Como en la parábola del fariseo y el publicano, frente a la verdadera virtud del fariseo no tiene nada que oponer. Es lo que *no dice* lo que le hace contar con las simpatías de los lectores ‘al revés’ de Cervantes. No dice el consabido ‘con lo bueno que yo soy’, ni se pone su mejor traje y corbata para ir al juicio. Si acaso, va vestido ‘de mamarracho’, de extranjero. Deja la bondad y la ética del lado de los Salazares y de los don Diegos de Miranda. No se trata de mostrar quién está libre de pecado, para poder así tirar piedras o evitar que te las tiren. Se trata más bien de desenmascarar a la ética como pésima guía de comportamiento y de peor mapa de la utopía: de ver la cuestión como la veía el gran Jaume Perich: ‘el que (usted) esté libre de pecado no le da derecho a tirarme ninguna piedra’.³²

Algunas conclusiones

Los compañeros y compañeras que, como Querillac y Fajardo, se han ocupado del tema de Cervantes y los moriscos recientemente, se han concentrado en desentrañar los mecanismos de ironía, de *instant self-contradiction* y otros que Cervantes emplearía para dejar claro de qué lado está. Es decir: basan la *postura* de Cervantes en lo que esconde en los pliegues del tejido textual, como un contrabando. Estoy absolutamente de acuerdo con esto. Lo que he pretendido en estas páginas (además de aislar el episodio de Ricote deliberadamente, para no caer en la discusión pseudo-ética del pro- o anti-morisquismo de Cervantes) es diferenciar instancias de discurso para poder ver mejor qué cosa contradice a qué cosa en el famoso doble pasaje de Ricote. En el proceso, saltan a la vista contradicciones entre mecanismos de contradicción, que si, por un lado, resultan en que Cervantes declare su postura por la de *negación de lo que dice*, por el otro hacen que la aclare con un mecanismo de *afirmación de lo que dice*.³³ Las

32 Cito de memoria, pues memorable fue aquel *Autopista* de Perich en la España franquista de la primera época del Opus Dei y su *Camino* del ahora san José María Escrivá de Balaguer.

33 Así, Fajardo admite la posibilidad de coexistencia de opuestos, ambos ‘sinceros’: ‘[...] those inner contradictions need not refute one another but rather may impel the individual to self-assertion. Ricote can be sincere in his love of Spain *and* in his praise of the “bando”. What I have proposed is a means of accounting for such human ambivalence through a

ironías funcionan como las dobles negaciones ‘al modo latino’—dos negaciones afirman—y ‘al modo griego (o francés)’—dos negaciones se fortalecen mutuamente—a la vez. Lo más espantoso, no es que Ricote diga ‘¡viva mi verdugo!’ con ironía; el centro del horror es que lo diga en serio.³⁴

Parecería también que el ‘pensamiento’ de Cervantes puede o no estar ‘reflejado’ en el texto, pero que el texto es una máquina con muchas más partes móviles y mucha más complejidad que una supuesta ‘literalidad’. Cervantes teje ese texto en diversos modos de lo que Metz llamaba *auto-contradicción instantánea*, pero de una manera que permite a cada uno de esos modos interactuar con los demás, dando, pues, un texto de *contradicciones contradictorias*. Llamo al mecanismo discursivo entero *la lengua de las mariposas*, por cuanto esa frase, como se usa en el relato/película de donde la saco, ilustra con exactitud tanto la razón de hacer semejante cosa con el lenguaje—no se puede hablar de determinadas cosas—como el horror real que el mecanismo causa en el lector: el descubrimiento de que no hay ironía alguna en los insultos al débil: que esos insultos son absolutamente verdaderos.

Que el auto-insulto de Ricote es especialmente horrible ya ha sido dicho por los críticos, desde tiempos de Clemencín y Américo Castro. Yo aquí me dirijo más bien a describir los mecanismos textuales que permiten a un lector interpretar las palabras de Ricote (o de Cervantes, alternativamente) en un sentido o en otro (o sea: de quién es la ironía, si la hay, y por qué se toma lo irónico como irónico y no literalmente). En el juego de negar lo negativo (o ironizar lo irónico) emerge un *positivo* todavía más espantoso que el hecho de que Ricote se insulte a sí mismo. La ironía de Ricote se conjuga con la de Cervantes, para dar una combinatoria de posibles sentidos (R sí, C no; R sí, C sí; R no, C sí; R no, C no). Una de las posibles combinaciones nos da a un Cervantes absolutamente serio y a un Ricote igualmente serio. Esta situación pone de relieve un *fariseísmo ético* aplastante según el cual es precisamente la *bondad* impoluta de ‘los buenos españoles’ lo verdaderamente inaceptable. La polifonía, o pluridiscursio cervantino, deja entreoír, entre otras, dos cosas simultáneamente: una, que la expulsión de los moriscos es tan *necesaria*—tan inherente al, coletilla del Poder—como imbecil, triste, e innecesaria, o sea, lo contrario de lo que dice Ricote (el discurso de Cervantes es, pues, irónico). El pluridiscursio, simultáneamente, está completamente de acuerdo con Ricote, al pie de la letra; hasta la ironía de Ricote se puede explicar como el lógico resentimiento de un pueblo que ya no puede ser (moralmente) bueno ni

reading that encompasses it’ (‘Narrative and Agency’, 322). Yo añado a la ambivalencia de Ricote la ambivalencia de Cervantes y la pluri-perspectiva de poner frente a frente, a trabajar, esas ambivalencias.

34 Como es sabido, los españoles de dos siglos más tarde recibirían a Fernando VII, tras las guerras napoleónicas, y sin ironía ninguna, con el famoso ¡Vivan las cadenas! ¿Nos conocía tan bien Cervantes?

ayudado—redimido: los moriscos son, en efecto, así de innobles. Sea, pues. Sean los moriscos la hez de la humanidad para que de ahí extraiga todo no morisco su bondad, en proporción exactamente inversa. Cuanto más perdido el morisco, más virtuoso el lector. Tal es el lino con que se teje el paño—taparrabos—de la virtud.