

DE TESOROS, DUENDES Y MORISCOS. A PROPÓSITO DEL *QUIJOTE*

FRANCISCO LAYNA RANZ

Middlebury College en España y New York University en España

Recientemente Jacques Lezra descendía al soterrado sentido que, en su opinión, reposaba en el *Tesoro* de Covarrubias: la indeterminación que sufren los términos definidos y la imagen fantástica de la historia nacional española, además de un descreimiento en cualquier conversión, sea cual sea su naturaleza.¹ Análisis, en fin, que discurre entre los vericuetos de los actos y sus representaciones.² Con tales miras, Lezra parte de lo que dice Covarrubias en las páginas prologales donde, a modo de prevención de venideras críticas, recurre a una conocida fábula:

Los que andan a buscar tesoros encantados [escribe Covarrubias] suelen decir fabulosamente que, hallada la entrada de la cueva do sospechan estar, les salen al encuentro diversidad de monstruos fantásticos (...) pero venciendo, con su buen ánimo y con sus conjuros todas estas fantasmas, llegan a la puerta del aposento, donde hallan la mora encantada en su trono, si tiene por bien de les dejar sacar el tesoro, van con recelo y miedo de que, en saliendo afuera, se les ha de convertir en carbones (...) Y queriendo publicar este Tesoro y sacarle a la luz, temo que las lenguas de los maldicientes y mal contentadizos, con el soplo de sus ingenios y rectos juicios, han de encender en ellos un amoroso fuego y convertirlos en radiantes carbuncos y hermosos rubíes...³

Vuelve a referirse a esos tesoros de duendes que se carbonizan al ver la luz en los artículos “carbón”, “duende” y “tesoro”. En el dedicado al término “carbón” elimina cualquier misterio al explicar que todo consistía en impedir que se borrara con el

1. “La Mora Encantada: Covarrubias en el alma de España”, en Sebastián de Covarrubias, *Suplemento al Tesoro de la Lengua Española Castellana*, ed. de Georgina Dopico y Jacques Lezra, Madrid, Ediciones Polifemo, 2001, pp. CCXVII-CCXLII. Versión inglesa en *Journal of Spanish Cultural Studies*, 1, 1 (2000), pp. 5-27.

2. Como es frecuente en él y ya hiciera en *Unspeakable Subjects: The Genealogy of the Event in Early Modern Europe*, Standford, Standford University Press, 1997.

3. Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, ed. de Martín de Riquer, Barcelona, Alta Fulla, 1989, pp. 19-20.

tiempo la señal de un mojón que ponía término a unas tierras. A tal efecto se colocaba debajo alguna vasija llena de carbones que dio en confundirse con los duendes y sus tesoros. Porque, de igual modo que se arrojaban monedas al colocar la primera piedra de un edificio, esos apoyos de mojón recibían también alguna que otra. De ahí salió la expresión “tesoro de duendes”, que Covarrubias define como “la hacienda que se consume y se deshace sin saber en qué se ha gastado”.⁴ Sobrado de razón, Lezra ve en todo esto el deseo de desterrar malentendidos respecto a conversiones, sean de monedas en carbón o de una religión a otra. Covarrubias, por tanto, se alistaría así a la generalizada desconfianza de la asimilación religiosa del pueblo morisco. Y para ello reaviva la tradición de los tesoros escondidos y velados por demonios o duendes ataviados a la morisca. Esa asociación entre morisco y diablo que atesora riqueza es de profunda raigambre, y Covarrubias establece una contigüidad entre Anticristo, tesoro de duende y codicia.⁵ Esta atmósfera de recelo explica reacciones como la de Sancho cuando espeta, con cierta suficiencia, que él es “enemigo de guardar mucho las cosas”,⁶ y lo va a hacer en un capítulo en que la frase cobra sentido por los sucesos que la rodean.

En efecto, después de aquella noche agitada en la venta de Maritornes, don Quijote vuelve a responsabilizar de lo sucedido a los encantadores, a los que también atribuye la causa de su extraño encuentro con la moza de la venta: “Por donde conjeturo [dice don Quijote] que el tesoro de la fermosura de esta doncella le debe de guardar algún moro encantado, y no debe de ser para mí.”⁷ Cuando el cuadrillero enciende el candil para ver los efectos del trajín nocturno, Sancho cree que se trata del moro encantado que regresa a continuar con su castigo, lo que niega don Quijote basándose en que un moro encantado jamás se deja ver de nadie. De la aventura se concluye que lo irregular, lo que provoca desgracia y estupor, se asocia a un moro celador de un tesoro de inexplicable naturaleza; en este rocambolesco caso, la hermosura/fealdad de la joven Maritornes.

Cuevas y tesoros. La cueva es el espacio idóneo para la revelación de grandes secretos o conocimientos. También en sus profundidades reposa el germen de la

4. La misma explicación en el término “tesoro”. También Alejo de Venegas desestima misterios cuando afirma que los que enterraban tesoros solían echar ceniza y carbones, que nunca se pudren bajo tierra, a modo de señal para su posterior localización, *Agonía del tránsito de la muerte*, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, XVI, p. 314, cit. por Julio Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Taurus, 1967, vol. I, p. 160, n. 23. Abundante información sobre demonios y duendes en Francisco J. Flores Arroyuelo, *El diablo en España*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, sobre todo pp. 231-273.

5. Artículo “duende”, p. 487.

6. Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, ed. del Instituto Cervantes dirigida por Francisco Rico, Barcelona, Crítica, I, 17, p. 177.

7. *Don Quijote*, ed. cit., I, 17, p. 178.

liberación espiritual o política.⁸ Recóndito lugar, para no pocas culturas, cargado de una inconcreta significación positiva. Esto por un lado, porque por otro es también sinónimo de guarida, sima en donde ocultar lo anómalo, lo fraudulento o lo infame. En resumen, paraíso e infierno, ambivalencia consustancial a la cueva y, habría que añadir, a todo aquello no claramente manifiesto. En España hubo de calar, como andamiaje de un orgullo nacional construido a base de enemigos, la tan traída leyenda de la cueva de Hércules, en cuyo interior el rey don Rodrigo en vez de magnífico tesoro encontró la perdición de España.⁹ Leyenda de gran difusión literaria a partir de la *Crónica sarracina* de Pedro del Corral¹⁰ y sobre la que descansa buena parte de la ensoñación de ese espíritu nacional del que hablaba Lezra.

Ya lo sabemos: el “tesoro comunicable”,¹¹ o sea, el dinero, es siempre fuente de desdichas y a menudo de procedencia diabólica, con lo que su dueño cargará de por vida con el estigma de la sospecha. El carbón en que suele transformarse el dinero extraído de un tesoro guardado por duendes no sólo es la metáfora de lo inútil, de aquello que no tiene valor ni posibilidad de canje, sino también un recuerdo o acua del infierno del que procede. Una buena explicación de este significado la encontramos en el cuento de un diablo que soborna con dinero a un alguacil:

Y el alguacil despertó más temprano con el alboroto de sus doblones, que había puesto debajo de las almohadas, y metiendo la mano no los halló, y levantándose a buscallos, se vio emparedado de carbón, y todos los aposentos de la casa, de la misma suerte, porque no faltase lo que suele ser siempre del dinero que da el diablo, y tan sitiado de esta mercadería que fue necesario salir por una ventana que estaba junto al techo, y en saliendo se le volvió todo el carbón ceniza; que si no fuera así, tomara después por partido dejar lo alguacil por carbonero si fuera el carbón de la encina del infierno, que nunca se acaba, amén, Jesús.¹²

8. Al respecto, el muy documentado trabajo de Juan Manuel Cacho Blecua, “La cueva en los libros de caballerías: la experiencia de los límites”, en Pedro M. Piñero Ramírez (ed.), “*Descensus ad inferos*”. *La aventura de ultratumba de los héroes (de Homero a Goethe)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 99-127.

9. Ingente la bibliografía; tan sólo querría citar como referencia literaria Cristóbal Lozano, *Historias y leyendas*, ed. de Joaquín de Entrambasaguas, Madrid, Espasa Calpe, 1969, vol. II, pp. 209-217; como uso del mito, María Cruz García de Enterría, “La expulsión de los moriscos (1611): manipulación de la opinión popular a través de la relectura/reescritura de unos romances antiguos”, en *Mélanges et María Soledad Carrasco Urgoiti, Zaghouan, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information*, 1999, pp. 135-153; y como estudio, Fernando Ruiz de la Puerta, *La cueva de Hércules y El Palacio encantado de Toledo*, Madrid, Editora Nacional, 1977.

10. J. M. Cacho Blecua, art. cit., p. 108.

11. Así lo define Sempronio, Fernando de Rojas (y “antiguo autor”), *La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea*, ed. y estudio de Francisco J. Lobera y otros, Barcelona, Crítica, 2000, segundo auto, p. 83.

12. Luis Vélez de Guevara, *El diablo cojuelo*, ed. de Ramón Valdés y estudio de Blanca Perrián, Barcelona, Crítica, 1999, tranco X, p. 127.

Nótese que el alguacil, pertinaz en su codicia, hubiera cambiado su profesión por la venta de un carbón inagotable, y si antes no le hizo ascos al soborno de un diablo, tampoco los haría si pudiera mercadear con las ascuas del infierno. Esta suele ser la conducta que rodea a demonios, tesoros y dinero, repulsiva tríada de la que todo cristiano debe huir.

De lejos viene la asociación entre dinero y excrementos. Desde la representación del diablo en la Edad Media, excretando monedas, hasta el psicoanálisis, dinero e intestino han sido hermanados durante siglos.¹³ No muy a trasmano de esta asimilación debía de estar el hecho de que en la *Utopía* de Moro el oro solo servía para la fabricación de orinales. La etimología aquí puede llevarnos a caprichosas inferencias entre “orín”, “oro” y “orinal”.¹⁴ Conforme a esta asociación escatológica, Rojas Zorrilla, por ofrecer un ejemplo bastante documentado, desarrolla en una comedia el cuento folclórico del Sacristán de Jadraque que encendió dos candelas, una a San Bartolomé para que le hiciera bien, y otra al diablo rendido a los pies del santo, para que no le hiciera mal. En aquella noche el sacristán soñó que, en señal de recompensa, el diablo le descubría el arenal en que yacía oculto un gran tesoro. Al carecer de apero para cavar la tierra, le aconsejó que marcara el lugar con una piedra o una rama. Pero en aquel arenal nada había que sirviera de indicador, por lo que el diablo recomendó que a tal fin vaciara el vientre. El empeño del sacristán dio en que al despertar encontró esparcido entre los colchones el tesoro de sus sueños.¹⁵

Esta escatología se asocia de inmediato y sin apenas oposición al dinero poseído por los moriscos: aquello que es despreciable tanto por desecho como por mantener oculta su infamia. Que los expulsos devorarían su dinero con tal de apegarse a una riqueza fraudulentamente obtenida no es algo que pertenezca en exclusividad a una diáspora o a otra. De igual manera era rumor que circulaba a propósito de los judíos desterrados de España.¹⁶ El ingenio popular ha pergeñado al respecto todo un repertorio de frases acuñadas. “El oro que cagó el moro” es, con toda seguridad, la más

13. Lester K. Little, *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Madrid, Taurus, 1980, pp. 52-62.

14. “*Aes, aeris*”, ‘cobre, bronce’ se sustituye en latín vulgar por “*aurigo, -iginis*”, ‘roya de los cereales’ por el influjo de “*aurum*”, ‘oro’, a causa del color amarillo común a las tres cosas (Corominas).

15. Francisco Rojas Zorrilla, *La más hermosa hermosura*, en *Comedias escogidas*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1952, pp. 518c-519a. Es cuento recogido en el índice de Aarne-Thompson, *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, Helsinki, F.F. Communications, 1964, 1645B; véase Maxime Chevalier, *Cuento tradicional, cultura, literatura (siglos XVI-XIX)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1999, pp. 48-49.

16. Hernando del Pulgar, *Crónica de los Señores Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1953, pp. 652b y 654b. Respecto a moriscos que comían oro, véase el romance “Verdadera relación en la cual se declara el gran número de moriscos que renegaron de la fe católica en la ciudad de Alarache...”, en *Moriscos. De los romances del gozo al exilio*, ed. de Manuel Ruiz Lagos, Sevilla, Guadalmena, 2001, pp. 253-254, vv. 53-60.

atañedora a todo este asunto. José María Perceval se ha acercado a él en unas escasas pero esclarecedoras páginas,¹⁷ y gracias a una referencia suya conocemos la *Carta* que un tal Antonio de Ocaña, morisco desterrado, envió desde Argel a un amigo suyo.¹⁸ El documento es curiosísimo, y muy poco traído al caso de Ricote u otros ejemplos de moriscos célebres por su resonancia literaria. El mencionado Antonio Ocaña comenta que él y su familia pasan como pueden su condición de cristianos ocultos en tierra de infieles. Perseveran en la fe católica con la mira puesta en huir a Francia.¹⁹ Cierta día de reunión de desterrados españoles, uno de ellos suspiró pensando en su Pastrana de origen. Al preguntarle la causa de su añoranza, exigió de todos fidelidad a su secreto: que escondió en España gran cantidad de oro en moneda y joyas cuando se hizo público el edicto real de expulsión.²⁰ Una vez develado el secreto, uno tras otro los moriscos españoles van reconociendo, como por contagio, que ocultaron sus riquezas en diferentes puntos de Castilla (Alcalá de Henares, Ocaña...).²¹ Deciden, pues, hacer alianza secreta y vestirse de frailes descalzos de San Francisco a fin de recuperar sus tesoros. Un moro llamado Zulema sería el encargado de llevarlos y traerlos en su bergantín. En dos meses lo organizan todo y llegan a las costas valencianas un total de veinticuatro moriscos españoles. Pidiendo limosna, fueron y volvieron con sus tesoros.²² Pero todo se complicó porque Zulema exigía para sí la mitad del monto, con lo que se vieron forzados a darle muerte. Una de sus mujeres lo denunció, y, si bien se hicieron fuertes y ofrecieron resistencia, al final muchos de ellos fueron empalados y despedazados.²³ En verdad es un documento valioso, aunque, claro, habría que preguntarse qué hace impresa una carta personal y que relata un asunto tan espinoso en aquel 1618. No hay por qué dudar de su veracidad, no hay aparente motivo para ello, pero sí es comprensible sospechar de su divulgación en imprenta como alegato de una acusación generalizada.

Como también lo era que los moriscos acaparaban la moneda legal y ponían en curso la falsa. Es de cajón que los apologistas del edicto no iban a desaprovechar difamación tan generalizada. Damián Fonseca comentaba que al tener los moriscos un pie en el mar y otro en la tierra, nunca se emplearon en hacienda de raíz, sino en bienes

17. José María Perceval, *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, pp. 266-284.

18. *Carta que Antonio de Ocaña, morisco de los desterrados de España, natural de Madrid, envió desde Argel a un su amigo de la dicha villa*, Sevilla, Juan Serrano de Vargas, 1618, Biblioteca Nacional de Madrid, signatura VC 226, núm. 56 (En la BNM hay dos ejemplares, el citado y otro con signatura VC 224 núm 34, que usó José María Perceval).

19. Sin numerar, pero p. 1 de las 4 de que consta la carta.

20. *Ibid.*, pp. 1-2.

21. *Ibid.*, p. 2.

22. *Ibid.*, p. 2.

23. *Ibid.*, p. 3.

muebles, que podían llevar consigo. De ahí que el doblón, escudo o real que caía en sus manos, rara vez saliera de ellas.²⁴ Alegatos contra la codicia de los moriscos los hay por doquier en la orilla de los que expulsaron. El vínculo entre atesoramiento y moro estaba tan hilvanado que sólo podía terminar en aserto proverbial del acervo:

Házete tan cautivo
este atesorar ratero
tan miserable y esquivo
que estás enterrado vivo
a do tienes tu dinero.
No tienes más ley que un moro
pensando en el talegón
assí que adorando al oro
adonde está tu thesoro
allí está tu corazón²⁵

Y llegamos a la definición de Mateo Alemán, sin duda la más desgarrada y de mayor intensidad: "Todo fue vano, todo mentira, todo ilusión, todo falso y engaño de la imaginación, todo cisco y carbón, como tesoro de duende".²⁶ Tenemos, por tanto, que el sintagma "tesoro de duendes" se extiende rápido como sinónimo de "riqueza imaginada", que decía Correas.²⁷ En los *Apotegmas* de Juan Rufo, en el *Guzmán de Alfarache*, en *El diablo cojuelo*, en Quevedo, en Tirso de Molina, en el *Criticón* de Gracián, en *La dama duende* de Calderón..., aludir al tesoro de duendes, a la conversión del oro en carbón, se convierte en un claro referente popular de fácil reconocimiento.²⁸ Es conocido que para su comedia *Quien mal anda en mal acaba*, Ruiz de

24. Damián Fonseca, *Iusta expulsión de los moriscos de España*, Roma, Iacomo Mascardo, 1612, libr. V, cap. X, p. 325.

25. Sebastián de Horozco, *Teatro universal de proverbios*, ed. de José Luis Hernández, Salamanca, Universidad de Groningen/Universidad de Salamanca, 1986, núm. 51, p. 82.

26. Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache*, ed. de Benito Brancaforte. Madrid, Cátedra, 1981, I, ii, p. 256.

27. La palabra "duende" queda, en lenguaje de germanías, como sinónimo de "ladrón", véase al respecto Carlos García, *La desordenada codicia de los bienes ajenos*, ed. de Giulio Massano, Madrid, Porrúa, 1977, p. 162.

28. Respectivamente Juan Rufo, *Las seiscientas apotegmas y otras obras en verso*, ed. de Alberto Bleca, Madrid, Espasa Calpe, 1972, núm. 599, p. 208. Luis Vélez de Guevara, *El diablo cojuelo*, ed. cit., tranco X, p. 127. Francisco de Quevedo, "Riesgos del matrimonio en los ruines casados", en *Poesía original completa*, ed. de José Manuel Bleca, Barcelona, Planeta, 1990, núm. 639, p. 619, v. 135 y "Vejamen a una dama", núm. 778, p. 1014, vv. 111-112. Tirso de Molina, *Cautela contra cautela*, en *Comedias escogidas*, ed. de Juan Eugenio Hartzenbusch, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1848, p. 510b. Baltasar Gracián, *El criticón*, ed. de Santos Alonso, Madrid, Cátedra, 1980, terc. parte, crisis quinta, p. 643. Calderón de la Barca, *La dama duende*, ed. de Fausta Antonucci y estudio de Marc Vitse, Barcelona, Crítica, 1999, p. 43, vv. 910-921 y p. 77 vv. 1685-1686. Otras referencias en el *Entremés del indiano*, en Emilio Cotarelo y Mori, *Colección de entremeses, los bailes iácaras y moji gangas desde*

Alarcón se inspiró en el caso real de Román Ramírez, morisco que sufrió proceso inquisitorial y cuya fama de sanador en tratos con el demonio perduró después de su muerte.²⁹ Y no es de extrañar dada la extendida creencia de que el demonio era asiduo de los 'negocios' del morisco, cuando no, sin más, ambos eran identificados plenamente: "el mayor secreto y maravilla es el de los moriscos de España, que los que lo merecen están en mitad del fuego y no arden."³⁰ En Madrid, allá por 1659, se hablaba de la existencia de varios tesoros. Su extracción estaba igualmente supeditada a invocaciones diabólicas y presencias deletéreas.³¹ En fin, como no podía ser menos, demonios y tesoros. Vicente Barrantes, famoso historiador de Extremadura, afirma que los cautivos cristianos regresaban de África provistos de todo tipo de noticias sobre tesoros o alhajas que los árabes y los moriscos habían dejado escondidos en suelo español.³² Y comenta que, al hacerse efectivo el hallazgo de algunos de estos tesoros, "tomó tanto vuelo en el siglo XVII este ramo de industria, por decirlo así, que ya venían de África libros en regla, designando minuciosamente los sitios, los pueblos y las señas particulares que tenía el oculto tesoro."³³

No era, así pues, extraño atribuir a los moriscos familiaridad con la nigromancia, incluso en el ejercicio profesional de la medicina.³⁴ Hay quien lo explica mediante el agotamiento cultural que representaba el "galenismo arabizado".³⁵ Desde luego, el uso que los moriscos hacían de la astrología para la diagnosis de las enfermedades contribuyó decisivamente a tildar de hechicería una práctica sanadora de larga tradición.³⁶ Súmese a esto la neurótica sospecha de muchos cristianos que veían a los médicos

finales del siglo XVI a mediados del XVIII, ed. facsímil, Granada, Universidad de Granada, 2000, p. 140a y en *Romancero general o colección de romances castellanos anteriores al siglo XVIII*, ed. de A. Durán, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1945, vol. I, núm. 157, col. 81b.

29. J. Caro Baroja, *Vidas mágicas e inquisición*, ed. cit., vol. I, pp. 309-323. Ha sido tratado con profusión el caso de este sanador morisco: Ángel González Palencia, "Las fuentes de la comedia *Quien mal anda en mal acaba*", *Boletín de la Real Academia Española*, 16 (1929), pp. 199-222 y 17 (1930), pp. 247-274; constantemente en Luis García Ballester, *Los moriscos y la medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI*, Barcelona, Labor, 1984; José Ignacio Díez Fernández y Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer, "Contexto histórico y tratamiento literario de la 'hechicera' morisca y judía en el *Persiles*", *Cervantes* XII, 2 (1992), pp. 33-62, en concreto pp. 44-46.

30. Luis de Zapata, *Miscelánea. Silva de curiosos casos*, ed. de Rodríguez Moñino, Madrid, Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, [s.a.], p. 47.

31. J. Caro Baroja, *Vidas mágicas e inquisición*, ed., cit., vol. II, pp. 239-243.

32. Vicente Barrantes, *Aparato bibliográfico para la Historia de Extremadura*, Madrid, Establecimiento tipográfico de Pedro Núñez, 1875, vol. II, p. 90.

33. *Ibid.*, p. 90.

34. Véase el proceso inquisitorial contra el médico morisco Jerónimo Pachet, acusado de recibir en sus sanaciones ayuda del diablo, en L. García Ballester, *Los moriscos y la medicina...*, ed. cit., pp. 171-175.

35. J. I. Díez Fernández y L. F. Aguirre de Cárcer, art. cit., p. 44.

36. Para esta tradición, véase Ana Labarta, "Ecos de la tradición mágica del 'Picatrix' en textos moriscos", en Juan Vernet (ed.), *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII*, Barcelona, 1981, pp. 101-109. Al respecto el trabajo más completo es el de L. García Ballester, ya citado.

moriscos como exterminadores de la población no musulmana,³⁷ y que la medicina morisca se transmitía, de generación en generación, alejada de toda “institución” científica, sin respaldo de autoridad ni análisis de sus métodos, y tendremos lo necesario para la creación de un anatema execrativo. Una especie de “luteranismo” de la medicina suponía la posibilidad de extrapolar a otros ámbitos esa amenazante ausencia de tutor. Menéndez Pelayo trae al caso algunos ejemplos de la condición de hechiceros atribuida a los moriscos. Su dedicación a las pesquisas de lo oculto abarcaba desde la dolencia de un paciente a la localización de una persona desaparecida o de un tesoro.³⁸ Y rememora el polígrafo la historia de un morisco aragonés, llamado Marquina, requerido en su día para localizar unas tinajas llenas de dinero. Acordadas las condiciones con los demonios y tras varias excavaciones, todo lo que pudo extraer el morisco fue ceniza y carbón. Lo que lleva a Menéndez Pelayo a afirmar, lapidario, que “en esto paran siempre los tesoros del diablo”, o sea, en ceniza y en carbón.³⁹ En el éxito de la leyenda hubo de influir que Plutón fuera el dios de la riqueza y del infierno, y no es raro el hechicero morisco que lo invoca.⁴⁰

Como parte fundamental de la condena a los moriscos, y siempre relativo a lo abyecto que permanece oculto, la acusación de falsa fe cristiana del pueblo morisco dejaba tras sí el rastro de un credo musulmán al que nunca se había renunciado. La tan citada *taqiyya* propiciaba una simulación que trajo a mal traer a todos los involucrados en labores de catequesis. Cardaillac manifiesta que para los moriscos la *taqiyya* era una “actitud política,”⁴¹ y así habría de ser desde el momento en que configuró toda una esmerada estrategia de comportamiento. Y aunque sea un término apenas documentado,⁴² sí es evidente que el concepto era conocido. Habría que añadir

37. “¿Quién se ha de querer curar con su enemigo? Y de muchos médicos moriscos que ha castigado el Santo Oficio consta por sus confesiones que curaban bien a los de su ralea y mataban de industria a los christianos viejos y daban maliciosamente bebidas para abortar”, “Actas de las Cortes de Castilla de 13 de septiembre de 1607” incluidas en Mercedes García Arenal, *Los moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975, pp. 220.

38. Lope de Rueda, *Comedia llamada Armelina*, ed. de Jesús Moreno Villa, Madrid, Espasa Calpe, 1968, escena cuarta, p. 131. En esta comedia el morisco Mulien Bucar es solicitado por Viana para que con sus poderes de hechicero localice a su hija desaparecida (pp. 130-132).

39. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, C.S.I.C., 1963, vol. IV, pp. 375-377.

40. Lope de Rueda, *Comedia llamada Armelina*, ed. cit., escena cuarta, p. 131. Aquí el morisco Mulien Bucar invoca a Plutón, a Proserpina, a Medea... (pp. 130-132). En su despedida, parece Mulien muy familiarizado con los habitantes del infierno: “Anda vete [le dice a Medea en su particular español], y dar mix encomendaxonex á Platón, Proxorpina, y dar mix bexa-manox á Canxerbero y á lo de max, que quedamox para todo xu xerbixio” (p. 133). Habrá siempre que considerar que el Plutón que invoca Celestina es también el dios de la riqueza que espera conseguir. Una explicación en Juan Pérez de Moya, *Philosophía secreta*, ed. de Carlos Clavería, Madrid, Cátedra, 1995, p. 184.

41. Louis Cardaillac, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 96.

42. *Ibid.*, p. 97.

a la referencia que ofrece Cardaillac de Marco de Guadalajara,⁴³ otras claramente precisas en su definición:

[¿y si?] se les hiciese alguna fuerça o violencia para haverla de negar [la fe musulmana] la pueden negar retiniéndola en el coraçón questo les basta para se salvar (Martín de Salvatierra, Obispo de Segorbe -1587-)⁴⁴

su ley inventó una máquina diabólica, y es que les concede a los moros, que si les hicieren fuerza y corrieren riesgo por la profesión de su ley, la nieguen libremente, y coman puerco y las demás cosas vedadas y hagan qualesquiera muestras de negación exteriores, sin que por eso incurran infidelidad ni culpa alguna (Pedro de Valencia -1606-).

Quando llegan a correr riesgo de la vida o hacienda, como saben que Mahoma no quiso mártires...niegan luego y dicen ser o querer ser cristianos, sin por ello perder la fee con Mahoma, ni la honra con los suios, ni dexar de ser moros como antes. Fue diabólica traza ésta, como he dicho, y que nos causa grande perplexidad y descomodidad, si nunca nos podemos asegurar de su fee (Pedro de Valencia -1606-)⁴⁵

El concepto de *taqiyya*, fingimiento de la fe y abstención de los preceptos religiosos,⁴⁶ fue elaborado, según parece, desde los orígenes del Islam para evitar sufrimientos innecesarios aunque no por eso infrecuentes. El Corán recoge que lo importante de la conducta de un musulmán es su intención o *al-niya*.⁴⁷ Esta valoración moral de las intenciones antes o después tendría que chocar con el afán español por reavivar el valor religioso de las obras, y no se olvide que en la época era valor asediado por el valor religioso de las obras, y no se olvide que en la época era valor asediado por una pujanza herética, llámese protesta luterana o presencia militar del turco, que amenazaba seriamente la universalidad del cristianismo. De ahí la reacción airada contra todo lo que significara libertad de conciencia, aun entre los que pasan por sensatos y de probada tolerancia. Y sobre todo, una reacción más pública, más afín a una religión católica afecta a los gestos y a los grandes sacrificios. Efectivamente, a pesar de las probadas noticias de cristianos renegados,⁴⁸ España, frente a la ocultación de la fe favorecida por la *taqiyya*, va a construir un magno y fervoroso elenco de mártires caídos en la defensa de su fe católica,⁴⁹ aunque no por ello se dejara de

43. *Ibid.*, pp. 97-98.

44. Incluido en M. García Arenal, *ob. cit.*, pp. 157-175, cita en p. 163.

45. Pedro de Valencia, *Tratado acerca de los moriscos de España*, Málaga, Algazara, 1997, respectivamente pp. 72 y 77.

46. Felipe Mañillo Salado, *Vocabulario de historia árabe e islámica*, Madrid, Akal, 1994, pp. 237-238.

47. Álvaro Galmés de Fuentes, “La conversión de los moriscos y su pretendida aculturación”, en Rodolfo Gil Grimau (dir.), *La política y los moriscos en la época de los Austria*, Madrid, La Fundación del Sur, 1999, p. 157-174, en concreto p. 169.

48. Bartolomé y Lucile Bennassar, *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados*, Madrid, Nerea, 1989.

49. Manuel Barrios Aguilera y Valeriano Sánchez Ramos, *Martirios y mentalidad martirial en las Alpujarras (de la rebelión morisca a las “Actas de Ugijer”)*, Granada, Universidad de Granada, 2001.

estimar la fidelidad secreta a la fe cristiana en aquellos casos de obligados a convivir con infieles.⁵⁰

Es sabido que los apologistas aprovecharon la coyuntura de la expulsión de los moriscos para atacar a la “secta de los políticos”⁵¹ y a su defendida libertad de conciencia. Fray Damián Fonseca, Jaime Bleda, Fray Marco de Guadalajara arremeten contra lo que signifique tolerar la convivencia de credos. Lo cual nos llevaría a algo que Márquez Villanueva subrayó hace años: que el panorama intelectual de España no era tan “unánime”, y que en el influjo negativo que los apologistas imputaban a los políticos cabría incluir una opinión moderada, aunque política al fin y al cabo, respecto a la expulsión de los moriscos.⁵² De aquí tendremos que extraer dos conclusiones: que la carga total contra los políticos significaría que no toda España estaría totalmente inclinada a la expulsión en los términos en que fue llevada a cabo, y, sobre todo, que en esa moderación afectada por el clima de *tabula rasa* indiscriminada entrarían conceptos de enorme vigencia en la época. Digo esto porque, como antes se mencionó, la *taqiyya* era indisociable de la idea de *al-niya* o intención del sujeto agente. Un morisco aljamiado, citado por Galmés de Fuentes, afirmaba explícitamente que “la *anniya* del creyente cumple más que su obra”.⁵³ Y ya sabemos que España, a raíz de la reforma protestante, defendió de manera frenética el valor transformador de las obras. Si ya la expulsión de los moriscos iba a plantear complejas tesis acerca del valor del bautismo, no menos sería negar a las obras eficacia activa en la salvación del alma. Queda pendiente un profundo análisis de los puntos de contacto entre reforma luterana y decisión española de atajar por lo sano en lo tocante a moriscos.⁵⁴ La otra cuestión que se plantea al inculpar de paso a una prestigiosa moderación política se adentra en asuntos que la política daba ya por zanjados. Desde luego que en un príncipe, por muy cristiano que sea, la intención no es del todo válida si los efectos no son positivos. Por muchos defensores que tuviera la “buena intención”, desde el cristianismo más primitivo hasta la kantiana metafísica de las costumbres, la historia de los fracasos está cimentada sobre propósitos bienintencionados, y cualquier arbitrista al uso estaría de sobra al tanto. Y no menos arduo sería habérselas con

50. Un buen ejemplo sería el de *La gran sultana* de Cervantes. Además, los berberiscos deseaban que sus cautivos mantuvieran su fe cristiana a fin de cobrar por ellos rescate, imposible en caso de apostasía, véase Ottmar Hegyi y Bad Nauheim, “Cervantes y la Turquía otomana: en torno a *La gran sultana*”, en Caroline Schmauser y Monika Walter, (eds.), ¿“¡Bon compañero, jura Di!”? *El encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina*, Frankfurt am Main. Vervuert; Madrid, Iberoamericana, 1998, pp. 21-22.

51. Francisco Márquez Villanueva, “El morisco Ricote o la hispana razón de estado”, en *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, Taurus, 1975, pp. 317-329 y “El problema historiográfico de los moriscos”, en *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1991, p. 120.

52. F. Márquez Villanueva, “El morisco Ricote o la hispana razón de estado”, art. cit., pp. 322-323 y “El problema historiográfico de los moriscos”, art. cit., pp. 98-195, en concreto pp. 117-129.

53. Á. Galmés de Fuentes, art. cit., p. 169.

54. Véase L. Cardaillac, ob. cit., pp. 119-141.

una disimulación necesaria, según la práctica totalidad de los políticos, moderados o decididamente racionalistas, en el ejercicio de gobierno. Las primeras letras del príncipe recalcaban la obligación de ocultar sus intenciones. Ningún político de escuela dudaba de que la eficacia de una acción depende de su conveniencia. Como también dudaba de que la eficacia de una acción depende de su conveniencia. Como también dudaba de que la eficacia de una acción depende de su conveniencia. Así, Pedro de Valencia práctica de la política denunciar la libertad de conciencia. Así, Pedro de Valencia afirma, al poco de iniciar su *Tratado*, que “la diversidad de fe hace una muy desigual e injuriosa ventaja contra nosotros”;⁵⁵ y años más tarde, por citar un ejemplo que defina claramente qué se entiende por moderación política, Saavedra Fajardo no concedía margen posible a la duda al afirmar que “la ruina de un Estado es la libertad de conciencia.”⁵⁶

Llegados a este punto tenemos que ese proverbial “tesoro de duendes” alcanza de lleno el campo semántico del secreto que exige silencio absoluto, salvo que ahora también por razones de alta política:

Es habla del vulgo que los duendes solían dar noticia de algunos tesoros, y que los que callaban los hallaban ciertos; y los que no, vueltos carbón. Y como se tratase del origen que esta fábula había tenido, dijo “que la privanza de los Reyes era semejante a esto, y que aquél la gozará que menos demostraciones hiciese de privado. Y que cualquier secreto que se fía de tercero es también secreto de duendes: porque si se calla como se debe, es un rico tesoro; y si se descubre, se convierte en carbón, y a veces encendido”⁵⁷

Aquí hay un silencio necesario, aconsejable entre privados de la Corte (“si se calla como se debe”), pero la ausencia de morisma en lo que dice Rufo reconvierte el encubrimiento en señal de prudencia y prevención, no de mezquindad o tacha en la raza. Lo oculto unas veces es el hilo que conduce a una abominable anomalía; otras, una exigencia del bien común de la república. Este tipo de exigencia es la que los apologistas también quisieron expulsar junto a los moriscos, en beneficio de un país y un príncipe sin tapujos de razón de estado y palmariamente cristianos.

Entra en lo evidente el parentesco entre Ricote, su tesoro enterrado y toda esta leyenda de clara aversión por lo extraño al redil religioso, y no creo, en consecuencia, que merezca por ahora ulteriores comentarios. Otra cosa, y a decir verdad muy distinta, es que en el *Quijote* figure la expresión “tesoro de duendes”. El caballero, ya de regreso tras su derrota en la playa de Barcelona, conversa con Sancho acerca de Altisidora:

55. P. de Valencia, *Tratado acerca de los moriscos de España*, ed. cit., p. 75.

56. Diego Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, ed. de Sagrario López Poza, Madrid, Cátedra, 1999, empresa 60, p. 708.

57. J. Rufo, *Las seiscientas apotegmas y otras obras en verso*, ed. cit., núm. 599, p. 208.

Yo no tuve esperanzas que darle ni tesoros que ofrecerle, porque las mías las tengo entregadas a Dulcinea, y los tesoros de los caballeros andantes son, como los de los duendes, aparentes y falsos ⁵⁸

Hasta la fecha no he encontrado una salida que satisfaga la curiosidad que esas palabras suscitan. La mayoría de las ediciones del *Quijote* anotan la expresión, reproducen más o menos lo dicho por Covarrubias, y punto. Solamente en la de Vicente Gaos se aventura el probable sentido que encierran: "En un mundo encantado e ilusorio, hasta los tesoros de los caballeros andantes tenían que ser no realidad, sino apariencias". ⁵⁹ Si se aceptara esta explicación, absolutamente cabal por otra parte, tendríamos un antes y un después de la frase de don Quijote, puesto que esta supondría una conciencia de la quimera perseguida por él desde el principio. No habría, en consecuencia, que esperar a la cordura repentina y agónica para verlo haciendo tales reconocimientos. De ser cierta, la explicación de Gaos abre una puerta para inculpar a un mundo encantado del desengaño que sufre. Altisidora ha regresado del infierno, es cierto, pero también lo es que don Quijote regresa a su aldea vencido por un caballero cuya victoria nada tiene de ilusoria. Desde luego, y a tenor de lo expresado por don Quijote, ese "tesoro de duendes" sería el mismo para todas las damas con las que tuvo sus más y sus menos, se llamen éstas Maritornes o Altisidora. Es decir, negación a una correspondencia amorosa. Se entiende, por supuesto, que don Quijote no diera esperanzas a ninguna otra mujer que no fuera Dulcinea. Pero en sus palabras no hay identificación entre "esperanzas" y "tesoros". Dice que la esperanza de amor la tiene entregada a Dulcinea, receptora estática de su pasión amorosa, pero los tesoros, no sólo de él sino de todos los caballeros andantes habidos, no están entregados a nadie, sino que directamente, como los de los duendes, no existen. ¿Cuáles, entonces, son estos? ¿Por qué son aparentes y falsos si conciernen a la caballería andante? Esta afirmación ¿es sinónimo de una conciencia del declive en sus valores? ¿Representa una declaración expresa de su desconfianza en sí mismo como caballero? ¿O tal vez la orden que él representa es un "tesoro" que se esfuma una vez que sobrepasa las lindes de la escritura? Sea cual sea la respuesta, parece que don Quijote con tales palabras se adscribe al grupo de los que han defendido la falsedad de sus modelos. Con lo que no habría que esperar a la repentina cordura para escuchar tales reconocimientos, porque, no ha de olvidarse, don Quijote sigue siendo un individuo integralmente loco. En tal caso, el caballero, que no el hidalgo moribundo, estaría enunciando allí un atisbo de renuncia a todo aquello que siempre ha defendido.

58. *Don Quijote*, ed. cit., II, 67, p. 1174.

59. *El Ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, ed. de Vicente Gaos, Madrid, Gredos, 1987, vol. II, pág. 949, n.31a.