

UC Riverside

UC Riverside Electronic Theses and Dissertations

Title

The Judeo-Christian Bible, the Tanakh, and the Quran in Don Quixote

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/29c7c7t3>

Author

Aleman, Nicholas Robert

Publication Date

2011

Peer reviewed|Thesis/dissertation

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
RIVERSIDE

The Judeo-Christian Bible, the Tanakh, and the Quran in *Don Quixote*

A Dissertation submitted in partial satisfaction
of the requirements for the degree of

Doctor of Philosophy

in

Spanish

by

Nicholas Robert Aleman

June 2011

Dissertation Committee:

Dr. James A. Parr, Chairperson

Dr. William W. Megenney

Dr. Benjamin M. Liu

Copyright by
Nicholas Robert Aleman
2011

The Dissertation of Nicholas Robert Aleman is approved:

Committee Chairperson

University of California, Riverside

ACKNOWLEDGEMENTS

I wish to express my deepest gratitude for this achievement to a courageous, generous, kind, truthful, a truly gentleman of valor, integrity and character, Dr. James A. Parr. Dr. Parr was not just my academic and dissertation advisor, but also my spiritual advisor as well. It was also his patience and understanding what made the obtaining of this long-term achievement possible. In despite of his credentials, one cannot ignore his humbleness either. Thank you, Dr. Parr.

There are two other gentlemen who were always supportive and ready to give me advice, checking my work when asked, and answer any questions I had, all the way from my Bachelor to my Doctorate. It gives me the honor to say now that they are my former professors and also my friends: Dr. Felipe Díaz-Jimeno and Dr. Ignacio López-Calvo. Thank you both too for your invaluable support.

DEDICATION

I dedicate my dissertation to Denise (my forever princess) and Gregory Alemán (my forever Goyito chulo), my daughter and son, whom I quietly love dearly, and who are always in my heart and mind wherever I am, wherever I go. May the Almighty bless and guide their lives.

ABSTRACT OF THE DISSERTATION

The Judeo-Christian Bible, the Tanakh, and the Quran in *Don Quixote*

by

Nicholas R. Aleman

Doctor of Philosophy, Graduate Program in Spanish
University of California, Riverside, June 2011
Dr. James A. Parr, Chairperson

Cervantes, throughout *Don Quixote*, intimates doubt about the divine origin and infallibility of the Scriptures: the Tanakh, The Judeo-Christian Bible, and the Quran.

Various aspects of the religious, philosophical, and socio-political environment of the sixteenth and seventeenth centuries in Spain may explain Cervantes's skepticism about the Scriptures and the dominant faith of his time. *Don Quixote* is viewed as a product of its author's contemporary culture, the violence and controversial ideas of his time, and the contradictions found in the Scriptures.

Following his predecessors, Erasmus of Rotterdam and the reformist Martin Luther, Cervantes may have read the Scriptures himself and noticed their contradictions. For example, in the last book of the Torah (Deuteronomy 4.2), the narrator says: "You shall not add anything to what I command you or take anything away from it." But then, two parts are added to the Torah: the Nevi'im (the Prophets) and the Kethuvim (the Writings) to form the Tanakh. Christians violated Jehovah's words by adding the New

Testament. Muslims did the same when changing the order of the “original” Hebrew Bible and by changing, radically, the name of Jehovah to Allah.

The *Quixote* builds on these anomalies, often making a parody of Scripture. It questions its own authority in much the same way that the Scriptures are seen to do. It does this largely through its subversive narrative voices. One narrator says one thing, another the opposite. The truth claims made for the *aljamiado* manuscript of Cide Hamete are an example. *Don Quixote* was written by an Arab historian, but all Arabs are liars (I.9). The Bible does not depart one iota from the truth (II.1); nor does the fiction we are reading (II.10). Aspects of the New Testament are parodied in having a Christ-like figure as protagonist and, at the end, the author himself assumes a role reminiscent of Yahweh and Allah.

Índice

Introducción	1
Bibliografía.....	5
Capítulo 1	
Introducción: Palabras preliminares y recepción del <i>Quijote</i>	6
El <i>Quijote</i> , la penitencia y la autoflagelación	19
Inicio formal del ascetismo religioso y su crítica dentro del Islam y el cristianismo	26
La perspectiva de la crítica moderna, tradicional y moderada hacia al <i>Quijote</i> y hacia los clásicos	32
La poesía y la crítica literaria	35
El <i>Quijote</i> , los clásicos y la crítica moderna	38
Evolución del pensamiento humano en relación a las ciencias y dogmas religiosos	49
Hacia una crítica más objetiva del <i>Quijote</i> y del escepticismo del autor	54
Método directriz de nuestra lectura del <i>Quijote</i> en relación a las sagradas escrituras	60
Bibliografía	63
Capítulo 2	
Algunos aspectos históricos del ambiente y del pensamiento español en el <i>Quijote</i> : Introducción	67
Expulsión de judíos y musulmanes en el <i>Quijote</i>	73

La limpieza de sangre	82
<i>El príncipe</i> y la monarquía española de 1492 en función a la Inquisición	83
El reinado de Carlos V y su política de reformas religiosas de mediados del siglo XVI	85
Los comuneros: la primera guerra civil española	92
Los resultados de la guerra	95
La expulsión de moros y judíos: una decisión en contra del legado de los reyes católicos en el reinado de Carlos V	96
La última expulsión definitiva de judíos y moros en el reinado de Felipe III	99
Bibliografía	101
Capítulo 3	
El <i>Quijote</i> y la construcción, evolución y reformas del cristianismo en la España del siglo XVI: Introducción	103
El protestantismo o las reformas religiosas	108
Breve desarrollo, cuestionamiento y algunos paralelismos del cristianismo en relación al <i>Quijote</i>	118
Formación del Nuevo Testamento y el cuestionamiento de su autenticidad	122
El Nuevo Testamento y su influencia greco-romana	139
Bibliografía	142
Capítulo 4	
El cristianismo como una nueva religión y modelo del protagonista del <i>Quijote</i> : Introducción	145

El judaísmo de Jesús y el nacimiento del cristianismo	156
Jesús y el concepto del mundo al revés	170
El mensaje de Jesús	172
Bibliografía	175
Capítulo 5	
Una lectura discreta del <i>Quijote</i> : La desacralización de las escrituras sagradas y seculares	177
Concepciones variadas de la realidad y bases del dogmatismo, secular y religioso	180
Encantadores y hechiceros en el <i>Quijote</i>	182
Don Quijote, Sancho Panza y Dulcinea: una realidad tridimensional	191
Lo positivo de la mitología en la literatura sagrada y secular	199
Distanciamiento entre autor y obra	209
Bibliografía	218
Conclusión	221
Cervantes y el Corán	228
Bibliografía	233

Introducción

En el presente tratado hacemos una lectura subversiva de la obra maestra de Miguel de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, en cuanto que argumentamos que la obra en sí tiene como fin mostrar la falibilidad y al mismo tiempo cuestionar el posible origen divino de las sagradas escrituras. Además de poner en tela de juicio las escrituras, veremos que el *Quijote* cuestiona también cualquier otro tipo de literatura, sin importar su género, secular o religioso, y que lo hace de una manera, por demás, satírica.

Cuando encontramos juntas en una obra determinada las tres características primordiales que se asocian con la sátira como género literario, es muy probable que el género “dominante” del texto en cuestión sea, precisamente, la sátira. Las tres características a las que me refiero son la ironía, la paradoja y la parodia. El *Quijote* es un género mixto, claro está, con elementos fácilmente reconocibles de *romance*, novela y sátira, como decía muy bien Northrop Frye en 1957 (*Anatomy* 313). El distinguido canadiense no se profundizó en la dinámica de la obra, sin embargo, porque al hacerlo se habría dado cuenta que el mundo de *romance* presentado en el *Quijote* es un mundo al revés, y cuando invertimos ese mundo ideal y fantástico en el cual intenta vivir el protagonista, el resultado no dista mucho de la sátira. Estamos conscientes también de que en el *Quijote* de 1615 empieza a vislumbrarse ya la novela moderna.

El primer capítulo de la tesis será más que todo acerca de la recepción y crítica que se ha tenido del *Quijote*, en muchas ocasiones, demasiado subjetiva. Basados en el

acercamiento o desdén hacia los textos, sobre todo a los clásicos, en este mismo capítulo dividiremos la crítica en tres diferentes grupos: moderna, ortodoxa y moderada. Al mismo tiempo, ofreceremos nuestra propia sugerencia de cómo habría de analizarse una obra literaria para poder ser lo más objetivo posible en la lectura que se le puede dar al texto; así comenzaremos nuestro tratado.

Luego, en los capítulos 2, 3 y 4, haremos un análisis del ambiente socio-político, cultural y religioso de los siglos XVI y XVII en España para poder entender o justificar lo que pudo haber llevado a Cervantes a dudar de qué y cómo leía el autor los textos sagrados, a pesar de también ir en contra de lo que había venido escuchando de las autoridades religiosas de su tiempo en cuanto a la Biblia como la palabra de Dios, gran parte de su vida. Además creemos que influenciado por Erasmo y siguiendo al reformador del catolicismo Martín Lutero, Cervantes leyó él mismo las sagradas escrituras de manera independiente, encontrando así en ellas muchas contradicciones en cuanto a lo que ellas mismas reclaman ser. En esto consistirá básicamente lo que escribamos en los capítulos 2 a 4 inclusive.

Como esperamos demostrarlo en el desarrollo de nuestro tratado, esto explica también los numerosos paralelismos tanto temáticos como estructurales y narrativos entre los textos sagrados con el texto cervantino, el hecho que Cervantes haya leído los textos sagrados por su cuenta. Además, como lo sugieren y demuestran también otros críticos como Américo Castro, Marcel Bataillon, Helena Percas de Ponseti, James A. Parr, Luce López Baralt, Julio Baena, María Luisa Lugo, Ruth El Saffar, Daniel Eisenberg y Carroll B. Johnson, entre otros, Cervantes no sólo había escudriñado la Biblia cristiana, sino que

además conocía muy bien el Corán, el Talmud y la Biblia hebrea o el Tanak. Con los años de cautiverio en Argel, conocía también muy de cerca la cultura árabe, sus costumbres y tradiciones. Pudo haber aprovechado también sus seis o siete años de estancia en Italia. Es así como podemos explicar la manera en que Cervantes pudo haber leído aquellos textos prohibidos en España, incluyendo la Biblia.

Como sabemos, Cervantes estuvo viviendo por algunos años en Italia, la cuna del Renacimiento y de los grandes humanistas. Además, muchos judíos habían hecho de Italia su nuevo hogar, después de haber sido expulsados de España. Esto significa que Cervantes pudo haber tenido acceso a diferentes versiones de la Biblia, y no necesariamente a una sólo. Así, pudo haber comparado la Vulgata, la Biblia protestante de Casiodoro de Reina-Valera, la de Ferrara, y algunas más. Por tanto, no habrá que limitarnos a una sola Biblia como la posible fuente de Cervantes.

Pudo haber sido aquí mismo en Italia también donde debió haber leído y/o escuchado de Erasmo, de Apuleyo, de Esopo, de Lorenzo Valla, de Pico della Mirandola, de la clásica filosofía griega al igual que de otros tipos de pensamientos filosóficos. Debió haber escuchado de los Medici y de otras familias pudientes que prácticamente monopolizaron el catolicismo por varias décadas, sobre todo en los siglos XV y XVI. Habrá también que tomarse en cuenta la época en que Cervantes estuvo bajo la tutela, por decirlo así, de Juan López de Hoyos quien lo llama su “caro y amado discípulo.” De esta manera, Cervantes pudo haber leído también muchos y otros escritores y pensadores en los años en que estuvo bajo la dirección y guía de de Hoyos. Es de suponer que tuviera acceso además a la biblioteca privada del cardenal Acquaviva, a quien servía en Roma,

hombre según Martín Fernández de Navarrete “de muchas letras” que “gustó mucho de algunos cortesanos de ingenio” (*Vida* 14).

Otro punto en discusión entre los críticos es el lenguaje en que estaban escritos los libros. Es decir, que pudo no haber sido en castellano. Sabemos que la mayoría de las lenguas romances son inteligibles entre sí, sobre todo con el italiano. Por tanto, Cervantes pudo haber leído los textos en italiano sin mucho problema, asumiendo que no hablaba el idioma. Además, el autor del *Quijote*, según Luis Astrana Marín, creció en la oficina de su padre escuchando todo tipo de lenguas, las clásicas, las orientales y otros tipos de lenguas. Todo esto indica que Cervantes tenía el oído educado a escuchar diferentes idiomas. Por tanto, algún conocimiento habrá tenido de ellas. Es a todo esto precisamente a lo que nos referiremos cuando hablemos del concepto de “Verdad” en el capítulo 1. Es decir, nuestro deber como críticos es perseguir todo, de manera colectiva o por separado, que pudo haber influenciado o contribuido para que Cervantes escribiera el *Quijote*. Por tanto, de ninguna manera habrá de tomarse el término con un significado trascendental.

Una vez que hayamos hablado del ambiente cultural en que crece y vive Cervantes, en el capítulo 5 haremos un análisis temático del *Quijote* en relación a las sagradas escrituras, incluyendo el Corán, y otros textos seculares, aunque siempre dentro de un contexto religioso y de la mitología clásica. En este mismo capítulo, hablaremos también del distanciamiento entre autor y obra, y del dogmatismo secular y religioso.

Terminaremos el tratado con la conclusión. Esta parte será una recapitulación breve de lo desarrollado. Pero también estaremos agregando más información, aunque esta vez más directa, enfocada sólo al *Quijote* y a las sagradas escrituras que apoyen

nuestro tema central. Es al final de la conclusión donde le damos más espacio al *Quijote* en relación al Corán. Como parte de la sátira a las sagradas escrituras y a su desmitificación, demostraremos aquí cómo Cervantes toma la función de Yahvé y del mismo Alá. Sin embargo, aun así estamos conscientes que habrá necesidad de seguir profundizando y ampliando más acerca del tema del Corán en el *Quijote*.

Una meta accesoria, pero complementaria, será el elaborar el telón de fondo para la idea de que se evidencia una tensión, un conflicto latente y hasta a veces abierta, al nivel diegético del texto entre la voz editorial o supernarrador y el pseudo-autor, Cide Hamete Benengeli (Parr 55). ¿Por qué insiste Cervantes por casi toda la obra en esa dicotomía entre una figura abiertamente cristiana, el editor, y un musulmán declarado, alias el “moro mentiroso” (I, 9)? ¿Será reflejo en miniatura de la llamada “edad conflictiva”? ¿A qué se debe esa tensión dinámica y creadora entre el cristiano y el musulmán? ¿Para qué socavar la autoridad de ambos, aunque preferentemente la del moro, a quien se pone en ridículo a cada rato? Intentaremos contestar a nuestro modo a esos interrogantes, por lo general indirectamente, presentando el trasfondo histórico y cultural que contribuyó a formar la mentalidad del autor de carne y hueso.

Bibliografía

Astrana Marín, Luis. *Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes Saavedra*.

Madrid: Reus, 1948-58. Print.

Cervantes, Miguel de. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Ed. Salvador J.

Fajardo and James A. Parr. Asheville, NC: Pegasus Press, 2002. Print.

Fernández de Navarrete, Martín. *Vida de Miguel de Cervantes Saavedra, escrita e ilustrada con varias noticias y documentos inéditos pertenecientes a la historia y literatura de su tiempo*. Madrid: Imprenta Real, 1819. Print.

Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton: Princeton UP, 1957. Print.

Parr, James A. *Don Quixote, Don Juan, and Related Subjects: Form and Tradition in Spanish Literature, 1330-1630*. Selinsgrove, PA: Susquehanna UP, 2004. Print.

Amicus Plato, sed magis amica Veritas

Capítulo 1

Introducción: Palabras preliminares y recepción del *Quijote*

Para evitar falsas y ambiguas interpretaciones, aclaremos un concepto que utilizamos desde el principio de este capítulo; me refiero al concepto de la “Verdad” con mayúscula y “verdad” con minúscula. De ninguna manera estamos aplicando este concepto en referencia a una “Verdad” trascendental o que pueda ir más allá de la razón y que, por tal motivo, no podamos ni negar ni afirmar. A lo que nos estamos refiriendo aquí con este término es al conocimiento colectivo o totalizador que Cervantes, autor del *Quijote*, poseía y que se ve reflejado en el texto. De igual manera, aplicamos el mismo término pero, en este caso, en referencia a los elementos que componen esa Verdad; cuando es así, entonces hablamos de una “verdad” con minúscula. Ejemplos de ésta son todos los textos que el autor pudo haber leído y comentado, como también de los que

debió haber escuchado hablar. Otro elemento importante son todas esas ricas experiencias, aunque fueron más de fracasos, que Cervantes vivió a través de los años; en este respecto debemos de tomar en cuenta que el *Quijote* se escribe ya en el ocaso de la vida del autor, lo cual nos hace pensar en la evolución y madurez de sus ideas y, con esto, las diferentes visiones o puntos de vista con bases más claras y menos subjetivas ni sin la interferencia de la escurridiza fama que Cervantes pretendía alcanzar como dramaturgo, y ya también con la plena conciencia de que ese orgullo nacional por el que peleó al servicio del rey no sólo era un elemento ideológico para la preservación del poder de las élites políticas y religiosas de su tiempo. El mismo Cervantes hace alusión a esa madurez y experiencia, especialmente como soldado, en el “Prólogo al lector” de sus *Novelas ejemplares*, a la vez que se excusa ante el lector por el prólogo escrito en el *Quijote*, responsabilizando por esto al amigo ficticio que le dictó qué escribir (7-9).

Sin embargo, a priori se sabe que querer encontrar la Verdad aquí referida es toda una utopía. Por tal motivo, los críticos que la persiguen están conscientes que su verdad es sólo parte de esa Verdad a la que saben que nunca tendrán acceso en su totalidad en el análisis del *Quijote*. Esto hace que escuchen y evalúen con humildad y a la luz de la razón los argumentos de los demás críticos, sin que necesariamente tengan que aceptarlos ni tampoco imponer los propios, para que de esta manera puedan tener un conocimiento mucho más amplio del contexto y marco referencial en que se escribe el texto. Así, rechazan y toman en consideración, apartándose en lo posible de cualquier prejuicio ideológico, todos los argumentos y evidencias que, a su parecer, contribuyen a la interpretación de este mosaico literario tejido por todos los elementos culturales de su

época. Esto contribuye a que la obra sea toda una joya literaria que habla de la política, religión y principios filosóficos, además de seguir los elementos (creando a la vez los suyos) estéticos del siglo XVII que hacen del texto una de las obras de arte en el campo literario más grande de todos los tiempos. A la vez, esa misma compleja y rica variedad contribuye también a que las interpretaciones del texto sean innumerables y que cumpla con uno de los máximos objetivos a la que aspira todo escritor de ficción, aunque Cervantes, al igual que el protagonista que forma un doble con el personaje de Alonso Quijano, no haya vivido lo suficiente para haber gozado de la fama que le trajo el haber escrito una obra de tan inigualable magnitud, en cualquier género literario.

Podemos pensar en toda esa cultura literaria a la que estuvo expuesto pasiva y activamente el autor, como se refleja en su obra. Al respecto, hay algunos críticos que han llegado a estimar un número de libros de todo tipo de género, que va más allá de los cuatrocientos, y estamos hablando de los que implícitamente se encuentran en el texto, sin tomar en cuenta aquellos que sólo se filtran a través de vagas alusiones simbólicas. Sin embargo, mientras que la gran mayoría de estos textos sólo sirven de referencia o para estimular la mente del escritor, existen aquellos textos que han servido de base para la construcción o andamiaje de la obra literaria y en los cuales basamos el argumento central del presente capítulo. Con esto intentamos seguir descifrando uno de los tantos mensajes centrales en el *Quijote*. El argumento general de nuestro tratado consiste en el cuestionamiento de las sagradas escrituras por parte de Cervantes como portadoras de una Verdad absoluta o con la infalibilidad de su palabra, y la mistificación de cualquier otro

tipo de literatura que se lea como semi-sagrada. No obstante, en este último punto nos estamos refiriendo más a la filosofía clásica, particularmente la griega.

Aclaremos también que al hablar de las sagradas escrituras es en referencia a los textos que sirven de base a tres de las religiones monoteístas más grandes del mundo: la judía, la cristiana y la musulmana. Por tanto, nos referimos al Corán, al Tanak y a la Biblia judeocristiana. Podría argumentarse, sin embargo, que estamos siendo redundantes al hablar del Tanak y de la Biblia judeocristiana como dos textos separados. El argumento es válido, dentro de la exégesis cristiana. Además, tendríamos que hacer una interpretación alegórica o tipológica del texto, si éste fuera el caso. Pero, debido a que nuestra lectura de las sagradas escrituras no es en base a ninguna fe en particular sino como tres textos más de literatura clásica y, a la vez, como tres máximas exponentes de arte literario, dicho argumento queda descartado. La otra posibilidad sería hacer una comparación directa o formal entre la formación o estructuración del *Quijote* con los textos sagrados; siendo así, entonces sí aplicaríamos este análisis teórico-literario, lo que sería un proyecto a realizar en el futuro, si para entonces aún no se haya desarrollado. No obstante, estaremos haciendo algunos paralelismos entre el texto cervantino y las sagradas escrituras, especialmente en capítulos subsiguientes de nuestro tratado, mas no tan profundos como sería el caso si nuestro propósito fuera demostrar que el *Quijote* es, formalmente hablando, una parodia, más que una sátira, de las escrituras.

Propio de su época, la Biblia judeocristiana está llena de un antisemitismo que refleja el tiempo en que se traduce, se compone o se estructura; por lo tanto, sí hay algunas diferencias de contexto con el Tanak, como las hay también en el Corán, aunque

esencialmente traten de lo mismo. A lo que nos referimos con ese elemento en común, y entendemos también que es este el mensaje central, moral y ecuménico del *Quijote*, es que las sagradas escrituras enfatizan que lo más importante de su tratado es la caridad y el servicio al prójimo. No obstante en el Nuevo Testamento, esto es fruto de un amor ágape generado por el Espíritu Santo, con Jesús como su perfecto modelo.

Es también Jesús quien, a través de la parábola del buen samaritano (San Lucas 10: 25-37), nos da a entender en qué consiste ese amor y que nuestro prójimo es cualquiera que necesite de nuestra ayuda o servicio, amigo o enemigo, agnóstico, creyente o ateo, pobre o rico, blanco o negro, híbrido o mulato. Al igual que nuestro prójimo es todo aquel que necesita de nuestra ayuda, sin diferencia alguna; esta ayuda tiene que ser también incondicional. Es este el mensaje moral de la parábola del buen samaritano; sin embargo, para entenderla mejor, habrá que tener en claro a quién y quiénes son los personajes y cuál es el contexto en que se narra.

La historia va directamente dirigida a un maestro de la Ley; por lo tanto, se trata de alguien muy conocedor de las escrituras hebreas. Luego tenemos, ya dentro del texto, al personaje que ha sido asaltado, robado y dejado casi muerto en la calle. El primero que lo encuentra es un sacerdote pero que pasa de largo; el segundo, un levita, que a pesar de conocerlo, también hace lo mismo. Irónicamente, el que cura y ayuda al hombre de sus heridas es un samaritano que, siendo un forastero, le es también totalmente desconocido

El sacerdote como el levita, quienes violan su propia Ley al negarle la ayuda al prójimo, simbolizan los dos pilares en que se sostenía el judaísmo de la época de Moisés y de Jesús; ya que mientras los sacerdotes eran los encargados de estudiar y conocer las

escrituras, los levitas eran los que se encargaban de los rituales, como la oración y adoración del tabernáculo. Por otro lado y en alusión al personaje central, los samaritanos eran considerados como la casta social y religiosa más baja de la época y los más odiados por los judíos, desde que Israel se dividió entre el norte y el sur (Israel y Judá) en tiempos de Salomón, evento histórico también escrito en el Tanak (Reyes 11.11).

El odio y el desdén hacia los samaritanos o/y hacia aquellos que tenían alguna conexión con ellos, como es el caso de los asirios, era tal que llamarse samaritanos entre los judíos constituía una de las peores ofensas que se les podía hacer. Precisamente el evangelio de San Juan, en el capítulo cinco, versos del cinco al diez, viene a ser un testimonio de ello. Luego en el capítulo ocho del mismo evangelio, versos cuarenta y demás, tenemos esta misma actitud por parte de los mismos judíos cuando despectivamente llaman a Jesús samaritano, a la vez que lo acusan también de estar endemoniado. Cabe observar que el Maestro de Galilea, no siendo samaritano, no lo niega; pero sí niega la acusación de estar endemoniado.

El contexto en que es narrada la parábola nos indica que tiene también como objetivo criticar la falsa moralidad y religiosidad de las autoridades y a todo creyente que pone más valor a los rituales, ceremonias o costumbres piadosas, elementos externos de la Ley, dejando a un lado lo esencial de su mensaje, que es el amor y servicio al prójimo. Por supuesto, la crítica no se limita sólo en referencia al Nuevo Testamento, sino que la encontramos en cada uno de los textos sagrados. Aunque hay abundantes ejemplos, nos limitaremos a escoger sólo uno de cada texto, comenzando con el Tanak o el Viejo Testamento, si se quiere seguir la Biblia judeocristiana, en las palabras del profeta Amós:

I loathe, I spurn your festivals,
I am not appeased by your solemn assemblies.
If you offer Me burnt offerings—or your
meal offerings—I will not accept them;
I will pay no heed
To your gifts of fatlings....
But let justice well up like water,
Righteousness like an unfailing stream. (Amós 5.21-24)

En este mismo contexto, en el Corán leemos lo siguiente:

Righteousness is not that you turn your faces toward the east or the west, but [true] righteousness is [in] one who believes in Allah, the Last Day, the angels, the Book, and the prophets **and gives wealth, in spite of love for it, to relatives, orphans, the needy, the traveler, those who ask [for help], and for freeing slaves; [and who] establishes prayer and gives sakāh; [those who] fulfill their promise when they promise; and [those who] are patient in poverty and hardship and during battle. Those are the ones who have been true, and it is those who are the righteous.** (Al-Baqarah II.177)

Además de la parábola del buen samaritano en el Nuevo testamento, las palabras de Santiago vienen a demostrar la aridez de una fe carente de obras, al mismo tiempo que prueba que no basta sólo la fe para encontrar la salvación, porque:

¿De qué servirá, hermanos míos, el que uno diga tener fe, si no tiene obras? ¿Por ventura a éste tal la fe podrá salvarle? Caso que un hermano, o una hermana estén desnudos, y necesitados de alimento diario, ¿de qué les servirá que alguno de vosotros les diga: Id en paz, defendeos del frío, y comed a satisfacción, si no les dais lo necesario del cuerpo? Así, la fe, si no es acompañada de obras. [...] Tú tienes fe, y yo tengo obras; muéstrame tu fe sin obras, que yo te mostraré mi fe por las obras muerta en sí misma. (Santiago 2:14-19)

El evangelio de Santiago, como podemos ver, viene a resumir lo dicho en los textos anteriores de que no se puede tener fe, o ser un verdadero creyente ni amar a Dios, si no es a través del amor y servicio al prójimo. Hay que aclarar, por otro lado, que no se trata de un amor pasivo y de conmiseración, sino de un amor activo y que solucione o

busque solucionar el dolor ajeno. Precisamente en referencia al evangelio de Santiago y siguiendo estas mismas ideas es que el *Quijote* apunta a que “la fe, cualquier fe, se justifica por sus obras” (I, 50).

Por ser oficialmente una obra de ficción, el texto cervantino carece de autoridad religiosa para pronunciarse directamente en contra de la práctica de rituales, o de ceremonias piadosas; pero sí lo puede hacer de manera indirecta haciendo una sátira de ellas, como satiriza también las escrituras. Por otro lado la sátira en sí, parecida a la crítica erasmiana, más que a los rituales, es a la manera en que éstos se practican. Dichas ceremonias y rituales dejarían de ser vacías, incoherentes y lúdicamente absurdas si se llevaran a cabo dentro del contexto en que deberían ser practicadas. Es decir, habrían que practicarse con el fin de preparar o poner el alma en un estado de sosiego y tranquilidad para que ésta se llenara del Espíritu que condujera al creyente a revestirse de ese amor que lo guiara a hacer el bien, y no como una repetición de fórmulas sin sentido, sin una idea clara de su función.

Las oraciones o plegarias, alabanzas o himnos fueran significativas si se practicasen con conciencia de que es para aumentar la fe y la espiritualidad del creyente, para así robustecerse de esa energía vital para soportar con firmeza los tropiezos de la vida que lo aparten de la caridad y del amor hacia los demás. Sin embargo, muchos de los religiosos a quienes va dirigido el mensaje dedican su tiempo a recitar fórmulas religiosas sin tener idea de la función real de los rituales. Es por esta razón que Erasmo dice que “los monjes no saben más que ‘rebuznar como asnos’ (Baitallon, 374), al ignorar lo esencial de la práctica de estas ceremonias o su verdadero significado.

Basados en esto, podemos entonces observar que el *Quijote* como las sagradas escrituras se centra dentro del contexto del amor y servicio al prójimo. Sin embargo, habrá que tomarse también en cuenta los elementos culturales del tiempo en que se escribe cada uno de los textos, para así poder entender ese amor dentro de ese contexto. Comenzando con el Tanak, el libro del Génesis se narra en una creencia politeísta, cuyas divinidades reflejan las fuerzas misteriosas originadas en la naturaleza. En las religiones antes del judaísmo, se creía que cuando estas fuerzas eran favorables al hombre, se debía a que éstos estaban en buena armonía; si desfavorables, entonces era porque estaban disgustados. Para poder cambiar la actitud de los dioses, al hombre se le ocurrió rendirles tributo con sacrificios humanos y de animales.

Con el tiempo, estos sacrificios se fueron convirtiendo en Ley y en parte de la tradición religiosa. Sin embargo, la víctima o chivo expiatorio era siempre un individuo sin ningún tipo de poder, o se trataba de guerreros convertidos en esclavos. Es decir, siempre eran escogidos los seres más ínfimos o indefensos de la sociedad. Dentro de este contexto es que se da el ritual del sacrificio de Isaac en el Tanak (Génesis 22), el cual nos muestra ya cierta evolución del pensamiento humano en lo religioso. Este pasaje bíblico refleja un elemento renovador en el que se busca remplazar la tradición de sacrificios humanos practicada por las religiones paganas que anteceden, y otras contemporáneas, al judaísmo, por el sacrificio de animales. Parte de esa evolución es también la idea de que existe una comunicación directa con los dioses (tómese en cuenta que al principio del Tanak se habla todavía de más de un dios [Génesis 1.26], y que por otro lado, Jehová se

siente celoso de que se adore a otras divinidades) por parte del hombre y, en un segundo nivel, vemos también detrás de esto una búsqueda de la preservación humana.

Con la creación de un solo Dios, los israelitas llegan también a conjuntar todas esas fuerzas naturales representadas en diferentes divinidades en un sólo ser, a quien le atribuyen infinitos poderes pero que sigue siendo un tanto primitivo al seguir exigiendo sacrificios de animales como ofrenda, y no de cualquier animal, sino el más perfecto, sin mancha. Esta práctica se mantendría hasta el establecimiento del cristianismo, plasmando en el Nuevo Testamento y con Jesús como la figura principal. No habrá que confundir, sin embargo, este personaje con el del Corán. Pues en el personaje del Corán, Jesús es visto como uno de los últimos profetas enviados por Alá, y que muere de manera natural y no crucificado (Sura 19.33).

El Jesús del Nuevo Testamento viene a cambiar tanto los sacrificios humanos como el de los animales. Por un lado, Jesús representa al cordero inmolado o sin mancha alguna (San Juan 8.46) ofrecido a Yahvé; mientras que por el otro, se ofrece a sí mismo a ser sacrificado para borrar en el hombre el pecado original heredado por Adán y Eva, y así abrirle de nuevo las puertas del cielo que una vez se le fueron cerradas (Hebreos 9.11-28). De esta manera, él sella la vieja alianza hecha por Yahvé y el pueblo de Israel a través de Moisés, y al mismo tiempo crea una nueva alianza basada en el amor. Pero Jesús mismo demuestra y pregona que no se trata de un amor pasivo y solitario sino un amor activo y de convivencia con los demás. Por tanto, ningún sacrificio que no conduzca hacia ese fin tiene razón de ser, como lo vemos en estas citas bíblicas: “Misericordia quiero y no sacrificios” (San Mateo 9.9-13), “Aquel que se ensalza será

humillado; y el que se humilla será ensalzado” (San Lucas 18.14). Esto demuestra que la práctica religiosa de vivir de manera aislada o enclaustrada no tiene mérito alguno ante los ojos de Dios, según lo dicho por Jesús. Como lo demuestran estas otras citas bíblicas encontradas en el Nuevo Testamento, otro elemento importante como parte del amor al prójimo es el perdón.

En esta sazón, arrimándosele Pedro, le dijo: Señor, ¿cuántas veces deberé perdonar a mi hermano cuando pecare contra mí?, ¿hasta siete veces? Respondióle Jesús: no te dicho Yo hasta siete veces, sino setenta veces siete, o cuantas te ofendiere. (San Mateo 18.21-23)

Está también esta otra:

Por esto os digo, todo cuanto orando pidieréis, creed que lo recibiréis y se os dará. **Cuando os pusieseis en pie para orar, si tenéis alguna cosa contra alguien, perdonadlo primero, para que vuestro Padre, que está en los cielos, os perdone a vosotros vuestros pecados** (San Marcos 11.24-25)

Por tanto, lo que enseña esta nueva alianza es el sacrificio, no del cuerpo, sino del ego o de una excesiva valorización del yo. El sacrificio del ego lleva también en sí mismo la eliminación de la fuente que le da cabida a la venganza, a la avaricia, al odio, al rencor y a todo aquello que envenena y aprisiona, metafóricamente hablando, al ser humano. Contrario a estos sentimientos, el perdón restaura, libera y transforma al individuo en un ser espiritual que le permite vivir en paz, con la verdad, y en completa armonía con sus semejantes. Es esto lo que, precisamente en una de sus oraciones, le pide Jesús a su Padre, que el hombre viva en completa unidad con Dios y con él mismo: “No ruego sólo por éstos sino también por aquellos que, por medio de su palabra, creerán en mí, **para que sean todos uno**. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, **que ellos también sean uno en nosotros**.” (San Juan 17.20-21) Jesús vive este mensaje de unidad, de amor y de perdón

hasta sus últimas consecuencias, aun hasta en la cruz: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen” (San Lucas 23.34).

Todas estas ideas, mucho más que ahora, son de gran relevancia en la época medieval y en el ambiente político-religioso en el que se escribe el *Quijote*. Al hablar de la época medieval, nos referimos específicamente a los siglos anteriores al XIV, en donde se destacan grandes filósofos y teólogos representantes de estas tres grandes religiones. Por parte del judaísmo tenemos a Moisés Maimónides nacido en Córdoba en 1135. En el islam, y contemporáneo de Maimónides, tenemos a Ibn Rushd, mejor conocido en la cultura occidental como Averroes, nacido en Andalucía en 1126. Sin duda alguna, por parte del cristianismo tenemos como su máximo representante al dominico Santo Tomás de Aquino, nacido en Italia en 1224. Pero lo que en sí nos interesa saber de estos tres grandes pensadores, reflejado también en las obras de muchos artistas y pintores de este mismo periodo medieval, es el intento de unir la fe con la razón. Tristemente, unos años después, la élite eclesiástica quita los ojos del cielo y en lugar de seguir con las ideas de Santo Tomás y estos otros pensadores, opta mejor mezclar la religión con la política, desatendiendo así las palabras de Jesús de “Dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César.” Como consecuencia, esto hizo que ya no se buscara la unidad a través del amor y del perdón. Así, todo se basaba en leyes monárquicas y eclesiásticas cuyo fin era el establecimiento de una ideología política-religiosa y económica. Las bulas papales, las ventas de indulgencias, la institución de la Inquisición y los auto-sacrificios a los que se sometían los creyentes tenían como objetivo el control del pueblo y al mismo tiempo el poder económico, político y social. Por tanto, si en verdad “la experiencia de la

misericordia devuelve al hombre una unidad de otra manera inalcanzable” experimentada en la Iglesia primitiva, según lo expresa Carmen Giussani en *Que el discreto se admire de la invención: Notas para lectura de ‘El Quijote’* (25), la práctica de la política y la búsqueda del poder económico o terrenal trajo como resultado la división del cristianismo total, a partir del siglo XVII. No obstante, a pesar de toda esa revolución religiosa, el Catolicismo siguió manteniendo y fomentando muchas de sus prácticas y tradiciones religiosas. Entre ellas hemos mencionado ya el ascetismo, como una manera de unión espiritual con Dios, por parte de las religiones monásticas y la autoflagelación del cuerpo que no se limitaba sólo a los feligreses sino que pasa también a formar parte de la vida secular.

Siendo estas prácticas religiosas mucho más común en su época y por ser un gran pensador y un lector profundamente crítico, Cervantes debió haber analizado todos estos cambios históricos y al mismo tiempo cuestionado y hasta reído, como se puede observar en toda su literatura, de algunas de las prácticas y rituales religiosos, las cuales contradecían claramente las escrituras. Además, es probable que Cervantes también haya encontrado mucha similitud entre estos rituales con los practicados en las religiones paganas filtradas en la mitología clásica de la cual el autor del *Quijote* era también muy conocedor. Por dichas razones, no es sorprendente que la obra cervantina haga una sátira de todas estas prácticas religiosas. Pues para el autor, éstas parecen ya no tener mucho sentido.

El *Quijote*, la penitencia y la autoflagelación

Entre las prácticas religiosas satirizadas en el *Quijote*, se encuentran el de la penitencia y el de la autoflagelación del cuerpo. Es irónico, sin embargo, que las frases por las que la obra es censurada o que no pasan el escrutinio de la Santa Inquisición sean las encontradas en las escrituras, como es el caso con la: “y advierta Sancho que las obras de caridad que se hacen tibia y flojamente no tienen mérito ni valen nada.” Según lo escrito por Francisco Rodríguez Marín en su “Cervantes y la Inquisición,” la frase es borrada bajo el mando del Cardenal Zapata en 1632. Es esto lo que llama la atención que el prelado haya dejado el pasaje de la penitencia que hace don Quijote en la Sierra Morena (I, 25), al igual que el que narra de los “tres mil azotes y trescientos en ambas posaderas” que Sancho acepta darse para liberar a Dulcinea de su supuesto encantamiento (II, 35), y que haya censurado el que habla del amor y servicio al prójimo, cuando son mensajes sacados claramente de la Biblia. No hay duda alguna que los pasajes citados en el *Quijote* que pasan el escrutinio de la Inquisición son parte de las tradiciones y costumbres religiosas de la época de Cervantes, y que hasta hoy en día se siguen practicando. Pasan el escrutinio porque el autor los presenta simplemente como dos pasajes seculares que no es más que parte de la vida cotidiana sin, en apariencia, tener mucho o nada que ver con lo religioso. La mezcla de las historias seculares con la religiosa, en especial con la del *Amadís de Gaula* contribuye también a que no se vea tan obvia la crítica que Cervantes está haciendo a la Iglesia. Lo narrado en el capítulo 15 de la primera parte, con su referencia a los azotes y penitencias que Amadís sufrió por su amada Oriana, lo cual hace un paralelismo con la autoflagelación o con los azotes de

Sancho y con la penitencia que hace don Quijote en la Sierra Morena por su Dulcinea, a quien ni siquiera conoce, apoya nuestro argumento.

Poniendo todo en contexto, estos pasajes ponen en entredicho la vida solitaria y los azotes que los penitentes se infligían a sí mismos en la época medieval, pero con más rigor en los siglos XVI y XVII debido al fervor religioso de estos dos últimos siglos. Al igual que la Dulcinea de don Quijote, las penitencias y azotes que los monjes o ascetas se daban a sí mismos eran para demostrarle su amor a un Dios que sólo existía en su imaginación o, por lo menos, concebible sólo a través de la fe. Dando nuestra propia definición, fe no es más que la **convicción personal** de aceptar como real aquello que existe sólo como una posibilidad. Por tanto, siendo personal, es algo que no debería imponerse. Con esta definición de fe, buscamos también dejar clara la diferencia entre este concepto con las implicaciones que conlleva saber o tener conocimiento de algo específico y así poder separar la fe del “conocimiento,” ya que tener fe no necesariamente implica saber a qué es lo que se tienen fe. Un clásico ejemplo y concreto es la fe y el afirmar conocer a Dios.

Cuando se argumenta conocer o saber algo o acerca de algo, se demuestra con evidencias lo que se afirma con certeza conocer o saber. Siendo concretos y tajantes, hasta ahora no existe un sistema lógico que compruebe que Dios en realidad existe; por supuesto, tampoco hay uno que demuestre lo contrario. De ahí que su existencia es cuestión de fe y, por tanto, algo por demás personal.

En cierta manera, el misticismo religioso practicado desde el siglo V hasta el siglo XVI tenía ese objetivo, el poder y querer llegar a conocer a Dios. Pero la flagelación o el

autosacrificio al que se sometían los religiosos era, hasta cierto punto, una distorsión del misticismo. Para la época y posterior a Cervantes, ya nada de esto tenía ningún sentido o valor religioso, como lo mencionamos anteriormente. Por lo mismo, la penitencia de don *Quijote* viene a convertirse en un simulacro o una caricaturización de esa práctica religiosa. Al mismo tiempo, lo que vemos en el *Quijote* es también una reminiscencia al origen primitivo del ascetismo religioso, vinculada al culto de la Naturaleza. Antes de seguir adelante, aclaramos que en esta ocasión nos referimos al término en el sentido usado por Ralph Waldo Emerson; es decir, Naturaleza con mayúscula “refers to essences unchanged by man; space, the air, the river, the leaf” (*Nature* 3).

El culto a la Naturaleza se ve reflejado en todos los romances y leyendas de caballería y que vienen a encontrar su fin, formalmente hablando, en el *Amadís de Gaula* y, de manera paródica, en el *Quijote*. No obstante, la Naturaleza siempre ha servido de enlace entre Dios y el hombre, también presente en las religiones. Uno de tantos ejemplos en referencia a las leyendas de caballería y limitándonos sólo al *Quijote*, podemos mencionar el pasaje de Grisóstomo y Marcela en el capítulo 12 de la primera parte. Como lo da a entender el texto, Marcela renuncia al amor humano por un amor más trascendental y que ella percibe en la Naturaleza, que de alguna manera era lo mismo que experimentaba el hombre primitivo.

La visión o percepción mística o trascendental que se tenía de la Naturaleza en tiempos prehistóricos era mucho más fuerte, obviamente, que la que se tenía en la época medieval y aun más en la época de Cervantes, por no contarse aún con métodos científicos. Así, podemos imaginarnos al hombre prehistórico contemplar todo a su

alrededor: en momentos tranquilos y durante el día, unos apacibles mares azules y cristalinos, con un cielo igual de azul atravesado por aves que volaban de un lugar a otro. De igual manera, pudo el hombre contemplar aquellas inmensas praderas, con los cuadrúpedos alimentándose de ellas. Al bajar la noche, el hombre se perdía al mirar el firmamento iluminado y preñado de estrellas. No obstante, en ocasiones debió haberse sentido también amenazado por los cambios naturales, con un cielo oscuro, lluvias tempestuosas con truenos y rayos partiendo árboles. ¿De qué forma podía el hombre explicarse este contraste natural? Lo más lógico era pensar que algo o alguien era el causante de estos fenómenos naturales. Pero el hombre primitivo no veía un solo creador, sino que cada fenómeno natural era causado por algún ser muy superior a él. Esto da origen a las primeras prácticas o rituales religiosos y a las primeras religiones.

Las primeras comunidades primitivas creían que los mismos seres que habían creado todo aquello que les favorecía eran los mismos que causaban también aquello que amenazaba su existencia cuando éstos, por alguna razón, estaban disgustados. Para apaciguarlos habría que ofrecerles sacrificios. Pero estos seres concebidos por el hombre eran en sí valores intrínsecos que el hombre primitivo otorgaba a la Naturaleza, luego eran representados y plasmados en imágenes o artefactos hechos de cualquier material, para mejor entender y comprender esas fuerzas escondidas con las que el hombre se sentía amenazado y también sobrecogido. Con el tiempo las religiones paganas fueron evolucionando, incluso, hasta llegar a formar culturas por demás sofisticadas en las que sobresalen la egipcia, la griega y la cultura romana.

Como se puede observar en las palabras que don Quijote le dirige a su escudero, los mismos templos que antes eran utilizados para la práctica de ceremonias y rituales paganos pasan a formar parte también del cristianismo. Veamos lo que nos dice el texto cervantino al respecto:

Quiso ver el emperador [Carlos V] aquel famoso templo de la Rotunda, que en la antigüedad se llamó el templo de todos los dioses, y ahora, con mejor vocación, se llama de todos los santos, y es el edificio que más entero ha quedado de los que alzó la gentilidad en Roma, y es el que más conserva la fama de la grandiosidad y magnificencia de sus fundadores.
(II, 8)

Por supuesto, el misticismo no nace de las amenazas de los dioses sino de los momentos serenos, de paz y tranquilidad y de ese recogimiento espiritual, si se quiere llamar así, en los que el hombre buscaba ese contacto directo o a formar parte de lo sublime que lo rodeaba.

Además del misticismo y de la creación de imágenes o de objetos hechos de barro, de madera o de algún metal hay muchas otras prácticas religiosas paganas que pasaron a formar parte de las religiones modernas hoy en día practicadas. Esto incluye al judaísmo, y al islam. Analicemos primero el de las imágenes y como deberían de ser interpretadas hoy en día, como representaciones cósmicas.

En el judaísmo, uno de tantos ejemplos es la serpiente de bronce que Yahvé manda a hacer para que aquel que fuera mordido por un animal de esta especie fuera curado con sólo mirar la estatua hecha por Moisés (Números 21.9s). En el Nuevo Testamento, la misma imagen es comparada con el cuerpo de Jesús en el madero (San Juan 3.14-18). Generalmente, la serpiente simboliza un elemento negativo, dentro de la cultura Occidental. En esta ocasión, sin embargo, simboliza algo positivo. En cuanto a

esto, podría argumentarse que se debe a la influencia de la cultura egipcia, ya que para los egipcios la serpiente fue siempre vista como una figura trascendental. En este respecto, tomemos en cuenta que los israelitas salen de Egipto después de vivir ahí por casi mil años. Los primeros seiscientos años fueron de tranquilidad; luego vienen los otros cuatrocientos años en los que comienza a fraguarse el éxodo.

Dentro del cristianismo existe otra herencia de las religiones paganas que quizás valga la pena mencionar; nos referimos a la celebración de la Navidad o nacimiento de Jesús. En el paganismo, esta celebración era conocida como “*Natalis invicti*,” derivada de la celebración del solsticio durante el invierno como una reverencia o culto al sol (*Symbols of Catholicism* 118). La verdad es que casi todos los días festivos dentro del cristianismo están conectados con alguna celebración pagana o a las religiones primitivas.

En el islam encontramos algo similar; nos referimos siempre a la conexión que esta religión tiene también con la Naturaleza y como un legado del paganismo. Tenemos como ejemplo el orar siguiendo el curso del sol. El color verde es otro elemento trascendental de los musulmanes heredado del paganismo; de ahí que muchos críticos asocian al personaje de don Diego de Miranda, el Caballero del verde, con el islam en el *Quijote*. (II, 12-15)

Además de todos los ejemplos que demuestran el legado del paganismo en las tres religiones, existen también influencias por exclusión. Es decir, su negación sirve de prueba de la conexión existente en las religiones monoteístas con el paganismo. Los salmos siguientes son un ejemplo a la exclusión a la que nos estamos refiriendo:

¿Por qué han de decir las gentes:
¿Dónde está ahora su Dios?

Nuestro Dios está en los cielos;
Todo lo que quiso ha hecho.
Los ídolos de ellos son plata y oro,
Obra de manos de hombres.
Tienen boca, mas no hablan;
Tienen ojos, mas no ven;
Orejas tienen, mas no oyen;
Tienen narices, mas no huelen;
Manos tienen, mas no palpan;
Tienen pies, mas no andan;
No hablan con su garganta.
Semejantes a ellos son los que los hacen,
Y cualquiera que confía en ellos. (Salmos 115.2-8)

Habría que aceptar que de las tres religiones, y como parte del cristianismo, el Catolicismo es la que más vestigios tiene del paganismo, con sus viejas tradiciones y cultos a imágenes y reliquias de los santos, referidos también en el *Quijote* (II, 7). Por otro lado las sectas religiosas que se apartan del Catolicismo, al carecer de santos, transfieren esa idolatría a la palabra o ideología que predicán y o a la excesiva veneración de sus líderes religiosos.

Para terminar con la Naturaleza en relación al origen del misticismo, ésta siempre se ha concebido como una fuente de energía espiritual. Ya hemos visto que las religiones paganas nacen del culto a la Naturaleza. Luego de acuerdo al Tanak, el pacto o alianza entre Dios y Moisés se da en el Sinaí, una montaña en medio de un desierto. En cuanto al Corán, como la palabra de Alá, es revelado al mundo entero a través de Muhammad ibn Abdallah (Mahoma) en la cueva de una montaña, en la que el profeta se retiraba a meditar y a rezar. De forma parecida, los retiros espirituales de Jesús eran también en un desierto o en alguna montaña; uno de los ejemplos más claros es el que tenemos en el evangelio de San Mateo, cuando se retira al desierto donde permanece “cuarenta días y

cuarenta noches,” antes de dar a conocer al mundo sus enseñanzas (San Mateo 4.1-11).

En la actualidad, tanto creyentes como no creyentes siguen encontrando ese elemento trascendental en la Naturaleza. Aunque cada persona tenga una visión diferente en cuanto a su función espiritual, no hay duda que todos siguen encontrando en ella la paz y la tranquilidad no proporcionada por los grandes rascacielos o en otras mega-construcciones hechas por el hombre. La crítica encontrada en el *Quijote* va también conectada con este otro tema, de ahí la batalla con los molinos de viento.

Inicio formal del ascetismo religioso y su crítica dentro del islam y el cristianismo

Hemos visto que en la práctica, el ascetismo religioso nace casi desde el principio de la humanidad, como una forma de llegar o unirse con lo trascendental. Sin embargo, de manera oficial data desde el siglo III. Formalmente hablando, la primera orden religiosa de vida monástica y ascética es la de los Benedictinos, fundada en el siglo VI por San Benito de Nursia. Pero en sí, la visión negativa que se deriva de estas órdenes religiosas es posterior a la fundada por San Benito y es conectada a las órdenes cluniacenses que hacen del ascetismo una demasiado cómoda forma de vida, de la cual nace la crítica.

Hay una gran diferencia entre los retiros de Mahoma y de Jesús con la manera en que estos ascetas y místicos religiosos llevaban su vida. Mientras que los primeros se retiraban a lugares inhóspitos, a solas y carentes de lo necesario para vivir, los religiosos se retiraban en comunidades y con las provisiones necesarias para vivir tranquilamente.

En su lugar, Jesús y Mahoma se retiraban temporalmente y con el fin de revitalizar el alma para contrarrestar las tentaciones que conllevan vivir o estar dentro del mundo y servir a Dios a través del prójimo. Por el contrario, los religiosos vivían en medio de la naturaleza no de forma temporal, y lo hacían además de una forma tranquila y apartada del mundo. Siendo así, ¿de qué manera servirían al prójimo si no estaban con él? De ahí que ni Erasmo ni Cervantes estaban de acuerdo con la práctica del ascetismo y con la autoflagelación como una manera de llegar a Dios, pues esto contradice las escrituras. Cervantes lleva la crítica de estas prácticas religiosas al extremo a través del protagonista.

A imitación de los religiosos, el lugar donde don Quijote hace su penitencia es todo lo contrario a los lugares en donde Mahoma y Jesús hacían sus retiros espirituales. Es un lugar lleno de paz y de sosiego; se trata en realidad de un *locus amoenus*. Mientras tanto, la crítica a la auto-mortificación del cuerpo se da a través de Sancho Panza, en este caso, a la autoflagelación del cuerpo. Para comenzar, no tiene sentido hacer este tipo de sacrificios si no hay voluntad propia. Como vemos, Sancho, por el contrario, es obligado por los duques y por don Quijote a darse los azotes. Además de la influencia que los duques ejercen sobre Sancho, hay otras fuerzas externas que también obligan al personaje a auto-flagelarse, como es el deseo o la ambición de convertirse en gobernador de la isla que le promete su amo casi al principio de la novela, y que ahora lo ve cerca de cristalizarse con el ofrecimiento que le han hecho los duques. Pero parte de la sátira es también el hecho de que Sancho Panza tampoco cumple la promesa de azotarse sino que sólo finge cumplirla. Con esto, podemos encontrar una segunda intención por parte de Cervantes al escribir este pasaje, y es el cuestionamiento de la legitimidad de las acciones

o sinceridad de los penitentes que buscan acercarse a Dios a través del auto-sacrificio, como es la auto-flagelación del cuerpo. Por otro lado, no hay que olvidar que el sacrificio y la flagelación de Jesús son, reiterándolo, una ofrenda a Dios para la humanidad y que no haya más sacrificios, ni humanos ni de animales como pago a la trasgresión del pecado original.

Como se da con los rituales y las ceremonias piadosas, la sátira hacia las sagradas escrituras tampoco es en sí directamente a ellas, sino a la manera errónea o parcial en que éstas son interpretadas por las mismas autoridades religiosas o eclesiásticas. Tomando esto en consideración, muchos de los críticos que hacen un análisis parcial del *Quijote* conectándolo únicamente con uno de los tres textos sagrados, cualquiera que éste fuere, ignorando los otros dos, no lo hacen de manera consciente, sino presionados por la Iglesia o absorbidos por la ideología religiosa a la que pertenecen, la cual prohíbe leer otros textos que no tengan que ver o que hablen en mal de su religión, o que no hayan sido aprobados por la iglesia a la que pertenecen. Agreguemos a esto que influenciados también por la lectura hecha por las autoridades eclesiásticas de las escrituras, ellos mismos se han convertido en unos malos lectores al hacer una interpretación inconscientemente forzada o premeditada de las escrituras, y han transferido este mismo error interpretativo a la lectura del *Quijote*, evitando así ver que en realidad se trata de uno de los textos más paganos o antirreligiosos de su época, con su cuestionamiento satírico a los actos piadosos, a la infalibilidad de las escrituras y a su origen divino, y su crítica a la Iglesia y a la Inquisición.

Aunque la parcialidad de esta crítica tradicional u ortodoxa, de la que hablaremos después, no vaya del todo en beneficio del *Quijote*, sigue siendo más positiva que negativa, ya que contribuye a la diversidad de la crítica del texto, lo cual lo hace menos centralizado, al mismo tiempo que permite que se profundice aun más acerca de estas mismas ideas. Mas no por eso habrá que ignorar la desvalorización del texto desde el punto de vista estético con este tipo de análisis por su parcialidad, y será siempre este el caso cada vez que lo leamos de esta manera; es decir, de forma particular y no universal.

Si el *Quijote* tratara solamente de particulares y no de universales, entonces sería un texto más, como tantos que hay y que seguirán existiendo, y que por lo mismo dejan de ser trascendentales. A estas alturas ya no debería haber ninguna duda que el *Quijote*, como toda verdadera obra de arte, traspasa toda clase de fronteras culturales, llámense políticas, literarias, religiosas o, en general ideológicas, además de ser atemporal. De ahí que no sea ningún accidente que, al igual que las sagradas escrituras, siga y seguirá siendo el texto más leído de todos los tiempos, desde el momento en que fue escrito. Por tal razón, como sucede con las sagradas escrituras y, de manera reiterativa, toda crítica que se haga del *Quijote* desde un punto de vista particular o ideológico será siempre limitada y, en algunos casos, hasta forzada; ergo, externa o que no viene directamente del texto. Hay que estar conscientes también que la sátira en sí tiene como blanco ambos tipos de escrituras, tanto la secular como la religiosa.

Otro ejemplo concreto, aunque en este caso secular, de una lectura un tanto forzada es la que tenemos en “Cervantes and the Unconscious” de Carroll B. Johnson.

Cabe mencionar que son muchas las contribuciones que este crítico ha hecho a la literatura cervantina, las cuales se encuentran plasmadas tanto en textos como en un buen número de artículos. Entre estos últimos tenemos “The Virtual Don Quixote” (*Critical Reflections* 172-188), en el que se hace un profundo e informativo análisis de las posibles fuentes primarias de la obra cervantina, especialmente en conexión con la *Historia verdadera del rey don Rodrigo de Miguel de Luna*. *Cervantes and the Material World* es otro texto que contribuye mucho al entendimiento de la cultura y contexto histórico en que se desarrollan los personajes de la obra, escrita por este mismo crítico. Tristemente, el capítulo ocho es un regreso a su *Madness and Lust* en el que se argumenta que don Quijote es un reprimido sexual, siendo esta la razón por la que deja su casa y se convierte en caballero andante y así evitar cometer incesto con su sobrina. Parecido a este arbitrario argumento es el que desarrollan algunos otros críticos en cuanto a la supuesta homosexualidad de los protagonistas, sin la suficiente base textual. En general, podría argumentarse que este segundo ejemplo en que se lee el *Quijote* es simplemente el resultado de una anarquía académica en donde todo se vale, cuando se tiene el poder de hacerlo, aunque no haya coherencia alguna entre lo que dice el texto y la lectura que se haga de él. Al mismo tiempo, esto nos viene también a demostrar que la cantidad y la calidad no siempre son las mejores aliadas, o dicho con las palabras de Jacinto Benavente, dramaturgo español del siglo XIX: “Algunos escritores aumentan el número de lectores; otros sólo el número de libros.” Por supuesto, lo ideal sería lograr ambos objetivos.

Lo que hace el crítico en “Cervantes and the Unconscious” es justificar una lectura psicológica y marxista del texto cervantino, apoyado en las palabras de Terry Eagleton de que: ‘ideology is present in the text in the form of its eloquent silences, its significant gaps and fissures’ (*Quixotic Desire* 84). Podemos estar parcialmente de acuerdo en lo dicho por Eagleton, por el hecho de que la mayoría de los textos son escritos para defender o preservar el *status quo* de una sociedad, o para defender o atacar una ideología determinada; pero el *Quijote* se sale de ese molde. Por esto mismo, la aplicación de estos recursos de crítica literaria al texto cervantino hace que se sienta forzada.

Los silencios y espacios a los que se refieren ambos críticos deben de ser interpretados de acuerdo al lenguaje escrito que preceden esos silencios y espacios. Siendo este el caso, la interpretación de esos silencios, elipses como “En un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme” (I, 1) o de aquello que no ha sido articulado por el autor, seguirá siendo interna o guiada por lo que sí dice el texto y no interpretados de manera arbitraria. Además, la amplia explicación que el crítico da del tema antes de desarrollarlo indica que él mismo está consciente de las limitaciones de la lectura que, en esta ocasión, hace del texto cervantino, pero que al mismo tiempo le sirve de preámbulo a la publicación de su *Cervantes and the Material World* cuyo título connota, aunque no necesariamente sea este el tratado de todo el texto, ideas marxistas. Queremos dejar muy claro que no es que estemos en contra o a favor del marxismo; no es este nuestro argumento. Lo que aquí se está señalando es el hecho de que a veces, y por diferentes circunstancias, se pueda caer en la tentación de usar el texto como un pretexto

propagandístico, fuera del que fuere. Sin duda alguna, esto le quita validez a nuestra digna y respetada vocación, o profesión, si así se prefiere. Tampoco pretendemos con esto imponer una dictadura literaria que vaya en contra de la libertad de expresión, pero esto no significa que estemos de acuerdo en que se haga una crítica del texto sin ningún tipo de regulación; ninguno de los extremos puede ser saludable. Por otro lado, si lo que se pretende es expresar la inconformidad con el sistema de valores por parte de la sociedad en que vivimos, habría que utilizar otros medios o géneros, literarios o no, que nos lleven hacia ese fin. Incluso, en muchos de los casos es esto lo que ha dado origen a las más excelsas obras de arte, siendo el *Quijote* uno de ellas.

La perspectiva de la crítica moderna, tradicional y moderada hacia al *Quijote* y hacia los clásicos

Queremos aclarar que al dividir la crítica literaria en tres diferente grupos, no lo hacemos en referencia a la contemporaneidad de los temas ni a la edad de los críticos; es más a la actitud o a la forma en que se analizan los textos. En el caso de la crítica moderna, ésta lo hace con ideas predispuestas y, en muchos de los casos, haciendo caso omiso del pasado histórico en que estos textos se desarrollan o se escriben, partiendo de la idea de que todo es relativo. Al otro extremo tenemos la crítica tradicional, de la que hemos hablado brevemente al principio, que se aferra a la certeza o a la creencia de que todo es absoluto. No podemos negar que la creencia de que todo es relativo carece de fundamentos sólidos, sin que nos lleve a algo concreto. Por otro lado, la crítica absolutista o tradicional que argumenta que todo se mueve de manera teleológica nos

arrastra hacia un fin que se cree conocer pero que tampoco se puede comprobar. Así, ninguna de estas dos críticas cumple su función de analizar los textos con bases fundamentadas en la razón, y no en ideas fijas o preconcebidas generadas en el *eros*. De ahí que la más acertada sea quizás la crítica moderada, quienes prácticamente no toman postura alguna y su interpretación va más apegada a lo que dice el texto; además de estar abierta a todo tipo de literatura, sea ésta clásica, moderna o contemporánea. Por supuesto, lo ideal sería poder eliminar de nuestra mente todas esas interrupciones internas o ideas que influyen en nuestra mente a la hora de analizar el texto, aunque sí tomando en cuenta todos los métodos de interpretación literaria posibles. Sólo de esta manera se podría evitar una lectura adulterada del *Quijote* y basados en lo que queremos estar leyendo, y no lo que en “realidad” pueda estar diciendo el texto. Por otro lado, tampoco podemos ignorar que esto forma parte del eterno conflicto interno de nuestras dos facultades humanas por las cuales juzgamos, evaluamos o analizamos todo lo que aprendemos; nos referimos al *eros* y al *logos*. Dicho conflicto sucede cuando el *eros*, la facultad donde se originan los deseos y sentimientos, busca imponer su voluntad a la razón o al *logos* cuando llega el momento de hacer un análisis de nuestros razonamientos, creando de esta manera un desequilibrio en ambas facultades, a lo que Michel Montaigne hace referencia en “Of the Inconsistency of our actions” al decir que:

Our ordinary practice is to follow the inclinations of our appetite, to the left, to the right, uphill and down, as the wind of circumstances carries us. We think of what we want only the moment we want it, and we change like that animal which takes the color of the place you set it on. (James D. Lester 43)

Por esta razón, debemos estar siempre alertas y evitar que nuestros argumentos o razonamientos se rijan, no por lo que sentimos, deseamos o queremos, sino porque han sido bien analizados en el logos. La creencia en Dios y en su eterno rival puede fundamentarse en estas mismas premisas; es decir, podría centrarse, no en el logos, sino en el *eros*. En parte, esto se debe a que hay fuerzas cósmicas que traspasan los límites de la razón, que a su vez influyen en nuestras acciones, las que juzgamos como buenas o malas. Es esto mismo también lo que ha dado origen a ciertas mitologías que han pasado a formar parte del núcleo o logo-centrismo de las religiones, más que todas, a las del presente. La creencia a Dios y a Satanás, a lo cual ya hicimos referencia y que seguiremos desarrollando a continuación, es parte esencial de ese núcleo.

En general, las acciones en las que experimentamos dolor o sufrimiento tendemos a atribuírselas a Satanás o al demonio; pero es esto mismo lo que viene a darle significado a la posibilidad de la existencia de Dios o de ese Ser que nos libere de nuestros sufrimientos. La otra posibilidad es que tanto Dios como Satanás sean sólo productos de nuestra imaginación pero registrados en la mente como reales, con el fin de tener una explicación lógica o de encontrarle sentido a lo que pasa cotidianamente en nuestras vidas. Además, cabe ponderar que existe una dependencia directa entre un ser y otro, real o imaginario. A lo que nos estamos refiriendo con esto es a que no habría conciencia de la existencia de Dios, si no existiera una visión del mal en nuestra concepción del cosmos; no hay que ignorar tampoco que ésta es también parte de la dualidad del lenguaje como un elemento esencial de la cultura occidental en que definimos el cosmos. A manera de resumen, podríamos concluir entonces que ambas

concepciones podrían ser una autodefensa creada por la mente, para así poder sobrevivir todas esas adversidades, reales o imaginarias, que nos trae la vida y que comenzamos a experimentar con el primer llanto que damos al nacer. Lo que tampoco quedará claro es si la creencia en Dios o en Satanás es más positivo que negativo; desde lo espiritual quizás sea más negativo, más no desde el punto puramente religioso, aunque para algunos no puede haber espiritualidad sin religiosidad. No obstante, ya en la práctica se ve cierta incompatibilidad entre una y otra.

La poesía y la crítica literaria

Siguiendo con la manera de analizar el texto, no estamos diciendo que debemos rechazar las impresiones, reacciones o sentimientos que la obra de arte pueda despertar, en nuestro caso particular, la lectura del *Quijote*. No obstante, que éstas sean sólo la piedra de toque y no la base de nuestros argumentos. Toda obra de arte tendrá algún elemento o elementos en común que nos haga reaccionar, en general, de diferentes maneras. Esto también tiene mucho que ver con nuestra individualidad y experiencias personales. Es decir, nuestra percepción o interpretación de lo que leemos y observamos tiende a variar entre un lector a otro de acuerdo a lo que cada uno de nosotros haya vivido. Por tanto, lo que habría que hacer es analizar o investigar qué es Eso que, aunque común a todos, nos hace sentir o reaccionar de una manera particular, para luego teorizar. Sin entrar en detalles, diremos que en el *Quijote* lo que despierta esa reacción del lector es su ironía. Es este elemento lo que permite que el texto se lea de una manera seria y al mismo tiempo cómica, y hasta absurda. Sin duda alguna, la base de esta ironía

magistralmente empleada por Cervantes se origina, en gran parte, de la dialéctica socrática, la cual afirma pero al mismo tiempo desvalida o neutraliza la cuestión o el argumento formulado, creando de esta manera un círculo semántico en donde el argumento mismo se convierte en el significado de otro argumento, por tal razón, sin que se llegue a algo conclusivo o definido. Esta propiedad semántica hace también que el *Quijote* se caracterice por un lenguaje paradójico, ambivalente o poli-semántico, creando así una bifurcación de temas o de conceptos sin una clara resolución. Complementando lo irónico, está también el uso de la sátira horaciana que se caracteriza, a diferencia de la sátira juvenaliana, por ser dulce y agradable al oído del lector, manteniendo así la máxima de ser *dulce et utile*.

El tipo de crítica literaria que aquí estamos sugiriendo tiene ciertos paralelismos con la poesía. Comencemos diciendo que difícilmente podremos llamar poesía a unas impresiones escritas de una manera espontánea; este no es más que el primer paso a seguir. Es decir, lo primero que se hace al escribir un poema es capturar o escribir el sentimiento convertido en pensamiento. Una vez convertidos esos sentimientos en ideas, el poeta ordena dichas ideas de acuerdo a una variedad de reglas lingüísticas y otras que son propias del género poético; entre ellas, el de la forma. Con esto último nos referimos a que si el orden de estas ideas persigue la formación de un soneto, una redondilla, un círculo, una octava o cualquier otra forma fija o no fija que el poeta tenga en mente producir; pero esto ya es en función de la razón. De igual manera, la primera reacción del lector al leer una obra literaria podrá ser de desconcierto, de enojo, de frustración, de

alegría, de asombro o de incredulidad, de aprobación o de desaprobación, o cualquiera que ésta sea pero sin tener una explicación del por qué de esa reacción.

En general, el crítico, como cualquier otro lector, podrá tener una o varias reacciones al leer el texto. No obstante, estará en un error si toma estas primeras reacciones como la base de su crítica, sin analizar la intencionalidad del autor y de otros elementos que componen el texto como un todo. Por tanto, necesita poner sus sentimientos en orden y poder ver con claridad qué fue lo que lo hizo reaccionar de cierta o de varias maneras. Encontrado ese elemento o elementos, creará sus propias hipótesis y las aplicará, ya no de manera particular, sino de manera universal.

En el caso del *Quijote*, la obra está conscientemente escrita para ser leída, relativamente hablando, a cualquier edad y a cualquier nivel académico, y cualquiera que sea la posición social del lector. Esto se debe a que el texto entretiene en sí toda una rica variedad de elementos literarios, además del empleo de diferentes niveles del lenguaje, como se lo hace ver también el bachiller Sansón Carrasco a don Quijote quien, de manera meta-literaria, argumenta que su historia ha sido escrita “salga lo que saliere,” a lo que el personaje en mención responde:

--Eso no —respondió Sansón--; porque es tan clara, que no hay cosa que dificultar en ella: los niños la manosean, los mozos la leen, los hombres la entienden y los viejos la celebran, y, finalmente, es tan trillada y tan leída y tan sabida de todo género de gentes, que apenas han visto algún rocín flaco, cuando dicen: “Allí va Rocinante.” Y los que más se han dado a su lectura son los pajes. (II, 3)

Dicha característica, el hecho que pueda ser leída relativamente a cualquier nivel mental y cronológico, además de ser un elemento estético que despierta la reacción de todo lector, contribuye también a la polisemia y perspectiva de la obra literaria una vez

que se lea de manera analítica. Ahora, los que se niegan a leer el *Quijote* o que lo hacen con desdén y de manera predispuesta, es una actitud que no se limita sólo al texto cervantino sino a todo texto que forma parte del clásico canon literario.

El *Quijote*, los clásicos y la crítica moderna

Las explicaciones al acercamiento negativo o predispuesto hacia el *Quijote* y, en general a todos los clásicos por parte de la crítica moderna, tienen que ver con la supuesta caducidad de sus ideas y conceptos. El otro mito (usando la definición moderna del término) es creer que los clásicos transmiten, a través de su contenido, mensajes que permiten la preservación del poder de la Iglesia y del *status quo* de otros grupos hegemónicos elitistas que se han mantenido, en parte, gracias a la divulgación o lecturas de estos textos a través de los años. Por tal razón, esto hace también que estos mismos críticos busquen la separación entre el pasado histórico que vaya más allá del siglo XIX, intentando cortar así todo vínculo o conexión entre un tiempo y otro, con el presente. Es esta actitud lo que hace haya un número de “críticos” que se niegan a leer los “clásicos,” mientras otros sólo los lean a medias. Esto trae, como resultado, que muchos de los argumentos expresados por esta crítica sean *a priori* o preconcebidos, y fuera de contexto.

Respondiendo al primer argumento, la mayoría de estos conceptos e ideas queramos o no, más allá de caducar, evolucionan por el mismo hecho de que el presente está construido del pasado, como lo sugiere Rodrigo Fresán en *Mantra*:

...(el tiempo que, contrario a lo que muchos piensan [los críticos en mención], no es desaparición sino acumulación; el pasado que no es, como

se cree, el último vagón del tren sino una locomotora que empuja desde atrás a todo el convoy) y basta con apoyar la oreja contra el suelo para oír sin dificultades el sonido. (246-247)

La imagen del “convoy,” que es impulsado por un vagón que a su vez es impulsado por otro vagón sin que haya un último vagón, representa a cabalidad la dinámica del pasado y del presente. De esta manera, se observa que el pasado no es más que una extensión regresiva del presente y que, por tal motivo, es un error querer separar una dimensión temporal de la otra. Además, el impulso de un vagón a otro es lo que nos está constantemente proyectando hacia el futuro, que no es más que el presente en potencia.

En este sentido pareciera que lo único real de estas tres dimensiones es el presente, al no dejar de existir y al hacerse siempre “visible” en cuanto se va extendiendo hacia atrás, mientras que el futuro es un presente imaginario. Por esta misma razón, el querer cortar o desligarse de la continuidad del pasado es retroceder y correr el peligro de repetir algunos aciertos y al mismo tiempo cometer los mismos errores del pasado, plasmados en las letras o en los clásicos. De ahí que sea eminente su lectura, para así construir nuevas ideas sobre lo que ya se ha escrito y que al mismo tiempo haya progreso y no retroceso en nuestros razonamientos.

En la actualidad, seguimos haciendo uso de muchas de estas ideas, no repitiéndolas, sino como una continuación y aplicación a nuestra forma de vida en todos los campos del saber, aunque se ve más en lo político, científico, filosófico y religioso. En lo político, podemos ver que muchos gobiernos basan sus leyes, aunque no de forma directa, de la manera en que lo hicieron los antiguos griegos y romanos, siendo uno de

ellos el derecho a la propiedad. La Carta magna, escrita al principio del siglo XIII en Inglaterra, es otro ejemplo, la cual da paso al establecimiento de los gobiernos democratas, especialmente al de Los Estados Unidos. Pero a su vez, este mismo documento tiene sus bases en el sistema de gobierno ateniense del siglo IV a.C. iniciado, según Will Durant, por Ephialtes (*The Life of Greece* 247). De manera un tanto similar, dentro de lo político-religioso, estrategias militares han diseñado tácticas de combate por tierra, basadas en las estrategias utilizadas por el pueblo de Israel, según lo escrito en el Tanak.

Podemos pensar también en otras ideas, esta vez en conceptos e inventos dejados por el antiguo pueblo egipcio en los que basamos algunos de nuestros adelantos tecnológicos. Así, mucha de la tecnología moderna que tiene que ver con la navegación y otros medios de transporte parte de la invención de la máquina de vapor en Alejandría, también en el siglo IV a. C. Es en este mismo lugar y siglo donde se crea la primera biblioteca pública de casi medio millón de libros. Gracias a esta biblioteca es que tenemos conocimientos de la filosofía griega. El mismo sistema número que actualmente utilizamos es parte del legado dejado por esta cultura.

Estos son tan sólo algunos ejemplos de cómo el pasado sigue estando vigente en el presente, aunque no se tenga conciencia de ello. Pero regresando a las letras y a la filosofía, que es lo que más nos concierne, el neo-platonismo y el período renacentista, sobre todo el italiano, se debe a la evolución de ideas y conceptos que también tienen su significado en un pasado remoto. Las mismas sagradas escrituras están basadas, en gran parte, en las “formas” de Platón y en el pensamiento aristotélico. Precisamente es en

Timaeus and Critias, uno de los últimos textos de Platón, donde se hace referencia a una Inteligencia infinita como la Creadora del universo (51), idea misma que fue adoptada, refinada y luego pregonada por el judaísmo, el cristianismo y el islam, aunque es en la Edad media donde viene a considerarse o a imponerse, para ser más exactos, como una Verdad absoluta. No obstante, ésta comienza a cuestionarse y a secularizarse con la llegada del Renacimiento a Italia a principios del siglo XIV.

Según Will Durant, las bases del Renacimiento italiano estaban ya bien establecidas para la fecha en que muere Francesco Petrarca, el 20 de julio de 1374 (*The Renaissance* 48), por lo que podríamos asumir que comienza a desarrollarse entonces ya sea a finales del siglo XIII o a principios del siglo XIV. Hasta la fecha, no se puede pensar en otra época más esplendorosa en lo intelectual, artístico y filosófico, por supuesto, de la era moderna, como lo fue el período renacentista. Se puede argumentar que esto se debe a que tiene sus raíces en una cultura de la cual han salido los pensadores más grandes que jamás hayan existido en la humanidad, como lo es la antigua Grecia.

Sabemos que el Renacimiento en sí es una renovación o un regreso, hasta cierto punto, a la antigua civilización griega que desde sus principios históricos se caracterizó por elevar la razón humana a niveles nunca más alcanzados, y mucho menos superados por alguna otra civilización, ni antigua ni moderna. Esto mismo es lo que lleva también a esta sociedad a dudar y cuestionar el poder y la existencia de sus dioses o de su poder, como se ve a través de su literatura.

Según nos muestra su literatura, la cultura griega parece haber creído siempre en su capacidad de construir su propio destino, anteponiéndose a la voluntad de los dioses y

creyendo vencer cualquier castigo que dicha sublevación le traería. De esto nos da testimonio, entre otras obras literarias, la *Odisea*, pues es aquí donde vemos por primera vez esa rebelión entre dios y el hombre a través de Ulises, el protagonista, quien lucha contra los dioses para lograr alcanzar su destino. Simbólicamente, se podría argumentar que es éste el mensaje central de la épica griega. Al final, nos damos cuenta que triunfa la razón sobre esas fuerzas ocultas que no son más que la representación de otra realidad, la cual parece estar fuera del alcance del entendimiento humano.

Otra evolución del pensamiento griego y como otro ejemplo de la sublevación o desobediencia entre dios y el hombre es la historia de “Prometeo encadenado,” donde se narra al héroe encadenado a una gran peña con el abdomen abierto para que sus intestinos sean eterna y constantemente devorados por los buitres. El castigo que recibe el héroe es por haberle robado fuego a Zeus para dárselo a los hombres y así mitigar sus sufrimientos climáticos, según lo narra la historia. La similitud entre esta narrativa con la vida de Jesús, ha llevado a algunos críticos a pensar en alguna influencia que ésta pudo haber tenido con el Nuevo Testamento, tanto por el beneficio que ambos personajes hacen a la humanidad como también por la forma similar en que ambos son sacrificados. Otra similitud muy importante en estos dos personajes es que ambos sabían del sufrimiento que traería sus acciones a favor de la humanidad, como se ve en las palabras del mismo Prometeo:

All that has come I knew full well.
Of my own will I shot the arrow that fell short,
of my own will.
Nothing do I deny.
I helped man and found trouble for myself. (*Myths and Motifs* 242)

Sin embargo, el amor y la compasión por la humanidad pudo más que el sufrimiento de las acciones tanto de Jesús como Prometeo.

Diferente a lo que sucede en la época moderna, es difícil pensar en otro período tan avanzado o que se haya dado algún estancamiento intelectual por parte de la clásica civilización griega. Se podrá especular que se debe en gran parte al hecho de que ésta nunca tomó nada como terminado o definitivo. Por lo mismo, sus ideas y conceptos estuvieron siempre en constante evolución, dando paso con esto a los más grandes pilares en los que se ha sustentado la filosofía griega: Sócrates, Platón y Aristóteles. Más concerniente a nuestro tratado, sin embargo, es el hecho de que estos grandes pensadores creían también en Dios, aunque quizás no como el concebido en los textos. Basamos dicha conclusión en la defensa que hace Sócrates cuando es falsamente acusado, entre otras cosas, de pervertir a la juventud y de no dar crédito a la existencia de los demás dioses en los que el pueblo griego creía. La parte a la que en sí hacemos referencia es la siguiente:

O men of Athens... God orders me to fulfill the philosopher's mission of searching into myself and other men... I honor and love you; but I shall obey God rather than you, and while I have life and strength I shall never cease from the practice and teaching of philosophy (*The Life of Greece* 53-54).

No deja de asombrar, que el tema planteado por Homero hace miles de años todavía siga vigente hoy en día. En parte, esto se debe a que con el correr del tiempo hemos venido dejando de pensar por nosotros mismos y a re-examinar nuestras vidas, llegando así a un estancamiento moral e intelectual en cuanto a nuestro fin y origen o a todo aquello que concierne nuestra existencia. El Renacimiento italiano, que más o

menos un siglo más tarde traspasa las fronteras españolas, y medio siglo después las inglesas y francesas, comparte ideas similares con el pensamiento clásico griego en cuanto que éste es también una reacción hacia una religión establecida que a su vez da paso también a la práctica y creación del Humanismo.

Tradicionalmente, el Humanismo renacentista se ha caracterizado, esencialmente hablando, por sus alusiones a la literatura griega con los usos de conceptos e imágenes retóricas y al de personajes propios del período helénico. Sin embargo, por otro lado vemos que éste busca también poner en práctica el mensaje instituido, formalmente hablando, por Jesús, sin necesariamente seguir una fe religiosa establecida. En este último punto, podría argumentarse que los máximos representantes del Humanismo buscan el regreso al cristianismo primitivo, un cristianismo no ideológico, sino de forma de vida. Pero es muy importante recalcar que no es la repetición de ideas y del pensamiento clásico lo que hace que el Renacimiento florezca, sino que es la renovación y reconstrucción de esas ideas. Fue esto lo que produjo nuevos inventos y diferentes formas de pensar que llevaron al hombre renacentista a liberarse de viejas ideologías.

Reiterando, el cristianismo primitivo no es una ideología más, sino un estilo de vida. La gran diferencia estriba en que mientras las ideologías se basan en argumentos basadas sólo en teorías, el amor y servicio al prójimo en lo cual se basa el mensaje de Jesús sólo se concibe con la praxis, pero una praxis activa y no pasiva. Tampoco es concebible el amor al prójimo sin el perdón, de lo que comentamos ya al principio, como lo manifiesta también Jesús al decir que “más ama el que más perdona.” Esta es otra razón por la que al hombre moderno le cuesta adoptar este mensaje. Y quizás no sea por

falta de voluntad, sino porque le duele el pasado. Por lo mismo, le es imposible hacer una mirada retrospectiva en el tiempo y construir sobre lo que en sí considera su historia.

En este sentido sí hay contradicción con el final de la cita de Rodrigo Fresán en cuanto al segundo significado de la metáfora; pues **aunque la metáfora del “convoy” sea una imagen acertada en la representación del presente, lo que no es del todo acertado es que “basta con apoyar la oreja contra el suelo para oír sin dificultades el sonido.”** El intento de dividir el pasado remoto con el presente es el resultado de esas dificultades y de un dolor agónico por parte del crítico moderno y del hombre moderno en general, al no poder estar en paz con lo acontecido cientos de años atrás. La literatura moderna es también producto o un síntoma de esa enfermedad, la de no poder unir el presente con el pasado, por la que crítico y escritor intentan cortar el cordón umbilical que los une a sus predecesores, sin que por ello logren sus objetivos. Esto, más que un parricidio, es el intento de querer hacer desaparecer toda una cultura literaria en la cual, se quiera o no aceptar, se sientan las bases para la creación de nuevas formas estética-literarias, aunque los pilares más portentosos siguen siendo Cervantes y Shakespeare.

Precisamente muchos de los escritores que se han convertido en un hito en el campo literario son aquellos que no han ignorado el legado dejado ya sea por Cervantes o por Shakespeare. El mismo Cervantes reconoce haber construido sus ideas partiendo de lo que ya había sido escrito, como él mismo nos lo da a entender de manera meta-literaria en el *Quijote*, y como se hace también presente en el resto de su literatura. De forma implícita, Shakespeare hace lo mismo en sus obras teatrales, las cuales siguen las mismas reglas de la clásica tragedia griega, según lo prescrito por Aristóteles en su *Poetics* (11-

48). Podemos tomar como ejemplo su primera obra teatral, *Romeo y Julieta*, cuya trama es similar al de la *Celestina* de Rojas. Podemos pensar en esta otra que es la que convierte a Shakespeare en uno de los dramaturgos más grandes de la cultura inglesa, por lo menos del último período de los tres en que se divide la cultura inglesa; me estoy refiriendo a *Hamlet*. La gran diferencia, sin embargo y al mismo tiempo renovadora, es que Shakespeare hace que la trama de esta segunda obra se desarrolle, más que en una multiplicidad de acciones que forman la trama como un todo, en una sola acción de la cual dependen las demás acciones. Es decir, todas las demás acciones que toman lugar en la historia se dan en función a la acción principal. De esta manera, lo que constituye la trama en *Hamlet* es en sí la venganza del protagonista, y es esto lo que mantiene el suspenso del espectador, prácticamente, de principio a fin, **a diferencia de lo que sucede con la trama de la tragedia griega, la que se desenvuelve paulatinamente en función con las acciones secundarias.** Cosa curiosa es que en el caso de la comedia, encontramos los mismos elementos estéticos prescritos en *El arte de hacer comedias* de Lope de Vega. Por tanto, en el trabajo de estos escritores no sólo tenemos nuevos cambios estéticos sino también nuevos significados. Por el contrario, el escritor moderno en su búsqueda de una quimérica originalidad, al final termina expresando, en algunas ocasiones, cosas absurdas, sin sentido o sin significado alguno, lo que da paso también a la sátira de Jonathan Swift cuando dice: “Ahora estoy ensayando un experimento muy frecuente entre los autores modernos, es decir, escribir acerca de nada.” Sin duda, la crítica moderna es reflejo mismo de la escritura moderna y la razón principal es el dolor

que le causa pensar en el pasado. Por tal motivo, prefiere reprimirlo. Podemos poner como ejemplo la conquista de América.

Para los críticos y escritores modernos, hacer un viaje retrospectivo hacia al pasado es revivir la conquista y con ésta las injusticias y masacres cometidas en los siglos XVII y XVIII en el continente americano. Sin embargo, los que piensan y sienten de esta manera ignoran que el avivamiento de esa herida ancestral dejada por los españoles hace ya más de trescientos años, es incentivado por un irresponsable grupo de ideólogos y políticos populistas como una forma de control o de manipulación de sus gobiernos. Este resentimiento mal fundado hacia el pueblo español hace también que algunos “críticos,” sobre todo de esta parte del hemisferio, vean con desdén toda literatura peninsular, y más si se trata de la clásica. Después de tanto tiempo deberían de considerar que no sólo no hay ya razón para no tener esa herida ancestral sino que tampoco debería ya de existir la cicatriz.

Es un error que nosotros sigamos considerándonos víctimas de esos hechos históricos, y al mismo tiempo reclamando una falsa identidad. Después de tantos años, nosotros ni somos ya indígenas y mucho menos europeos; somos una fusión de ambas culturas. Por tanto, hablar en contra de cualquiera de los dos grupos, indígenas o españoles, es negarnos nuestra propia identidad. Aclaro que estas ideas tampoco son ideas nuevas; pues es un tema desarrollado a principios del siglo XX por el filósofo, político y ensayista mexicano José de Vasconcelos en *La Raza Cósmica*. Deberíamos también darnos cuenta que la retórica de estos ideólogos, me refiero a los políticos y críticos que encienden la llama de ese pasado histórico, no son más que un ejemplo de

una falsa moralidad; pues que mientras en su demagogia dicen defender a los indígenas, por otro lado son ellos mismos los responsables de que éstos sean marginados y maltratados, viviendo en condiciones por demás inhumanas.

Por otro lado, sabemos que hasta el siglo XIX, toda conquista o guerra se caracteriza por ser violenta, y cuanto más se retrocede en el tiempo, lo era aún más. Donde quiera que veamos, Nuevo y Viejo mundo, al Oriente, al Poniente o al Occidente vemos que es así como se subyugaban a los pueblos conquistados. En algunos casos, no sólo se subyugaban sino que hasta se buscaba su exterminio. Por tanto, si se quiere ver de esa manera, no hay cultura alguna que no tenga nada que reprochar de su pasado. Todas tienen una extensa genealogía de víctima y victimarios, comenzando con el Nuevo Mundo.

En América sucedía lo mismo antes de la llegada de los españoles, me refiero a las crudas y sangrientas batallas y sacrificios humanos entre los pueblos indígenas. Por esta misma razón México, en palabras de Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*, es “hijo de una doble violencia imperial y unitaria: la de los aztecas y la de los españoles” (110). Por tanto, la cultura azteca, si no lo era más, era tan violenta como la española de entonces o como la de cualquier otra cultura, y lo mismo podemos argumentar de los mayas y de los incas. De ahí que tampoco sea del todo correcto que apuntemos el dedo hacia una sola dirección, hacia la cultura española, y que tengamos la misma actitud hacia su literatura, de la que también formamos parte. Pero es aun más absurdo pretender rechazar la cultura española, mientras que por otro lado seguimos hablando y escribiendo en español o castellano y manteniendo, queramos aceptarlo o no, sus legados culturales,

costumbres y tradiciones. Sería por lo menos un tanto diferente y en lo que concierne al idioma imitar a Calibán, el personaje shakesperiano en *The Tempest* que aprende el idioma de Trínculo sólo para así poder maldecirlo (Shakespeare I.ii. 363-365).

Como una aclaración, nuestra intención ni es defender una cultura ni la otra, y mucho menos atacarlas; pues como lo dijimos antes y de manera general, nosotros somos una mezcla de las culturas indígenas y española. En este sentido, lo que estaríamos defendiendo sería nuestra “hispanoamericanidad.” Pero tampoco esto nos interesa; lo que buscamos demostrar es la invalidez y lo absurdo de algunos de los argumentos en los que se basa la crítica moderna para el rechazo o el desdén hacia la lectura del *Quijote*.

Evolución del pensamiento humano en relación a las ciencias y dogmas religiosos

Si a simple vista nos parecen obsoletas las ideas del pasado, no es en sí mismas sino en nosotros que, en lugar de buscar su desarrollo, nos dedicamos a repetir las y, muchas veces, sin siquiera comprenderlas. Pero en general, lo que se busca en la repetición de estas ideas y conceptos es su establecimiento como verdad que puede o no serlo. El detrimento hacia el desarrollo humano estriba en que en la mayoría de los casos estas ideas y conceptos son falsos, pero que con su constante repetición a través del tiempo llegan a adquirir su propia verdad y existencia hasta convertirse en dogmas. No está por tanto fuera de sentido pensar que toda ideología, cualquiera que sea su logocentrismo o idea central, se alimenta de estas constantes repeticiones. Siendo este el caso, habría que darles cierto crédito a la crítica moderna por pensar de esta manera. Sin

embargo, y como es en la mayoría de los casos, no se dan cuenta que son ellos mismos los que caen en la trampa y terminan siendo culpables de lo que ellos mismos condenan al formar parte de una ideología determinada, tomando en cuenta que toda ideología no es nada más que una contra-ideología.

Como parte de esa misma evolución y una vez que estos conceptos o ideas pasan a ser parte de una ideología, llegan a crear un mecanismo de defensa bastante invulnerable, y en este caso nos referimos a su naturaleza o característica dogmática. Sin embargo, podríamos argumentar que esto mismo es una prueba de su misma falsedad, de ahí la necesidad imperante de cerrarle las puertas a la razón. La negación a ser cuestionadas viene del temor precisamente de descubrirse su contradicción con la realidad. Es así como podemos entender los argumentos absurdos en los que cayó el Catolicismo de los siglos XVI, XVII y XVIII. Es esto mismo también lo que hace que toda ideología, cualquiera que sea su logocentrismo, sea inferior a la ciencia, cuando ésta es también verdadera, porque así como hay falsos creyentes hay también falsos científicos.

La verdadera ciencia no busca la reafirmación de sus descubrimientos, sino lo contrario; es decir, busca y se regocija en que comprueben su falsedad o que estaba errada en sus conclusiones. Por lo mismo, en lugar de esconder u ocultar evidencias o pruebas, pone a disposición todo lo descubierto para pasar por los más severos escrutinios. Aun así, conociendo sus limitaciones, ni niega ni afirma nada, limitándose sólo a mostrar resultados de los que está conciente pueden cambiar con el tiempo de acuerdo a nuevas circunstancias, observaciones y nuevos descubrimientos e inventos.

Estos mismos argumentos comprueban que la ciencia debe tomarse, no como un elemento antagónico, sobre todo de las religiones, sino como una aliada; pues siendo su función reafirmar o comprobar si los acontecimientos o descubrimientos van acorde a lo que está escrito o predicho en los libros sagrados, respaldarían e incrementarían la fe de algunos creyentes, para los que no creen ciegamente.

Sin embargo de manera reiterativa, el rechazo a la ciencia nace del temor por parte de las religiones a que éstas descubran que lo que le ha venido dando vida a sus ideologías, cualquiera que éstas sean, se fundan en premisas o en falsos argumentos. Por tanto, antes que esto suceda lo más fácil es declarar la invalidez de los descubrimientos en cuanto vayan aconteciendo, aun cuando las evidencias sean contundentes. Esto hace que, para citar uno de tantos ejemplos, le haya tomado a la Iglesia Católica siglos en aceptar el descubrimiento de Galileo Galilei en cuanto a la teoría heliocéntrica.

La actitud de la crítica moderna hacia la lectura de los clásicos se asemeja a las ideologías religiosas al declarar que, muchas veces sin haber leído los textos o mal interpretados cuando sí los han leídos, es que esconden entre líneas un mensaje especial, si se le puede llamar así. Argumentan, *a priori*, que la función de los clásicos es la preservación del *estatus quo* de una clase dominante, siendo ésta la razón por la cual se niegan a leerlos. Esta mentalidad no es saludable para ninguna institución de educación superior. Sin embargo, habrá miembros en distintas facultades que opinan de la misma manera y que por lo tanto no buscan o aceptan candidatos que piensen por sí mismos sino que escogen a aquellos que se adhieran a su rebaño. Esto trae como consecuencia divisiones hostiles en estas mismas facultades. Pero lo que es peor aún es que leen o

“interpretan” los textos con una visión ideológica, a la que ellos pertenecen. De ahí que dichas instituciones se limitan cada vez más a tener seguidores en lugar de crear pensadores o filósofos; es decir, que puedan pensar por ellos mismos. Pero tampoco seremos miopes; hay también aquellos que creen que los únicos textos que tienen algún valor estético o literario, incluso hasta llegar a creer que dicen una Verdad plena, son los clásicos, y que por tal motivo tienen la tendencia a discriminar y evitar leer cualquier otro tipo de literatura. Se obvia, por lo menos bajo nuestro punto de vista, que ambos extremos van en contra de la evolución del pensamiento humano. Esto va también en relación a la lectura del *Quijote*.

Por un lado, la obra cervantina tiene que ver con la manera o actitud predeterminada con que leemos un texto, y en este caso estamos hablando de crítica literaria. Y el otro sentido, que es más el centro de nuestro enfoque, tiene que ver con las religiones en cuanto a la creencia de que hay libros malos, moralmente hablando, cuando lo que hay son malas lecturas. Y, ¿qué es lo que leemos en el *Quijote* al respecto a través de sus personajes?

—**No hay libro tan malo**—dijo el bachiller—, **que no tenga algo bueno.**

—No hay duda en eso —replicó don Quijote—, pero muchas veces acontece que los que tenían méritamente granjeada y alcanzada gran fama por sus escritos, en dándolos a la estampa la perdieron del todo o la menoscabaron en algo. (II, 3)

Además de esta cita en el capítulo 69 de la misma segunda parte, Cervantes repite esta misma frase en referencia a la literatura en el personaje de don Juan mientras éste, don Quijote y otros comensales están en la mesa a punto de cenar:

—Por vida de vuestra merced, señor don Jerónimo, que en tanto que traen la cena leamos otro capítulo de la segunda parte de *Don Quijote de la Mancha*.”

Apenas oyó su nombre don Quijote, cuando se puso en pie y con oído alerta escuchó lo que dél trataban y oyó que el tal don Jerónimo referido respondió:

—¿Para qué quiere vuestra merced, señor don Juan, que leamos estos disparates, si el que hubiere leído la primera parte de la historia de don Quijote de la Mancha no es posible que pueda tener gusto en leer esta segunda?

—Con todo eso —dijo el don Juan—, será bien leerla, pues **no hay libro tan malo, que no enseñe alguna cosa buena.** (II, 59)

La visión de la crítica moderna, sin embargo, no es del todo errada, pues hay y seguirá habiendo mucha literatura propagandista que sigue ese objetivo, la preservación del poder por parte de una élite gobernante o de cualquier otro tipo, sea ésta secular o religiosa. Sin embargo, no por eso rechazaremos todo el texto. Además y por su misma naturaleza parcial, difícilmente tendremos este tipo de literatura formando parte de los clásicos. Estos últimos se centran más en temas universales y no en la defensa de una hegemonía social, lo que argumenta esta crítica, y mucho menos el *Quijote*. De hecho, es todo lo contrario.

El *Lazarillo de Tormes*, the *Canterbury Tales*, *La divina comedia*, el *Libro de buen amor*, el *Burlador de Sevilla*, *Paradise Lost* y el mismo *Quijote*, sólo para mencionar algunos, son obras que muy sutilmente cuestionan las prácticas religiosas e ideologías políticas y morales de su tiempo. Contraponiendo su irreligiosidad, sin embargo, está también su lado humanístico, más que todo en el *Quijote*. Pero en general, es difícil pensar en estas obras sin tomar en cuenta que muchas de ellas nacen como una reacción hacia las ideologías imperantes de su época, sobre todo a las político-religiosas, aunque sean más religiosas que políticas. No obstante, el *Quijote*, es mucho más

universal, temáticamente hablando, que cualquiera de las demás obras mencionadas. Lo es por no limitarse sólo a hacer una crítica hacia la política y religiosidad de los siglos XVI y XVII, sino porque pone también en tela de juicio muchos otros conceptos o valores, sobre todo morales, que han sido considerados a través del tiempo como parte de nuestra naturaleza humana y no como una construcción cultural. En la mayoría de los casos, estos valores morales no eran más que métodos sistematizados de subyugación aplicados en contra de los grupos des-privilegiados por parte de los que están en el poder. Pero el *Quijote* es aún mucho más especial por el hecho de cuestionarse a sí mismo sus propios argumentos o planteamientos morales, religiosos y filosóficos.

Hacia una crítica más objetiva del *Quijote* y del escepticismo del autor

Debido a ese indescifrable y variado aparato cultural que forma el texto cervantino y con una actitud mucho más positiva y objetiva que la presentada por la crítica moderna y ortodoxa un grupo de críticos, llamémosles moderados, se han dado la tarea de hacer estudios bastante rigurosos en cuanto a la variedad de temas encontrados en el *Quijote*. Por lo tanto, nada más justo que darle la validez que merece esta crítica, aun más cuando sus argumentos siguen una línea lógica basados en sus propias investigaciones. Dentro de este grupo de críticos no podemos precisar, en cierta manera, de un Américo Castro, que siguiendo el método del historiador Menéndez Pelayo (Close, cap. I) y partiendo además de la idea de que “historia y literatura están profundamente unidas y de que los textos literarios pueden servir para ilustrar los hechos de un pueblo,

un país, una sociedad” (Montero Reguera 33), se dedica a la ardua tarea de estudiar la época histórica en la que se había formado el escritor. De esta manera, en su *Pensamiento de Cervantes*, Castro reúne algunas directrices estéticas y filosóficas que prevalecían en la cultura española y, en general, en la europea del siglo XVI. Basado en estas directrices, el crítico llega a hacer conclusiones en cuanto a cuáles fueron algunas fuentes que Cervantes pudo haber usado como modelo o que lo hayan inspirado en la creación de su obra maestra. En muchas llega a acertar, mientras que en otras, también cabe mencionarlo, se equivoca. Para ser explícito, me estoy refiriendo a la supuesta hipocresía de Cervantes como también a su propuesta de que era descendiente de conversos, y que él mismo era un “cristiano nuevo,” cuando se ha llegado a comprobar no ser este el caso, de acuerdo a los estudios hechos por Bernard Loupias en *Cervantes y los casticismos españoles* (Montero Reguera 47). Sin embargo, por lo menos esto tiene su justificación si tomamos en cuenta algunos pasajes del texto cervantino respecto a este tema, aunado a los momentos históricos estudiados por el crítico. Otro punto que exonera a Castro es que todas esas erradas como también las bien acertadas conclusiones han estimulado a otros críticos a indagar más sobre estos temas. Es así como se ha comprobado que Cervantes sí leyó directamente el *Elogio de la locura*, y que hoy en día se sabe que es una de las fuentes de inspiración primaria en el *Quijote*. El primero que surge con esta idea es Castro, pero luego es desarrollada más a fondo por Marcel Bataillon y Antonio Vilanova, a tal grado que en la actualidad no se concibe hacer un estudio de la obra sin hacer referencia a Erasmo.

Por lo mismo, es muy probable que Cervantes supiera del debate teológico y filosófico que Erasmo sostuvo con Martín Lutero en 1519, respecto a la infalibilidad de la autoridad de la Iglesia, tratado, entre otros, por Richard H. Popkin in *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (cap. I). Este hecho histórico cambió drásticamente la ideología pregonada por el cristianismo, no sólo en España sino en casi toda Europa cuando la Iglesia se sintió obligada a imponer sus creencias y a inventar toda una serie de fórmulas de persuasión o de manipulación, tanto para creyentes como para no creyentes, al encontrarse sin argumentos que justificaran la supuesta infalibilidad de su autoridad. No obstante, esta observación no era propia sólo de Cervantes, ya que se convirtió en otro elemento esencial más de toda la cultura española. Así, era un tema muy discutido por pensadores contemporáneos de Cervantes.

Como lo expresa Gwendolyn Barnes-Karol en “Religious Oratory in a Culture of Control,” estas fórmulas inventadas por la Iglesia había que memorizarlas y recitarlas so pena de muerte sin, prácticamente, tener conciencia y mucho menos entender lo que se estaba diciendo, bueno, por parte de los seculares. Las autoridades eclesiásticas elitistas que inventaron esta forma de manipulación y control del pueblo sabían muy bien con qué fin lo habían hecho. Los efectos que trajo toda esta crisis religiosa y filosófica dentro del Catolicismo se manifiesta de diferentes maneras en el *Quijote*, ya sea a través de la caracterización de algunos personajes o del lenguaje mismo de la obra.

En cuanto al elemento satírico o cómico, Anthony Close argumenta además en *The Comic Mind of His Age* que Cervantes no sólo hace uso de la sátira erasmista sino que crea su propia teoría cómica dentro de su ficción, como lo hace también Lope de

Vega en el *Arte nuevo de hacer comedias* (Montero Reguera 85). Hacemos gran énfasis en lo estético, porque al igual que el tema de lo teológico-filosófico, es otro elemento muy fundamental en el Siglo de Oro, siguiendo el pensamiento de Horacio y del poeta Decimus Junius Juvenalis, más conocido como Juvenal (*Classics of Western Thought* 497). A este tema de la parodia como un elemento esencial en el desarrollo de la obra, hay que mencionar otro recurso literario también muy de moda en todo el período medieval, hasta el siglo XVII, formalmente hablando, el de la paradoja. El que hace un análisis profundo acerca del tema de la paradoja es Charles Presberg en *Adventures in Paradox* en relación a su función en la obra de Cervantes.

Otro cuerpo literario que ha servido de base en la obra cervantina es, sin la más mínima duda, los libros y las novelas de caballería. De este tema nos habla, entre otros críticos, Martín de Riquer en *Aproximación al 'Quijote.'* Además de darnos toda una genealogía de la literatura caballeresca, comenzando con las leyendas del rey Arturo hasta *Florisel de Niquea* para luego seguir con las novelas de este mismo género a las que se hace una alusión directa en el *Quijote*, Riquer nos ofrece también episodios biográficos acerca del autor, lo cual nos permite situarnos aun mejor en el texto. Al mismo tiempo, nos muestra la visión que “el lector vulgar” de la época daba a este género literario del que habla el crítico. Me refiero al hecho de que estos tipos de lectores llegaban a creer que todo lo que leían sí eran hechos históricos, al igual que creían que los personajes de estas obras literarias también habían existido en carne y hueso (12-24); de nuevo, efecto de una mala lectura a quienes va dirigida directamente la obra de Cervantes, como lo articula en su prólogo el amigo del autor: “Y pues vuestra escritura no mira a más que a

deshacer la autoridad y cabida que en el mundo y en el vulgo tienen los libros de caballería” (I, 9). Por tanto, a través de los estudios hechos por Riquer nos podemos dar cuenta de que la obra también tiene características muy realistas, obviamente desde un punto de vista literario. A esto quiero agregar otro elemento esencial que encontramos también en las historias de caballería y que, probablemente, influenciaba en la conducta de los lectores de la época. Me refiero a su religiosidad, ya que sus protagonistas son siempre fieles servidores de Dios y de sus amadas, sobre todo de una manera platónica. Es esta la razón por la cual servían como modelos de conducta a sus lectores. Todo esto está en el *Quijote*, pero de manera paródica. No obstante, al leer más cuidadosamente el texto se puede descubrir un mensaje hasta cierto punto revelador y subversivo. Me refiero al hecho que el escritor utiliza la mediática de las historias caballerescas para infiltrar su propia lectura, en el sentido puro de la palabra, de las sagradas escrituras. Con esto nos estamos refiriendo a la Biblia judeocristiana, al Tanak y al Corán.

Obviamente, no podemos hablar de todas las investigaciones serias que se han hecho del *Quijote*; de ser así, tampoco acabaríamos hoy. Por lo tanto, sólo diremos de manera general que todos los estudios serios que se sigan haciendo de la obra cervantina seguirán contribuyendo de la misma manera a este quijotesco proyecto. No obstante, hay un crítico que merece un espacio aparte en este tratado, por dos diferentes razones: la primera, por ser él uno de los primeros críticos que haya descubierto un tema que, en su tiempo, fue y sigue siendo uno de los temas más esenciales de la obra. La otra razón por la que este crítico merece un trato especial en nuestro tratado se debe a la gran objetividad con que analiza el texto cervantino. Me refiriereo al autor de ‘*Don Quixote*’: A

Touchstone for Literary Criticism, el norteamericano James A. Parr. Sólo aquél que no conozca de cerca la crítica que este hispanista hace del *Quijote* y en general de toda la literatura cervantina diferirá o podrá no estar de acuerdo con nuestros comentarios.

Hablando de una crítica libre de cualquier ideología, Parr argumenta que lo que Cervantes está haciendo en el *Quijote* es poner en tela de juicio toda clase de literatura. Hasta aquí nada nuevo; sin embargo, lo novedoso de su crítica es argumentar que Cervantes no sólo está criticando la literatura secular sino también las llamadas “Sagradas Escrituras.” Además, su argumento no sólo incluye la Biblia sino también el Corán. Hasta ahora, no se había visto una crítica que se atreviera a ver más allá de una crítica ideológicamente religiosa, unos por ignorancia o por un temor a lo que no conocemos, y otros simplemente por la presión que ejerce la masa social sobre una minoría libre-pensante. Por tanto, lo que nosotros estamos haciendo en nuestro análisis del *Quijote* es simplemente un seguimiento de la crítica hecha, desde hace ya varios años, por este crítico.

Como se venía viendo en la crítica convencional, para diferenciarla de la de Parr, el propósito de eliminar las falsas historias de las lecturas de caballería es bastante obvio en la obra cervantina. De igual manera lo es el cuestionamiento de la historia (“history”) como portadora de la verdad y como representación fidedigna de una realidad pasada. Sin embargo, Parr también descubre una conexión entre la historia secular y la historia sagrada en cuanto a que ambas no son de fiar, de acuerdo a la lectura que el autor del *Quijote* hace de estas dos historias (*Touchstone* 43-50). Por tal razón, Cervantes pone ambos tipos de literatura a un mismo nivel semántico. Además, cabe notar y apreciar que

el análisis que Parr nos ofrece es totalmente interno; dicho de otra manera, se trata de un estudio minucioso que viene directamente de la obra misma. De ahí que su tema haya sido descubierto y no inventado. Presberg, el crítico del que también ya hicimos referencia, proporciona cierta luz enfocada hacia este mismo tema al decir que:

Cervantes's fiction represents a self-conscious text that is made from other texts, and a text that is about the reading and writing of texts. *Don Quixote* exemplifies a species of literary discourse that is about, for, and against literary discourse, including its own. (3)

Haremos nuestras también las palabras de Presberg cuando argumentemos en el capítulo 5 de nuestro tratado que Cervantes sí utiliza la Biblia como modelo en la estructura de su obra maestra, además de su mensaje moral, comenzando con que es un libro acerca de libros.

Método directriz de nuestra lectura del *Quijote* en relación a las sagradas escrituras

Al igual que muchos otros críticos, creemos que la forma más fidedigna de poder hacer un análisis objetivo del texto es a través del estudio de ese ambiente cultural, amparados en las ideas de Stephen Greenblatt y de Enrique Anderson Imbert en cuanto a la interpretación de un texto. A pesar de las diferencias en la concepción que cada uno de estos dos críticos tenga de lo que constituye la Historia, hay puntos afines entre ellos y que es lo que a nosotros aquí nos interesa por su importancia en el análisis del texto, sobre todo, cuando se trata de un clásico como lo es el *Quijote*. Según Greenblatt, es importante hacer un análisis histórico de los clásicos por las siguientes razones:

The world is full of texts, most of which are virtually incomprehensible when they are removed from their immediate surroundings. To recover the meaning of such texts, to make any sense of them at all, we need to reconstruct the situation in which they were produced. (227)

Hablando del mismo tema en “Métodos de la crítica literaria,” Enrique Anderson Imbert también se expresa de manera similar a Greenblatt:

... Gracias a las investigaciones de la historia literaria y de la erudición histórica, el crítico puede situar en el tiempo el preciso momento genésico de la obra. En otras palabras, que el recuperar, mediante la investigación externa, las condiciones originales en que fue creada una obra, el método histórico permite que sea posible re-crearla y, por tanto, juzgarla. (200)

Nosotros seguiremos este mismo método en el análisis del *Quijote*. En los cuatro primeros capítulos, hacemos algunos comentarios preliminares en cuanto al desarrollo de las religiones y de la recepción o crítica hacia la obra cervantina. Mientras tanto, en el capítulo dos intentamos reconstruir parte de ese mundo histórico en que se escribe la obra, basándonos sobre todo en el pensamiento político-religioso de los siglos XVI y XVII que dejó huellas imborrables en diversos campos del saber. Luego, en los capítulos tres y cuatro analizamos algunos pasajes de las sagradas escrituras en los cuales existe una aparente contradicción en cuanto a su contenido. Hacemos esto con el propósito de justificar las razones que llevaron a Cervantes a hacer una lectura escéptica de las escrituras y de todo tipo de literatura. Por otro lado, cuando hablamos de escepticismo, nos referimos no bajo el concepto moderno sino de acuerdo a su significado en la época de Cervantes y que se trata más de escudriñar o leer cuidadosamente el texto, comparando y analizando todo lo que se lee.

No obstante, habremos de ser cuidadosos en no confundir esa dinámica social en que se escribe el texto con la universalidad de los temas que encontramos en él, pues son dos cosas diferentes. Nos referimos a que mientras la parte social marca una cultura de un período determinado, los temas tratados en la obra son atemporales o que no están sujetos ni a un período ni a una cultura determinada, pues son elementos intrínsecos o que forman parte de la naturaleza humana, como es el caso de la dignidad y la libertad. Aunque según la obra cervantina, estos derechos se originan tanto en Dios como en la naturaleza: “porque me parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y naturaleza hizo libre.” (I, 23)

El capítulo 5 ya no es de carácter histórico sino temático. Con esto queremos decir que aquí hacemos un análisis ya más directo del *Quijote* como una sátira hacia las escrituras sagradas y seculares. En cuanto a las sagradas, se les llama de esta manera por supuestamente tener como fuente de inspiración, y en algunos casos hasta como autor directo a Yahvé, el Dios judío; a Cristo, quien es visto en el cristianismo como Hijo de Yahvé o de Dios y al mismo tiempo como hombre; y a Alá, nombre otorgado a Dios en la religión musulmana. En cuanto a la literatura secular, hablaremos brevemente en la conclusión de la paradoja y la parodia cervantinas y es así como daremos fin a nuestro tratado.

Bibliografía

- Alghieri, Dante. *The Divine Comedy*. Trans. C. H. Sisson. New York: Oxford UP, 1980. Print.
- Al-Qur'an*. Ed. Muhammad Farooq Malik-Asain. Houston: The Institute of Islamic Knowledge, 1997. Print.
- Amadís de Gaula*. Ed. Arturo Souto. México: Porrúa, 1971. Print.
- Anderson Imbert, Enrique. "Métodos de la Crítica Literaria." *El ensayo y la crítica literaria en Iberoamérica*. Ed. Kurt L. Levy y Keith Ellis. Toronto: U of Toronto P, 1970. 199-202. Print.
- Aristotle. *The Poetics*. Trans. Preston H. Epps. Chapel Hill: U of North Carolina P, 1977. Print.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. Trans. Antonio Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica, 1950. Print.
- Barnes-Karol, Gwendolyn. "Religious Oratory in a Culture of Control." *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Ed. Anne Cruz and Mary Elizabeth Perry. Minneapolis: U of Minnesota P, 1992. 51-77. Print.
- Burrows, Daniel J. *Myths and Motifs*. New York: Simon and Schuster, 1973. Print.
- Castro, Américo. *El pensamiento de Cervantes*. 1925. Ed. Julio Rodríguez-Puértolas. Madrid: Noguer, 1972. Print.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Ed. Salvador J. Fajardo and James A. Parr. Asheville, NC: Pegasus Press, 2002. Print.

- . *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Ed. Francisco Rodríguez Marín. 10 vols. Madrid: Ediciones Atlas, 1947-49. Print.
- . *Novelas ejemplares*. Ed. Fernando Gutiérrez. Barcelona: Editorial Juventud, 1990. Print.
- Chaucer, Geoffrey. *The Canterbury Tales*. Ed. Lee Patterson. New York: Oxford UP, 2007. Print.
- Close, Anthony. *Cervantes and the Comic Mind of his Age*. Oxford: Oxford UP, 2000. Print.
- Durant, Will. *The Renaissance*. New York: Simon and Schuster, 1953. Print.
- . *The Life of Greece*. New York: Simon and Schuster. 1966. Print.
- Emerson, Ralph W. *Nature*. New York: Penguin, 2003. Print.
- Erasmus, Desiderius. *The Praise of Folly*. Trans. William Adlington. New York: Barnes and Noble, 2004. Print.
- Fernández MacGregor, Genaro. *Vasconcelos*. México: Secretaría de Educación Pública, 1942. Print.
- Fresán, Rodrigo. *Mantra*. Barcelona: Mandori, 2001. Print.
- Giussani, Carmen. *Que el discreto se admire de la invención: Notas para la lectura del 'Quijote.'* Madrid: Encuentro, 2009. Print.
- Goshberg, Donald S. *Classics of Western Thought: The Ancient World*. Chicago: U of Chicago P, 1988. Print.
- Greenblatt, Stephen. "Culture." *Critical Terms for Literary Study*. Ed. Frank Lentriccia and Thomas McLaughlin. Chicago: U of Chicago P, 1990. 225-232. Print.

- Homer. *The Odyssey*. Trans. Walter Shewring. New York: Oxford UP, 1980. Print.
- Johnson, Carroll B. *Madness and Lust: A Psychoanalytical Approach to 'Don Quixote.'* Berkeley: U of California P, 1983. Print.
- . "Cervantes and the Unconscious." *Quixotic Desire: Psychoanalytic Perspectives on Cervantes*. Ed. Ruth El Saffar and Diana de Armas Wilson. New York: Cornell UP, 1993. 81-90. Print.
- . *Cervantes and the Material World*. Urbana: University of Illinois P, 2000. Print.
- . "The Virtual *Don Quixote*: Cide Hamete Benengeli's Manuscript and *Aljamiado Literature*." *Critical Reflections: Essays on Golden Age Spanish Literature in Honor of James A. Parr*. Ed. Barbara Simerka and Amy R. Williamsen. Lewisburg, PA: Bucknell UP, 2006. 172-185. Print.
- JPS Hebrew English Tanakh*. Philadelphia: Jewish Public Society, 2000. Print.
- La Sagrada Biblia*. New York: Thomas Nelson Publishers, 1980. Print.
- Lazarillo de Tormes*. Ed. Francisco Rico. 12^{va} ed. Madrid: 1997. Print.
- Le Gall, Robert D. *Symbols of Catholicism*. Singapore: Barnes & Noble, 2003. Print.
- Lester, James D. "Of Drunkenness." *Plato's Heirs: Classic Essays*. Lincolnwood, IL: NTC, 1996. Print.
- Milton, John. *Paradise Lost*. Ed. Gordon Teskey. New York: Norton, 2005. Print.
- Molina, Tirso de. *Comedias*. 5ta ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1952. 147-256. Print.
- Montero Reguera, José. '*El Quijote*' y la crítica contemporánea. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 1997. Print.

- Paz, Octavio. *El Laberinto de la Soledad*. 5^{ta} ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1967. Print.
- Parr, James A. *'Don Quixote': A Touchstone for Literary Criticism*. Kassel: Reichenberger, 2005. Print.
- Plato. *Timaeus and Critias*. Trans. Desmon Lee. New York: Penguin Classics, 1977. Print.
- Popkin, Richard H. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. New York: Harper Torchbooks, 1964. Print.
- Presberg, Charles D. *Adventures in Paradox: 'Don Quixote' and the Western Tradition*. University Park, PA: Pennsylvania State UP, 2001. Print.
- Riquer, Martín de. *Aproximación al 'Quijote.'* Barcelona: Teide, 1966. Print.
- Rojas, Fernando de. *La Celestina*. Ed. Dorothy S. Severin. Madrid: Cátedra, 1997. Print.
- Shakespeare, William. *The Tempest*. Ed. Robert Langbaum. New York: Signet Classics, 1964. Print.
- . *Hamlet. The Riverside Shakespeare*. Ed. G. Blakemore Evans. New York: Houghton Mifflin, 1974. 1135-1197. Print.
- . *Romeo and Juliet. The Riverside Shakespeare*. Ed. G. Blakemore Evans. New York: Houghton Mifflin, 1974. 1055-1099. Print.
- Ruiz, Juan. *The Book of True Love*. Ed. Anthony N. Zahareas. Trans. Saralyn R. Daly. University Park, PA: Pennsylvania State UP, 1978. Print.
- Swift, Jonathan. "Frases célebres de Jonathan Swift." Web. 3 January 2011.
<<http://www.misfrasescelebres.com/autor/Jonathan-Swift/3/>>

Vega, Lope de. *Arte nuevo de hacer comedias*. Ed. Enrique García Santo-Tomás. Madrid: Cátedra, 2006. Print.

Vilanova, Antonio. *Erasmus y Cervantes*. Barcelona: Lumen, 1989. Print.

Capítulo 2

Algunos aspectos históricos del ambiente y del pensamiento español en el *Quijote*

Introducción

Una de las características que posee una buena obra literaria es sus diferentes interpretaciones. Esto se debe a que una vez que deja las manos de su autor para ser puesta en las del lector, su significado pasará por un proceso semántico de transformación, creándose un nuevo texto. Sucede porque al significado del autor se impone también la del lector, cuando éste trae a la lectura del texto sus propias experiencias. No obstante, cualquiera que sea su lectura, las huellas del ambiente histórico-cultural en que se escribe el texto original no pueden desaparecer. Este trasfondo histórico-cultural está estructurado orgánicamente por cuatro elementos de los que, voluntaria o involuntariamente, todo ser humano participa por su naturaleza humana. Articulado primero por Aristóteles en la “Política,” todo ser humano es, por su misma naturaleza, político y social (Gochberg 368-375).

Aunque no necesariamente religioso, el ser humano es también por naturaleza espiritual. Me refiero al hecho de que concibe en sí mismo la existencia de un ser superior a él, aunque no tenga la capacidad intelectual para definirlo. Esta misma

espiritualidad se identifica con la búsqueda hacia un acercamiento de ese ente etéreo, que Platón intenta articular o definir. Precisamente para Platón, es éste el fin de la filosofía, la búsqueda de ese ser. La religión, cuando es por convicción, tiene como base fundamental la concepción de ese ser superior y sus adeptos se adhieren a ese principio. Suele suceder que en la práctica, siendo lo más común, esa religión se limita solamente a una ritualidad no trascendental, por tanto, limitada a formulismos. Cuando es ese el caso, estamos hablando de religiosidad y no espiritualidad. Mientras que la espiritualidad es innata, la religiosidad es adquirida. Hago diferencia entre religiosidad y espiritualidad porque, como veremos en el transcurso de este tratado sobre el *Quijote*, Cervantes hace algo similar, quizás siguiendo el pensamiento de los humanistas que lo precedieron; entre otros, de Erasmo de Rotterdam y de Juan Luis Vives, discípulo de aquél (Barzun 110).

Pragmáticamente hablando, entendemos por religión el acto de congregarse con el objeto de venerar y/o adorar a un ser que se concibe superior a nuestra naturaleza humana. Como lo demuestran los estudios antropológicos, esa veneración o adoración consiste en todo tipo de oraciones, exorcismos, invocaciones, sacrificios, etc. Cuando se hacen estudios de sociedades primitivas, lo primero que se encuentra es este tipo de descubrimientos, lo que indica que el hombre es, por naturaleza, religioso. En cuanto a la manifestación de esa religiosidad, dos son los motivos que llevan al hombre a hacer este tipo de rituales. Uno es el temor, y el segundo el deseo de perpetuidad.

El hombre primitivo siente temor hacia los fenómenos naturales a los que se encuentra indefenso. Esto también explica por qué, al analizar las religiones modernas, nos damos cuenta que evolucionan o que tienen su origen en las religiones primitivas, las

cuales están relacionadas con la naturaleza. Es así como también llegamos a entender por qué antes se concebía el tiempo de manera cíclica, a diferencia de hoy en día cuando se concibe de forma lineal. Un segundo principio es el deseo del individuo de querer vivir eternamente, como lo demuestran muchas sociedades antiguas en la preparación de los cadáveres. Uno de ellos, y el más común, es el embalsamar los cuerpos; se ve con los egipcios, los mayas y otras antiguas civilizaciones.

Aunque las bases y el fin sean las mismas, las prácticas rituales y el pensamiento humano han evolucionado. La creencia y adoración de un ser superior ya no es para que nos defienda de los fenómenos naturales solamente. Dependiendo de la naturaleza de la religión, hoy el temor tiende a ser más hacia la creencia de una condenación eterna, aunque esta creencia probablemente siga siendo una construcción del hombre mismo. Esto nos hace pensar que si hay una condenación o salvación eterna nos lleva a la conclusión de que el ser humano es, se quiera o no, eterno. Pero la evolución de la dialéctica y concepción de las religiones está conectada a un cuarto elemento propio del ser humano. Me refiero al hecho de que todo ser humano es, en su concepto más primitivo o vulgar, un filósofo. Esta aserción se deriva de la definición que nos da Pitágoras de la filosofía, el primero en definir el concepto (Reese 431).

Pitágoras relaciona su concepto de filosofía dependiendo de lo que el ser humano toma como su centro de vida. De esta manera, agrupa al hombre de tres maneras. El primer grupo lo componen los que aman el placer. Un segundo grupo lo constituyen los que están siempre haciendo alguna actividad sin que necesariamente les cause placer alguno pero que los mantiene ocupados, y el tercer grupo lo componen los que buscan la

sabiduría. Haciendo un breve análisis de estos grupos, podemos observar que el último es más trascendental que los primeros dos, puesto que la sabiduría tiene en sí misma otro fin que consiste en su progreso hacia la salvación eterna del individuo. Una segunda observación es que en este concepto podemos también afirmar que hay una relación directa entre el pensar y el actuar del individuo.

El concepto de filosofía que nos da Sócrates es menos mundano y más simple que el dado por Pitágoras. Para este pensador, la filosofía tiene como objeto de estudio el auto-examen del hombre o del conocimiento de sí mismo, según lo escribe Platón en su Apología. Como veremos al final del tratado, este pensamiento socrático está directamente relacionado con el *Quijote* y las sagradas escrituras.

En cuanto a Platón, él argumenta que la filosofía tiene como fin el descubrimiento de la realidad o de la verdad absoluta, a diferencia de Pitágoras y de Sócrates.

Relacionado a los conceptos de Sócrates y de Platón, Aristóteles nos ofrece una definición bipartita, ya que en un primer plano el hombre comienza a filosofar cuando comienza a pensar acerca del principio y las causas de las cosas. Sin embargo, en un segundo plano él concibe que hay un “último principio” y una “última causa” que da origen a las demás causas (Commins and Linscott 184-211). Todas estas definiciones filosóficas vienen a formar parte del pensamiento de Cervantes dentro de su obra maestra.

Como mencionamos al principio, estos elementos funcionan de manera orgánica. Por lo mismo, no puede ejercitarse ninguna política, filosofía o religión si no es dentro de una sociedad. Incluso, la subsistencia misma del hombre sería imposible fuera de la sociedad. En nuestro análisis del ambiente cultural español de los siglos dieciséis y

diecisiete, esto se vuelve aun más significativo si tomamos en cuenta que se trata de una sociedad, aunque no teocrática, en la cual existe un fuerte vínculo entre Iglesia y estado. Esto hace que sea virtual o prácticamente imposible hablar de la política de esa época fuera del contexto religioso.

Así como no podemos separar la política de la religión por estar directamente ligadas entre sí, de igual manera, no podemos hablar de filosofía sin tomar en cuenta lo religioso o teológico. Aunque en este caso la conexión entre la religión y la filosofía es aun mayor que la existente entre la política y la religión porque no es sólo a nivel cultural sino también sustancial o esencial en su contenido. Esto se debe al hecho de que la teología no es más que la extensión, aunque quizás la principal, de una de las tantas vertientes de la filosofía. Esto nos lleva a que discutamos, no de cuatro elementos, sino de dos y lo haremos de la siguiente manera. Primero estudiaremos el ambiente político y religioso como un solo y primer elemento; luego, haremos una fusión entre filosofía y teología para profundizar así en el segundo *modus vivendi* de la sociedad española.

Dentro del contexto del *Quijote*, obra y actor están relacionados con la efervescencia de numerosos acontecimientos político-religiosos y filosóficos que comienzan en 1492 y que duran casi todo el siglo XVI. Sin embargo, nosotros sólo comentamos los que tienen que ver con la obra cervantina. Es decir, los que tienen que ver con la expulsión de judíos y musulmanes durante el reinado de los Reyes Católicos, Isabel y Fernando, de Carlos V, de Felipe II y de Felipe III. Haremos referencia también a las guerras y persecuciones de los que practicaban o intentaban practicar otra religión que no fuera el cristianismo. Dejaremos para un siguiente capítulo el análisis de la gran

división a la que fue expuesta el cristianismo por parte de Lutero y otros reformistas que juegan un papel importante en el desarrollo del *Quijote*, y que además está impregnada de características humanistas.

A manera de aclaración, cuando hablamos de humanismo lo hacemos como lo que es hoy en día, un movimiento filosófico pragmático, y no como una secta religiosa. En este sentido, se trata de un movimiento antropocéntricamente filosófico que profundiza en la conciencia y en la capacidad humana para la solución de sus problemas sociales basados en el individualismo como fuente intrínseca de bondad y comprensión hacia los demás. Como un cuerpo literario y filosófico se sustenta de las letras humanas, sobre todo de las greco-latinas. Al no ser religioso, el humanismo apela a la responsabilidad individual, más no en el otro, sino en sí mismo, respetando de esta manera la voluntad de los demás individuos. Otro argumento que demuestra su no religiosidad es que cualquier humanista puede pertenecer a cualquier religión. Erasmo es quizás el mejor ejemplo de ello. El humanísticamente religioso es un religioso por convicción y no por una presión social extrínseca. Por lo mismo, lo ideal sería que toda persona que profesara cualquiera de las tres grandes religiones del mundo como son el cristianismo, el judaísmo y el islamismo fuera también un humanista. Es más práctico pensar y trabajar en cómo vivir en armonía con los demás aquí y hoy en lugar de estar malgastando su energía en la práctica de un amor árido a un ser divino y con los ojos puestos en un futuro incierto y lejano. En este sentido, el humanismo es una disciplina de una autoexigencia individual vital y, por lo mismo, mejor que cualquier religión organizada; mas no por la religión en sí, sino por la manera en que ésta se practica. He

hecho esta aclaración del humanismo porque hay algunos críticos que, haciendo una comparación entre el protestantismo y el humanismo, argumentan que el protestantismo ha sido mucho más grande y ha dejado huellas mucho más significativas. Tomando en cuenta nuestra breve explicación del humanismo del siglo XVI, podemos caer en la cuenta que es mucho mejor, moralmente hablando, que cualquier religión organizada practicada en esa época. Comencemos entonces con nuestro breve análisis del ambiente histórico en el que se escribe la obra maestra de Cervantes, el *Quijote*, con el exilio de judíos y musulmanes y otros acontecimientos históricos.

Expulsión de judíos y musulmanes en el *Quijote*

Como veremos, son varias las razones por las cuales hacemos nuestro análisis del *Quijote* desde 1492 hasta el final del siglo XVI. La primera es porque durante este periodo se dieron muchos acontecimientos de todo tipo que cambiaron no sólo el curso de la cultura española sino del occidente en general, especialmente con el encuentro de dos culturas totalmente distintas como lo eran las culturas amerindia y europea que trajo como consecuencia la reconceptualización del pensamiento humano y, en parte, la reestructuración del universo y el diseño de nuevos mapas, como se ve, por ejemplo, en *La invención de América* de Edmundo O’Gorman. Fue este encuentro además lo que evitó que España se viniera abajo, económicamente hablando, al explotar las minas de oro y de plata usadas para financiar guerras en contra del protestantismo y otras guerras mientras el pueblo español pasaba por tiempos paupérrimos como se ve en casi toda la literatura del siglo XVI, especialmente en el *Lazarillo de Tormes*. Dentro de este contexto, lo que

también nos interesa analizar, y más directamente, es el gravísimo error de los reyes católicos de haber expulsado a judíos y a musulmanes, sobre todo por lo económico, aunque lo fue también en muchas otras áreas. Al respecto, en su libro *A Short History of the Jewish People*, Raymond P. Scheinlin expresa lo siguiente:

As the Ottoman Empire expanded, it inherited first Greek-speaking Jews of the old Byzantine Empire and the mostly Arabic-speaking Jewish communities of the Middle East; when the disaster befell the Jews of Spain, it gladly welcomed the Spanish-speaking exiles. The sultans considered the Jewish exiles an economic asset to their expanding nation, which was strong in the military and agricultural arts but deficient in commercial experience, international connection, linguistic skills, all of which the exiles from Spain could supply. (125)

Por tanto, España estaba rechazando con la expulsión de árabes y judíos no sólo su riqueza económica sino además gran parte de su riqueza cultural. Ejemplo de esto son los comentarios también de Scheinlin acerca del rico legado arquitectónico dejado por la comunidad musulmana en España a partir del siglo VIII y que incluyen la Alhambra y las ciudades de Córdoba y Sevilla, entre otras.

One of the Islamic regions that was flourishing just as Iraq was entering its decline was Spain, which the Muslims had conquered in the eighth century [...] By the tenth century [...] Cordoba became a magnificent metropolis and for the time ranked as one of the great cities of the Islamic world, attracting wealth as well as artists and scholars. (Scheinlin 83)

El patrimonio intelectual dejado por los musulmanes es de igual manera impresionante, como nos lo muestra Ramón Menéndez Pidal en *España, eslabón entre la cristiandad y el Islam*. Antes de la llamada reconquista, Toledo había sido la ciudad capital del antiguo reino visigodo, el cual había alcanzado un sofisticado y elevado nivel en el arte y en las ciencias. Esto hizo que dicha ciudad se convirtiera en la Meca de la transmisión del conocimiento árabe unos años después de haber sido reconquistada en

1085 durante el reinado de Alfonso VI. Por esta misma razón era Toledo, y no Córdoba, la ciudad más visitada por las grandes luminarias del saber europeo de ese tiempo.

Elemento esencial de este conocimiento son también las grandes bibliotecas con textos escritos en árabe con rica y abundante información no encontrada en los textos escritos en latín. Esto llevó a la creación de la primera Escuela de Traductores de Toledo atribuida a Raimundo, arzobispo de la ciudad de Toledo. La creación de esta escuela fue importante, sobre todo, por la filosofía occidental o griega de la cual todavía no se tenía mucho conocimiento. Es así como sabemos hoy en día de Demócrito, Sócrates, Platón, Aristóteles, Tolomeo, Plotinus, y de Euclides, entre otros grandes pensadores de la antigua Grecia. Los escritos de estos filósofos no sólo fueron traducidos al árabe sino que también fueron profundamente analizados y comentados por sus traductores. Por otro lado, los árabes habían obtenido esta valiosísima información gracias a la buena relación que existía entre las culturas islámicas e hindúes de la época, respetando siempre los sincretismos entre sus creencias religiosas. Desafortunadamente, este ejemplo de humanismo, respeto o tolerancia religioso cambió con el correr del tiempo.

Probablemente Cervantes haya tenido estos acontecimientos históricos en mente al situar el hallazgo de la continuación del *Quijote* por parte del segundo autor en la ciudad de Toledo, en el capítulo 9 de la primera parte. Son varios los elementos que nos hacen especular al respecto. No obstante, los más importantes son el lenguaje en que está escrito el texto, en aljamiado, el ambiente culturalmente literario donde el narrador encuentra los “papeles viejos” que narran la continuación del *Quijote* de manera meta-literaria y el traductor de los papeles encontrados del aljamiado al castellano. Además,

tenemos la alusión hecha por el mismo narrador de la probabilidad que existiera también en ese lugar personas que hablaran hebreo. Con esto, Cervantes está poniendo al lector en este contexto histórico en donde Toledo se había convertido en la ciudad letrada y que además servía de punto de encuentro entre cristianos, árabes y judíos.

Entre los grandes traductores y pensadores hispano-árabes de la Escuela de Toledo mencionamos solamente a dos. Primero tenemos a Ibn Bayiah, Avenpace en latín. Avenpace nació en Zaragoza en 1090; él era muy conocido en toda Europa, sobre todo por sus tratados de medicina. Sin embargo, el traductor y pensador hispano-árabe más conocido de todos es, sin duda alguna, Ibn Rushd o Averroes. Averroes nació en Córdoba en 1126. Gracias a los estudios de Averroes, Santo Tomás de Aquino llegó a saber y a profundizar acerca de la filosofía aristotélica. Irónicamente, es el mismo Santo Tomás quien más tarde acusa a Averroes de depravar el pensamiento aristotélico. En contraste, Dante le rinde honor a Aristóteles en *La Divina Comedia* al colocarlo en el círculo del Limbo junto a Sócrates y a Platón y el resto de los más elevados espíritus paganos.

Ambos acontecimientos históricos se dan casi de manera simultánea, la expulsión de judíos y musulmanes con el llamado descubrimiento de América. Desde el punto de vista religioso, esta expulsión sistematizada de la península ibérica de judíos y musulmanes o su conversión forzada viola, además, uno de los principios más fundamentales del cristianismo como lo es la práctica del libre albedrío entendido así también por San Agustín, a lo que hace referencia en *On Free Choice of the Will*. Porque si Dios mismo respeta nuestro derecho de escoger nuestro destino, ¿qué derecho tiene el hombre entonces de forzar a los demás a cambiar su fe religiosa? La realidad era otra. La

expulsión de judíos y musulmanes o su conversión al cristianismo no tenía como objetivo la salvación de las almas de estos infieles, como se les consideraba, sino que fue por razones puramente ideológicas. Esto explica también por qué la historia oficial de la formación de España parece ocultar las grandes contribuciones hechas por judíos y musulmanes a la cultura ibérica y, por extensión, a la cultura occidental.

Esencialmente hablando, la España clásica no sólo la conforma una sociedad cristiana sino también la judía y la musulmana. Como lo mencionamos anteriormente, España aún no estaba total y políticamente definida cuando llegan los musulmanes en el año 711, quienes se establecieron en esta nación hasta la reconquista de Granada en 1492. Estamos hablando de un período de establecimiento musulmán de casi ochocientos años. Por tanto, parece un poco absurdo verlos como una cultura de segunda clase en la formación de la sociedad española, al igual que a los judíos. Mientras que los musulmanes se establecen en España en el año 711, los primeros grupos judíos lo hacen mucho antes. Estos llegan a España en el año 70 como resultado de la diáspora judía, después de la destrucción del tercer templo por parte de los romanos. (En 1994 había unos 12,000 judíos en España [Scheindlin 258] y en la actualidad el número es mucho más grande.)

Existe además otro punto muy importante, y es que cuando se habla de judíos, musulmanes y cristianos se habla de ellos como castas que estuvieron siempre separadas sin la posibilidad de que se hubieran mezclado. Por lo menos fuera de la ciudad parece ser que éste no era el caso. Por lo mismo, siendo el *Quijote* una novela que se desarrolla en el campo no tiene por qué sorprendernos que uno de los narradores haga alusión a este

tema en el pasaje del cautivo (I.39), donde el personaje del cristiano cautivo se mezcla con el personaje de Zoraida y viceversa, aunque aquí ya nos adelantamos un poco. No obstante, no por eso no deja de ser un ejemplo de mezcla de diferentes castas sociales. El tema toma aun más interés si se tratara de un elemento autobiográfico, pues se tendría que la configuración del cautivo se debiera sin duda alguna al hecho de que el mismo Cervantes estuvo cautivo en Argel por más de cinco años. Sin embargo, el hecho que el personaje haya nacido “En un lugar de las montañas de León,” como comienza el capítulo 39, contradice en parte esta especulación.

Probablemente Cervantes escribe la frase al principio de este capítulo anticipándose a la crítica del momento que, argumentando las posibles raíces judaizantes de Cervantes, piensan que la historia del cautivo es autobiográfica. Entre estos críticos tenemos a Daniel Eisenberg, Giuseppe Grilli, Kenneth Brown, Ruth Fine y Or Hasson. Todos ellos argumentan que Cervantes descende de judíos conversos, desde la época de los Reyes Católicos (*Cervantes y las religiones*). Por lo mismo, insisten en una directa influencia judía en la confección del *Quijote*. Dichas aseveraciones parecen más ideológicas que basadas en una realidad histórica. Por mi parte, yo también especulo acerca de la infiltración latente del judaísmo en la obra de Cervantes, más no porque él haya sido un converso o hijo de conversos sino porque formaba parte de la cultura española y al mismo tiempo por una necesidad espiritual de unidad entre cristianos, musulmanes y judíos parecida a la que se había dado en siglos anteriores. Por otro lado, si Cervantes cuestiona y compara la sinceridad de la fe entre “el cristiano viejo” y el “cristiano nuevo” en los personajes de don Quijote y de Sancho no lo hace para defender

una fe religiosa en particular, sino para mostrar la hipocresía de todo creyente que dice amar a Dios, en cualquier religión que sea, mientras que en su diario vivir no se abstiene de maltratar al prójimo. Históricamente, esto se ha dado siempre entre cristianos, judíos y musulmanes como lo explica a continuación el padre José Llamas en *Maimónides*:

Con la conquista de Córdoba por los almohades en 1148 se iniciaron las violentas persecuciones religiosas que éstos provocaban contra judíos y cristianos en los lugares y regiones que bélicamente iban conquistando, poniendo a muchas familias en la precisión de abandonar el suelo natal para refugiarse en otras partes libres de la persecución. (8)

A finales de los siglos XVI y XVII, iban a ser los cristianos quienes harían lo mismo contra los moros. De ahí que el *Quijote* reúne por igual elementos tanto del cristianismo, del judaísmo y del islamismo. Además, las voces narrativas y la estructura muestran o reflejan una influencia no sólo de la Biblia hebrea, sino también de la judeocristiana como también del Corán, y posiblemente hasta del Talmud, como se verá más tarde. Sin embargo, estas voces narrativas dentro de la obra literaria de Cervantes no muestran un espíritu desafiante o negativo en contra de los que profesan ninguna de las religiones. La sátira va más dirigida a la hipocresía y soberbia de las autoridades eclesiásticas y a sus invenciones de formas de control como la creación del Santo Oficio, la creado para combatir la herejía. Pero esto se da porque en el momento de Cervantes prevalecía una ideología cristiana al igual que en el siglo XII, a la que hicimos alusión, había existido una ideología musulmana. En este respecto, Cervantes escribe no como judío ni como musulmán ni como cristiano, que no hay duda que lo era, sino como humanista y, no hay que descartarlo, por amor a su patria como lo expresa en el *Quijote*:

En efecto, rematado ya su juicio, vino a dar en el más estraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo, y fue que le pareció conveniente y necesario, así como para el aumento de su honra como para el servicio de su república, hacerse caballero andante. (I.1)

Hay otro punto importante a considerar en cuanto a la supuesta judaización de Cervantes, o que está siendo influenciado directamente por el judaísmo y es que estamos hablando de casi cien años de diferencia entre el autor y sus supuestos ancestros judíos conversos. Pasado ya tanto tiempo, es bastante improbable que Cervantes se haya preocupado por querer indagar acerca de sus antepasados después de casi un siglo. Por otro lado, la vida de Cervantes, según lo que se ha escrito de él en sus biografías, muestra que el escritor profesaba fervientemente, aunque no a ciegas, el cristianismo hasta los últimos días de su vida, elemento que sí se muestra a través de don Quijote en sus últimos días de vida dentro de la obra. Pero, de nuevo, su cristianismo parece no haber sido ideológico sino como un estilo de vida, por lo menos, es así como se filtra en la novela. Esto se debe también en gran parte a la influencia de los humanistas, especialmente a Erasmo.

Es la lectura que Cervantes pudo haber hecho de Erasmo lo que le permite al autor del Quijote satirizar, cuestionar y separar lo dogmático y mitológico de las religiones y al mismo tiempo profundizar en el mensaje humano y común que ofrecen el judaísmo, el islamismo y el cristianismo en cuanto a la caridad y al amor al prójimo, como lo hacía también Erasmo. Sin embargo, el creyente común, al no desarrollar su capacidad intelectual para poder diferenciar entre lo mitológico y el mensaje esencialmente humano de estas religiones, tiende a poner más énfasis en lo puramente

ficticio o mitológico. Es irónico que esta ignorancia no sólo se dé en el creyente secular sino también dentro de la misma jerarquía eclesiástica, satirizada así en el *Quijote*.

Como lo expresa Philip Hugues en *A Popular History of the Reformation*, no todos los sacerdotes tenían acceso a una educación superior universitaria. Los que lo hacían, pasaban a formar parte de la élite que creaba e imponía las leyes (32) sobre los que no tenían acceso a una universidad o a una educación superior. La ignorancia con que de manera satírica se ha caracterizado al personaje del cura al creer, al igual que el barbero, el ama y la sobrina, que don Quijote ha sido encantado por los personajes de los libros que ha estado leyendo y que por tal razón hay que quemarlos, es un ejemplo de los feligreses con una limitada educación. (I.6)

Esto va también en relación a lo anterior de que el *Quijote* es un texto ecuménico, con una crítica que no va dirigida a ninguna institución religiosa en particular, pero que sí va dirigida hacia la hipocresía y soberbia de las autoridades eclesiásticas encargadas de la creación de leyes inhumanas para controlar al pueblo. Dentro de esa quema de libros se muestra también la creencia sobre las hechicerías y los personajes encantados a las que estaban sujetas las personas y que eran explotadas por la Iglesia. Dentro del cuestionamiento de las creencias populares, está también el cuestionamiento de las sagradas escrituras. Esporádicamente, seguiremos haciendo algunas comparaciones entre el *Quijote* y las sagradas escrituras, según vaya siendo pertinente al cuestionamiento de los textos sagrados como portadores de una verdad absoluta. Regresando a las creencias populares, comentaremos a continuación la “limpieza de sangre.”

La limpieza de sangre

La supuesta descendencia de conversos cristianos por parte de Cervantes va también conectada a la limpieza o pureza de la sangre. Este edicto surge como condición para pertenecer a -órdenes de oligarquía semi-militar como las de Santiago, de Calatrava y de Alcántara, entre otras. Si tomamos en cuenta lo que argumentan Carlos Alvar en “Cervantes y los judíos” como también lo expresado por Daniel Eisenberg en “La actitud de Cervantes ante sus antepasados judíos” (*Cervantes y las religiones* 29 y 55) en cuanto a que es un cristiano descendiente de judíos conversos, el autor podría estar sugiriendo en la historia del cautivo que con toda la mezcla de etnias y de las tres religiones de la época, el cristianismo, el judaísmo y el islam (aunque esto se haya dado más que todo en Argel) es imposible comprobar quién es de sangre pura y quién no lo es. Por otro lado, podríamos pensar también que el escritor simplemente está expresando su deseo de que, independientemente de la religión, se vean todos como hermanos o por lo menos como españoles, sin diferencias religiosas. De lo que sí podemos estar más seguros es que con la mezcla de etnias, Cervantes está también poniendo en tela de juicio a la Inquisición que supuestamente tenía en sus archivos muchos y extensos testimonios para comprobar quién era puro de sangre y quién no lo era. De esta manera, cualquier aspirante a algún puesto público, aunque no fuese remunerado, tenía que presentar su certificado de “pureza de sangre” para poder desempeñarlo. Si el candidato tenía entre sus antecedentes familiares que habían sido moros o judíos y que hubieran sido castigados, aunque fuera brevemente como sospechoso de herejía, el candidato era considerado de “mala sangre” como lo expresa Stanley Turberville en *La Inquisición española* (49). Sin embargo, todos

estos datos eran archivados de manera arbitraria por la Inquisición; por tanto, éste podría ser otro mensaje que el autor del *Quijote* nos estaría insinuando a través de la historia del cautivo.

Como es el caso, entre otros temas, relacionado con la vida de Cervantes y en relación a su obra maestra, se especula que el edicto de pureza de sangre pudo haberle afectado a Cervantes de manera personal por haber sido descendiente de conversos, la razón principal por la que se le niega la petición hecha a Felipe II de irse a las Indias, a Potosí para ser más específicos, aunque sí se le haya permitido ejercer ciertos cargos públicos que, no sólo iban en contra de lo que él quería, sino que además le traían muchos sufrimientos. Otra cosa que se especula es que de haber sido otorgado el permiso a Cervantes de irse a las Indias el *Quijote* hubiese sido escrito en estas tierras, como lo expresa Campos en *Cervantes y el Quijote* (3-4). Por mi parte pienso que si Cervantes no se hubiera quedado en España, no tuviéramos esta joya literaria.

Hasta ahora, hemos venido analizando las razones y algunos efectos que trajo la política monárquica de Fernando e Isabel. En este sentido existe también una correlación entre este reinado y *El príncipe* de Maquiavelo.

***El príncipe* y la monarquía española de 1492 en función a la Inquisición**

Bajo esta perspectiva, habría que preguntarse qué motivó a los reyes católicos a expulsar a judíos y musulmanes de España, si fue el deseo de unir el país bajo una sola fe y bajo una sola lengua como parte del arte de gobernar o si fue un acto de fe en favor del cristianismo. Por supuesto, fue más por una estrategia política de su forma de gobernar

como lo expresa Will Durant en *The Renaissance* en referencia al *Príncipe* de Maquiavelo al decir que “The ruler should support religion, and should himself appear to be religious, whatever his private beliefs” (562). El pasaje completo del *Príncipe* al que está haciendo referencia Durant es el siguiente:

It is not... necessary for a prince to have all... qualities, but it is necessary to seem to have them. Thus, it is well to seem merciful, loyal, humane, religious, and sincere; it is useful to be so, but with the mind so disposed that when the need arise he can be the contrary.... A prince must take great care that nothing goes out of his mouth which is not full of the above-named five qualities. If the need arise he can be the contrary... and must appear to those who see and hear him all compassion, all faith, all humanity, all religion, all integrity.... A prince cannot observe all those things which are considered good in men, being often obliged, in order to maintain the state, to act against faith, against charity, against humanity, and against religion. (93-94)

En este mismo contexto, en el texto anteriormente citado, Stanley Turberville comenta acerca del conocido episodio del doctor Isaac Abarbanel junto a otro judío rico quienes sabiendo el decreto dictado por la corona decidieron ofrecerles a los reyes 300,000 ducados para invalidar el decreto de la expulsión de judíos y musulmanes. El rey estaba a favor de aceptar la oferta; sin embargo, mientras negociaban se presentó repentinamente Torquemada ante los dos soberanos con un crucifijo en la mano diciendo: “¡He aquí el Crucificado a quien el malvado Judas vendió por treinta monedas de plata! ¡Si elogiáis este hecho vendédle a mayor precio!” El 30 de marzo de 1492 se publicó un edicto concediendo a los judíos un plazo de sólo cuatro meses para decidirse si abandonar el país o cambiar su religión (*La Inquisición* 27).

Siguiendo con la idea de que Fernando usa la religión para sus propósitos políticos y no como un acto de fe, lo expresa Maquiavelo mismo al decir que ‘utilizando

siempre la religión como disculpa, [Fernando] se dedicaba con piadosa crueldad a expulsar y eliminar del reino a los marranos' (Turberville 26) con el propósito de unir al estado bajo una sola fe y una sola lengua siguiendo los consejos de Torquemada, el primer Inquisidor español.

Como se dijo al principio, el consejo de Torquemada vino a constituir un gran error político pero sobre todo económico. J. H. Elliot en *Imperial Spain* (106) sugiere lo mismo cuando nos dice que prácticamente toda la economía de España era sostenida y administrada por musulmanes y conversos; pero sobre todo los conversos, porque además de ser los que sostenían la caja real, eran también los más letrados. Por tanto, una vez que expulsaron a estas dos comunidades, con ellos se fue también la economía y los grandes intelectuales del país de esa época. De ahí que no es ningún accidente que algunas de las grandes lumbreras literarias españolas sean descendientes de judíos, como el mismo San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, iconos del catolicismo y máximos representantes del misticismo español.

El reinado de Carlos V y su política de reformas religiosas de mediados del siglo XVI

Siguiendo con nuestra base histórica y político-religiosa en nuestro análisis del *Quijote*, nos enfocamos esta vez en el reinado de Carlos V y el papel que desempeña en la política y en las reformas religiosas en la península ibérica del siglo XVI.

Por lo menos hasta la muerte de Franco, a España siempre se le consideró, ante todo, ser una sociedad religiosamente cristiana. A tal grado que al rey se le consideraba

un buen gobernante no por sus estrategias o poder político, ni siquiera por su habilidad en resolver los problemas sociales propios de la época sino en la medida en que mostraba su religiosidad ante el pueblo español, como lo vimos en relación al *Príncipe* de Maquiavelo. En este respecto, fueron los reyes católicos los primeros que llevaron este espíritu hacia esa dirección al poner en primer plano el gobierno celestial representado aquí en la tierra a través de la Iglesia, mientras que la monarquía que representaba el gobierno terrenal era puesta en un segundo plano. Esto conlleva a que difícilmente se cumplían o se formulaban leyes o edictos si la Iglesia no estaba de acuerdo con ellas. Podríamos especular, por ejemplo, acerca de qué habría pasado si Fernando hubiera ignorado la admonición de Torquemada y tomado los 300,000 ducados que le ofreció Abarbanel para anular el edicto de la expulsión de los judíos. De haber sido este el caso, probablemente la sociedad judía hubiera tenido mucho más poder que las otras dos sociedades, la cristiana y la musulmana. Pero el efecto negativo en contra de la Corona es que habría perdido en la Iglesia a su gran aliada, sin la cual no hubiera podido formar y expandir el Imperio. De haber sido este el caso, la conquista de América hubiera sido imposible sin la Iglesia por dos razones primordiales. Por un lado, la Iglesia conquistó o trató de conquistar el espíritu de los nativos de América para que se sometieran al cristianismo. Claro, de esta manera pudieran ser sometidos o doblegados más fácilmente por los conquistadores. Por otro lado, si los indígenas no aceptaban la nueva religión no tenían el amparo de la Iglesia para defenderlos de las atrocidades a las que eran sometidos, según lo describe Bartolomé de las Casas en su *Breve historia de la conquista de América*, texto que al perderse y caer en manos de los franceses e ingleses, dio origen

a diversas críticas en cuanto al trato inhumano que los soldados daban a los indígenas, surgiendo así la llamada “Leyenda negra.” Sin embargo, el sucesor de Fernando siguió amparado por la Iglesia.

A pesar de su vasta riqueza y poder, Carlos V no hubiera podido gobernar el país sin haber continuado esta política de Fernando e Isabel, basada en su alianza con la Iglesia. La herencia que Carlos V ostentaba consistía en toda una colección de estados y de pueblos en el cual cada estado tenía su propio gobierno, aunque a su vez estos gobiernos eran comandados por una sola mano, la del nuevo emperador. Por parte de su madre heredó España y todas sus posesiones que incluían América, Italia, Sicilia, Sardinia y Nápoles. Por parte de su padre heredó las tierras habsburgas en Austria, la parte sur de Alemania y los países bajos. Esto hizo que su consejero le dijera que “Dios lo había escogido para ser el rey del mundo,” lo cual Carlos no sólo lo creyó sino también se convenció a sí mismo que era su deber mantener la unidad política-religiosa basada en el cristianismo (Hill Buckler 480-481). En este respecto, existe una marcada diferencia entre los Reyes Católicos y Carlos V puesto que si las acciones de los primeros eran por razones puramente políticas, en el caso del reinado de Carlos, éste era llevado por un fanatismo religioso, además de por razones políticas como se lee en *The Heritage of World Civilization*.

Spanish literature of the sixteenth and seventeenth Centuries was influenced by the peculiar religious and political history of Spain in this period. Spain was dominated by the Catholic church and **by the aggressive piety of the Spanish rulers Charles I—who became the Holy Roman Emperor as Charles V (1516-1556)—and his son Philip II (1556-1598)**. The intertwining of Catholic piety and Spanish political power underlay literary preoccupation with medieval

chivalric virtues—in particular, reflected in questions of honor and loyalty.
(488)

La manera en que Carlos V gobernaría España tendría que ser diferente a la aplicada en otras regiones como en Alemania, Francia o cualquier otra nación. Primero, ante todo, porque la primera autoridad a la que el pueblo español se sometía era al de la Iglesia; segundo, porque se trataba de un gobierno que venía de afuera. Por lo mismo, siendo un monarca extranjero y no conociendo la cultura española lo primero que el nuevo monarca hizo muy inteligentemente fue asimilar la religión del pueblo al darse cuenta que quien realmente gobernaba esa nación era la Iglesia. En su *Estudios de crítica literaria*, Menéndez y Pelayo nos describe el inmenso valor que, a diferencia de otras monarquías tanto en Europa como en otras regiones durante esa época, la monarquía en España era muy diferente debido a la religiosidad de la sociedad española. Según citado por Arco y Garay, Menéndez y Pelayo nos lo explica de la siguiente manera:

“... La España del siglo XVI es un pueblo católico. El sentimiento monárquico era muy inferior en intensidad y firmeza [en comparación a su religión]... Aquí los Reyes sólo fueron grandes en cuanto representantes de las tendencias de la raza, y más españoles que todos, no en cuanto Reyes; aquí no hubo esa devoción, ese fervor monárquico que en Francia, como nada hubo que se pareciera a la pompa oriental y al absolutismo semiasiático de la Corte de Luis XIV. Al contrario, la Monarquía vivió siempre en el siglo XVI, de un modo xenofóbico y austero... no hubo monarquía propiamente poderosa.” (*La sociedad española en las obras de Cervantes* 227-228)

El *Quijote* captura esta misma actitud religiosa en varios pasajes en los que también pone de relieve la preponderancia que las normas religiosas tenían sobre las leyes monárquicas o jurídicas del siglo XVI. Es así como el protagonista del texto cervantino expresa que “no hay otra cosa en la tierra más honrada ni de más provecho

que servir a Dios, primeramente, y luego, a su rey y señor natural” (II.24). En otra cita, el mismo personaje dice que

Los varones prudentes, las repúblicas bien concertadas, por cuatro cosas han de tomar las armas y desenvainar las espadas, y poner a riesgo sus personas, vidas y haciendas: la primera, por defender la fe católica; la segunda, por defender su vida, que es ley natural y divina; la tercera, en defensa de su honra, de su familia y hacienda; la cuarta, en servicio de su rey, en la guerra justa. (II.27)

Analizando este pasaje más a fondo podemos darnos cuenta que responde claramente al contexto de la época y al pensamiento cristiano. Bajo esta perspectiva, la defensa de la fe cristiana es tan importante como la defensa de nuestras vidas, lo cual se explica de la siguiente manera. Nuestra existencia no depende de nosotros mismos sino de su Creador. Por tanto, nuestras vidas tampoco son nuestras; ellas pertenecen a Dios. Por tal razón es que debemos de defenderlas. De no hacerlo así, estaríamos faltando a la ética moral cristiana. Siguiendo este mismo razonamiento, la función del rey en los siglos XVI y XVII era, en teoría, de velar porque sus súbditos vivieran de forma digna y honrada para así mejor servir a Dios, el cual es, teológicamente, el propósito o razón de vivir de todo cristiano como se lee tanto en el Viejo Testamento, en el libro de Isaías, como también en el Nuevo Testamento en Apocalipsis. Citando a Isaías, leemos lo siguiente: “Porque a todos aquellos que invocan mi nombre los creé, los formé e hice para gloria mía” (Isaías 43.7). Mientras que en Apocalipsis dice: “Digno eres, ¡oh Señor Dios nuestro!, de recibir la gloria, y el honor, y el poderío: porque Tú criaste todas las cosas, y por tu querer subsisten, y fueron creadas” (4.11). Como leemos entonces en estas dos citas, el propósito de la creación del hombre por parte de Dios es para su propia

glorificación. En este sentido, el rey tenía una mayor responsabilidad que sus súbditos porque estaba obligado moralmente a servir de ejemplo a los demás.

Era sólo en esta medida que el rey tenía jurisdicción sobre la vida de las personas. Fuera del cuidado de que estas estuvieran protegidas y que tuvieran lo necesario para vivir, el rey no tenía ninguna otra autoridad sobre sus súbditos. Por esta misma razón, el pueblo podía sublevarse si consideraba que las acciones de su rey estaban fuera de orden o que sólo servían de obstáculo al cumplimiento de la ley divina o que pusiera en peligro su alma. De esta manera si los gobernantes, abusando de su autoridad, atentaban en contra de la honra y de la dignidad humana se les perdonaba si se hacían justicia por su propia cuenta. Por lo menos este es el mensaje; llevarlo a la práctica era otro asunto.

Peribáñez y el Comendador de Ocaña, una de las tragicomedias de Lope de Vega, pone de manifiesto este valor social del pueblo español a la vez que ilustra también lo expresado por Cervantes en cuanto a cuándo es justificable matar a otra persona, aunque así se trate de la propia autoridad jurídica o monárquica.

Sin importar su condición social, cuando se hacía en defensa de su honra toda persona tenía el derecho de matar a otra. Es esta la razón por la cual al final de la tragicomedia de Lope de Vega, el rey perdona a Peribáñez que haya matado al Comendador de Ocaña; pues éste, aprovechándose de su autoridad, quiso abusar de Casilda su esposa (acto III). Al darle muerte al Comendador, Peribáñez defendía su honra, su familia y su hacienda tal como lo expresa Cervantes en el *Quijote*.

Como lo observa también Arco y Garay, en este último pasaje que cito a continuación, en el *Quijote* podemos ver claramente que primero se pone la defensa de la

fe, y en un segundo plano, la defensa de la independencia y el honor de la patria. Luego en un último nivel venía el servicio al rey toda vez que se tratara de una guerra justa (229). Cervantes hace alusión a estas leyes a través de Lotario, en cuanto a la posición jerárquica de la monarquía en el pensar social del pueblo:

Las [cosas] que se intentan por Dios y por el mundo son juntamente aquéllas de los valerosos soldados, que apenas ven en el contrario muro abierto tanto espacio cuanto es el que pudo hacer una redonda bala de artillería, cuando, puesto aparte de todo temor, sin hacer discurso ni advertir el manifiesto peligro que les amenaza, llevados en vuelo de las alas del deseo de volver por la fe, por su nación y por su rey, se arrojan intrépidamente por la mitad de mil contrapuestas muertes que los esperan. Estas cosas son las que suelen intentarse, y es honra, gloria y provecho intentarlas, aunque tan llenas de inconvenientes y peligros. (I.33)

Para entender la perspicacia por parte de Carlos V, hay que tomar en cuenta su renuncia al poder y honra a la que estaba acostumbrado para someterse al poder del cristianismo español. Unido a esta ideología, debemos también tomar en consideración el legado dejado por los reyes católicos para su nieto, incluyendo la xenofobia de algunas sociedades o regiones que ostentaban cierto poder dentro de la política española. En esto último, me refiero al descontento de las ciudades, entre otras, de Toledo y de Segovia seguidas de otros grupos urbanos de castellanos que no veían de forma positiva las ideas venidas de afuera. Hay que tomar en cuenta además la descentralización del gobierno una vez que muere Isabel la católica, título otorgado tanto a la reina como a Fernando por el Papa Alejandro VI (Arco y Garay 78) por el intento que estos hicieron en unir el país a través del cristianismo. Este descontento incrementó la anarquía ya existente de la península ibérica. Dentro de este contexto, el primer gran resultado nefasto que dejara este descontento fue la guerra de los Comuneros con la llegada de Carlos V al trono.

Los comuneros: la primera guerra civil española

La definición que Elliot nos da de los Comuneros en *Imperial Spain* describe a la perfección la naturaleza de este movimiento político-religioso en contra de la nueva monarquía, sobre todo por venir de afuera.

The revolt of the Comuneros... was a movement against, rather than for, any particular object: in so far as the Comuneros were animated by any constructive ideals, these consisted in the preservation of the old Castile – a Castile untouched by the dangerous winds that were beginning to blow so strongly from abroad. (152)

La lucha por la preservación de su independencia es lo que da a este movimiento cierta legitimidad, además de pedir que cada pueblo o ciudad tuviera sus propias cortes cuyas asambleas tomaran lugar cada tres años. Otra exigencia era que los procuradores fueran pagados no por la Corona sino por la misma ciudad o estado. Aunque estas demandas puedan mostrar algunos cambios en cuanto al desarrollo de la cultura española, detrás de todas estas demandas lo que los comuneros buscaban era la preservación de sus tradiciones, fueran estas políticas o, en general, culturales. Sin embargo, al querer crear sus propias cortes sin tomar en cuenta la autoridad real, sugería el cambio a un gobierno local y menos centralista. Como resultado, esto traería división en lugar de la unificación del país que habían procurado Fernando e Isabel.

Prácticamente, todos los grupos sociales estaban involucrados de alguna manera en este movimiento. Por un lado, miembros de la nobleza buscaban un mejor protagonismo en el nuevo gobierno. Por el otro, la burguesía estaba en contra de los artesanos o manufactureros que eran grupos sociales pertenecientes a la periferia. Luego en el centro estaba el clero que denunciaba el deterioro y la pobreza presente por doquier

mientras que el nuevo rey, Carlos V, sólo se preocupaba por sus expediciones, a pesar de las calamidades por las que estaba pasando el pueblo español. Además, estaba el gran desinterés por parte del monarca en permanecer y gobernar el país desde afuera así como también el nombramiento de extranjeros a puestos oficiales, que es otro elemento esencial al que los comunitarios se oponían. Todo esto fue la causa principal por el levantamiento subversivo que, aunque originalmente había iniciado en la ciudad de Toledo, se había extendido al campo.

Es difícil poner una fecha exacta para marcar el inicio y el final de la subversión comunera; sin embargo, una de las fechas a considerar sería abril de 1520, un mes antes de la salida del rey para su elección imperial en Alemania. De igual manera podemos hablar del 17 de diciembre de 1521 como la fecha en que ésta culmina, por ser ésta la fecha en que el monarca firma en Burgos el Edicto de Worms condenando a 249 comuneros. Bajo este edicto si los capturados en el movimiento se trataban de seglares, eran condenados a muerte; a otras penas, si se trataba de clérigos. Sin embargo, el golpe definitivo que doblegó al ejército comunero fue su derrota en la batalla de Villalar el 23 de abril de 1521. La derrota de los comuneros en esta batalla trae como consecuencia la decapitación de los líderes comuneros Juan de Padilla, Juan Bravo y Francisco Maldonado. La ejecución de sus líderes trajo a su vez la debilitación y la desorganización del ejército comunero. Después de la pérdida de esta batalla, sin embargo, Antonio Acuña, obispo de Zamora, se hace cargo de las tropas y decide llevarlas a pelear a Toledo. No obstante, sin sus líderes y sin la capacidad o entrenamiento militar que tenían las bien armadas y entrenadas tropas del Consejo Real de Toledo, no había forma que las

tropas de Acuña pudieran salir vencedoras de esta última batalla. Acuña, en su intento de escape por las fronteras del Reino de Navarra, es capturado por Rodrigo Ronquillo quien, ignorando la inmunidad otorgada por el rey a los clérigos, lo tortura y al final lo mata.

Como podemos observar, al final solamente Toledo mantuvo viva su rebeldía, hasta su rendición definitiva en febrero de 1522, gracias al heroísmo y determinación de María Pacheco, esposa de Juan de Padilla quien había sido decapitado en la batalla de Villalar. El 25 de octubre de 1521 se hace un pacto de rendición siendo María Pacheco quien asume de manera personal las negociaciones con el prior de la Orden de San Juan, gracias al arzobispo de Bari, Esteban Gabriel Marino, enviado por el prior de San Juan. Es así como el 31 de octubre los comuneros dejan el alcázar de Toledo. Pero tras la vuelta al orden, el nuevo corregidor de Toledo, acatando las órdenes recibidas de restablecer al completo la autoridad del rey en la ciudad, incita a los antiguos comuneros a entregar las armas a pesar de que los acuerdos de San Juan aún estaban inconclusos. En este mismo mes, octubre de 1522, el rey otorga un perdón a los comuneros en Castilla a la que había entrado de manera absolutamente victorioso, aunque rodeado quizás por precaución, de 4,000 soldados alemanes (Elliot 144-163).

En cuanto a deponer las armas, María Pacheco, todavía en la ciudad de Toledo, exige que mientras el rey mismo no firme de manera personal los acuerdos acordados con el prior de San Juan, no entregarán las armas. Hacia esta negativa por parte de Pacheco, el corregidor exige la cabeza de la heroína. La situación llegó a un extremo cuando el 3 de febrero de 1522 se ordenó apresar a un agitador, a lo que los comuneros se opusieron. Se inició entonces un enfrentamiento, subsanado gracias a la intervención de María de

Mendoza, hermana de Pacheco. Se concedió una tregua que supuso la derrota de los comuneros y que fue aprovechada por María Pacheco para escapar a Portugal donde se exilió hasta su muerte, en 1531.

Los resultados de la guerra

Históricamente hablando la guerra de los comuneros trae diversos efectos, aunque más positivos que negativos, bajo el reinado de Carlos V. Podemos pensar primero en el orden que ésta trajo a la nación, lo cual se hace palpable cuando el rey reafirma su absoluta autoridad sobre la burguesía, las clases medias urbanas y sobre los campesinos una vez terminada la guerra, poniéndole fin de esta manera a los brotes de anarquía que habían pululado por todas partes antes de la guerra. El otro gran beneficio es que sacó del oscurantismo al que la sociedad española estaba condenada, por lo menos, en la primera década del siglo XVI. Esto se debe a que con la victoria de la monarquía en alianza con la burguesía y el clero se dio el influjo de nuevas ideas, sobre todo extranjeras, tanto de la filosofía como de la teología, y que a su vez sirven de inspiración a la creación de una nueva literatura como también a la invención de nuevos géneros literarios. La obra cervantina en la que centramos nuestro estudio es precisamente una de esas obras que se desarrolla tomando en cuenta esa crisis social que lleva como resultado la guerra de los comuneros a la que el escritor mismo hace alusión a través de las palabras de don Quijote cuando éste le dice a Sancho: “Yo te aseguro que estos refranes te han de llevar un día a la horca; por ellos te han de quitar el gobierno tus vasallos, o ha de haber entre ellos comunidades” (II, 43).

Una consecuencia negativa que dejara la guerra de los comuneros es que perpetuó la semilla de la discordia entre liberales y republicanos y que, a su vez, dio origen al concepto de las dos Españas. Se puede argumentar que este concepto nace del resentimiento colectivo por parte de los republicanos al tener que aceptar el absolutismo monárquico extranjero con el triunfo de Carlos V. Este resentimiento, el cual se manifiesta más claramente en la literatura del siglo XIX, vino a encontrar su salida en la Guerra Civil Española del 17 de julio de 1936 al 1 de abril de 1939. Por si la Inquisición como símbolo del cristianismo español no había sido suficiente, esta guerra vino a constituir aun más el retroceso intelectual, social, científico y cultural de la nación que duró por muchas décadas hasta la muerte de Franco en 1975. Hasta cierto punto, Franco llevó a España al período al que los insurgentes de la guerra de los comuneros querían regresar, al período represivo de los reyes católicos. Aunque se va evaporando paulatinamente en el tiempo con el pensar de las nuevas generaciones, ese resentimiento que data desde el reinado de Carlos V aún se siente en algunos españoles que vivieron la época franquista.

La expulsión de moros y judíos: una decisión en contra del legado de los Reyes Católicos en el reinado de Carlos V

Además de haber heredado todas las tierras conquistadas por parte de Fernando e Isabel, Carlos V heredó también sus problemas sociales, políticos y religiosos como lo hemos venido desarrollando. Uno de estos problemas es la expulsión de moros y cristianos o su conversión al cristianismo en la re-conquista de Granada. Cuando la

última ciudad musulmana es capturada, se hace un serio y solemne compromiso entre los reyes y los moros. Se les prometió que serían protegidos tanto ellos como sus descendientes. Además, se respetaría también sus bienes, costumbres y prácticas religiosas y sociales. Bajo estas condiciones se crea el arzobispado de Granada con Hernando de Talavera como director, obispo de Ávila y confesor de la reina. Talavera se caracterizaba por su gran bondad y paciencia, además de su gran inteligencia. A pesar de querer que los musulmanes se convirtieran al cristianismo, nunca creyó que debía forzarles a aceptarlo. Hacia esta misión, Talavera y sus ayudantes aprendieron árabe y estaba obteniendo muy buenos resultados. Sin embargo, para los ojos de los monarcas y del Arzobispo de Toledo, Francisco Jiménez de Cisneros, estos resultados no eran suficientes. Por esta razón, Cisneros emprende la conversión forzada de los moros y viola muchos de sus derechos comprendidos en el tratado acordado anteriormente entre los moros y los monarcas. Esto crea mucha desconfianza y resentimiento entre los musulmanes, según Elliot, y optan por seguir practicando su religión aunque de manera clandestina (*Imperial Spain* 52). Se prohibió, además, que los moros de otras partes de España entraran en Granada por el temor de que contaminaran a los nuevos cristianos. Además, se les ordenó a los musulmanes de Castilla y de León a abandonar el reino antes de abril de 1502, exceptuando los varones de catorce años y las mujeres menores de doce. Esto obligó aun más a que muchos decidieran convertirse al cristianismo. Sin embargo, en Aragón, donde los poderes de las cortes permitían frenar las leyes reales, algo que no sucedía en Castilla, no se siguió el edicto de conversión de Isabel, evitando así que Fernando forzara a toda la población musulmana a convertirse. Esto hizo que el monarca

les asegurara a estos musulmanes, los de Aragón, a que practicaran su religión el resto de su vida. No obstante, esta promesa tampoco llega a cumplirse.

Existe cierta controversia en cuanto a quién comenzó el descontento y las matanzas entre moros y cristianos. Mientras que unos críticos e historiadores dicen que fueron los moros los que comenzaron a maltratar a los sacerdotes, otros afirman que fueron los cristianos. Turberville toma el lado de los moros al decir que fueron los plebeyos y los nobles los que comenzaron la matanza de los musulmanes en la guerra de los comuneros de la que ya hablamos anteriormente, al querer obligarlos a que se bautizaran. El caso es que cuando Carlos V llega a Granada se da cuenta de los grandes conflictos y matanzas entre moros y cristianos. Esto hace que el monarca-emperador de nuevo, al igual que lo hicieron los reyes católicos, publique un edicto en 1525 ordenando la expulsión de los moros o su conversión. Sin embargo debido a las grandes restricciones impuestas por el edicto a que abandonaran el país, muchos musulmanes tuvieron que aceptar la conversión, aunque fuera nominal. Además de ir en contra de los musulmanes, este edicto afectó también indirectamente a los judíos que se habían aferrado a la práctica de su religión, pues fueron también obligados a convertirse al cristianismo. A los judíos no se les exigía la conversión por su valiosa contribución monetaria para así evitar la independencia de un estado musulmán en Granada; sin embargo, con la repatriación de los musulmanes los judíos ya no eran necesarios (*La Inquisición* 25-26).

El último acontecimiento de los moros durante el reinado de Carlos V se da en 1526 como consecuencia de las disputas entre cristianos y musulmanes. Anteriormente a esta fecha, ningún moro viviendo en otra región que no fuera Granada podía vivir de

acuerdo a sus costumbres y vestir sus hábitos y practicar su religión. No obstante, debido al descontento entre moros y cristianos, Manrique, el Inquisidor general, extiende este edicto también a Granada, estableciendo además un tribunal. Al mismo tiempo, otorga amnistía de todo delito cometido anteriormente y un período de gracia a través de confesiones voluntarias. Una vez pasado este tiempo de gracia, cualquiera que fuera descubierto practicando costumbres musulmanas como la celebración de matrimonios celebrados con música y danzas musulmanas era considerada hereje. Como prueba de su conversión, los musulmanes eran también obligados a comer carne de puerco además de ingerir vino. Aun así, se considera que la Inquisición no actuaba con tanto rigor como en otras regiones ya que no fue sino hasta en 1529 cuando se celebró en Granada el primer acto de fe, sentenciando a sólo tres moriscos (*La Inquisición* 73-74).

La última expulsión definitiva de judíos y moros en el reinado de Felipe III

Con esta parte terminamos nuestro breve tratado acerca de la expulsión y conversión de moros y judíos. Haciendo una recapitulación, estos momentos históricos y político-religiosos comienzan con los reyes católicos en su afán de unir el imperio español bajo una sola religión. Esto hace que una vez reconquistada Granada en 1492, pasen los decretos de conversión de los moros al cristianismo y la erradicación de judíos. Luego una vez que Carlos V llega al trono, se encarga de expulsar de casi toda España a los que habían rehusado la conversión. Más tarde Felipe II dispersa de Granada a los que eran descendientes de moros para evitar su “contaminación” con el islam. Es con Felipe

III cuando se da de manera definitiva la expulsión masiva de descendientes de moros en 1609. De acuerdo a la cifra dada por Raymond Carr en *Spain, a History*, fueron 275,000 los que tuvieron que dejar España una vez que el rey había pasado el decreto de expulsión. (133)

Por lo leído en el pasaje del encuentro de Sancho y Ricote en el *Quijote*, este decreto de expulsión dictado por Felipe III debió haber causado un gran impacto en la vida de Cervantes, con lo que parece no haber estado muy de acuerdo. Hay varios puntos a considerar que nos llevan a esta conclusión. Para comenzar obsérvese que casi en todo el capítulo cincuenta y cuatro no se encuentra mucho que apoye la decisión tomada por el rey, además de mostrar un tono positivo por parte de los personajes principales. Con esto se despierta la simpatía del lector hacia Ricote y hace que éste se consolide con los moros en contra del decreto de expulsión. Por otro lado, véase también que las pocas líneas que se tienen del capítulo para justificar el exilio de los moros, ya sin importar si habían sido convertidos al cristianismo, expresan en realidad todo lo opuesto a lo expresado por el mismo Ricote; esto es lo que dice el personaje:

... Y forzábame a creer esta verdad saber yo los ruines y disparatados intentos que los nuestros [los moros] tenían, y tales, que me parece que fueron 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. (II.54)

El hecho que sea un morisco quien expresa estas palabras desvalida la decisión tomada por el rey. El énfasis en la fidelidad en su expresión al igual que su sinceridad como parte de la caracterización del personaje hace también que el lector se ponga al lado de Ricote. Económicamente hablando, hay que agregar además que este decreto se hace

cuando España estaba pasando por una desastrosa crisis económica, quizás la peor de la época. Esto venía a incrementar el error por parte del Felipe III en expulsar a moros y a judíos, lo cual pudo haber sido otra razón por la que Cervantes pudo no haber estado de acuerdo. Sin embargo, el tono, temas y lenguaje de la obra nos muestra que el escritor no estaba de acuerdo con el decreto de expulsión de los musulmanes por ser una acción que iba en contra del mensaje central dentro del cristianismo, además que eran a españoles a quienes se estaban expulsando por el hecho de no pertenecer a la ideología religiosa que comenzó a imponerse en 1492 con el reinado de los reyes católicos. Brevemente, este es el ambiente filosófico y político-histórico en que se escribe la novela cervantina. En el siguiente capítulo hablaremos del trasfondo histórico-religioso que pudo haber allanado los motivos para el cuestionamiento de los textos sagrados como portadoras de una verdad infalible por parte de Cervantes, según se percibe en la obra.

Bibliografía

Alighieri, Dante. *La divina comedia*. n.t. Barcelona: Ediciones Petronio, 1973. Print.

Al-Qur'an. Ed. Muhammad Faroog Malik-Asain. Houston: The Institute of Islamic Knowledge, 1997. Print.

Alvar, Carlos. "Cervantes y los judíos." Fine, *Cervantes y las religiones* 25-54. Print.

Arco y Garay, Ricardo del. *La sociedad española en las obras de Cervantes*. Madrid: Patronato del IV aniversario del nacimiento de Cervantes, 1951. Print.

Augustine. *On Free Choice of the Will*. Trans. Thomas Williams. Cambridge: Hackett, 1993. Print.

Buckler Hill, M. "Reform and Renewal in the Christian Church." *A History of Western*

- Society*. Urbana: U of Illinois P, 1983. 467-505. Print.
- Campos, Jorge. *Cervantes y el 'Quijote.'* Madrid: La Ballesta, 1959. Print.
- Carr, Raymond. *Spain, a History*. Oxford: Oxford UP, 2000. Print.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*.
Ed. Salvador J. Fajardo and James A. Parr. Asheville, NC: Pegasus Press,
2002. Print.
- Craig, Albert M., et al. "The Age of Reformation and Religious Wars." *The Heritage of
World Civilization*. New York: Mcmillan, 1990. 457-495. Print.
- Durant, Will. *The Renaissance*. New York: Simon and Shuster, 1953. Print.
- Eisenberg, Daniel. "La actitud de Cervantes ante sus antepasados judaicos." Fine,
Cervantes y las religiones 55-78. Print.
- Elliot, J. H. *Imperial Spain: 1469-1716*. Cambridge: Penguin Books, 1990. Print.
- Erasmus, Desiderius. *Praise of Folly*. Tr. John Wilson. New York: Barnes & Noble,
2004. Print.
- Fine, Ruth, y Santiago López Navia, eds. *Cervantes y las religiones*. Madrid:
Iberoamericana, 2008. Print.
- Goshberg, Donald S. *Classics of Western Thought: The Ancient World*. Chicago:
U of Chicago P, 1988. Print.
- Hugues, Philip. *A Popular History of the Reformation*. New York: Image Books, 1960.
- JPS Hebrew English Tanakh*. Philadelphia: Jewish Public Society, 2000. Print.
- La Sagrada Biblia*. New York: Thomas Nelson Publishers, 1980. Print.
- Lazarillo de Tormes*. Ed. Francisco Rico. Madrid: Cátedra, 1997. Print.

- Llamas, José. *Maimónides*. Madrid: Talleres gráficos, 1935. Print.
- Machiavelli. *The Prince*. Tr. Luigi Ricci. New York: The New American Library of the World, 1952. Print.
- Menéndez Pidal, R. *España, eslabón entre la cristiandad y el islam*. Madrid: Espasa-Calpe, 1968. Print.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1992. Print.
- Reese, W. L. *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*. New York: Humanities P, 1980. Print.
- Scheindlin, Raymond P. *A Short History of the Jewish People*. New York: Oxford, 1998. Print.
- Turberville, Arthur S. *La Inquisición española*. Tr. Javier Malagón y Helena Pereña. México: Fondo de Cultura Económica, 1932. Print.

Capítulo 3

El *Quijote* y la construcción, evolución y reformas del cristianismo

en la España del siglo XVI

Introducción

Leyendo el *Quijote* se puede crear un mapa mental acerca de la historia cultural de la península ibérica. Sin embargo, no es nada sorprendente que dentro de este contexto cultural el elemento más preponderante sea el de la religión, el cual se extiende a diferentes campos del saber, especialmente en el de la literatura. Por supuesto, este

trasfondo culturalmente religioso no se filtraría en el texto si el escritor careciera de ese conocimiento. Por lo mismo, es así como podemos darnos cuenta que Cervantes conocía muy bien el entorno religioso coexistente en España antes del siglo XV, y de igual manera los textos en que se basan tanto el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. El *Quijote* refleja también un vasto conocimiento de la mitología clásica por parte del autor; no obstante y como lo desarrollamos en el capítulo anterior, tanto el judaísmo como el islamismo habían desaparecido oficialmente de la península ibérica, incluso hasta el propio cristianismo (la única religión imperante a principios del siglo XVI en Europa) había dejado de existir como una sola fe religiosa basada en el catolicismo, y había dado paso a un gran número de sectas religiosas a las que la obra cervantina hace también referencia. En este sentido, el *Quijote* es una obra que rescata o que recupera no sólo los valores culturales y religiosos de la otrora nación unida bajo las tres grandes creencias: el cristianismo, el islamismo y el judaísmo, sino también de los contemporáneos al escritor.

Seríamos parciales, sin embargo, si no mencionáramos que algo parecido a la desintegración del catolicismo sucedió con los musulmanes a principios del segundo siglo, como lo escribe María Rosa Menocal en *The Ornament of the World*, sobre todo, en la parte sur de España y también fuera de ella entre creyentes más fundamentalistas que otros dentro del islam. Fue así como, aprovechándose de sus conflictos y guerras, Alfonso VI de Castilla toma control de gran parte del sur de España en 1085 y hace de Toledo su capital (42-43).

Hablando sin embargo más en relación al tema central de nuestro tratado, nos referimos a la sátira y al cuestionamiento que Cervantes hace de las religiones y de las

escrituras en su obra maestra. Cervantes viene a formar parte de ese grupo de pensadores escépticos de la época en España y en toda Europa en diferentes campos del saber, aunque lo son más en temas relacionados a las ciencias, la filosofía y la literatura. Con los nuevos inventos y descubrimientos científicos y geográficos no cabe duda que vino a aumentar aun más el escepticismo de estos pensadores. Entre muchos otros, podemos mencionar a un Vasco de Gama y a un Cristóbal Colón quienes fueron, oficialmente hablando, los primeros en haber descubierto un nuevo continente. Aunque un poco posterior a Cervantes, en la astronomía Galileo Galilei merece también una especial atención por ser él quien con sus observaciones y experimentaciones y la invención del telescopio moderno prueba la falsedad de la teoría gravitacional de Aristóteles, a la que estaba aferrada la Iglesia por ir más de acuerdo con la creencia de nuestra especial posición en el centro del universo como criaturas escogidas de Dios. Aunque habrá de dársele también el crédito al sacerdote polaco Nicolás Copérnico quien casi con doscientos años de anticipación, ya había puesto en tela de juicio la teoría geocéntrica. Al igual que Cervantes, estos pensadores pudieron haber también dudado y dado otra interpretación a las escrituras, diferente al de la Iglesia en cuanto a su origen divino. Cabe mencionar que el escepticismo de Cervantes pudo haber sido influenciado también por el Renacimiento italiano, sobre todo con los escritores de esta época como un Valla, Pico de la Mirandola, Boccaccio, Petrarca y Castiglione, y que debió haber leído o escuchado de todos estos humanistas en círculos o en conversaciones de intelectuales. Cervantes pudo haber leído, además, tanto a escritores españoles clásicos como también contemporáneos a él, de quienes hace mención en su obra literaria. Sin embargo lo que más debió haber

influido en su escepticismo (aludiendo al concepto medieval y moderno) es la conducta o mal trato, la falta de comprensión, de caridad y solidaridad y, en general, la falta de amor de las autoridades eclesiásticas y de la monarquía hacia los demás españoles no católicos, de quienes hacíamos referencia en el capítulo anterior con la expulsión de judíos y moros. No cabe duda que esto pudo haberle parecido incongruente a Cervantes, por ir en contra del mensaje central de las escrituras en relación al amor y servicio al prójimo. Pudo haber también llegado a pensar y a tomar conciencia de que la Biblia o los tres textos sagrados a los que nosotros hacemos referencia eran sólo instrumentos de intimidación y de control utilizados por las tres religiones, aunque en el caso del catolicismo lo era aun más. Agreguemos a esto la creación de grupos de temor formados dentro de la Iglesia en España para asegurarse de que se cumpliera lo que ella dictaba. Por su carácter humanitario, por lo menos como se percibe en el *Quijote*, esto debió haber aumentado la duda y desconfianza de la fe (no de su fe personal) sino el de la Iglesia. De ahí que su sátira vaya dirigida tanto al clero como a las sagradas escrituras, sugerido también así por James A. Parr en '*Don Quijote*': *A Touchstone for Literary Criticism*.

Hacia esta dirección es que queremos llevar el enfoque de nuestro breve análisis histórico del cristianismo. Comentaremos desde sus orígenes, su evolución o desarrollo y de sus reformas, dentro y fuera de la cultura española. A su vez, aludiremos a la inautenticidad de las escrituras y de la estructura y formación del canon bíblico y de su posible modelo en la estructura del *Quijote* en cuanto lo vayamos desarrollando. Comenzamos haciendo una referencia histórica al protestantismo y a las causas que llevaron a los reformadores a querer hacer enmiendas a sus religiones en los que

incluimos a Jesús, Wycliffe, Erasmo, Lutero y al propio Cervantes; aunque aclarando, en el caso de Cervantes la visión que aquí le estamos dando como reformista no es de manera formal, sino sólo dentro del contexto del *Quijote* y como un elemento de ficción.

Nuestro principal propósito es crear la visión y hacernos las preguntas que pudo haberse hecho Cervantes acerca del cristianismo ideológico imperante de su época en comparación con el cristianismo como un estilo de vida, ya que en el *Quijote* se filtran ambas visiones. Con esto buscamos llegar a entender lo que pudo haber impulsado el escepticismo o la desconfianza en el autor hacia las religiones y a las escrituras, y aquí sí nos estamos basando más en el escepticismo del siglo XVI del que nos habla Maureen Ihrie en *Skepticism in Cervantes* quien a su vez se basa en la definición dada por J. Ferrater Mora en su *Diccionario de Filosofía*. En el caso de Ferrater Mora, lo que hace él es des-construir etimológicamente el término para darnos a entender que escepticismo se aplica a “alguien que ‘mira y examina cuidadosamente’ hacia algo o al ambiente que lo rodea” (Ihrie 13). Esperamos que nuestro breve análisis del cristianismo contribuya al entendimiento y justificación de la lectura que Cervantes debió haber hecho de las escrituras y su actitud satirizante hacia ellas y hacia las religiones, aunque más hacia el catolicismo. Por su amplio contexto, dividiremos el tema en dos capítulos. Empezamos hablando primero del protestantismo que dio origen a las reformas del siglo XVI y que funcionan paralelamente con las reformas hechas al judaísmo de Jesús y de Pablo de Tarso, que con el tiempo fueron también evolucionando hasta constituirse en una nueva religión: el cristianismo.

El protestantismo o las reformas religiosas

El protestantismo vino a significar la revolución más significativa que se haya creado en el siglo XVI, especialmente por haber terminado con la hegemonía del catolicismo que duró más de mil años y el surgimiento de muchas otras sectas con el desafío a las autoridades eclesiásticas por parte de Lutero. En este respecto es bastante similar a la reforma que Jesús había hecho al judaísmo en su cuestionamiento a las autoridades religiosas de su tiempo, los escribas y fariseos. De singular interés es también el hecho de que se haya cuestionado la infalibilidad de la Iglesia, no sólo en lo religioso sino también en lo jurídico. Aunque no de manera oficial, Cervantes hace algo similar al cuestionar y hacer una lectura secular de las sagradas escrituras, pues con esto les socava su autoridad divina.

Podríamos caer en el error, sin embargo, de pensar que toda esta revolución religiosa comienza y termina con Martín Lutero, mas no es este el caso. El protestantismo no se da de la noche a la mañana sino que es una revolución religiosa que comenzó a fraguarse desde hacía siglos, probablemente desde el VIII con la falsa “Donación de Constantino” que el rey Pepin el “pestiso” inventa como parte de un plan con la Iglesia para cederles a los Papas de Avignon la ciudad de Roma y las principales áreas de la Italia occidental. A cambio de esta falsa donación, el sería ungido rey por el Papa Esteban II. Todo esto pasó desapercibido a través de varios siglos hasta que Lorenzo Valla lo sacara a la luz en 1440 en su *Declamatio de falso credita et ementia donationi Constantini* (*The Renaissance* 374-375).

La invención de este documento justificaba las propiedades y la intervención

política de la Iglesia y la fundación formal del Vaticano en Italia. Valla comprobó la falsificación del documento haciendo una comparación del texto con el tiempo en que supuestamente había sido escrito y descubrió, entre otras cosas, que el lenguaje era demasiado diferente entre el siglo VIII con el lenguaje en que estaba redactado el documento (*From Dawn to Decadence* 54). Sin estar consciente de ello, es así como Valla comienza a poner en práctica una de las herramientas más útiles de cómo analizar la autenticidad de un texto. Cabe observar que en el “Canto XIX,” Dante hace alusión a esta donación por parte de Constantino antes de comprobarse que había sido un fraude, como se explica más adelante. Por esta razón, el poeta coloca a Constantino en la tercera fosa del octavo círculo del Infierno, el de los fraudulentos, por “todos los males que [la donación] había causado.” ¿Se podría comprobar la veracidad o falsificación de las sagradas escrituras utilizando este mismo método? Puede ser que Cervantes lo esté haciendo subversivamente en el *Quijote*.

Probablemente con el hecho de que haya pasado tanto tiempo sin que se le cuestionara, permitió que la corrupción política, moral y religiosa de la Iglesia alcanzara su nivel más bajo. Sin ahondar en la vida personal del clero, esta corrupción se hizo más evidente a partir del siglo XIV con la declaración de todo tipo de edictos, decretos, bulas y leyes por parte del Papa. Una de ellas es la declarada por Juan XXII al dictaminar que era una herejía “la noción de que Cristo y los apóstoles habían rehusado a tener propiedades.” Durante este mismo período, tenemos también a Bonifacio VIII con su ejército protegiendo las riquezas de Florencia para beneficios propios y como su futuro

gobernante para lo cual se estaba postulando, como lo leemos en *The Reformation* de Durant (148-149).

Desde el punto de vista teológico, las pretensiones de Bonifacio VIII iban en contra del cristianismo puesto que el único gobierno al que debería atender cualquier miembro del clero es al de las almas. Además, es contrario también a las palabras de Jesús de “dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios” (Mat. 22. 21). Haciendo un paréntesis, cabe a su vez mencionar que con estas palabras Jesús separa también la Iglesia del estado, otra enmienda que le hizo al judaísmo. Se entiende que en el judaísmo primitivo de Abraham y de Moisés era necesario tener un sistema de gobierno teocrático; sin embargo para el tiempo de Jesús éste ya no era el caso y sus palabras van dentro de este contexto.

Continuando con los decretos eclesiásticos creados en el siglo XIV, en este tiempo se instituye también el celibato para los que querían abrazar la vida religiosa, pues antes era común que los clérigos tuvieran su propia familia. Este era un decreto que siempre ha ido en contra de la naturaleza humana, además de la hipocresía con que siempre se ha aplicado. Como se lee en *The Renaissance* también de Durant, entre tantos ejemplos tenemos a Giuliano della Rovere, dentro de la Iglesia más conocido como Julio II. Este Papa, contemporáneo de Erasmo y de Lutero, tenía tres hijas ilegítimas, sin ocuparse de ninguna de ellas (441).

La razón detrás del celibato no tenía nada de sagrado ni de bíblico, y además era un decreto que iba en contra de la tradición y del mandato divino de la procreación que, en aquel tiempo, todavía tenía vigencia. Por esta razón, tanto en el judaísmo como en el

cristianismo primitivo se vio siempre el matrimonio como algo positivo. Pero con el inmenso poder que ejercía el Papa en la Iglesia se le permitía pasar cualquier decreto, por más intolerable que este fuera, siendo el celibato uno de ellos. La realidad histórica detrás de la institución del celibato es indudablemente mundana y está relacionada con el decreto de Juan XXII mencionado arriba, ya que se crea para que las herencias que antes pasaban a manos de los descendientes de los clérigos casados le quedaran al Vaticano. Podría argumentarse, sin embargo, que el celibato encuentra su explicación bíblica en el pasaje de los eunucos (véase el evangelio de San Mateo, capítulo 19, versos 11-12). Pero esto es común en la Biblia, el hecho de encontrar evidencias que refuten o defiendan un mismo argumento, dependiendo de a qué lado se esté. Por otro lado, habría que corroborar también si este pasaje que aparentemente justifica el celibato no es una adición tardía que se le hace a la Vulgata después del siglo IV o durante el siglo XIV que es cuando se instituye el decreto del celibato, como se menciona anteriormente. Otro argumento que demuestra la ilegalidad de este decreto es el hecho de que se tome tanto tiempo en instituirlo. No obstante, hubiera sido aún más contradictorio la institución del celibato en el siglo IV por ser este el siglo en que Constantino hace de esta nueva religión la religión oficial del imperio romano y, aún peor, si se hubiera instituido en el tiempo de San Pablo por la razón de que los mismos discípulos de Jesús habían seguido con la tradición del matrimonio y de tener numerosas familias.

Durante este tiempo se crea también la bula de venta de indulgencias y, con ésta, los “perdoneros,” quienes eran miembros del clero con el poder de comprar la absolución de los pecados. Por todo este poder y corrupción y su papel en la política es que se vuelve

a cuestionar la legitimidad y la función de la Iglesia. Hubo algunos clérigos que tampoco estaban de acuerdo con todo esto y comenzaron a argumentar que el cristianismo debería basarse exclusivamente en las sagradas escrituras y no en cosas materiales o que tenían que ver con la ambición al poder o con la política; entre ellos tenemos a Wycliffe, Erasmo y Lutero. Por otro lado, no podemos olvidar que la literatura secular jugó un papel también preponderante en despertar la conciencia de los creyentes de lo que estaba pasando en la Iglesia. Fruto de eso son las tres grandes obras literarias del siglo XIV. Me refiero a las obras de Dante, a la que ya nos referimos anteriormente, de Chaucer y de Juan Ruiz.

Dos siglos antes del *Quijote*, tenemos tanto en la *Divina comedia* de Dante Alighieri, *The Canterbury Tales* de Geoffrey Chaucer como también en el *Libro de buen amor* de Juan Ruiz, sátiras hacia la corrupción y los problemas político-religiosos en los que estaban involucrados las autoridades eclesiásticas. En la *Divina comedia* tenemos a Dante poniendo a Bonifacio VIII en el octavo círculo del “Infierno” como castigo por haber cometido fraude en contra del pueblo y de la Iglesia. Mientras que Dante hace una sátira del Papa al mandarlo al octavo círculo del infierno, Chaucer y Juan Ruiz hacen lo mismo a través de sus personajes en referencia a los vendedores de bulas y de reliquias por parte del Papa y del resto del clero. Ruíz sugiere en el *Libro de buen amor* que las autoridades eclesiásticas eran las que más pecados capitales cometían. Sin embargo, en el caso de la obra de Cervantes, su sátira va más dirigida hacia la lectura de la Biblia o, en general, de los textos sagrados, más que a la Iglesia.

Además de esta literatura secular escrita como crítica al clero, aparece también en este siglo el primer reformador religioso dentro del catolicismo, propiamente dicho; nos estamos refiriendo a John Wycliffe. Wycliffe crea su doctrina en la idea de la predestinación, reemplazándola de esta manera por la del libre albedrío de San Agustín. Bajo el concepto de la predestinación, es Dios quien elige de antemano quién se salva y quién se condena. En este sentido, no son las buenas obras lo que salvan al creyente sino su fe. Las buenas obras son sólo una señal que la persona es una de las escogidas por Dios. Otro punto en contra de la Iglesia por parte de Wycliffe es la idea de que se puede tener comunicación con Dios de manera directa, sin intermediarios, sugiriendo con esto la eliminación de la autoridad de la Iglesia en relación a la confesión de los pecados, como se venía y se sigue haciendo aun hoy en día en el catolicismo. Declara también Wycliffe que todo clérigo o iglesia que posea propiedades está violando los mandamientos de Dios; por lo tanto, constituye un pecado, y el que está en pecado no puede administrar los santos sacramentos. Además, Wycliffe argumenta que las sagradas escrituras deberían estar escritas en la lengua vernácula; en el caso de Wycliffe, en inglés. De esta manera, el lector podía interpretarla libremente y a su manera, sin ningún intermediario. Fiel a su palabra, él mismo se encargó de traducir el Nuevo Testamento, mientras que Nicholas Hereford y John Purvey, dos de sus compañeros, tradujeron el Antiguo del latín al inglés. La traducción del latín al inglés se basaba en la Vulgata, hecha del hebreo al latín por San Jerónimo en el siglo IV. La Biblia de Wycliffe termina de traducirse diez años antes de su muerte, pues muere un 4 de mayo de 1415 (*The Reformation* 30-37). Como podemos observar entonces, los argumentos que unos dos siglos más tarde expondría Lutero en la

reforma del catolicismo son prácticamente la base de lo argumentado y propuesto por Wycliffe.

Al igual que Wycliffe en Inglaterra, el objetivo de Lutero era reformar el catolicismo en Alemania. Sobre todo por el decreto de la compra de indulgencias (*Erasmus of Christendom* 151). Esto lleva al reformador alemán a la publicación de sus noventa y cinco tesis como parte de las enmiendas que, según él, eran necesarias para cambiar el rumbo al que iba el catolicismo con toda esa interna corrupción. Pero en ningún momento tuvo Lutero la intención de separarse de la Iglesia ni contradecir su doctrina, como tampoco la tuvo Wycliffe, diferente a lo que se sugiere en la primera biografía acerca del reformista alemán, publicada en 1549 por Johannes Cochlaeus con el título *Commentaria de actis et scriptis M. Lutheri*. Este es el texto que más repercusión ha tenido entre las autoridades eclesiásticas y el resto del catolicismo a través del tiempo en cuanto a la vida de Lutero. Concretamente, la imagen que tenemos aquí del reformista es el de “un hereje, innovador y rebelde, enfermo y motivado por malos deseos” (*Luther, Erasmus and the Reformation* 48). Es obvio concluir que lo que el Vaticano buscaba con la publicación de esta primera biografía de Lutero era su difamación. En contraposición a ésta, la lectura de Joseph Lortz de la vida del reformista en *The Reformation in Germany* es mucho más objetiva que la escrita por Cochlaeus y, por lo mismo, mucho más equilibrada; prueba de ello es el pasaje siguiente:

We Catholics have gradually come to realize the Christian, indeed the Catholic richness of Luther's thought and we are deeply impressed by this; we have come to realize also how greatly Roman Catholicism is responsible for Luther's expulsion from the church with the result that the church became divided; we are strongly moved by the desire to bring

home to the Catholic Church all the great and positive substance of Luther's thought. (*Luther, Erasmus and the Reformation* 50)

El hecho de que esta otra biografía haya sido escrita por un historiador católico independiente, no patrocinada por el Vaticano, hace también pensar que se tenga una imagen más acertada del reformador. Además de atacar la autoridad del Papa y la venta de indulgencias, Lutero atacaba también la invocación a los santos, la creencia del Purgatorio, los sacramentos y la transubstanciación de las especies del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Jesús (*Events and Epochs in Religious History* 250).

Otro gran reformista contemporáneo a Lutero, aunque nacido diecisiete años antes, era Desiderius Erasmus, más conocido como Erasmo de Róterdam. Al igual que Lutero, Erasmo era también un gran crítico de la Iglesia. Sin embargo, él era más intelectual y menos apasionado o explosivo que Lutero en cosas de religión. Con su sátira, Erasmo allana el camino para la reforma de Lutero. Incluso como se ve en su obra maestra, *The Praise of Folly*, su crítica hacia la Iglesia es mucho más punzante y directa que la de Lutero, especialmente hacia el papado; a manera de ilustración, veamos uno de estos pasajes en la cual alude a la gran corrupción existente dentro de la institución religiosa por parte del prelado:

Now as to the popes of Rome, who pretend themselves Christ's vicars, if they would but imitate his exemplary life... There would be then no such vigorous making of parties, and buying of votes, in the conclave upon a vacancy of that see: and those who by bribery, or other indirect courses, should get themselves elected, would never secure their sitting firm in the chair by pistol, poison, force, and violence (126).

En otros pasajes Erasmo critica al clero por sus pompas, ritos y soberbia en lugar de dar ejemplo de humildad. Sin embargo, Erasmo no creía que incitar al pueblo a levantarse en contra de la Iglesia era la solución al problema. De hecho, él temía que una revolución religiosa como lo hizo Lutero podría ser catastrófico y llevar a los pueblos a la violencia. En su lugar, él creía que la solución estaba en la educación del pueblo en su creencia que los errores de las personas no eran por maldad o por mala voluntad sino por ignorancia. El conocimiento les daría la libertad de escoger entre el bien y el mal y que optarían por hacer el bien. Esta forma de pensar de Erasmo difería también de gran manera con la idea de la predestinación del protestantismo. Tristemente, el tiempo le dio la razón a Erasmo.

Como lo dice Jacques Barzun en *From Dawn to Decadence* y como se ve también en el *Quijote*, la mitad del siglo XVI en Europa se caracterizó por todo tipo de disturbios violentos con robos, peleas campales e incendios de casas entre católicos y protestantes. Además, Alemania tuvo que afrontar una guerra civil de más de veintitrés años debido a la división religiosa. En Francia y en otros muchos lugares ocurría lo mismo (15). Parece que el mismo Lutero lo había aceptado al decir: “I smote the peasants; all their blood is on my head.” Aunque después haya dicho, más por consuelo que por justificación: “God ordered it.” Por supuesto, nada de esto tenía que ver con el cristianismo o con el amor al prójimo. Tenía más que ver con una desviada interpretación de “La palabra de Dios” por parte de Lutero, al seguir considerándola de origen divino. Por tanto, mientras la Iglesia utilizaba las escrituras para explotar e imponer su autoridad en los creyentes, Lutero lo estaba dividiendo e incitándole al odio entre los que seguían la doctrina de la Iglesia y los

que estaban de su lado con su interpretación individual de la Biblia. Esto trajo como consecuencia un anarquismo religioso y la pululación de muchas religiones protestantes (que protestaban en contra del catolicismo) en los siglos XVI y XVII basadas también en sus propias formas de interpretación de las escrituras. Toda esta violencia y muchos otros problemas sociales que surgieron de las reformas religiosas debieron haber causado alguna duda a más de alguna persona en cuanto al verdadero origen de los textos sagrados.

¿Era realmente la Biblia un texto de origen divino y, por tanto, infalible? Siendo la Verdad una sola, ¿cómo es que se tuvieron diferentes interpretaciones? Cualquiera que se pusiera a razonar se habría hecho a sí mismo éstas y muchas otras preguntas al ver el sangriento resultado que había generado la lectura de las escrituras. Sin duda alguna, la solución pacífica de Erasmo en la reformación de la Iglesia a través de la educación del pueblo hubiera tenido resultados mucho más positivos, aunque se basara siempre en la lectura de los textos sagrados.

Gran conocedor de la mitología clásica, como lo fue también Erasmo, y asiduo lector de la literatura erasmista, es probable que Cervantes haya meditado también sobre todo esto y lo que probablemente lo haya llevado a cuestionarse acerca del verdadero origen de las escrituras y a considerarlas no como algo divino sino como una creación puramente humana, lo que a la vez explica los paralelismos temáticos y estructurales encontrados en el *Quijote* con los textos sagrados. Y si Lutero en su reforma al cristianismo elimina las autoridades eclesiásticas como escogidos por Dios o como vicarios de Cristo acá en la tierra, de manera reiterativa, Cervantes hace lo mismo

también con las sagradas escrituras al quitarles también su autoridad divina al leerlas desde un punto de vista secular o como un texto de ficción o de creación humana. En este sentido, Cervantes vendría a ser, más que un reformista, un revolucionario de las tres grandes religiones monoteístas que gobernaban más de medio mundo.

Breve desarrollo, cuestionamiento y algunos paralelismos del cristianismo en relación al *Quijote*

Teniendo su origen en el judaísmo, tanto el cristianismo como el islamismo se fundamentan en los mismos principios creados por Abraham y Moisés. La diferencia estriba en que mientras las primeras dos religiones vienen a través de Isaac, el hijo legítimo entre Abraham y Sara, el islam descende de la estirpe de Ismael, el hijo ilegítimo de Abraham con su esclava egipcia Agar, como se ve ya sea en el Tanak o en el Viejo Testamento (Génesis 21.8ss) y a lo que Cervantes hace también referencia en el capítulo 37 de la segunda parte. Sin embargo, según el Corán ninguno de estos personajes bíblicos ni son judíos ni son cristianos sino son todos islamitas, aserción que viene de las palabras del propio Alá dichas al profeta Mahoma (al-Baqarah 2: 139-141).

Además de que las tres religiones descienden de una misma familia, su característica esencialmente monoteísta se debe también a que tanto Abraham como Moisés se apartan del paganismo reinante de su tiempo y crean con esto una nueva religión para el pueblo de Israel, el judaísmo. En *Great Ages and Ideas of the Jewish People* editado por Leo W. Schwarz se hace un buen estudio acerca de este tema. Dos milenios más tarde tenemos a Jesús y a San Pablo haciendo cambios bastante radicales a la religión formada por Abraham y Moisés, lo que vendría a constituir el cristianismo.

El profeta Mahoma hace algo similar a principios del siglo VII de la era moderna cuando hace del islam una nueva religión. Aunque esta última es más afín al judaísmo en comparación con el cristianismo en su apego a las leyes, no obstante en ninguna de estas religiones se tiene a Dios en comunicación directa con el hombre.

Como vemos en el Tanak y en el Viejo testamento (este último de nuevo desde la exégesis cristiana), Dios se comunica con su pueblo a través de Moisés. En el Nuevo Testamento, el intermediario es el mismo Jesús y en el Corán tenemos al profeta Mahoma quien a su vez recibe el mensaje de Alá a través de un ángel. La estructura narrativa del *Quijote* parece seguir este mismo modelo e incluso hasta pudo haber hecho uso del Talmud. Al hablar de las escrituras como modelo narrativos, me estoy refiriendo al hecho de que la palabra que nosotros escuchamos de sus protagonistas es también por medio de muchos intermediarios, y no de manera directa. En cuanto a su similitud estructural con el Talmud, me refiero a la composición de ambos textos. De manera breve, el Talmud lo componen tres grupos de comentaristas. El primero es el grupo de los Gaomin; luego en la Edad Media aparecen los Rishonim, el cual es otro grupo de comentaristas rabinos de diferentes lugares pero sobre todo de España, Francia, Italia y Alemania. Entre ellos se encuentra el sabio Maimónides nacido en Córdoba. El tercer grupo lo forman los Ajaronim; estos últimos se dedican a comentar acerca de textos medievales que ya habían sido comentados por otros; por lo mismo podríamos hablar de una meta-literatura en el Talmud.

Descubierto también por James A. Parr, el *Quijote* esta narrado de manera meta-literaria y por diferentes narradores que esporádicamente aparecen y desaparecen una vez

hechos sus comentarios acerca de los protagonistas, de sus vidas o del texto mismo. El segundo autor del capítulo nueve viene a ser uno de estos narradores y, para nuestra lectura del *Quijote*, uno de los más importantes. Es el que representa al lector “vulgar” por creer en todo lo que lee, a diferencia del primer narrador que representa al lector serio y por lo mismo se expresa de manera negativa del protagonista y es bastante escéptico de lo que se lee en la obra o de lo que dicen los demás narradores acerca de don Quijote. En definitiva, esto es bastante similar al Talmud. No obstante, es un tanto imposible que Cervantes haya leído de manera directa este texto judío por haber estado escrito en hebreo y hasta en arameo. Lo más probable es que alguien se lo haya comentado y explicado; sólo así podemos explicar su similitud con el *Quijote* en cuanto a su estructura. Pasando ahora a otro tema, nos ocupamos ahora de la historicidad de la reforma y del cristianismo desde sus orígenes hasta el siglo XVI. Comenzamos con el gran reformador y protagonista del Nuevo Testamento.

Comenzamos diciendo que Jesús en su cuestionamiento de las autoridades judías, nunca buscó la creación de una nueva religión sino la reformación de la misma a la que él pertenecía. Él buscaba reformar el judaísmo porque se había alterado o desviado de su verdadero mensaje que era el servir y amar al prójimo más que al cumplimiento de la Ley. Es esta la razón por la que Jesús ya no es aceptado en su religión, mas no por eso deja de ser judío. Sin embargo, con el correr del tiempo su ministerio viene a convertirse en una nueva religión. No obstante, no hay un claro consenso de, exactamente, cuándo comienza a verse o considerarse el cristianismo como una nueva fe. Sí hay críticos que hablan del comienzo del cristianismo como una religión pero basados en eventos, y no

específicamente en períodos de tiempo; aun así, sus argumentos siguen siendo objetables. Mientras que unos críticos argumentan que el cristianismo comienza con el bautismo de Jesús, otros dicen que se da después de la resurrección. Me parece que ambos argumentos son cuestionables por las razones siguientes.

Para comenzar, es un anacronismo hablar de cristianismo cuando nos referimos a la época de Jesús, ni siquiera cristianismo primitivo como consensualmente se le ha venido considerando; lo es, porque para esa época el término no se refería a una nueva fe religiosa. Además, como lo hemos venido diciendo, Jesús nunca tuvo en mente crear una nueva religión sino la reformación de la religión a la que él pertenecía. Segundo, Jesús siguió usando la Torá como base para su ministerio. En cuanto al segundo argumento, la objeción es similar a la primera. Se sabe también que los apóstoles siguieron basando la doctrina de Jesús en este mismo texto, y tampoco ellos tuvieron en mente la creación de una nueva religión sino la continuación de lo enseñado por su Maestro, y esto último de “forma oral” al igual que lo hizo Jesús. La composición de textos en cuanto a la enseñanza de Jesús y la de los apóstoles comienzan a escribirse en los diferentes grupos de creyentes que siguieron esta misma doctrina pero mucho más tarde y, además, de memoria en cuanto a lo que había dicho Jesús. Esta observación es también hecha por Parr cuando comenta de la “implícita preferencia en el *Quijote* en cuanto al uso del plano diegético en lugar del mimético” (*Touchstone* 39). Pues al igual que los textos sagrados y meta-literariamente hablando, la historia del *Quijote* no se escribe sino que se narra.

Formación del Nuevo Testamento y el cuestionamiento de su autenticidad

Continuando con la creación del cristianismo y con la formación de los textos que componen el Nuevo Testamento, las cartas de San Pablo (que también componen el texto) van dirigidas a grupos de cristianos, entre otros, a los Corintios, a los Romanos y a los Hebreos. San Pablo también escribía de manera particular a los discípulos como a Pedro y a Tito, como vemos en el Nuevo Testamento, además de hacerlo también a las autoridades romanas y judías. Como se puede observar, por tanto, la parte literaria más grande del Nuevo Testamento son los documentos escritos por San Pablo, pues a él no sólo se le atribuyen las catorce cartas sino también la autoría de “Los Hechos” y “El Apocalipsis.” Por tal motivo, podríamos concluir que el autor del Nuevo Testamento viene a ser San Pablo; siendo más específicos en cuanto a su cronología, todo esto se escribe aproximadamente en el año 55 d. C; es decir, más o menos veinte años después de la muerte de Jesús según se lee también en *Jesus Through the Centuries* de Jaroslav Pelikan. (9)

Ahora bien, se afirma que los cuatro evangelios es la palabra de Jesús después de su ministerio de sus últimos tres años. No obstante, al leerlos nos podemos dar cuenta que no es sólo lo predicado por Jesús lo tratado en los evangelios, puesto que también nos hablan del nacimiento del Maestro de Galilea hasta su muerte, lo que en realidad viene a constituirse, aunque muy limitada, en una biografía. En este respecto, es interesante ver este otro paralelismo con el *Quijote* si aceptamos la creencia tradicional de que la vida pública de Jesús comienza tres años antes de su muerte, a los treinta. De manera similar, la vida de don Quijote comienza a narrarse cuando éste tiene cincuenta años, sin que se

sepa nada de su niñez.

La configuración de textos relacionados acerca de la enseñanza de Jesús y la de sus apóstoles vienen a dar principio a la formación del cristianismo como una nueva religión. No obstante, aún no hay consenso de cuándo se escriben. Por mi parte y por razones que explico más tarde, yo también considero que estos textos comenzaron a escribirse al principio de los cincuenta y que no fueron oficialmente aprobados por la Iglesia hasta el siglo IV, una vez que Constantino hizo del cristianismo la religión oficial del imperio romano. Sin embargo, estos evangelios son tan sólo una mínima parte de una gran cantidad de otros evangelios escritos durante la misma época. Al igual que la fecha exacta en que se escriben, tampoco se puede decir con exactitud quién los escribió. Lo más probable es que se traten de textos colectivos. Me refiero a que se originan de lo que las comunidades, por tradición, venían escuchando de generación en generación acerca de la vida de Jesús, hasta que alguien se tomó el tiempo de escribir lo que estas personas podían recordar. Obviamente, el que las escribió tuvo que haber sido un letrado, lo cual no era muy común encontrar en esa época. Se ignora además cuáles fueron los primeros textos en escribirse, como lo muestran algunos documentos y el mismo hecho de que otras iglesias o sectas cristianas que preceden a la Católica Romana usen y consideren otros evangelios como los primeros escritos, a pesar de los esfuerzos y divulgación por parte de la Iglesia intentando comprobar lo contrario. Además, apoyados en lo expresado en el capítulo 9 escrito por Amy-Jill Levine con el nombre de “Vision of Kingdoms: From Pompey to the First Jewish Revolt,” como parte del *The Oxford History of the Biblical World* editado por Michael D. Coogan, los evangelios que tenemos hoy en día

tampoco son los textos originales: “The documents we have today are composites based on various ancient manuscript traditions.” A esto debemos agregar que estos mismos textos distan mucho de la pureza del lenguaje y del mensaje original con que fueron escritos los originales ya que, como lo expresa también Levine, los cuatro evangelios que hoy tenemos responden o se tratan de acomodar a la ideología y la forma de pensar del momento en que se escriben; así se expresa Levine:

Both the ancient texts and the modern translations of them represent various philological, historical, aesthetic, and ideological judgments. Second, while Jesus’ native language was Aramaic, the Gospel texts are written in Greek. Jesus may have been bilingual, but it is more likely that the Gospels derive from a collection of teaching material translated from Aramaic. (Coogan 491)

Además, como continúa diciendo la crítica en este mismo capítulo, los evangelios que pasaron los criterios del Concilio de Nicea no ofrecen mucha información acerca de la vida de Jesús, como tampoco nos ofrecen una unidad contextual.

Al seleccionar los evangelios considerados de inspiración divina o canónicos y que forman el centro del Nuevo Testamento, se deja a un lado a muchos otros que pudieran haber tenido información de suma importancia que esclareciera la verdad histórica del inicio del cristianismo, pero lo que es más importante, dar más luz acerca de quién y cómo fue en realidad Jesús. Los cuatro evangelios que se salvaron de recibir el infame título de apócrifos son, y en este orden, los siguientes: San Mateo, San Marcos, San Lucas y San Juan. Después de los evangelios, precisamente, están “Los Hechos” de los apóstoles, también de San Pablo, como testimonio de la vida de los que anduvieron al lado de Jesús. Reiterándolo, se argumenta que todos estos textos nacen de la memoria de las experiencias vividas por los contemporáneos y seguidores de Jesús. Luego están las

catorce cartas que van dirigidas a grupos o comunidades de creyentes, entre otros, a los Corintios, Romanos y Hebreos; hay también que agregar siete cartas más escritas de manera particular por Santiago, Pedro, Juan y Judas; el último libro es el “Apocalipsis;” en total, veintisiete.

La palabra “evangelio” viene del griego “evangelion” que significa buena noticia o la buena nueva de que Jesús era el Hijo de Dios nuestro salvador, y que había vencido a la muerte con su resurrección. Sin embargo, estos textos que nos hablan de la vida de Jesús son relativamente cortos al no decir mucho de lo que Jesús dijo e hizo, como lo decimos anteriormente, lo cual nos lleva a muchas otras interrogantes además de las ya discutidas en cuanto a su intención y origen o inspiración divina. Ya que como se afirma en “Early Christian and Jewish Tradition” y como se lee en 2 Tim 3:16-17, todo texto bíblico viene de Dios:

All scripture is inspired by God and profitable for teaching, for reproof, for correction, and for training in righteousness, that the man of God may be complete, equipped for every good work. (*The New Jerome Biblical Commentary* 1024)

The Handbook of Catholic Theology tampoco deja duda alguna en su definición que las escrituras son la expresión del mismo Dios, aunque escrita por el hombre:

Scripture is the written expression of the Word communicated in revelation, an expression that has arisen from the faith of the church and that has been ever since the norm for that faith. It is therefore the highest source of theological knowledge. (655)

Primero, si realmente estos evangelios han sido escritos dando testimonio de la palabra de Jesús, entonces Jesús no dijo mucho en sus tres años de ministerio. De hecho, si escribimos todo el contenido de estos textos en uno sólo, menos del noventa por ciento

de lo que dicen es el mismo contenido, y a veces hasta contradiciéndose entre ellos en cuanto a cómo sucedieron las cosas. Basta leer el pasaje de la resurrección y ver que mientras un evangelista escribe que los primeros en ver a Jesús resucitado fueron unas mujeres, otro dice que fueron los ángeles. Todo este contenido, más el diez por ciento que queda de “original” en ellos, se puede leer aproximadamente en una hora. ¿Sólo una hora de discurso de lo promulgado por el Maestro de Galilea? Por supuesto que debió haber dicho mucho más. Por lo mismo, ¿cómo es posible que tratándose de la palabra del “Dios vivo,” “El todo poderoso,” “El Mesías” o “El Enviado de Dios Padre” se haya escrito tan poco de todo lo que dijo? ¿Cómo es que en su lugar se tenga más de lo escrito o dicho por otros personajes comenzando con Moisés, entre otros, y el mismo San Pablo, cuando cada palabra expresada por Jesús tuvo que haber sido importante tan sólo por el hecho de venir, supuestamente, de los “labios” del mismo Dios? Esta vez, ¿sin ningún intermediario? Una respuesta lógica sería que es todo lo que los discípulos recordaron de las experiencias vividas con Jesús, lo cual dejaría en entredicho la intervención del Espíritu Santo. Otra respuesta, quizás la más acertada, es argumentar que el error estriba en la composición del canon mismo al poner los cuatro evangelios como los primeros y los únicos auténticos, eliminando los considerados apócrifos. De esta manera no se les quita su supuesta divinidad, aunque el mensaje sigue siendo incompleto.

Con la eliminación de estos textos, posiblemente se eliminó información relevante que debió haber dicho Jesús y que habría aclarado la autenticidad de los documentos. Diciéndolo bíblicamente y en alusión al texto de San Mateo (13, 24ss), el Concilio al

querer arrancar la maleza arrancó también parte del trigo al crear el canon del Nuevo

Testamento. El pasaje del cual hago mi analogía es el siguiente:

... Un hombre sembró buena semilla en su campo, pero mientras la gente estaba durmiendo, vino su enemigo, sembró malas hierbas en medio del trigo y se fue. Cuando el trigo creció y empezó a echar espigas, apareció también la maleza.

Entonces los trabajadores fueron a decirle al patrón:

‘Señor, ¿no sembraste buena semilla en tu campo?’

‘¿De dónde viene pues esa maleza?...’

Los obreros le preguntaron:

‘¿Quieres que arranquemos la maleza?’ No, dijo el patrón, pues al quitar la maleza podrían arrancar también el trigo.’

Entre muchos otros textos eliminados por ser considerados apócrifos tenemos diez cartas más, otro compendio de evangelios con el título de “Narraciones legendarias.”

Existe también una variante de “Hechos” de los apóstoles atribuidos a San Pedro, San Pablo, San Juan, Timoteo y Tomás. De igual manera se eliminó toda una variedad de

“Apocalipsis.” Se entiende, hasta cierto punto, que las demás cartas y “Apocalipsis” pudieron no ser inspirados. Pero cuando se habla de los evangelios se trata de lo que

promulgó Jesús. Es éste uno de los acuerdos al que llegan los obispos reunidos en el Concilio de Nicea en 325. Se acordó también que sus autores habían sido los propios

discípulos de Jesús, aunque esta otrora teoría ya no es consensualmente aceptada. Sin embargo, la decisión más grande que hicieron estos obispos ahí reunidos fue acordar que

Jesús era el Hijo de Dios, cuando antes no se tenía nada definido (no por eso necesariamente más claro) en cuanto a quién había sido Jesús.

Siguiendo con nuestro análisis de por qué no se incluyeron otros textos apócrifos, o por lo menos parte de ellos, es porque se alejan de la historia verdadera de cuando Jesús anduvo predicando. Por lo tanto, se trata de textos que van surgiendo a través del tiempo

y después de que el cristianismo ya se había formado como una nueva religión. A su vez, explica la Iglesia, estos textos pasan a ser la base de sectas religiosas que se derivan del cristianismo; no obstante, este es un argumento bastante moderno. Entre estas sectas se encuentra el gnosticismo, pero como se lee en *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*, el gnosticismo precede al cristianismo (Rudolf Bultmann 175-179).

El cuestionamiento de la autenticidad de estos documentos se dirige también al argumento del Concilio en cuanto al tiempo en que éstos se escriben, ya que hay evidencias de textos de los que ellos llaman apócrifos que preceden a los seleccionados para formar el Nuevo Testamento. Cuando leemos los sermones de los primeros Padres de la Iglesia, nos podemos dar cuenta que raramente (por no decir nunca) citan estos evangelios, pero sí hay evidencias de que sí citan de los textos apócrifos. El *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* escrito en el siglo XVIII y atribuido póstuma y falsamente a Nicolas Fréret, teólogo y Secretario perpetuo de las Bellas Letras de París, da cerca de cien ejemplos en donde los Padres del cristianismo primitivo citaban otros evangelios en lugar de citar los que hoy se consideran canónicos, y que además rechazaban el de San Juan. En uno de estos ejemplos, se sostiene que uno de estos Padres cita el siguiente pasaje del evangelio de San Clemente quien “había sido uno de los discípulos de los apóstoles”; la cita es la siguiente:

Quelqu'un interrogea le Seigneur por lui demander quand son royaume viendrait. Il répondit: lorsque deux ne feront qu'un, lorsque ce qui sera dehors ressemblera à ce qui sera dedans, lorsqu'il n'y aura ni mâle ni femelle. (I.11)

Ninguno de los textos del Nuevo Testamento cita estas palabras de Jesús, aunque sí se encuentran en el evangelio de San Clemente. El pasaje paralelo a lo citado en el

Examen critique sería el de San Mateo en el capítulo 24, versos 3 y del 40-41. La respuesta que Jesús da a sus discípulos en este evangelio es el siguiente:

Dinos [Maestro], ¿cuándo sucederá eso?, ¿y cuál será la señal de su venida, y del fin del mundo?...

Mas el día y la hora nadie lo sabe, ni aun los ángeles del cielo, sino mi Padre. ... Entonces de dos hombres que se hallaran juntos en el campo, uno será tomado y el otro dejado. Estarán dos mujeres moliendo en un molino: y la una será tomada, y la otra dejada. (Mi énfasis)

Hagamos dos observaciones respecto a estos dos pasajes. Primero, la respuesta de los discípulos está formulada de la misma manera, y segundo que la respuesta de Jesús en el evangelio de San Clemente a sus discípulos en cuanto a la destrucción del mundo, el regreso de Jesús y del reino de los cielos varía solamente en la expresión del lenguaje; textual, y contextualmente el contenido es el mismo: “será cuando dos no hagan más que uno, cuando lo de afuera se parezca a lo de adentro, y cuando no haya macho ni hembra.”

Otra característica interesante es el otro paralelismo encontrado en ambos pasajes. Esta vez hablo del paralelismo métrico como se usa en la poesía hebrea, sobre todo, en la sucesión de cláusulas. Esto viene a comprobar que tanto el pasaje citado en el evangelio de San Clemente como el citado en el de San Mateo son similares y contemporáneos entre sí y, por tanto, proceden de una misma fuente. Pero existe otro elemento dentro de las escrituras que prueba aun con mayor contundencia la falsedad, y no sólo del Nuevo Testamento sino de todo el texto bíblico; son las tantas admoniciones de diferentes pasajes que amenazan a cualquiera que se atreva a alterarlas. Al mismo tiempo, parece

ser que la sospecha de que la Biblia estaba siendo cambiada constantemente de contenido lo ha estado siempre; esto explica el siguiente pasaje apologético de San Pablo. San Pablo predicando a los Corintios sugiere en su segunda carta que ha mantenido puro el mensaje del evangelio y que bajo ninguna circunstancia lo ha cambiado.

...En virtud de la misericordia que hemos alcanzado de Dios, no decaemos de ánimo; antes bien deseamos de nosotros las ocultas infamias, no precediendo con artificio, ni alterando la palabra de Dios, sino alegando únicamente en abono nuestro para con todos aquellos que juzguen de nosotros según su conciencia la sinceridad con que predicamos la verdad delante de Dios. (4:1-3)

El pasaje de la segunda carta de Pedro es más desafiante para el que ose alterar lo escrito en la Biblia, como se lee a continuación:

Según que también nuestro carísimo hermano Pablo os escribió conforme a la sabiduría que se le ha dado, como lo hace en todas las cartas, tratando en ellas de esto mismo; en las cuales hay algunas cosas difíciles de comprender, cuyo sentido los indoctos, e inconstantes en la fe **pervierten, de la misma manera que las demás escrituras de que abusan, para su propia perdición.** (3:15-16. mi énfasis)

Existen otros pasajes en el Nuevo Testamento que condenan a cualquiera que se atreva a añadir o a quitar palabras a las escrituras. Sin embargo y para terminar con mi breve análisis y cuestionamiento de la autenticidad del contenido de los textos que forman el Nuevo Testamento y de la Biblia en general, cito dos pasajes del Viejo testamento que cancelan tanto lo escrito en el Nuevo como en el Viejo. La primera cita se encuentra en el libro de Proverbios y dice: “No añadas una tilde a sus palabras; de lo contrario serás redargüido y convencido de falsario” (30, 6). La segunda cita que es aun más drástica en su contenido y viene del libro del Deuteronomio. Éste es el último

supuestamente escrito por Moisés y que, por lo tanto, viene a ser también el último libro de la Biblia judía, la Torá. El libro de Deuteronomio dice: “No añadáis a las palabras que yo os hablo, ni quitéis nada de ellas” (4, 2).

Cervantes estaba consciente de la imposibilidad de no alterar lo escrito en los textos sagrados y de los tantos cambios por los que éstos habían pasado de una traducción a otra. El escritor hace también una sátira de todas estas contradicciones en la Biblia de las que hemos venido hablando en cuanto a la pureza de mantener su tratado. Como lo dice el morisco aljamiado traductor de los “cartapacios y papeles viejos,” “Otras algunas menudencias habrían que advertir, pero todas son de poca importancia y que no hacen caso a la verdadera relación de la historia, que ninguna es mala como sea verdadera” (I.9). Se obvia que con esas “menudencias” a las que se está refiriendo el personaje, Cervantes podría también aludir a las cosas que se dejan y otras que se agregan en la traducción de los textos sagrados.

El énfasis que los autores hacen en el Nuevo Testamento en cuanto a la autenticidad de las escrituras producen un opuesto al que ellos esperaban; me refiero al hecho de que con todas esas amonestaciones al que osara cambiar el contenido de estos textos en realidad terminan quitándole validez a lo escrito tanto en el Nuevo como en el Viejo Testamento. Por su misma naturaleza, el Nuevo Testamento es *ipso facto* un texto añadido a la Biblia judaica. Por lo tanto, los que escribieron y que consideran que los textos que forman el Nuevo Testamento son la continuación de la palabra de Dios son unos blasfemos, puesto que están alterando o añadiendo lo que Yahvé le dijo a Moisés. De igual manera, si tomamos en serio lo dicho por los evangelistas en las citas hechas al

principio en cuanto a la condenación de los que cambien lo dicho por Dios se están condenando a sí mismos al haber escrito y asegurado que el Nuevo Testamento es la promesa hecha por Dios, y que Jesús es el Enviado. Si ambos textos dicen la Verdad, entonces Dios se está contradiciendo a sí mismo. No estoy diciendo con mi conclusión que Dios es un farsante. Lo que sí afirmo es que, de existir, el Dios verdadero no puede ser del que hablan las escrituras. Existen muchas otras razones además de las que aquí exponemos que comprueban nuestra afirmación; sin embargo, baste con las que hasta aquí hemos presentado. En todo caso los farsantes, aunque algunos no estén conscientes de ello mientras que otros lo sean de manera existencial, son los que siguen afirmando que las sagradas escrituras son la palabra de Dios cuando el contenido de ellas prueba lo contrario, o por lo menos no es congruente con el concepto que se tiene de Dios: justo, bueno, misericordioso, amoroso y demás otros atributos que con el correr del tiempo se le ha venido dando. Aunque mi razonamiento se aplique a toda escritura a la cual se tenga a Dios como su autor, me estoy refiriendo directamente a los textos que sirven de base a tres de las más grandes religiones del mundo y que además van cambiando su dialéctica al ser influenciadas por la filosofía helénica, como es el caso del judaísmo, el cristianismo y el islamismo.

No obstante, y como se menciona anteriormente, la mayoría de los críticos somos partícipes de alguna manera en la perpetuación de lo que podría ser la mentira más grande jamás nunca antes inventada. Con esto me refiero a todos los críticos o lectores serios que leemos los textos con un significado predeterminado, especialmente cuando se trata de una literatura que a través de los tiempos se ha considerado sagrada. Si nos

acercáramos a estos textos con una mente en blanco, probablemente seríamos más objetivos en su interpretación. Pero el hecho de que los leemos influenciados por la tanta repetición de que han sido escritos por Dios, *a priori* los juzgamos como una verdad absoluta; por tanto, inconscientemente llegamos a creer que si encontramos errores, éstos no están en los textos sino en nuestra interpretación; pues siendo escritos por Dios, es imposible que tengan error alguno. Pero hay otras razones, quizás más poderosas, que no nos permiten leer e interpretar los textos sagrados con objetividad o claridad. No están en la mente sino en nuestros sentimientos o en nuestras emociones con las que regimos nuestras vidas. Una es el miedo y la otra el deseo de tener a alguien que nos ame incondicionalmente, y que al mismo tiempo responda a nuestras interrogantes. Las palabras de Cervantes en el *Quijote*, citadas a continuación, tienen precisamente este significado:

Y fue esta negación añadir llama a llama y deseo a deseos; porque, aunque pusieron silencio a las lenguas, no le pudieron poner a las plumas, las cuales, con más libertad que las lenguas, suelen dar a entender a quien quieren lo que en el alma está encerrado; que muchas veces la presencia de la cosa amada turba y enmudece la intención más determinada y la lengua más atrevida. (I.24)

En gran parte, la negación de no querer ver las contradicciones de las que hemos venido hablando estriba ahí, en estas dos emociones. “La cosa amada” a la que se refiere Cervantes se aplica también a la imagen creada en nuestra mente basada, más que en las Escrituras, en el temor y en la propaganda que se ha hecho de ellas. El cristianismo, en este caso hablo de una ideología y no de un estilo de vida, ha explotado esta necesidad humana, y forzado a los que han venido descubriendo las grandes incongruencias en las Escrituras a confesar, so pena de muerte, que el error no está en los textos sino en la

manera en que ellos las han interpretado. En este caso, sin embargo, estamos ya hablando de una de las diferentes ramificaciones de la emoción del temor que desarrollaremos en un próximo capítulo, cuando analicemos el escepticismo de Cervantes. En este capítulo hablo de los temores que se derivan del amor atrito a diferencia del amor contrito. Para tener una idea más clara de estos conceptos, a continuación doy una definición de cada uno de ellos. Llamo temor contrito al que se deriva del amor de ofender a Dios, mas no por el temor a su castigo sino porque siendo Él todo bueno no merece que se dude de su palabra. Es una ingratitud y falta de lealtad dudar de su palabra después que ha mostrado su infinito amor y bondad sufriendo y muriendo en la cruz por nuestros pecados. Es este precisamente el razonamiento que, como creyentes, quizás podamos tener y que es lo que obstaculiza que leamos estos textos de manera objetiva. Podemos hacer también una analogía entre el amor del hijo para con sus padres. En el *Quijote* encontramos algo parecido como ejemplo de temor contrito, sólo que a la inversa, como se lee a continuación:

Acontece tener un padre un hijo feo y sin gracia alguna, y el amor que le tiene le pone la venda en los ojos para que no vea sus faltas, antes las juzga por discreción y lindezas, y las cuenta a sus amigos por agudezas y donaires. (Prólogo de 1605)

En nuestro ejemplo, el hijo desobedeciendo a sus padres prefiere callar su falta por no hacerlos sufrir y no por temor al castigo que éstos le puedan dar. Es más, preferiría el castigo a hacer sufrir a sus padres. Esto significa que el hijo pudo haber cometido la falta por diferentes razones, por supuesto que depende de la naturaleza de la falta, pero

pudo haber sido por ignorancia o por cualquier otra razón y no por falta de voluntad. Es decir, el hijo nunca tuvo la mala intención de ofender a sus padres ni tampoco pudo evitar cometer la falta. El siguiente poema anónimo, aunque unos se lo atribuyen a San Juan de la Cruz, escrito en *The Penguin Book of Spanish Verse* editado por J. M. Cohen ilustra mejor aún ambos tipos de temores derivados del amor contrito y del atrito.

A Cristo crucificado

No me mueve, mi Dios, para quererte,
el cielo que me tienes prometido,
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.

Tú me mueves, Señor; muéveme el verte
clavado en esa cruz, y escarnecido;
muéveme ver tu cuerpo tan herido;
muévenme tus afrentas, y tu muerte.

Muéveme, al fin, tu amor, y en tal manera,
que aunque no hubiera cielo, yo te amara,
y aunque no hubiera infierno, te temiera.

No me tienes que dar porque te quiera;
pues aunque cuanto espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.

Desde el principio, la voz poética comienza a elaborar y expresar ambos sentimientos, el del amor y del temor en sus dos acepciones. No es la promesa de una vida eterna lo que le hace al poeta expresar su amor incondicional hacia Dios, más específicamente hacia Jesús. Ese amor es consecuencia de todo ese sufrimiento en la cruz por parte de Jesús para que nos salváramos del sufrimiento eterno como muestra de su amor infinito hacia nosotros. De este amor nace el temor de ofender a Dios por las razones ya explicadas; de ahí que la voz poética exprese que “aunque no hubiera infierno

te temiera.” No es el temor a una condenación eterna sino el ofender a Dios, a “la cosa amada” de la que metafóricamente nos habla Cervantes. Este es el amor y el temor contrito.

Como podemos observar entonces, el amor contrito es un amor incondicional que nace de una actitud positiva por parte del creyente, a diferencia del atrito. El amor atrito nace de la promesa de una vida eterna en el cielo. Sin esa promesa, tampoco existiría este amor. Paralelamente a este tipo de amor, nace también el temor atrito y es el temor a una condenación eterna en el infierno. Por tanto, sin el infierno tampoco existiría tal temor.

Las ideologías religiosas se aprovechan de estas necesidades, debilidades o características humanas, sobre todo, las que tienen que ver con el cristianismo. Han venido explotando y manipulando al individuo, o a la humanidad en general, que carece de su “propio” criterio o del que no le ha sido posible liberarse por tenerlo enraizado en su subconsciente colectivo por la tanta presión que ejerce en él la sociedad. Sin embargo, existe otro elemento muy importante también en la creación de un cristianismo ideológico a tomar en consideración, al que también ya aludimos al principio cuando nos referíamos a la filosofía helénica. Sin embargo, esta vez hablo de su contenido, el ensamblaje o construcción de lo que dicen los evangelios. El Nuevo Testamento no se limita sólo al pensamiento griego sino a todo el ambiente cultural en que todo esto se estaba desarrollando.

Como toda ideología, el cristianismo es el resultado de nuevas ideas que surgen de las nuevas interrogantes que ya no tenían cabida en el judaísmo. Desde el principio, el judaísmo para seguir teniendo vigencia debió de haberse adaptado de alguna manera a las

diferentes ideas que venían surgiendo como resultado de un nuevo pensamiento filosófico y de una nueva cultura. Esto fue aprovechado por el cristianismo para surgir como una nueva religión. No obstante el cristianismo, específicamente el catolicismo y otras sectas con base en el cristianismo primitivo, están cayendo en ese mismo error en que cayó el judaísmo.

El cristianismo necesita renovación y crear un modelo de moralidad menos excluyente para que así se adapte mejor a los cambios que están y que seguirán surgiendo en la sociedad humana por diferentes razones. Por ejemplo, ya ninguna religión cree en la esclavitud; sin embargo, en su momento fue muy aceptada. De esta manera y aunque siga teniéndose en la Biblia, la esclavitud ya no tiene vigencia ni en el judaísmo ni en el cristianismo porque han tenido que adaptarse e incluso a abogar por una nueva moralidad.

Por supuesto aunque mucho menos drástico que la esclavitud, el “mandato divino” de “creced y multiplicad la tierra,” como se lee en el Génesis, ya no tiene vigencia en esta sociedad. Por lo mismo, la Iglesia debería adaptarse y hasta abogar por el control de la natalidad. Antes era necesario tener familias numerosas por diferentes razones, pero sobre todo, por razones económicas. Durante el feudalismo, que ocupó casi toda la edad media, esto debió haber tenido sentido. Pero hoy ya no lo tiene; de hecho, es todo lo contrario. Por lo tanto hoy en día, la Iglesia debería de permitir el uso de anticonceptivos para controlar la natalidad. Otras decisiones como adaptación a la nueva realidad humana han sido tomadas demasiado tarde, como es el caso del perdón de Galileo por haber afirmado la redondez de la tierra, y sólo en el siglo XXI. Debido a esto,

la Iglesia ha cambiado el discurso haciendo comentarios de las contribuciones hechas por la sociedad a la religión. El último principio que ha descartado la Iglesia, hace apenas dos años, es la creencia del limbo, el lugar adonde iban las almas de las personas buenas pero que no habían sido bautizadas; por lo mismo, el limbo se relacionaba sobre todo con los niños que morían sin recibir el bautismo. Esta creencia viene del Segundo libro de los Macabeos, el que sólo forma parte del canon bíblico del catolicismo apostólico y romano, como también del catolicismo ortodoxo, pero considerado apócrifo en las tradiciones judía y protestante, de acuerdo a lo escrito por Leonard J. Greenspoon en “Between Alexandria and Antioch: Jews and Judaism in the Hellenistic Period.” Esto es lo que escribe el crítico:

For Catholics and Orthodox Christians, the Old Testament also encompasses Judith, Tobit, and an expanded form of Esther that has been preserved in Greek. Exactly the same configuration holds true for the three biblical books we are discussing [Daniel, 1 and 2 Maccabees]. Daniel is found in all canons, whereas 1 y 2 Maccabees are canonical for the Roman Catholic and Orthodox Churches, but apocryphal in the Jewish and Protestant traditions. (Coogan, *The Oxford History* 452)

Podríamos seguir pensando en otros valores morales y principios sociales que ya no tienen vigencia en la sociedad actual y que de no adaptarse a estos cambios, el cristianismo dejará de ser la religión imperante, como lo fue en su tiempo el judaísmo, aunque parece ser que ya se está dando este fenómeno. Muchas de estas creencias son adaptaciones por parte de la Iglesia en cuanto a la concepción que tanto los griegos y otras culturas, pero sobre todo los griegos, tenían del universo. Por otro lado, tampoco debemos ignorar que el cristianismo tiene sus principios en el judaísmo, la religión de donde procede.

En su momento, el cristianismo vino a ser el resultado de una necesidad de responder a las diferentes interrogantes hechas por los grandes pensadores de la era moderna como también a su dominio o influencia cultural. Sin embargo, como es el caso de toda ideología, se construye bajo la misma base del judaísmo. Es decir, con la idea de un mismo Dios nacional, omnisciente, omnipresente y todopoderoso pero que, con el cristianismo, deja de ser un Dios Creador de un solo pueblo, el de Israel, y pasa a ser un Dios universal, el Creador de todas las naciones.

El Nuevo Testamento y su influencia greco-romana

La mayoría de los demás elementos en el cristianismo, como en su época lo fue también el judaísmo, nacen de la filosofía clásica; sobre todo de la griega y de la greco-romana, como también de la adopción, o préstamos si se quiere, de elementos religiosos y/o culturales de otras sociedades primitivas o paganas o diferentes al cristianismo. Por lo mismo, no es una casualidad que esta religión venga a reflejar de gran manera la jerarquía del imperio romano. Esto explica también la transición de la caída de Roma a principios del siglo IV con la proclamación del cristianismo como la religión oficial del imperio. Es decir, aunque el imperio desaparece de manera nominal su gobierno sigue estando presente de manera funcional a través de la Iglesia. De esta manera el Papa sustituye, con su poder absoluto, al emperador romano. Esto explica también la razón por la cual la sede de la Iglesia ha estado siempre en Roma y por qué también pasan tantos años sin haber sido cuestionada. Con esto también pasa, de lo que había sido un estilo de vida basada en el amor al prójimo como lo enseñó Jesús, a ser una institución cruel, burócrata y tiránica, como se ve a través del tiempo desde su institucionalización oficial.

El contenido ideológico del Nuevo Testamento se basa sobre todo en la filosofía platónica y aristotélica como una fusión de ambas. Luego vienen otros filósofos que construyen otro tipo de pensamientos, algunos basándose siempre en Platón y en Aristóteles, cuyas ideas también se filtran en la dialéctica del Nuevo Testamento y crean un tipo de conducta humana manifestada en los primeros cristianos. Tomando todo esto en consideración, no podemos ignorar que el Nuevo Testamento es un texto, desde el punto de vista filosófico o epistemológico, muy valioso, y esto se debe al pensamiento platónico y al aristotélico.

Cuando hablamos de la filosofía platónica y aristotélica, nos referimos a los dos sistemas del conocimiento, digámoslo sin entrar en polémica, iniciados por estos dos pensadores; hablamos del idealismo y el racionalismo. Definiéndolo brevemente, el idealismo como un sistema de conocimiento que se deriva de la teoría de las ideas de Platón, por tanto, de naturaleza intrínseco por originarse en la mente. De esto podemos deducir que para Platón lo real no es el objeto en sí sino lo que yo creo del objeto. A su vez, el objeto exterior es sólo una imagen o percepción de la idea (forma) que yo tengo en mi mente de ese objeto. En apariencia, el racionalismo aristotélico se opone a esta realidad intrínseca que sólo se concibe con la mente a través de las ideas. La realidad se adquiere a través de una operación mental derivada de lo que perciban mis sentidos, y esto va también directamente relacionado con la realidad del protagonista o personaje central del *Quijote*.

Como podemos observar, existe mucha similitud entre la filosofía de Aristóteles con la filosofía moderna o, para ser más específicos, “con el pensamiento de Descartes,

Spinoza y de Leibniz” (Robert Audi 771), entre otros. Sin embargo, no vamos a entrar en detalles ni en estas similitudes como tampoco en las limitaciones o defectos que tienen estos dos sistemas epistemológicos. Lo que sí podemos hacer es aplicarlos al Nuevo Testamento en cuanto a la construcción del personaje de Jesús. Pero antes, hablemos de otro filósofo que también es necesario que conozcamos para tener un mejor entendimiento del contenido del Nuevo Testamento, Plotino.

Basado en la teoría de las ideas de Platón, Plotino es el que crea la concepción de la Trinidad similar al que se tiene en el cristianismo. La Trinidad de Plotino consiste en la idea del “Uno.” Sólo para hacer el concepto accesible a la mente, podemos definir “Uno” como un “Ser” trascendental e indivisible. Siendo indivisible, automáticamente estamos articulando la imposibilidad de ser definido o categorizado, pues definir significa dividir. Me parece que la mejor definición del “Uno,” según lo concibe Plotino, es que “Es lo que Es,” parecido a cómo se define Yahvé en Éxodo: “Yo soy: YO-SOY” (3, 16). A su vez, el “Uno” es también *ex nihilo* o creado de la nada y de lo que o de quien emana todo el poder de creación. Subordinado a “Uno” tenemos el “Nous” o el espíritu que viene a constituirse en la imagen del “Uno.” En la trinidad de Plotino, la forma el “Alma,” la cual viene a ser la esencia del ser humano e imagen, a su vez, del “Nous” (Lloyd P. Gerson).

Podemos argumentar que el cristianismo adapta este concepto de Plotino, pues en la Torá no se tenía este concepto. Sin duda alguna, este pensamiento vino a reforzar la conducta moral-religiosa de los creyentes. Es más, esto ha sido una constante en cada época y, a su vez, ha permitido diferentes cambios dentro del cristianismo a través del tiempo. Sin embargo, estos grandes cambios o adaptaciones hechas al cristianismo se

deben a personas de grandes conocimientos y que han estado directamente vinculadas al cristianismo. Me limitaré a mencionar sólo a tres: San Pablo, San Agustín y Santo Tomás de Aquino.

Siendo una persona de grandes conocimientos, San Pablo sabía de historia, de retórica y de las diferentes corrientes filosóficas, clásicas y contemporáneas. De hecho, la Biblia misma describe a San Pablo como toda una autoridad en el arte de la retórica. De manera nominal, es con él con quien comienza el cristianismo a mediados del primer siglo de nuestra era, aunque de manera oficial el cristianismo aparece en el año 345 de la era moderna, más de trescientos años después. Sin embargo, de esto hablaremos más en detalle en el siguiente capítulo.

Bibliografía

“A Cristo Crucificado.” *The Penguin Book of Spanish Verse*. Ed. J. M. Cohen.

Middlesex: Penguin, 1965. 163. Print.

Alighieri, Dante. *La Divina comedia*. n. t. Barcelona: Petronio, 1973. Print.

Al-Qur'an. Ed. Muhammad Farooq Malik-Asain. Houston: The Institute of Islamic Knowledge, 1997. Print.

Audi, Robert, ed. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. New York: Cambridge UP, 2001. Print.

Barzun, Jacques. *From Dawn to Decadence: 1500 to the Present*. New York: Harper Collins, 2000. Print.

Beinert, Wolfgang, and Francis Schüssler Fiorenza, eds. *Handbook of Catholic Theology*. New York: Herder and Herder, 2002. Print.

Brown, E. Raymond, Joseph A. Fitzmyer, and Roland E. Murphy, eds. *The New Jerome Biblical Commentary*. New York: Prentice Hall, 1990. Print.

Bultmann, Rudolf. *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*. Trans. R. H. Fuller. New York: Thames and Hudson, 1956. Print.

Cervantes Saavedra, Miguel de. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Ed. Salvador J. Fajardo and James A. Parr. Asheville, NC: Pegasus Press, 2002. Print.

Chaucer, Geoffrey. *The Canterbury Tales*. Ed. Michael Alexander. London: Scala Books, 1998. Print.

Clarke, Freeman J. *Events and Epochs in Religious History*. New York: Houghton Mifflin, 1909.

Coogan, Michael D., ed. *The Oxford History of the Biblical World*. Oxford: Oxford UP, 1998. Print.

Durant, Will. *The Renaissance*. New York: Simon and Shuster, 1953. Print.

- - -. *The Reformation: A History of European Civilization from Wycliffe to Calvin: 1300-1564*. New York: Simon and Shuster, 1957. Print.

Erasmus, Desiderius. *Praise of Folly*. Tr. Betty Radice. Baltimore: Penguin Classics, 1973. Print.

Examen critique des apologistes de la religion chrétienne. Atribuido falsamente a Nicolas Fréret. n.p.: n. p., 1766. Print.

Gerson, Lloyd P., ed. *The Cambridge Companion to Plotinus*. New York: Cambridge UP, 1996. Print.

- Greenspoon, Leonard J. "Between Alexandria and Antioch: Jews and Judaism in the Hellenistic Period." Coogan, *Oxford History*, 421-467. Print.
- Ihrle, Maureen. *Skepticism in Cervantes*. London: Tamesis, 1982. Print.
- JPS Hebrew English Tanakh*. Philadelphia: Jewish Public Society, 2000. Print.
- La Sagrada Biblia*. New York: Thomas Nelson Publishers, 1980. Print.
- Levine, Amy-Jill. "Visions of Kingdoms: From Pompey to the Jewish Revolt." Coogan, *Oxford History* 467-514. Print.
- Menocal, María Rosa. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. London: Brown and Company, 2002. Print.
- Olin, C. John. *Luther, Erasmus and the Reformation*. New York: Fordham UP, 1969. Print.
- Parr, James A. 'Don Quixote': *A Touchstone for Literary Criticism*. Kassel: Reichenberger, 2005. Print.
- Pelikan, Jaroslav. *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*. New Haven: Yale UP, 1985. Print.
- Ruiz, Juan. *The Book of True Love*. Ed. Anthony N. Zahareas. Trans. Saralyn R. Daly. University Park, PA: Pennsylvania State UP, 1978. Print.
- Schwarz, Leo W. *Great Ages and Ideas of the Jewish People*. New York: Random House, 1956. Print.

Capítulo 4

El cristianismo como una nueva religión y modelo del protagonista del *Quijote*

Esta vez no ofreceremos una introducción como preámbulo al desarrollo del capítulo en la manera en que lo hemos venido haciendo hasta ahora; la razón es porque el tema que acá seguimos desarrollando es una continuación del anterior. Baste sólo la reiteración que al seguir hablando de la evolución y formación del cristianismo como una nueva religión es para poder entender o justificar el escepticismo (en el concepto moderno al igual que el que se tenía en los siglos XVI-XVII) de Cervantes. En este sentido, seguimos analizando el cristianismo como cualquier otra religión, como un elemento social y cultural del ser humano y en conexión con la cultura española reflejada en el *Quijote*. Por el ambiente social del siglo XVI en que vivió el escritor, tratamos de dar una visión de la religión como algo que no se origina en Dios sino en la psique del hombre como una invención colectiva que busca responder a interrogantes o inquietudes que no tienen una respuesta aparente; aun así, pudo haber tenido como fin a Dios, Yahvé o Cristo. No obstante, a partir del siglo IV, el cristianismo como una religión organizada no tiene ya como fin a Dios sino la estabilización de un imperio en decadencia y la adquisición del poder más grande que ninguna otra institución, secular o religiosa, haya alcanzado jamás.

Como un elemento cultural, el cristianismo es una religión que se desprende o que tiene también su origen en el judaísmo. Dentro de esa evolución, ha venido redefiniendo su logo-centrismo a través del tiempo, adaptándose a los cambios sociales que han

surgido a través del tiempo. Pero esto tampoco es nuevo ni propio del cristianismo, ya que se ha dado en todas las religiones; especialmente, en el judaísmo. Sin embargo, el judaísmo llega a poner resistencia cuando se le intenta cambiar su identidad, dogma o principios religiosos como lo que estaba sucediendo con el surgimiento de una nueva fe. Esto marcó también el estancamiento de una religión que había pasado por tantos procesos evolutivos. Dichos cambios vienen también a reafirmar el origen humano tanto del judaísmo como del cristianismo, o de cualquier otra religión, ya que si tuvieran su origen en Dios no tendrían que pasar por un proceso evolutivo, sobre todo, si se tiene en cuenta la otra mítica creencia de que Dios es y seguirá siendo el mismo, ayer, hoy y siempre. Probablemente Cervantes haya pensado también así y de esta manera haber llegado a esta misma conclusión después de ver todo el caos político-religioso de su época y de las diferentes transformaciones por las que había pasado el Catolicismo, según se ve en la lectura que aquí hacemos de la novela en cuanto a la secularización de las escrituras. Es hacia esa dirección a la que vamos con la continuación de nuestro análisis del cristianismo.

El cristianismo como la nueva religión imperial

Formal, histórica, política y oficialmente hablando el mensaje de Jesús se convierte en una nueva religión al principio del siglo cuarto cuando Constantino declara que el cristianismo es la religión del Imperio romano, reemplazando con esto al paganismo que era la religión que tradicionalmente venía siguiendo el Imperio, como lo sugiere Durant en *The Age of Faith* (3). No obstante, podrían hacerse ciertas objeciones al respecto y argumentar que la oficialización de ésta como una nueva religión estriba más

en lo político que en la creación de una nueva fe. Tomando esto último en consideración, nosotros dividimos el resurgimiento del cristianismo como una nueva religión en dos etapas históricamente cronológicas. No obstante, la primera es la que más directamente se relaciona con el tema central de nuestro tratado. Ésta se concentra en el surgimiento del cristianismo como una fe religiosa, la cual se define por el estilo de vida experimentada por la comunidad de creyentes que seguían el mensaje de Jesús. En un segundo plano tenemos el cristianismo creándose no como una nueva fe religiosa sino como una ideología política-religiosa. Explicamos por qué ponemos esta segunda etapa del cristianismo en un segundo plano y también por qué debería ser la menos aceptada.

Para comenzar, es demasiado posterior a la muerte y resurrección de Jesús el reconocimiento del cristianismo como una nueva religión, la cual ya había perdido su identidad o pureza de su mensaje. A esto le sigue que detrás de ese reconocimiento cambia casi por completo el rumbo que hasta esa fecha había llevado el cristianismo, de la cual se apropia Constantino para salvar el imperio romano. Teniéndose como guía y máxima autoridad a Dios o a Jesús y llevada como un estilo de vida, no había necesidad de proclamar al cristianismo como la “la religión oficial.” El otro punto que es bastante sospechoso es que la oficialización se da cuando Roma estaba por desaparecer como imperio, lo que nos hace concluir que la conversión de Constantino nunca fue auténtica y que lo único que buscaba era la salvación del Imperio y no la aceptación de la nueva fe religiosa. De ahí que el orden jerárquico de la “nueva religión” sea bastante similar al del Imperio. Con la creación de la más sofisticada jerarquía eclesiástica por parte de ambas instituciones, Imperio e Iglesia, hay un traspaso de poder de una institución a otra. Así,

aunque histórica y políticamente se habla de la caída del Imperio a finales o principios del siglo V, en la práctica y estructuralmente hablando sigue vigente a través de la Iglesia ya no como una institución cimentada en el mensaje de Cristo sino como una nueva institución política-religiosa, dejando a un lado la fe e imponiendo su práctica a aquellos que no pertenecían ya sea a la élite imperial o eclesiástica. Hasta la fecha, es así como sigue funcionando aunque a partir de la reforma su poder se redujo considerablemente.

Dentro de esta nueva orden jerárquica en el cristianismo, el Papa llega a convertirse en la figura más poderosa del imperio y de todos los pueblos que estaban bajo su jurisdicción. Así, con la autoridad imperial aunada al de la Iglesia, el Imperio no sólo no había desaparecido sino que en la práctica estaba más fuerte que nunca con el Papa con su máxima e infalible palabra. Como siempre, es a través de la Biblia la manera en que justifican la proclamación del Papa como el vicario o sucesor de Cristo, siguiendo la línea de San Pedro en quien Jesús sienta las bases para fundar su Iglesia. Desde entonces es que se tiene al Papa como el Cristo en la tierra. La cita bíblica en la que la élite eclesiástica se ha amparado siempre es la siguiente:

...Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás; porque no te ha revelado eso la carne y sangre u hombre alguno, sino mi Padre, que está en los cielos. Y yo te digo que tú eres Pedro, y que sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas o poder del infierno no prevalecerán sobre ella.
(San Mateo 16.17-18)

Sin embargo, las autoridades eclesiásticas sólo hacen énfasis en estas frases de Jesús pero ignoran lo que Jesús le dice a San Pedro unas líneas después cuando dice Jesús que tiene que ir a Jerusalén en donde sufrirá y que eventualmente lo matarán pero que resucitará al tercer día. Al oír esto,

Tomándole aparte Pedro, trataba de disuadirlo, diciendo: ¡Ah, Señor! De ningún modo: no, no ha de verificarse eso en Ti. Pero Jesús, vuelto a él le dijo: **Quítateme de delante, Satanás, que me escandalizas.** Pretendes apartarme de la obediencia que debo a mi Padre y del sacrificio de mi vida, porque no tienes conocimiento ni gusto de las cosas que son de Dios, sino de las de los hombres. (16.22-23)

Por supuesto, ambos pasajes hay que tomarlos en sentido figurado. De no ser así, la base del catolicismo sería el mismo Satanás en la persona de San Pedro y, por sucesión, también el Papa. De seguro, esto le habrá parecido lúdico también a Cervantes. Por otro lado, si lo que se tiene en estas citas es un doble sentido, entonces la Iglesia los está interpretando de manera muy conveniente con lo que ellos quieren imponer o hacer creer. El otro contra-argumento a la proclamación de San Pedro como el sucesor de Cristo tiene que ver con todos esos siglos que pasaron y con tantos exégetas, sin que ninguno de ellos llegase a “descubrirlo” antes. Además, hemos establecido anteriormente que Jesús no hablaba de una Iglesia jerárquicamente institucionalizada sino como una comunidad de creyentes que se regían a sí mismos bajo la voluntad de Dios basados en el amor y no en leyes establecidas por una élite gobernante, político-religiosa o teocrática. Por tal motivo, ninguno de estos creyentes era más que otro y se gobernaban entre sí según la comunidad lo decidiera. Por lo mismo y según lo narra la Biblia, siempre se distinguían por la caridad y el servicio al prójimo y en pobreza absoluta, imitando a Jesús (San Mateo 10.9ss). Contrario a la Iglesia primitiva de Cristo, bajo la Iglesia o el cristianismo imperial, los jefes eclesiásticos viven pomposamente sin seguir este ejemplo de humildad, y en lugar de servir al pueblo, lo que hacen es servirse de él. Fue por eso que nació la necesidad de la reforma eclesiástica de la que hablamos en el capítulo anterior, aunque eventualmente el resultado vino a ser el mismo, con la

excepción que las nuevas religiones surgidas del Catolicismo nunca han tenido el mismo poder político ni religioso. Hasta la fecha y por norma general, la Iglesia sigue manteniendo esta misma conducta, siendo esta la razón por la que a partir de los siglos XIV hasta el XVII fue blanco de muchas sátiras, de las que se destacan principalmente las escritas por Erasmo. Cervantes hace lo mismo, como se ve en la siguiente cita, entre otras, en el capítulo 31 de la segunda parte del *Quijote*.

La duquesa y el duque salieron a la puerta de la sala a recibirle, y con ellos un grave eclesiástico destos que gobiernan las casas de los príncipes; destos que, como no nacen príncipes, no aciertan a enseñar cómo lo han de ser los que lo son; destos que quieren que la grandeza de los grandes se mida con la estrechez de sus ánimos; destos que, queriendo mostrar a los que ellos gobiernan a ser limitados, les hacen ser miserables; destos tales digo que debía ser el grave religioso que con los Duques salió a recibir a don Quijote.

La crítica por parte de Cervantes a la élite eclesiástica no puede estar más clara. Obsérvese que este prelado no es como el cura del capítulo 6 que quema los libros y al que ya hicimos referencia en otro capítulo, hasta cierto punto humilde e ingenuo. Es un cura, como lo llama el narrador, del pueblo que si bien no se trata de un fraile (fraile en latín significa hermano) de una orden religiosa como la de los franciscanos fundada por San Francisco de Asís o la orden de los dominicos de Santo Domingo de Guzmán en las cuales se hacen voto de pobreza además de los votos de castidad y de obediencia, como también del cumplimiento de un “Espíritu religioso” al servicio del más necesitado y con una verdadera humildad pueda que aquí se trate de un cura diocesano (aunque el diocesano no hace voto de pobreza) a cargo de un pueblo o aldea, de ahí que el narrador lo llama “cura” y no “fraile.”

Hay que hacer también la distinción entre estos dos títulos eclesiásticos con el del

“religioso,” como es el caso del eclesiástico al servicio de los duques. Con este título se diferenciaban los que pertenecían a la orden religiosa de San Ignacio de Loyola fundada al principio del siglo XV. A diferencia de las otras órdenes, el espíritu religioso de la Compañía de Jesús (nombre oficial de la orden) es velar por “la educación de la juventud, catequizar al ignorante y al ateo y a guiar a todo cristiano a la perfección” (Reese 268). Además, esta orden era de carácter militante; de ahí la palabra “compañía” y no orden religiosa. Probablemente es por todas estas distinciones y por su “espíritu religioso” lo que hacía que algunos de ellos fueran soberbios y se sintieran superiores a cualquier otro eclesiástico como el caracterizado y singularizado aquí por Cervantes. Puede ser que el escritor esté haciendo también la distinción dentro de la misma Iglesia entre los que siguen manteniendo el espíritu primitivo de Jesús y los que pertenecen a la nueva Iglesia jerárquica de Constantino. Tómese además en cuenta que la Iglesia misma no estaba de acuerdo con estas órdenes que seguían el espíritu de servir al más necesitado y haciendo voto de pobreza, obviamente, porque iban en contra del estilo de vida del establecimiento de la “nueva” Iglesia; sin embargo, por la presión del pueblo se terminó aceptándolas.

Son estas las grandes diferencias entre el cristianismo institucionalizado de Constantino con el cristianismo de Pablo y de los discípulos de Jesús. En este sentido sí comparto los comentarios de Ludovic Osterc sobre Cervantes en *El pensamiento social y político del ‘Quijote’* cuando dice que:

[Cervantes] toma posición respecto de [la realidad], rechazando e impugnando la superestructura política, estatal, jurídica, ético-filosófica y estética, que defendía y justificaba el orden político-social existente. Desde el ángulo de su humanismo renacentista radical somete a una crítica aniquilante las instituciones sociales, políticas y eclesiásticas del podrido sistema feudal en declive. Así,

reconociendo una sola clase de nobleza, la de la virtud y el saber, niega de hecho la nobleza histórica fundada en blasones y árboles genealógicos; basando la conducta moral del hombre en la razón y bondad humanas, rehúsa la falsa moral eclesiástica; desconociendo los institutos político-estatales y las normas, leyes y preceptos jurídicos vigentes, refuta el injusto orden jurídico-policíaco del feudalismo; propugnando el concepto de la dignidad y del honor humanos cimentados en la virtud, rebate la concepción oficial respectiva, fundamentada en la fama, casta o linaje; y, por fin, parodiando los libros de caballerías e ironizando la corriente decadente del humanismo, destruye la caduca cultura y literatura aristocráticas. (citado por Montero Reguera 39)

Estoy en parte de acuerdo con lo expresado por este crítico en cuanto al rechazo al tipo de gobierno y a las leyes jurídicas establecidas en una dual o falsa moral, además de otros elementos externos por parte de la monarquía y de la Iglesia que fomentaban más la división entre el pueblo español en lugar de fomentar su unidad y solidaridad a través del amor. Porque aunque el amor verdadero no conozca ni leyes ni fronteras por su naturaleza misma de darse a sí mismo, hablando del amor ágape, difícilmente se desarrollará en un ambiente hostil y de temor como el que existía en los siglos XVI y XVII y que don Quijote se propone cambiar.

En lo que no estoy de acuerdo es en la contemporaneidad de la crítica hecha por Ludovic Osterc al darle un sentido capitalista y comunista, por tanto, materialista en ambos extremos. Siendo de esta manera, lo que tenemos aquí es sencillamente un cambio de ideologías, como lo era el cristianismo en la época de Cervantes. Aunque se tengan directrices similares, habrá que marcar la diferencia entre el pensamiento marxista con el pensamiento primitivo de Jesús. El primero busca una igualdad y solidaridad material; mientras que en el caso de Jesús es, sobre todo, espiritual y basada únicamente a través del amor. El ejemplo más claro es, de nuevo, donde manda que se le dé al César lo que es

del César, para no mezclar lo terrenal con lo divino. (San Mateo 22.15)

A esto le sigue que los medios que ambos pensamientos utilizan para lograr la igualdad en el ser humano son totalmente diferentes. Mientras que uno incita a la violencia, el otro apela al amor y al servicio al prójimo. Y la más clara evidencia que muestra que Cervantes se inclina por un cambio social a través de un cristianismo primitivo y no por el pensamiento marxista se ve en los personajes mismos del *Quijote*. No es una ley jurídica lo que hace que éstos practiquen la caridad hacia los demás; en su lugar es una ley intrínseca o estampada, si se quiere llamar así, dentro de sus corazones. Es esto lo que mueve a los personajes a la solidaridad y a hacer el bien, a pesar de su pobreza. Específicamente, nos referimos a Maritornes y al mismo Sancho.

El pasaje del personaje de Andrés, del capítulo 4 de la primera parte, al que el crítico alude como ejemplo de lucha de clases por parte de don Quijote tampoco va por esa dirección. Lo que el protagonista busca es hacer entrar en conciencia, más que a la razón del amo de Andrés, que sus acciones ni son humanas ni son cristianas. En este caso, como ya lo han dicho otros críticos, don Quijote toma el papel de Cristo, e incluso, el de Abraham, según la versión del *Quijote* de Kafka, para crear ese ambiente propicio donde lo que reine sea el amor y no la violencia, y esto último tiene que ver también con la primera etapa del cristianismo primitivo que también hemos venido desarrollando.

Volviendo con el comienzo del cristianismo, debería de tomarse en cuenta su comienzo nominal y formal más que el oficial porque es mucho más genuino y va acorde con lo enseñado por Jesús. Además, las evidencias de cuándo el cristianismo surge como una nueva religión están basadas en la Biblia misma y no en documentos jurídicos y

legales que, repito, no tienen mucho que ver con la fe sino sobre todo con la política del momento.

Mis sugerencias acerca del comienzo del cristianismo como una nueva religión nos llevarían a la práctica, aun sin que seamos necesariamente cristianos, de un cristianismo primitivo. Como parte esencial y social del desarrollo humano, esto contribuiría en gran manera a mejorar nuestras relaciones entre los humanos para poder vivir en paz y en armonía. Me parece que el *Quijote* también apela a este mensaje como parte del espíritu humanista del escritor; pero vayamos a la Biblia para ver dónde están las evidencias del surgimiento del cristianismo como una nueva fe religiosa.

De forma nominal, la palabra “cristiano” se usa por primera vez en la Biblia cuando los seguidores de la doctrina de Jesús reciben el nombre de cristianos, como se ve en las citas siguientes de San Pablo en los “Hechos” de los apóstoles.

De aquí partió Bernabé a Tarso, en busca de Saulo: y habiéndole hallado, le llevó consigo a Antioquia. En cuya iglesia estuvieron empleados todo un año: e instruyeron a tanta multitud de gentes, que **aquí en Antioquia fue donde los discípulos empezaron a llamarse cristianos.** (Hechos 11.26)

Paralelamente a este pasaje, tenemos este otro en el testimonio que da San Pablo ante el rey Agripa: “Rey Agripa, ¿crees a los profetas? ... Agripa le contestó: Poco falta para que me persuadas a hacerme cristiano” (Hechos 26.27-28). Por tanto, basándonos en estos dos pasajes, podemos argumentar de manera nominal, que el cristianismo nace como una nueva religión aproximadamente a mediados del siglo dos.

Formal y teológicamente hablando, el cristianismo se transforma también en una nueva religión en esta misma época. Podemos afirmar además que el responsable de que

el cristianismo o “los nazarenos,” como lo que en realidad eran, se separen del judaísmo es San Pablo al eliminar algunos elementos o principios fundamentales dentro de esta religión. Dentro de estos cambios tenemos la dieta alimenticia o la eliminación del “kosher” como también la circuncisión. Aun así, muchos judíos llegaron a estar de acuerdo o aceptaron estos cambios. Lo que sí no pudieron aceptar era que San Pablo promulgara que ya no era necesario seguir la Torá y que tampoco contaban ya las buenas acciones sino que bastaba sólo con la fe puesta en Cristo para encontrar la salvación (Romanos 4.16). Obviamente todo esto cambia la doctrina judaica y se crea al mismo tiempo una nueva fe religiosa la que a través del tiempo vino a constituirse en el cristianismo.

Como se dijo antes, el nombre que debió mantenerse es el de “nazarenos” en lugar de “cristianos,” como eran llamados los seguidores de Jesús al principio. Debió de mantenerse ese nombre, primero, porque viene de una secta judía a la que pertenecía Jesús y segundo porque nazarenos viene de “Nazoraio” que a su vez viene del hebreo “netzer” que significa “espiga o rama” relacionada con la casa de David, profetizado por Isaías como lo escribe Michael Grant en *Jesus* (72). Al mismo tiempo, lo profetizado por Isaías es un paralelo con lo que se lee en el Nuevo Testamento sobre este mismo tema: “y vino a morar en una ciudad llamada Nazaret: cumpliéndose de este modo el dicho de los profetas: será llamado Nazareno” (San Mateo 2.23). En cuanto a lo promulgado por San Pablo en reemplazar los principios del judaísmo y la eliminación de la Torá también se encuentra en la carta a los Romanos en el capítulo tres, versos del veintiuno al treinta y uno. Aproximadamente, como se señala arriba, San Pablo escribe esta carta en el año

cincuenta y dos la era moderna o después de Cristo. Por lo tanto, debería de ser este el período a tomar formalmente como el comienzo del cristianismo. Deberíamos también de diferenciar entre cristianismo y pre-cristianismo. Con esto último estaríamos hablando específicamente del período en que Jesús predica el evangelio o “las buenas noticias.” Sin embargo, hay dos principales razones para marcar la diferencia entre cristianismo y pre-cristianismo. Primero, porque durante la vida de Jesús aún no se tenía conciencia de que lo predicado por “Él” se convertiría en una nueva religión y la segunda razón, reiterándolo, porque Jesús nunca dejó de considerarse a sí mismo aparte del judaísmo. Esto también merece una breve explicación.

El judaísmo de Jesús y el nacimiento del cristianismo

Si tomamos como base la Biblia judeocristiana, podemos afirmar que Jesús era judío a pesar de que haya algunos críticos que lo ponen en tela de juicio, argumentando que bien pudo haber practicado el paganismo, siendo Jesús galileo. Basan su argumento en el hecho de que los habitantes de Galilea, lugar de nacimiento de Jesús, fueron forzados por los macabeos de Jerusalén a convertirse al judaísmo cien años antes del nacimiento de Jesús. Por tanto, para estos críticos, Jesús pudo haber sido pagano. Por mi parte, yo sigo lo que a mí me parece más simple, basándome en lo que dice el texto bíblico. Entre otros, hay dos pasajes claves en el libro de San Lucas que pueden servir de evidencia de que tanto Jesús como sus padres siguen la Ley y tradiciones judías. El primero tiene que ver con la circuncisión de Jesús como símbolo de la Alianza o pacto entre Dios y Abrahán, como se lee en el Tanak.

‘...I make you the father of a multitude of nations. I will make you exceedingly fertile, and make nations of you; and kings shall come forth from you. I will maintain My covenant between Me and you, and your offspring to come, as an everlasting covenant throughout the ages, to be God to you and to your offspring to come. I assign the land you sojourn in to you and your offspring to come, all the land of Canaan, as an everlasting holding. I will be their God.’

God further said to Abraham, ‘As for you, you and your offspring to come throughout the ages shall keep my covenant. Such shall be the covenant between Me and you and your offspring to follow which you shall keep: every male among you shall be circumcised. You shall circumcise the flesh of your foreskin, and that shall be the sign of the covenant between Me and you. And throughout the generations, every male among you shall be circumcised at the age of eight days.’
(Génesis 17:5-12)

Este pasaje funciona paralelamente con el de San Lucas en el cual se lee que “Llegado el día octavo, en que debía ser circuncidado el Niño, le fue puesto por nombre JESÚS, nombre que le puso el ángel antes que fuere concebido” (Lucas 2.21), una clara alusión al pasaje arriba citado. Siguiendo con el texto de San Lucas y con el judaísmo de Jesús y de su familia, tenemos también la visita que estos hacen al templo.

Cumplido, asimismo, el tiempo de la purificación de la madre, según la Ley de Moisés, llevaron al niño a Jerusalén para presentarle al Señor, como está escrito en la Ley del Señor: Todo primogénito varón será consagrado al Señor: y para presentar la ofrenda de un par de tórtolas, o dos palominos, como está también ordenado en la Ley del Señor. (Lucas 17.22ss)

Este último pasaje concuerda con lo leído en el Tanak: “The Lord Spoke to Moses, saying, ‘Consecrate to Me every first-born; man and beast, the first issue of every womb among the Israelites is Mine’ (Éxodo 13.2). Por tanto, Jesús nace y crece como judío. Pero Jesús no es sólo un creyente sino también un rabino buen conocedor de la

Torá, la que cita con suma facilidad y autoridad cuando así lo cree necesario, como se muestra al leer el siguiente pasaje del Nuevo Testamento:

Al modo que Moisés en el desierto levantó en alto la serpiente de bronce: así también es menester que el Hijo del hombre sea levantado en alto: para que todo aquel que crea en Él no perezca, sino que logre la vida eterna. (San Juan 3.14-16)

Con estas palabras Jesús estaba también pronosticando su crucifixión. A su vez, el pasaje anterior es además una alusión a lo que leemos en la Torá:

... Then the Lord said to Moses, "Make a seraph figure and mount it on a standard. And if anyone was bitten by a serpent, he would look at the copper serpent and recover." Moses made a copper serpent and mounted it on a standard; and anyone was bitten by the serpent, he would look at the copper serpent and recover. (Números 21.9)

Sin embargo, donde Jesús se aparta de manera drástica de los principios judíos es cuando lee el libro de Isaías. Ésta podría considerarse la parte culminante del Nuevo Testamento, pues es a partir de aquí cuando los escribas y fariseos lo acusan de hereje, lo que viene a ser una de las acusaciones más fuertes por la cual lo condenan a la cruz; el pasaje es el siguiente:

The Spirit of the Lord God is upon me,
Because the Lord has anointed me;
He has sent me as a herald of joy to the humble,
To bind up the wounded of heart,
To proclaim release to the captives,
Liberation to the imprisoned,
To proclaim a year of the Lord's favor
And a day of vindication by our Lord. (Isaías 61.1-2)

Es el evangelio de San Lucas el que describe a Jesús leyendo el pasaje arriba citado, como se ve a continuación:

Habiendo ido a Nazaret, donde se había criado, entró, según su costumbre, el día sábado en la sinagoga, y se levantó para encargarse de la lectura. Fuele dado el libro del profeta Isaías. Y en abriéndole, halló el lugar donde estaba escrito: El Espíritu del Señor reposó sobre mí: por lo cual me ha consagrado con su unción divina, y me ha enviado a evangelizar a los pobres, a curar a los que tienen el corazón contrito, a anunciar libertad a los cautivos y a los ciegos vista, a soltar a los que están deprimidos, a promulgar el año de las misericordias del Señor o del jubileo, y el día de la retribución. (4.16-20)

La controversia se genera de lo que dice y hace Jesús después de la lectura del pasaje del libro de Isaías, como también lo comenta Jaroslav Pelikan en *Jesus Through the Centuries* (12). Lo usual era que una vez leídas las escrituras, Jesús hubiera explicado el texto y hecho una comparación entre éste y las interpretaciones escritas anteriormente, para luego aplicarla a la vida de los ahí presentes. Sin embargo, en su lugar hace la siguiente declaración: “Hoy queda cumplida esta profecía, al oírme vosotros” (San Lucas 4.21-22). Esta vendría a ser la segunda vez que Jesús proclamara su naturaleza divina. La primera vez lo hace en privado ante sus padres cuando se les pierde en el templo, durante la celebración de la Pascua, aunque no lo hace de manera directa, razón por la cual María y José pudieron no haber comprendido la respuesta de su hijo. Cuando su madre lo increpa preguntándole “¿Por qué te has portado así con nosotros?” (San Lucas 4.48), siendo uno de sus métodos de instrucción (el otro el uso de parábolas), Jesús le responde con otra pregunta: “¿Cómo es que me buscabais? ¿No sabíais que Yo debo emplearme en las cosas que miran al servicio de mi Padre?” (San Lucas 4.49). Es aquí donde el evangelista nos presenta por primera vez la doble naturaleza de Jesús, la humana y la divina. Como humano, sus padres son José y María. En cuanto a su naturaleza divina,

Jesús reclama a Dios como su Padre dando a entender por primera vez que es el Mesías de quien se habla en la Torá. Además, es la única información que se tiene de Jesús cuando era niño, ¿a qué se debe? y ¿por qué tanto misterio detrás de esta etapa de la vida de Jesús? Sin embargo, esto no es nada nuevo, por lo menos en la literatura secular. Me parece que la diferencia estriba en cómo concebimos los textos religiosos en cuanto a su supuesto origen divino y lo que realmente son. Con esto me refiero a que son leyendas o historias mitológicas que se originan en la mente humana con el propósito de darnos una explicación a ciertas interrogantes ocultas que no tienen una respuesta inmediata. La otra gran función de esta clase de literatura es que nos ayuda a sobrellevar los sufrimientos trágicos experimentados en la vida que no podemos evitar y que tampoco tienen una simple explicación lógica.

A pesar del sufrimiento que le trae a Jesús, nunca se retracta de lo proclamado por Él en la sinagoga en medio de escribas, sacerdotes y fariseos que eran muy apegados a la Ley y a las tradiciones mosaicas. En realidad, será todo lo contrario ya que a partir de esta declaración antes citada seguirá repitiendo en público ser el Cristo, el Enviado o el Salvador. Pero la pregunta sigue estando ahí, ¿por qué oculta sus milagros y su identidad como el Mesías cuando está sin el pueblo y en ausencia de escribas y fariseos? Dos pasajes más en cuanto a esta interrogante es cuando cura al sordomudo (San Marcos 7.31) y al ciego de Betsabía (San Marcos 8.22). Podríamos pensar que Jesús esperaba que las personas descubrieran quién era Él más por la fe que por los milagros que lo veían hacer. La otra explicación quizás se deba a que la única forma de poder descubrir que Jesús era el Mesías era por una voluntad divina, aunque sería absurdo pensar que Dios se

revelaría a alguien que careciera de fe; por lo tanto, fe y revelación divina tienen que estar directamente conectadas. La evidencia a nuestra segunda explicación se encuentra en la Biblia misma, en la pregunta que el mismo Jesús le hace a San Pedro en cuanto a ¿quién decía la gente que era él? La cita es la siguiente:

Sucedió un día que habiéndose retirado a hacer oración, teniendo consigo a sus discípulos, preguntóles: ¿Quién dicen las gentes que soy yo? Ellos le respondieron: Muchos que San Juan Bautista, otros que Elías, otros, en fin, uno de los antiguos profetas que ha resucitado. Y vosotros, replicó Jesús, ¿Quién decís que soy? Respondió Simón Pedro: El Cristo de Dios. (San Lucas 9.18-21)

Como leemos en la segunda parte del *Quijote*, es bastante probable que Cervantes tuviera esta cita en mente en el diálogo entre el caballero y su escudero. Específicamente, me refiero a las líneas siguientes:

...y dime, Sancho amigo: ¿qué es lo que dicen de mí por ese lugar? ¿En qué opinión me tiene el vulgo, en qué los hidalgos y en qué los caballeros? ¿Qué dicen de mi valentía, qué de mis hazañas y qué de mi cortesía? ¿Qué se platica del asunto que he tomado de resucitar y volver al mundo la ya olvidada orden caballerescas? Finalmente, quiero, Sancho, me digas lo que acerca desto ha llegado a tus oídos, y esto me has de decir sin añadir al bien ni quitar al mal cosa alguna; que de los vasallos leales es decir la verdad a sus señores en su ser y figura propia, sin que la adulación la acreciente o otro vano respeto la disminuya; y quiero que sepas, Sancho, que si a los oídos de los príncipes llegase la verdad desnuda, sin los vestidos de la lisonja, otros siglos correrían, otras edades serían tenidas por más de hierro que la nuestra, que entiendo que de las que ahora se usan es la dorada. Sírvate este advertimiento, Sancho, para que discreta y bienintencionadamente pongas en mis oídos la verdad de las cosas que supieres de lo que te he preguntado. (II.2)

Pudimos haber hecho más corta la cita; sin embargo, necesitamos citarla toda completa para hacer otras conexiones relacionados con otros temas, además del relacionado con el Nuevo Testamento, como es el caso de la mítica presunción que los

tiempos pasados son siempre mejores que los presentes. Según el narrador, lo que hace que una época sea mejor que otra estriba en vivir bajo un estado donde se diga la verdad y no bajo la mentira y la hipocresía. Es esto lo que hizo que la edad de hierro haya durado tanto. Como se sabe, la edad de hierro se da al norte de Europa aproximadamente a mediados del siglo primero a. C. La información que vemos en este pasaje es que el protagonista está hablando de un tiempo presente, es decir, desde los siglos comprendidos entre el XVI al XVII; de esta manera, el pasaje se convierte también en una crítica dirigida a la monarquía del momento.

Siguiendo con el desarrollo del cristianismo, como vimos en el pasaje leído por Jesús, el concepto de “Cristo” o el “Mesías” se deriva de la Torá, pero no era muy conocido hasta que surge el cristianismo como una nueva religión; es a partir de entonces cuando comienza a evolucionar a conocerse y a darle más valor al significado de la palabra. Antes se usaba con el artículo definido por tratarse de un título en la manera como lo usa Poncio Pilato: “¿A quién quieres que suelte: a Barrabás o a Jesús, que es llamado **el Cristo**?” Con su constante uso atribuido sólo a Jesús, lo que era un título pasa a ser una palabra compuesta, un nombre propio: Jesucristo, por lo menos lo es así en español. En todo caso, su significado es el mismo, ya sea escrito como sustantivo compuesto o como dos palabras separadas. Me estoy refiriendo a que Jesús es el nombre histórico del personaje. Algunos otros pasajes en donde vemos a Jesús proclamarse el Cristo los encontramos en San Mateo 16.23; 26.46; San Marcos 8.29; y en San Juan 4.26.

Por las interrogantes que suscita el pasaje citado en el evangelio de San Lucas, se puede creer o no creer las palabras del evangelista, debido a que contradice la vida y fe

religiosa de Jesús como se le presenta en el resto del evangelio. Lo que sí queda confirmado es que Jesús fue siempre fiel a su religión. Lo que no es convincente es que en realidad sea él el enviado de Dios, por la manera como es presentado en los evangelios. Por lo tanto creer lo que en ellos leemos es, ante todo, nada más que un acto de fe. Analicemos las contradicciones a las que me refiero.

Hay, por lo menos, dos problemas en la supuesta auto-proclamación de Jesús como el Mesías. Comencemos con el más serio, y es que tal proclamación va en contra de la fe judía; por tanto, es contradictorio que haya venido de las palabras de Jesús. Siendo Jesús un ferviente judío y apegado a la Ley es inverosímil que se haya proclamado él mismo ser el “Hijo de Dios,” como también lo argumenta Michael Grant en *Jesus: An Historian's Review of the Gospels* (172). De igual manera, el hablar del “Hijo de Dios,” por supuesto de manera particular y no comunitaria, como también del Espíritu Santo como dos personas junto con el Padre formando un solo Dios va también en contra de la fe judaica. En resumen, la negación del judaísmo a la proclamación de Jesús estriba en los tres principios básicos siguientes: Primero, hay un sólo Dios y es un Dios no formado por partes; el segundo es que Dios es invisible, y el último argumento es que Dios, siendo una divinidad, no puede tener hijos. Por otro lado si lo que se escribe en este evangelio es tal y como lo dijo Jesús, entonces, el problema es contextual. Me refiero a que debería haber una transición u otro pasaje antes del pasaje que lee Jesús con su proclamación como el Hijo de Dios que anticipe a los oyentes la tan inesperada revelación que, es de suponer, no esperaban escuchar. Es de suponer que los oyentes no esperaban esta revelación de Jesús por la imagen o figura que se muestra en casi todos los evangelios;

además, tampoco va con las expectativas del Salvador o enviado de Dios que los israelitas esperaban para que los liberara de sus enemigos, como lo explica Grant en su texto, previamente mencionado.

...There was an ancient Jewish tradition of the Anointed One, the Messiah, who would come at the end of the world to install the regime of God. He was to be a descendant of David, destined to conquer Israel's terrestrial enemies.... It had seemed to some people that the Messiah would instead have to be a divine, cosmic visitant, leading the host not of earth but of heaven. (171-72)

De acuerdo al Nuevo Testamento, Jesús es de la estirpe de David (San Mateo 22.45). Sin embargo, queda la duda si esta genealogía no ha sido construida. En lugar de conquistar a los pueblos enemigos de Israel, Jesús es condenado a morir en la cruz por los romanos por sedición contra el imperio, aunque esto fue también parte del plan de la élite religiosa judía. Si era de origen divino es, ante todo, cuestión de fe; sin embargo, “los milagros” que Jesús hizo durante su ministerio dan testimonio de su divinidad. De igual manera, habría que comprobar su autenticidad, que tampoco me parece posible hacerlo. En cuanto a su cósmica naturaleza, el único pasaje en el que podemos pensar al respecto es su transfiguración en el monte, cuando “su rostro se puso resplandeciente como el sol, y sus vestidos blancos como la nieve” en donde se le aparece Moisés y Elías diciéndole lo que padecería en Jerusalén. No obstante, creo que vale la pena preguntarse, ¿cómo es que sabe esto el evangelista? Pues él no estuvo ahí con Jesús, ya que los que acompañaron a Jesús al monte fueron San Pedro, Santiago y San Juan, hermano de Jesús (San Mateo 17.2-3). Otra pregunta que podríamos hacernos es, ¿cómo se sabe que se trata de Moisés y Elías los que se le aparecen a Jesús? La referencia encontrada en el Tanak en las palabras de Malaquías (3.23) que funciona paralelamente al pasaje del evangelio de San

Mateo no es suficientemente convincente para demostrar que los personajes de la transfiguración son en realidad Moisés y Elías. Pensando en todos estos argumentos es razonable el escepticismo de los fariseos, escribas y demás autoridades eclesiásticas en no creer en Jesús como el Enviado de Dios. A esto hay que agregar también que durante esta época había muchos que se proclamaban a sí mismos ser el Mesías (Grant 172). El pasaje de San Lucas es también contradictorio en cuanto a que ningún evangelio nos habla de algo que haya predicado Jesús como transición a su anuncio como el Ungido de Dios. Además, el único evangelio que habla de este polémico pasaje de la vida de Jesús es el de San Lucas. Siendo esto de singular importancia para el judaísmo, pues el cristianismo aún no existía, ¿cómo es que no se menciona en los demás evangelios?

En San Mateo leemos que Jesús comienza a predicar después del ayuno y tentación una vez que escucha que Juan el Bautista ha sido encarcelado (4.1ss), pero hasta ahí; sin decir de qué habla y sin mencionar el pasaje que cita San Lucas. Es también este evangelista el primero que escribe que Jesús comienza a predicar en “sus sinagogas” después del encarcelamiento de Juan. Sin embargo, de ahí ya no se le ve más predicar en las sinagogas sino al aire libre. En el evangelio de San Marcos tampoco tenemos nada en cuanto a lo escrito en San Lucas; en el evangelio de San Juan hay un pasaje similar al de San Lucas pero es ya después y fuera de las sinagogas. Según el evangelista, Jesús “decía que Dios era padre propio suyo, haciéndose igual a Dios” (San Juan 5.18), pero de nuevo, esto es posterior a lo citado por San Lucas. ¿Por qué tanto hermetismo? Todo este silencio textual en los demás evangelios en cuanto a la auto-proclamación de Jesús como el Mesías, en definitiva, no dejan las cosas muy claras. Además siendo “sus sinagogas,”

como leemos en San Mateo, ¿cómo es que lo sacan? Una última pregunta que tampoco es congruente con la personalidad de Jesús como lo muestran los evangelios es, ¿por qué le pide al ciego de nacimiento que oculte quién lo ha curado? (San Juan 9.1-7) ¿Acaso este milagro no es también una prueba de que ha sido enviado por Dios Padre? Se podrá argumentar que para que no lo siga tanta gente que necesita curarse; de todas maneras, ya es seguido por las muchedumbres. Además, me parece que es importante observar que en todos sus milagros, Jesús es un mediador. Él cura de manera indirecta; es decir, es el paciente mismo quien se cura a sí mismo por su misma fe puesta en Jesús de que él es el enviado y que sí tiene el poder de sanarlo. De ahí la frase de Jesús de “Tu fe te ha salvado.” Por tanto, la persona que quería curarse no necesitaba acercarse tanto a Jesús para quedar sano.

No obstante, a pesar de todas estas declaraciones de Jesús que van en contra de su religión se ve claramente que nunca tuvo la intención de crear una nueva; él siguió siendo judío. Sin embargo, y poniendo a un lado la fe, todo lector serio seguirá encontrando muchas interrogantes e incongruencias en la Biblia como las que hemos venido aquí discutiendo. Tomando esto en consideración, no sería una casualidad que Cervantes se haya hecho éstas y muchas otras preguntas.

Siendo un lector crítico y conociendo bien las escrituras, Cervantes pudo haber pensado en todas estas aparentes anomalías encontradas en la Biblia pero que debido a que la Santa Inquisición española estaba en todo su apogeo durante ese período, difícilmente lo expresaría abiertamente. Además existen evidencias a través de las innumerables citas bíblicas en el *Quijote* del gran valor que Cervantes le daba al estudio

de las sagradas escrituras y a la teología en general. Incluso, se podría argumentar que don Quijote es el alter ego del pensamiento de Cervantes, pero más que todo en los asuntos relacionados con la religión. En este sentido, es a través de su personaje central cómo el escritor cuestiona las sagradas escrituras en cuanto a su veracidad, y precisamente porque las conoce las cuestiona.

Por otro lado, si existe cierta evidencia del escepticismo de Cervantes en cuanto a lo escrito en los textos sagrados, no por eso está poniendo en tela de juicio el mensaje ético y moral que en ellos se encuentra. Incluso, al hacer una comparación entre el pasaje controversial de San Lucas con las razones por las cuales don Quijote se hace caballero andante, podemos darnos cuenta que la misión de Jesús y la de don Quijote son bastante parecidas.

Regresemos de nuevo a algunos versos del mismo pasaje de San Lucas pero, esta vez, en relación con la obra de Cervantes para hacer esta comparación.

...El espíritu del Señor reposó sobre mí: por lo cual me ha consagrado con su unción divina, y me ha enviado **a evangelizar a los pobres, a curar a los que tienen el corazón contrito, a anunciar libertad a los cautivos y a los ciegos vista, a soltar a los que están oprimidos.** (San Lucas 4.18-19)

En el *Quijote* se lee:

Hechas, pues, estas prevenciones, no quiso aguardar más tiempo a poner en efecto su pensamiento, apretándole a ello la falta que él pensaba que hacía en el mundo su tardanza, según eran **los agravios que pensaba deshacer, tuertos que enderezar, sinrazones que emendar, y abusos que mejorar, y deudas que satisfacer.** (I.2)

Éste es uno de tantos ejemplos que seguiremos encontrando que muestran que Cervantes toma como modelo el personaje de Jesús para la confección del protagonista

de su obra maestra aun más que *Amadís de Gaula*, tradicionalmente citado a través de toda la crítica literaria hecha al *Quijote*. O por lo menos podemos decir que cuando se trata de aparente ataque a las historias de caballerías, el autor toma como modelo al personaje de Amadís al mismo tiempo que es un recurso literario que tienen que ver con la época literaria y con el hermetismo religioso que se vivía a finales del siglo XVI. Dentro de este contexto, Amadís viene a convertirse en el andamiaje en donde se construye la parte satírica de la obra. La otra función detrás del uso de este personaje es que oculta el mensaje serio, moral y humano de la novela. De esta manera el escritor evita que lo acusen de hereje por intervenir en asuntos que sólo le competían a la Iglesia, además de estar poniéndola en tela de juicio. Pero si el narrador dice que el personaje utiliza a Amadís en su crítica a los libros de caballería, con tanta alusión directa a los pasajes bíblicos en donde se tiene la voz narrativa de Jesús, queda claro que Cervantes utiliza a Jesús como modelo en la parte ética-moral de su obra.

Regresando con lo pregonado con Jesús como el Hijo de Dios, el elemento que sí le da credibilidad a sus palabras, es su modelo de humildad en su ministerio mucho más que su auto-declaración de ser el anunciado por el libro de Moisés. A este ejemplo de humildad hay que agregar que escoge para anunciar su mensaje a un grupo de hombres y mujeres que no sólo provienen del pueblo sino del escalafón más bajo de la sociedad.

De acuerdo al evangelio de San Mateo, sólo la mitad de los doce discípulos de Jesús posee una ocupación y son de las ocupaciones más bajas de la sociedad de aquella época. Cuatro son pescadores como es el caso de Simón, también llamado San Pedro, y Andrés su hermano. Luego escoge a otros dos hermanos que también eran pescadores,

Santiago y San Juan (San Mateo 4.18). Tenemos también a San Mateo que era publicano o recogedor de impuestos (San Marcos 2.13). De los demás discípulos no se menciona que tuvieran ninguna ocupación, porque de hecho no la tenían; eran simplemente jornaleros que trabajaban solamente cuando alguien los ocupaba para algún trabajo determinado. Es con este grupo de hombres con quienes Jesús revolucionaría medio mundo. Siendo Jesús el arquetipo del personaje del *Quijote*, como se dijo al principio, no es sorprendente también encontrar similitudes entre el protagonista ficticio del texto cervantino con la vida de Jesús en cuanto a la valorización y respeto que ambos personajes muestran a la dignidad humana, independientemente de la posición social de las personas. Uno de los pasajes más claros es el de la mujer adúltera encontrado sólo en el evangelio de San Juan. Mientras que todos estaban listos a apedrear a la mujer por haber faltado a la moralidad, Jesús simplemente se pone a escribir en la arena, probablemente, todos los pecados de los que la acusaban, de ahí sus palabras de: “El que de vosotros se halle libre de pecado, tire contra ella el primero la piedra” (San Juan 8.1-11). Este pasaje funciona paralelamente con el trato que don Quijote muestra tanto al ventero como a las mozas en la primera parte del capítulo dos en el *Quijote*. Sin embargo el doble discurso con que se narran estos pasajes es otro recurso literario por parte de Cervantes donde oculta el mensaje central de la obra.

Aunque el concepto viene a constituirse oficialmente en los siglos XVI y XVII, podríamos afirmar que la vida de Jesús es también un perfecto modelo del mundo al revés. Esto es una muestra más de que el Nuevo Testamento, o la Biblia en general, viene a constituirse en uno de los textos primarios en la configuración del *Quijote*. A

continuación hacemos un breve análisis de por qué la vida de Jesús viene a ilustrar a perfección el concepto del mundo al revés, como se muestra en el Nuevo Testamento, y que es también otro recurso literario muy en práctica en la época de Cervantes.

Jesús y el concepto del mundo al revés

Se obvia que todo príncipe o rey venga de padres nobles o de sangre real. Los padres de Jesús no sólo no son nobles sino que se trata de dos personajes que ni siquiera tienen un techo donde dar a luz a su hijo. Consecuentemente, Jesús siendo rey nace, en lugar de ser en un palacio, en un pesebre como él mismo lo expresa, que ni siquiera es de sus padres: “el Hijo del Hombre ni siquiera tiene donde reposar su cabeza.” Otro elemento del mundo al revés es que nace de una madre que, supuestamente, es al mismo tiempo virgen. Es interesante ver la gran similitud de este pasaje bíblico con el encontrado en el noveno capítulo de la primera parte de la novela cervantina en boca del segundo autor en una alusión satírica dirigida directamente a la virginidad y como un elemento propio de la mitología clásica; veamos lo que nos dice el personaje cervantino al respecto.

...Esta imaginación me traía confuso y deseoso de saber real y verdaderamente toda la vida y milagros de nuestro famoso español don Quijote de la Mancha, luz y espejo de la caballería manchega, y el primero que en nuestra edad y en estos tan calamitosos tiempos se puso al trabajo y ejercicio de las andantes armas, y al defacer agravios, socorrer viudas, amparar doncellas, de aquéllas que andaban con sus azotes y palafrenes, y con todo su virginidad a cuestras, de monte en monte y de valle en valle; que si no era que algún follón, o algún villano de hacha y capellina, o algún descomunal gigante las forzaba, doncella hubo en los pasados tiempos que, al cabo de ochenta años, que en todos ellos no durmió un día debajo de tejado, y que se fue tan entera a la sepultura como la madre que la había parido.

Primero tenemos aquí en don Quijote a un personaje santo y además virgen, parecido a la imagen de Jesús. Igualmente existe un paralelismo entre la doncella que murió virgen con la imagen de la virgen María, que a pesar de haber tenido a Jesús siguió inmaculada y así fue subida al cielo. La madre de la doncella que murió virgen también fue parida por una madre virgen y que, a pesar de haber parido a su hija, murió también en ese estado puro. La alusión más clara a la mitología clásica, además de estos absurdos, es la mención de las ninfas, personajes semidiosas, como también del de las vírgenes doncellas. Esta es otra fusión que Cervantes hace entre las historias o leyendas mitológicas y los textos sagrados.

Siguiendo con nuestro análisis del mundo al revés, es que Jesús siendo Amo y Señor del universo no tenga un ejército bien armado de soldados que lo protejan y que en su lugar tenga a doce discípulos que no sólo vienen del pueblo sino que además pertenecen al más bajo escalafón social, pescadores que ni siquiera saben leer, cobradores de impuestos, oficio que no era bien visto en esa época. De igual manera, las mujeres que lo acompañan son las que todo el mundo desprecia, siendo María Magdalena su prototipo. En lugar de predicar en suntuosos templos como los de hoy y como los rabinos de su época, Él predica al aire libre; especialmente, en las montañas. Su vestimenta sencilla y sin adornos contrasta con los pomposos trajes de reyes, sacerdotes y escribas. Al igual que su origen y vestimenta humilde, el lenguaje de Jesús funciona también con el concepto del mundo al revés.

En este sentido son muy significativas sus frases como “Para vivir hay que morir; el que quiera ser primero, primero tiene que ser el último; no he venido a traer la paz sino

la guerra; el que quiera salvar su vida que primero la pierda.” Parecida a la primera frase, tenemos esta última que dice: “Quien a costa de su alma conserva su vida, la perderá; y quien perdiere su vida por amor mío, la volverá a hallar” (San Mateo 10.39). Su forma de rezarle al Padre es simple y directa y sin complicados y áridos rituales. En un “Padre nuestro” incluye todo lo que tiene que decir. Por supuesto, todo esto tiene un significado simbólico y metafísico, al igual que lo tiene la totalidad de su mensaje.

El mensaje de Jesús

Bajo la visión del mundo, el mensaje central de Jesús en su ministerio está también fuera de la lógica humana. Jesús nos llama a que amemos a Dios como también a nosotros mismos, de la manera en que él lo hizo. Pero este amor es incondicional y de auto-sacrificio, un amor ágape; por tanto, no es necesariamente vicario. Además, es un amor universal e indiscriminado, sin diferencias religiosas o políticas, con o sin ideología alguna, pobres o ricos, blancos, negros o mulatos. Es un amor que se antepone a nuestras inclinaciones o que va en contra de nuestra voluntad o a una sed de venganza; el reto es aun más grande, puesto que no es concebible que el hombre ame a su enemigo, o que si le pegan en una mejilla ofrezca la otra. Para aclarar y entender mejor las características del amor ágape, podemos citar *Jesus Christ Our Lord: Christology from a Disciple's Perspective* de C. Norman Graus.

...First, it is universal in scope and without favoritism in its application.... Second, love is nonimperialistic. It does not force itself on the other person.... Third, also as grace love takes unilateral action which bears the full risk of suffering rebuff and rejection. In this way it accepts the responsibility for the wrongdoing of others and suffers the consequences of their action.... Last, agapē transcends human justice and finally cannot be understood in terms of a just or equivalent penalty. (143)

En esto consiste el cumplimiento de la Ley, en las palabras de Jesús: “No penséis que he venido a destruir la Ley y a los profetas: no he venido a destruirla; sino a darle su cumplimiento” (San Mateo 4.17). El cumplimiento de Ley, por tanto, se basa en principios que no son extrínsecos ni legalistas sino que nace del interior del ser humano a través del amor, primero a Dios y luego al prójimo, como ya lo hemos comentado al principio y que es citado en el evangelio de San Marcos en el siguiente pasaje.

Uno de los escribas... se arrimó y le preguntó cuál era el primero de todos los mandamientos. Y Jesús le respondió: El primero de todos los mandamientos es éste: Escucha, ¡oh Israel!, el Señor Dios tuyo, es el solo Dios, y así amarás al Señor Dios tuyo con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente, y con todas tus fuerzas. Este es el mandamiento primero. El segundo, semejante al primero, es: amarás a tu prójimo como a ti mismo. No hay otro mandamiento que sea mayor que estos. (12.28-31)

No es que Jesús sea antinómico o contrario a la Ley; lo que corrige en ella es que se le dé más valor que al amor al prójimo. Al mismo tiempo introduce un nuevo mandamiento que es “el amar a los demás como él nos ha amado”; es decir, hasta la muerte (San Juan 13.34s; 15.12; 1 San Juan 3.23). El siguiente pasaje, entre muchos otros, es tomado del evangelio de San Lucas en el cual Jesús increpa a los fariseos por su excesivo apego a la Ley, olvidándose que ésta ha sido creada para que el hombre se sirva de ella y no para que ella se sirva del hombre.

... Y he aquí que se puso delante de Él un hidrópico. Y Jesús, vuelto a los doctores de la Ley y a los fariseos, les preguntó: ¿Es ilícito curar en día de sábado? Mas ellos callaron. Y Jesús, habiendo tocado al hidrópico, le curó y despachóle. Dirigiéndose después a ellos, les dijo: ¿Quién de vosotros, si su asno o su buey cae en algún pozo, no le saca luego, aunque sea día de sábado? Y no sabían qué responder. (14.2-6)

Este otro pasaje nos viene a mostrar también que ante la ley está primero el amor y el servicio al prójimo, al mismo tiempo que sirve de crítica a los que crean leyes inhumanas para que sean cumplidas por otros, pues ellos se exceptúan a sí mismos de hacerlo. Podríamos especular que este es otro ejemplo que toma Cervantes del Nuevo Testamento y que sirve de modelo en la parte moral de su obra, según los siguientes dos consejos que don Quijote le da a Sancho para que de esta manera gobierne Barataria con verdadera justicia.

Quando pudiere y debiere tener lugar la equidad, no cargue todo el rigor de la ley al delincuente; que no es mejor la fama del juez riguroso que la del compasivo. Si acaso doblares la vara de la justicia, no sea con el peso de la dádiva, sino con el de la misericordia. (II.42)

Sin embargo, podría afirmarse que todo el mensaje de Jesús se resume en “El sermón del monte” del evangelio de San Mateo (5.1-47; 6.1-35; 7.1-28) en cuanto al cumplimiento de la Ley de amar al prójimo, contrario a la Ley de Moisés basada en la venganza o en la ley del talión: “Ojo por ojo y diente por diente.” La otra parte del cumplimiento de la Ley en Jesús se manifiesta en el hecho de que en él, como el mismo lo ha manifestado, se ha cumplido lo que habían venido anunciando los profetas, contenido también en el libro de Moisés. Es en este otro sentido cómo Jesús lee las Escrituras. No obstante, en *Luke’s Portrait of Christ*, Charles M. Laymon reconoce, no dos, sino cuatro maneras de cómo Jesús lee las Escrituras y que cito a continuación.

First, he turned to it in making the most of his career. Next, he had occasion to refer to it in his preaching. Again, he quoted from it in relation to certain public acts he performed. And finally, his Bible was helpful to him in situations when he was reflecting upon the events of the day, particularly when they bore a reference to himself. (48)

Cervantes hace también suyas las palabras de Jesús de amar tanto a nuestros amigos como a nuestros enemigos, como se ve en las palabras del amigo del autor dramatizado, de acuerdo a lo leído en el “Prólogo” del *Quijote*: “Si de la amistad y amor que Dios manda que se tenga al enemigo, entrados luego al punto de la Escritura Divina.”

Con esto llegamos al final de nuestra interpretación de algunos pasajes de las escrituras como los pudo haber leído Cervantes, al mismo tiempo que intentamos también hacer un breve análisis del ambiente político y religioso en que fue escrito el *Quijote*, justificando así tanto su religiosidad como su anti-religiosidad. El siguiente y último capítulo es ya más temático, como lo es también su conclusión.

Bibliografía

- Al-Qur'an*. Ed. Muhammad Farooq Malik-Asain. Houston: The Institute of Islamic Knowledge, 1997. Print.
- Amadís de Gaula*. Ed. Arturo Souto. México: Editorial Porrúa, 1971. Print.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Ed. Salvador J. Fajardo and James A. Parr. Asheville, NC: Pegasus Press, 2002. Print.
- Durant, Will. *The Age of Faith*. New York: Simon and Schuster, 1959. Print.
- Grant, Michael. *Jesus: An Historian's Review of the Gospels*. New York: Charles Scribner's Sons, 1977. Print.
- JPS Hebrew English Tanakh*. Philadelphia: Jewish Public Society, 2000. Print.

Kraus, Norman C. *Jesus Christ Our Lord: Christology from a Disciple's Perspective*.

Waterloo, Ontario: Herald, 1990. Print.

La Sagrada Biblia. New York: Thomas Nelson Publishers, 1980. Print.

Laymon, Charles M. *Luke's Portrait of Christ*. New York: Woman's Division of

Christian Service Board of The Methodist Church, 1959. Print.

Machiavelli. *The Prince*. n. t. New York: The New American Library of the World, 1952.

Print.

Montero Reguera, José. *El ' Quijote' y la crítica contemporánea*. Alcalá de Henares:

Centro de Estudios Cervantinos, 1997. Print.

Reese, W. L. *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*.

New York: Humanities P, 1980. Print.

Robinson, James M. *The Gospel of Jesus*. New York: Harper Collins, 2006. Print.

Pelikan, Jaroslav. *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*. New

Haven: Yale UP, 1985. Print.

Turberville, Arthur S. *La Inquisición española*. Tr. Javier Malagón y Helena Pereña.

México: Fondo de Cultura Económica, 1932. Print.

Ziolkowski, Eric J. *The Sanctification of Don Quixote: from Hidalgo to Priest*.

University Park: Pennsylvania State UP, 1991. Print.

Capítulo 5

Una lectura discreta del *Quijote*:

La desacralización de las escrituras sagradas y seculares

A diferencia de los capítulos anteriores que tratan del ambiente político-religioso, filosófico e histórico de los siglos XVI y XVII, este último es más temático y enfocado directamente al análisis del *Quijote* en relación a la mitología clásica, en la que se incluyen las sagradas escrituras. El capítulo cinco presentará forzosamente una miscelánea de tópicos que sirven de base para el tema central que iremos desarrollando poco a poco, y que tiene que ver con la desacralización de los textos sagrados y la desmitificación de la literatura secular, sobre todo, de la clásica filosofía griega. Comenzamos entonces hablando del texto cervantino como lo que esencialmente es: una sátira, pero al mismo tiempo analizamos también la crítica detrás de esa sátira.

Así, leyendo el *Quijote* de manera superficial puede llegar a concluirse, quizás un tanto errónea, que sólo se trata de una sátira hacia los libros de caballerías. Pues al leerlo de una manera crítica, nos damos cuenta que más que una sátira a estas historias lo es a todo estilo de vida y costumbres de la sociedad española de los siglos XVI y XVII pero, en especial, a la Iglesia y a la monarquía. Es precisamente en las palabras de don Quijote en la segunda parte de la novela donde se exhorta al “lector discreto” a leer el texto de manera más crítica, para evitar llegar a conclusiones un tanto simplistas: “Y así debe de ser mi historia, que tendrá necesidad de comentario para entenderla” (II.3). En esas costumbres está, por supuesto, la ociosa lectura de las historias de caballería.

Pero, ¿qué entendemos por una “lectura ociosa,” según el contexto del *Quijote* en sus primeros capítulos? Definimos el concepto para así no caer en el precepto ya casi olvidado de John Locke de “Definid y no disputaréis” (*La revista universitaria* 44). Una lectura ociosa es aquella que se lee con el único fin de distraer, entretener y hacer reír al lector, o simplemente para mitigar el tiempo. Es parecido a lo que hoy en día llamamos “una lectura narcótica,” y que a la vez va relacionada con los *best sellers*, como en su tiempo, debemos de suponer, lo fueron las historias de caballerías.

No teniendo más que hacer, es a lo único que puede dedicarse el protagonista de la novela. En un primer plano, esta es la propuesta del texto y la primera lectura que se hizo precisamente del *Quijote*. Incluso, hasta hoy en día sigue habiendo críticos que continúan argumentando que es este el mensaje central de la obra. Sin embargo, la misma frase de “hacer reír” habría que leerse entre líneas o con un doble significado. Me refiero a que hay bases suficientes dentro del texto mismo para argumentar que las palabras del primer narrador cuando dice que el fin del texto es “hacer reír al lector,” podría leerse como “hacer reír” para mitigar su sufrimiento. Ya dicho también por otros críticos, a veces lo que calla la obra es más significativo que lo que dice; siendo este el caso de la obra cervantina, estamos diciendo entonces que posee una función terapéutica.

Según lo expresado por el amigo ficticio del “Prólogo” eran más los lectores “vulgares,” como los llama el narrador: “En efecto, llevad la mira puesta a derribar la máquina mal fundada destes caballerescos libros, aborrecidos de tantos y **alabados de muchos más**” (I.1). El hecho de que eran más los lectores de estas historias, indica que eran más los ociosos, lo cual nos pone en contexto con los problemas sociales por los que

atravesaba el pueblo español, de los cuales ya hemos comentado en capítulos anteriores. Estos lectores son representados de manera meta-literaria en el protagonista quien, después de tanta lectura, decide él mismo convertirse en el héroe que los demás buscaban tener, imitando así lo que él mismo había leído.

Sin embargo, ya a estas alturas no debería haber duda alguna de que las historias de caballería son sólo un pretexto para hablar de temas mucho más serios. En lo que corresponde a nuestro tratado, nuestro enfoque sigue siendo la desacralización y cuestionamiento de las escrituras y de cualquier otro tipo de literatura que se considere sagrada o semi-sagrada. Es en relación a este tema y, en general, de todo el contexto de la novela, que analizamos brevemente algunas interpretaciones sugeridas en el *Quijote* acerca de la realidad como sinónimo de verdadero. Iremos también entretrejiendo el tema de la realidad con otros temas, según vayan surgiendo. No obstante, entre ellos surgirán algunos que discutiremos con mayor interés, tal es el caso de la mitología y de los recursos narrativos utilizados por el autor, en relación a su distanciamiento de la obra y que a su vez van también directamente relacionados con el tema central de todo nuestro tratado. En un tercer nivel, hablaremos de la visión que el autor le da al tema de las guerras y al tema de la felicidad, la que dividimos en dos clases: felicidad mitológica y felicidad real.

Se podrá también observar que la lectura que hacemos del protagonista, casi en su totalidad, no es del todo romántica o que pueda despertar la simpatía del lector. Decimos casi en su totalidad porque el capítulo siete sí podría interpretarse de esta manera. Estamos también conscientes que habrá más preguntas que respuestas al terminar de leer

el capítulo, o todo el tratado en general. Nuestra explicación, aunque en realidad es más una excusa, se debe a la naturaleza misma de su contenido. Aun así, esperamos que el lector se sienta motivado a profundizar y a meditar más sobre los temas que aquí planteamos de manera panorámica, y que él mismo encuentre las respuestas a sus propias interrogantes. Si nuestras ideas estimulan al lector a escudriñar más sobre algún o algunos de los temas aquí planteados, entonces nos daremos por servido. Con estas ideas, pasamos entonces a hacer un análisis de la realidad, según nos lo presenta el autor a través de los protagonistas de la novela: don Quijote, Sancho Panza y Dulcinea.

Concepciones variadas de la realidad y bases del dogmatismo, secular y religioso

Como se ve al inicio de la primera parte, el conflicto entre el lector de las historias de caballerías se da cuando éste se deja absorber por todo lo que lee, hasta llegar al punto de no saber distinguir entre lo que entendemos por una realidad convencional y lo que consideramos puramente ficción, fantasía o simplemente un producto de la imaginación, mas no por eso diremos que es inexistente. Desde el momento que decimos que “es” refleja un tipo de realidad, aunque no en el sentido de la realidad en la que generalmente nos movemos. Pero el error del protagonista consiste, al igual que muchos otros lectores, en creer que los personajes encontrados en los textos realmente existieron tal y como son descritos, en un mundo material y no en la imaginación de quienes los inventaron. Incluso, el protagonista mismo es un producto de las mismas narrativas que él ha estado

leyendo, como es observado por James A. Parr en “Speaking and Writing in Don Quixote”:

Don Quixote himself is, first and foremost, the product of writing and its complement, reading. Surely there can be no discussion of that. He owes his existence to books—even his speech is bookish—and he becomes a book. (*On Cervantes* 173)

Tomando esto en consideración, el *Quijote* es una novela meta-narrativa en toda su dimensión o el resultado de lo imaginado por el lector, don Quijote, que a su vez es también una creación de otros personajes dentro del *Quijote* mismo imaginado así también por el verdadero autor, Cervantes. En este sentido, el personaje viene a ser un arquetipo del mal lector, al confundir lo puramente fantástico con el mundo realmente material y que, en general, es lo que más se toma como verdadero en la cotidianidad de la vida. En este otro sentido, estamos hablando también de un texto mimético.

En oposición a don Quijote, en Sancho Panza tenemos a un personaje que admite como real sólo aquello que es percibido por los sentidos, ignorando así cualquier otro tipo de realidad. No obstante, al final de la novela llegamos a un punto donde ambos personajes mezclan ambas realidades, las que se manifiestan de muchas maneras, pero sobre todo en la transformación de la visión que tanto Sancho Panza como don Quijote tienen de Dulcinea, creando así, en la fusión de esas dos realidades, una tercera y más completa explicación del universo. No obstante, el autor sigue consciente que hay otra realidad más trascendental y que continúa aún sin poder descifrarse. El hecho de que sigue sin descifrarse quizás se deba a que es independiente de las otras tres realidades o formas de concebir el universo. Antes de hablar de las realidades representadas en don

Quijote, en Sancho y en Dulcinea, hablaremos de esta realidad cósmica que es representada en los personajes de los encantadores y hechiceros en la novela.

Encantadores y hechiceros en el *Quijote*

Cuando don Quijote no encuentra explicación de por qué y cómo suceden las cosas, recurre al mundo de los encantadores, diciendo que sólo ellos saben por qué y de qué manera se da la transformación de una realidad a otra, en palabras de Richard L. Predmore: "...puede servirle para explicar todo lo que no parece tener explicación." (*Mundo del 'Quijote'* 74). En este sentido, nuestra visión de los encantadores es, en cierta manera, similar a la de Predmore. La diferencia estriba en que nuestra interpretación va enfocada más hacia lo desconocido desde un punto de vista espiritual, inmaterial, cósmico o etéreo. Predmore, por el contrario, lo hace teniendo como referencia el mundo material. Siendo más específicos, el crítico considera que los encantadores representan la parte oculta de las personas o de las cosas o de aquello que no podemos entender en ellas. Lo que no podemos negar es que ambos mundos son reales, aunque de diferente manera y sin que podamos llegar a una explicación satisfactoria. Es más, cuando leemos las sagradas escrituras, o cualquier texto que tenga que ver con el origen del universo, podemos darnos cuenta que siempre se le da prioridad a la realidad etérea sobre la material. De esta manera, muestran que la realidad material está sujeta o que tiene su origen, de alguna manera, en la realidad etérea. De hecho, nuestras mismas experiencias nos hacen ver que más allá de una realidad material hay también una realidad imperceptible e inalcanzable o inexplicable. Es esta razón lo que nos obliga a buscar otro

medio que nos permita entender mejor el mundo en que vivimos. Sin embargo, el problema surge cuando convertimos nuestra realidad en un logocentrismo mono-semántico y unilateral. Esta es una de las dos raíces principales de donde se origina todo tipo de dogmatismos, sean estos religiosos, políticos o, en general, sociales. Este problema es grave por el hecho que desarmoniza o desune, no sólo a individuos, sino a pueblos enteros hasta el grado de declararse entre ellos la guerra. Este viene siendo otro de los temas recurrentes en la novela cervantina, de ahí la comparación de los dos ejércitos como grupos de ovejas, en el capítulo 8 de la primera parte; luego, en el capítulo 27 de la segunda parte, tenemos algo similar con los dos pueblos del rebusno.

En relación a las guerras, José Luis Abellán, en *Los secretos de Cervantes y el exilio de don Quijote*, sugiere que lo que dice y hace don Quijote habrá que interpretarlo al revés (166), aunque en realidad habrá que hacerlo con casi todo lo que dice y hace. Abellán se está refiriendo al discurso que hace don Quijote en los capítulos 37 y 38, a favor de las armas sobre las letras. Como vemos, quien celebra lo dicho por don Quijote es un cura, reforzando así nuestro argumento de que el *Quijote* es un texto anticlerical. La influencia que tiene Erasmo en la vida de Cervantes tiene mucho que ver con esto, de acuerdo a Marcel Bataillon, Américo Castro y Antonio Vilanova. La influencia erasmiana en Cervantes es tan grande que según Bataillon, “Si España no hubiera pasado por el erasmismo, no nos habría dado el *Quijote*” (*Erasmo y España* 805). Mientras que las palabras de Bataillon van hacia la novela, las de Américo Castro van dirigidas hacia el autor: “Sin Erasmo, Cervantes no habría sido como fue” (*El pensamiento de Cervantes* 300). Mientras tanto en “Erasmo, Sancho Panza y su amigo Don Quijote,” Vilanova hace

un análisis, aunque breve, muy exhaustivo del *Quijote*, trazando paralelismos entre éste con muchos de los escritos de Erasmo para así demostrar la influencia directa que el humanista de Róterdam tuvo sobre el humanista español. Es este también el argumento central de su obra maestra, *Erasmus y Cervantes*, demostrar que Cervantes leyó directamente a Erasmo. Concluyendo con este punto, habiendo sido el autor un gran humanista como lo fue Erasmo y el mismo Luis Vives, Cervantes no podía estar a favor de las guerras, y el hecho de que el cura sí lo esté aumenta el significado negativo que el autor le pueda estar dando al tema. Agreguemos un motivo más personal, en cuanto al resentimiento que pudo haber tenido Cervantes hacia ciertas autoridades eclesiásticas; como vemos, en gran parte se debe a la gran hipocresía, ambición y deshumanización de estos feligreses.

Según lo escrito por Ludovik Osterc en *Dulcinea y otros ensayos cervantinos*, en los momentos cruciales en que Cervantes estaba por escaparse cuando era un cautivo en Argel, un fraile doctor en teología y familiar del Santo Oficio de la Inquisición llamado Blanco de Paz, delata a Cervantes ante Hasán Bajá por sus intentos de escaparse a cambio de un escudo de oro y una jarra de manteca sin importarle la fama que tenía el virrey como el amo más cruel y sangriento de la época, que mataba y maltrataba a sus esclavos de la manera más inhumana posible, especialmente a los que intentaban escaparse (9-37). A pesar de todo esto y, peor aún, sin tomar en cuenta que Cervantes estaba cautivo por defender la fe cristiana, aun así el fraile decide delatarlo o, mejor dicho, traicionarlo. Esto demuestra las sobradas razones que tenía Cervantes para estar en contra tanto de las guerras como de la mayoría de las autoridades eclesiásticas. Por otro

lado, las guerras son también el resultado de posiciones dogmáticas como un intento de imposición de un punto de vista de concebir de alguna manera un tipo de realidad. El capítulo 27 que trata de los pueblos del rebuzno en la segunda parte, va en este mismo contexto, donde un pueblo le declara la guerra al otro por sentirse ofendido debido a tanto rebuzno. Los rebuznos podrían interpretarse como la imposición de nuestros argumentos que, frustrados por la ira al no poder imponerlos en los demás, comenzamos a gritar hasta llegar a la violencia.

Además de querer imponer un solo punto de vista como la única explicación de ver la realidad, existe otro elemento que nos conduce hacia otro tipo de dogmatismo y que consiste en aceptar, sin cuestionamiento alguno, las tradiciones tomadas como verdades absolutas heredadas de generación en generación o desde períodos milenarios que explican el origen y el fin del mundo que nos rodea. Esta consiste en la creencia de seres supernaturales responsables de dirigir el destino de nuestras vidas. El error en sí estriba en no tomar conciencia que esta es una explicación epistemológica propia de esas épocas, como en su momento se tomó como verdadero que la tierra era plana y que estaba gobernada por una multitud de dioses funcionó. Esta idea perduró por algún tiempo, bajo diferentes circunstancias. Aun así, no se puede negar que el pensamiento humano ha venido evolucionando a través del tiempo, lo que hace que hoy en día vivamos en un mundo más humanizado o menos bárbaro que en el que antes vivíamos; ejemplo de ello es que hoy ya no se hacen sacrificios humanos para aplacar la ira de los dioses. En gran parte, esto se debe a los adelantos hechos en la ciencia y en otras áreas del saber que buscan una explicación, lo más objetiva posible, del mundo que nos rodea

pero que particularmente se debe a algunos hombres y mujeres que han tenido la valentía de cuestionar lo que dogmáticamente se ha establecido como una realidad absoluta. No obstante, siguen aún existiendo grupos de represión en algunas partes del hemisferio y que siguen imponiendo sus ideologías por demás retrógradas. Así, hay sociedades en donde se sigue apedreando a mujeres por cometer adulterio y a otras por tener relaciones sexuales sin contraer matrimonio, lo que en términos religiosos llamamos fornicación. No se puede concebir una ley como justa cuando ésta se basa en supersticiones, y menos con tanta parcialidad, pues se castiga sólo a la mujer. Como iremos viendo en el transcurso de nuestro tema central, el *Quijote* hace referencia a ambas formas de dogmatismo, al secular y al dogmatismo deísta. Si Cervantes encuentra material suficiente en la historia que le precede para escribir en contra de ambos tipos de dogmatismo, el hombre contemporáneo debería tener la mente más abierta con los acontecimientos también aterradores sucedidos en el siglo XX generados por una ideología secular, tanto de derecha como de izquierda.

En la actualidad, seguimos hablando con razón suficiente de las atrocidades que hizo la Inquisición española y de las cruzadas en defensa de una ideología religiosa. Sin embargo, ya no se habla mucho de los millones que murieron casi a mediados del siglo XX en Italia, en Alemania, en Rusia, en China y en otros países del viejo mundo. De igual manera, las naciones americanas también han sido víctimas de ideologías dogmáticas seculares, especialmente Chile, Argentina y El Salvador. Son estos elementos universales que hacen que el *Quijote*, escrito hace unos cuatrocientos años, siga y seguirá siempre vigente a través del tiempo.

Otro punto que debemos aclarar, ya enfocados en el dogmatismo religioso, es que es sinónimo de fundamentalismo, por lo menos en la manera como nosotros lo venimos conceptualizando. Además, se trata más de la actitud de una minoría de creyentes que, por su conducta intransigente y belicosa, ponen en entredicho la religión a la que pertenecen, sea ésta cristiana, musulmana o judía. Sin embargo, no podríamos precisar qué grupo religioso es más violento que el otro; dándose las circunstancias, lo más probable es que todos actúen de igual manera, en oposición a los valores morales y humanos que tienen como centro, ya sea el cristianismo, el islam y el judaísmo y que consisten en servir y amar al prójimo. No obstante, este mensaje se encuentra también en muchas otras historias originadas ya sea de una sabiduría popular o por algún autor en particular, como es el caso de Esopo, educado como esclavo en Grecia pero nacido en Etiopía.

En el caso de las sagradas escrituras, éstas comparten la peculiaridad que tienen las leyendas mitológicas en cuanto a que carecen de una autoría formal o que tienen su origen en el pueblo. Hablando más concretamente, este tipo de literatura nace de la imaginación, ya sea individual o colectiva, mas no por eso deberían de tomarse de manera negativa. Esto incluye el concepto o la idea de Dios como el principio de todo, pero este Dios no es definible en el *logos*, sino que es generado por el deseo de tener a un ser superior que abogue o nos defienda cuando estamos en peligro. Lo que le da también vida a este ser encuentra también su significado en ese poder cósmico indefinible pero que, aparentemente, parece estar siempre involucrado en los menesteres del hombre. Ahora pragmáticamente hablando, es más útil este Dios mitológico que el que se ha

tratado de definir a través de argumentos filosóficos; pero el error en sí no estriba en el intento de definirlo, el que seguirá siendo parte del proceso evolutivo del pensamiento humano, sino en tomar esa definición como una máxima sin permitir más explicaciones. En este sentido, la Iglesia cometió un grave error en convertir los argumentos de Santo Tomás de Aquino en dogmas religiosos en lugar de tomarlos como lo que realmente eran, unos pensamientos filosóficos, y seguir así en la búsqueda de comprobar la posible existencia de ese ser enigmático. Probablemente Cervantes tiene esto en mente cuando crea, siempre a través de su personaje, el mundo de hechiceros y encantadores. Sin embargo, antes de desarrollar este otro punto, es importante ponernos más en contexto con las ideas de uno de los teólogos más grandes de la Iglesia católica y fundador de la filosofía escolástica.

En su *Suma teológica*, teniendo como base la filosofía aristotélica, Santo Tomás de Aquino intenta unir la fe con la razón. De esto tratan las tres partes en que se compone la *Suma teológica*, en demostrar que se puede llegar a Dios a través de la razón. Pero los atributos mismos de omnipotencia, omnisciencia y de omnipresencia hacen esto imposible. Dialécticamente hablando, esto es sólo una construcción lingüística sin referente alguno y, ¿qué valor material o espiritual podemos encontrar en un concepto de esta naturaleza? Los rituales son al Dios mitológico o a esa fuerza cósmica indescifrable, aunque de alguna manera imperceptible. La idea de querer encajonar en la mente y así concebirlo como un ente concreto y definido, que se enoja y castiga al no hacerse su voluntad, son todavía litigios de esas creencias primitivas que seguimos arrastrando de tiempos remotos. De esto hay que liberarse para seguir explorando libremente el

concepto sin temor para seguir creciendo intelectual y, probablemente, hasta espiritualmente. En lo material podemos hacer la siguiente analogía.

Imaginémonos la idea de tener en mente trescientos euros. Caeríamos en un error epistemológico si dijéramos que esto es falso, porque la idea existe; está ahí, en mi mente, aunque nadie pueda tocarla ni verla, al igual que la idea que se pueda tener de Dios. Lo que no están son los trescientos euros. Es más, puedo aumentar la cantidad de euros y decir que tengo mil, dos mil y hasta llegar a un número indescifrable, que ya no me quepa en la mente; entiéndase esto como los tres atributos antes mencionados a Dios. Entonces, ¿qué hago con esto? Ahora pensemos que al abrir la cartera me encuentro con doscientos euros. Sería absurdo quedarse con la idea de los trescientos, mil o más euros en lugar de quedarse con los doscientos. Yo por lo menos me quedo con los doscientos y voy a la tienda y compro algo de comer. Esto demuestra la inutilidad de una forma Pura, platónicamente hablando. Es decir, para que un concepto tenga alguna validez necesariamente tiene que tener un referente. Ahora aunque el referente sea más útil que el concepto, como ya se demostró, una serie de referentes proyectada hacia el infinito tampoco nos lleva a ninguna parte. Obviamente, el pensamiento tomista se concentra más en realidades abstractas como en las virtudes y demás actos humanos que también son reales, pero su existencia sigue siendo producto del lenguaje humano en el que también juega un papel preponderante la experiencia. A lo que quiero llegar es al punto de que es el hombre mismo quien ha creado todos los conceptos basados en referentes exteriores, y Santo Tomás ha intentado demostrar la existencia de ese ente que llamamos Dios de la misma manera, sin caer en la cuenta de su desvalorización. De ahí que el concepto

logístico de Dios que nos presenta Santo Tomás realmente no nos sirve de mucho; por lo tanto, habría que seguir indagando y buscando otras alternativas de demostrar su existencia o el origen de ese universo cósmico que sigue inexplicable. De esta necesidad y de la falta de una satisfactoria explicación nace lo que conocemos como mitología. El mundo de los encantadores y de hechiceros al que ya antes hicimos referencia va hacia esa dirección; el pasaje de los molinos de viento al comienzo de la novela como el encantamiento o la transformación de Dulcinea son dos ejemplos que apoyan esta interpretación; pero en general, donde don Quijote no encuentra una explicación lógica a la transformación de una realidad a otra es cuando recurre al mundo fantástico de hechiceros y encantadores que, al igual que los demonios de los que nos hablan las sagradas escrituras, son los responsables de todo lo malo que sucede, de ahí que para el protagonista los demonios y encantadores no pueden ser visiones católicas:

--¿Católicas? ¡Mi padre!—respondió don Quijote—. ¿Cómo han de ser católicas si son todos demonios que han tomado cuerpo fantástico para venir a hacer esto y a ponernos en este estado? Y si quieres ver esta verdad, tócalos y pálpalos, y verás como no tienen cuerpo sino aire, y como no consiste más de en la apariencia. (I.47)

Como leemos en la cita, el mismo don Quijote los llama “demonios.” De lo contrario, estaría hablando de ángeles. Sin embargo, Sancho sigue pensando que puede haber diablos buenos, sin que necesariamente sean cristianos:

--Sin duda—dijo Sancho—que este demonio debe de ser hombre de bien y buen cristiano, porque a no serlo, no jurara en Dios y en mi conciencia. Ahora yo tengo para mí que en el mismo infierno debe de haber buena gente. (II.34)

Es así como el *Quijote* representa ese mundo cósmico que, aunque real, sigue sin entenderse.

Don Quijote, Sancho Panza y Dulcinea: una realidad tridimensional

Dejando aun lado los argumentos absurdos de la crítica moderna que dicen que no hubo un renacimiento de una filosofía clásica en los siglos XVI y XVII, en el *Quijote* se tiene la aplicación de casi todos los temas filosóficos de Sócrates, de Platón y de Aristóteles. Bajo esta asección, en don Quijote tenemos el mundo abstracto e imaginativo de las ideas platónicas, mientras que en Sancho Panza tenemos el mundo concreto y convencional del mundo aristotélico. Analizando por tanto la obra en todo su contexto, podemos observar que el concepto de realidad está claramente representado por la hiperbólica creación de estos dos personajes, por lo menos en la primera parte.

En la segunda parte, las cosas ya no están muy claras, pues ha existido una evolución tanto en la caracterización de don Quijote como también en la de Sancho Panza. El concepto de la realidad que tiene ahora don Quijote es similar al de Sancho en el sentido que la realidad de las cosas ya no está basada sólo en lo imaginativo y abstracto sino también en lo material o percibido a través de los sentidos, el concepto aristotélico de realidad. En Sancho ocurre casi lo mismo, pero a la inversa. Al final de la segunda, vemos en el escudero a un personaje que ya no se mueve llevado sólo por el mundo material sino también por el mundo abstracto y etéreo, baste por el momento el ejemplo de lo que le dice a su amo al final de la novela: “No se deje morir porque dejarse morir es la locura más grande que se puede cometer,” frase a la que le hacemos referencia más adelante. De esta manera, lo que tenemos hoy en Sancho es la fusión de ambas realidades como una representación tanto del mundo platónico como el aristotélico. Veamos ahora de qué manera se percibe la evolución de la caracterización de ambos protagonistas a

través de otro personaje principal y que, además de ser parte en el desarrollo de la novela en su totalidad, va también relacionado con el tema de la realidad y la ficción y con la manera en que se concibe la existencia de Dios; nos referimos a Dulcinea.

Relacionado con esto podemos mencionar las innumerables frases de don Quijote como cuando dice que lo más importante es creer en ella sin haberla visto, haciendo eco a las palabras de Jesús en el Nuevo Testamento. Luego tenemos a la duquesa diciendo que...

de ella se colige, si mal no me acuerdo, que nunca vuestra merced ha visto a la señora Dulcinea, y que esta tal señora no es en el mundo, sino que es dama fantástica, que vuestra merced la engendró y parió en su entendimiento, y la pintó con todas aquellas gracias y perfecciones que quiso. (II.32)

¿Acaso no podríamos decir lo mismo de Dios?

Son muchos los críticos que han analizado este personaje; incluso, Dulcinea ha sido la inspiración de muchos poetas, dramaturgos, novelistas y de otros géneros artísticos; por tanto, no nos extrañaría si encontráramos análisis similares al nuestro y dentro del contexto que lo hacemos aquí; es decir, en relación a la evolución de la caracterización de los personajes de don Quijote y Sancho Panza y al cuestionamiento de las escrituras. Además, cabe mencionar que entre todas las interpretaciones, la visión romántica es la que siempre ha predominado. No obstante, me parece que este tipo de análisis pone al crítico en el mismo estado demencial en que se encuentra el protagonista y que es, al mismo tiempo, lo que convierte también a don Quijote en un criminal perseguido por la ley, de acuerdo a una de las lecturas que hace Roberto González Echeverría del protagonista en *Love and the Law in Cervantes*. Por tanto, además de ser

un mal lector y un criminal, don Quijote es también uno de los personajes más dogmáticos creados a través de la literatura, que exige a punta de lanza que crean lo que él cree ver. Una de las variadas funciones del pasaje que trata del yelmo de Mambrino en el capítulo 40 de la primera parte es precisamente mostrar de qué manera la imposición de las ideas, o de la concepción o manera particular de interpretar el mundo, puede llevar al individuo al dogmatismo; sin duda alguna, don Quijote es también un prototipo de ese dogmatismo.

Esta caracterización del personaje no sólo se ve en este pasaje sino en toda la novela, pero es en el pasaje del yelmo de Mambrino en donde se hace aun más evidente. Como se lee, don Quijote amenaza a todo aquel que niegue que el objeto es, en realidad, el yelmo de Mambrino, y que él mismo se lo habrá saber que lo es. En contraposición, el barbero, el que a su vez es el dueño de la vasija, sostiene que aquello no es nada más que una vasija de barbero. Obsérvese que cada personaje tiene su grupo que apoya una u otra idea; sin embargo, mientras que el grupo que apoya a don Quijote lo hacen por conveniencia, como es el caso del cura, Cardenio, don Fernando y el otro barbero, los que defienden la opinión del barbero, el dueño de la vasija, lo hacen por ignorancia, al igual que, hasta cierto punto, lo hace don Quijote. Esto se debe a que tanto don Quijote como el barbero definen el objeto basados en el conocimiento parcial o a la experiencia personal que cada uno de ellos tiene con el objeto mismo; basados en ese limitado conocimiento es que defienden su posición. Es aun más significativo, sin embargo, observar que el que soluciona el problema es el ignorante de Sancho Panza llamándolo “baciyelmo.” Podría pensarse que Cervantes busca demostrar con esto que la sabiduría no está en el vasto

conocimiento que el individuo pueda tener sino en la humildad y simpleza con que ve las cosas. Por otro lado, se puede también llegar a pensar si el autor no nos está sugiriendo, en la sublimidad de su mensaje, que el ser dogmático es también una forma de locura.

En extensión de la visión que tiene don Quijote de Dulcinea y siempre en relación con la crítica romántica, hay algunos que hacen un paralelismo entre Dulcinea y la madre de Dios, la virgen María. Anticipándonos, nosotros tomamos el lado opuesto de esta visión romántica; me refiero a que en “la realidad” meta-literaria representada en Sancho Panza y apoyada por los demás personajes que también representan al mundo cotidiano, Dulcinea es todo lo contrario de esa imagen sublime, bella y encantadora que hemos venido escuchando y leyendo de la crítica. A su vez, la imagen grotesca de Dulcinea, como también lo veremos más adelante, es parte del elemento satírico del *Quijote* con el propósito de romper con la tradición del amor cortés y de la belleza otorgada a los personajes de las historias de caballerías y de otros personajes que han precedido a Dulcinea, como Laura, el personaje que inspira a Petrarca en sus sonetos y la Beatrice de Dante en la *Divina Comedia*. Con Dulcinea, Cervantes desmitifica la belleza imaginaria de todos estos personajes encontrada en la literatura. Analicemos ahora al personaje en relación a la evolución de don Quijote y Sancho Panza, como lo mencionamos al principio, en cuanto al concepto de realidad y de ficción, o como dos variantes de la realidad.

La primera imagen que tenemos de Dulcinea al comienzo de la novela es una invención y producto de la imaginación de don Quijote o parte del universo que él mismo

ha creado, expresado así también por el primer narrador, en el primer capítulo de la primera parte:

...Y fue, a lo que se cree, que en un lugar cerca del suyo había una moza labradora de muy buen parecer, de quién él un tiempo anduvo enamorado (aunque, según se entiende, ella jamás lo supo ni se le dio cata dello). Llamábase Aldonza Lorenzo, **y a ésta le pareció ser bien darle el título de señora de sus pensamientos; y buscando nombre que no desdijese del suyo, y que tirase y se encaminase al de princesa y gran señora, vino a llamarla *Dulcinea del Toboso*, porque era natural del Toboso; nombre, a su parecer, músico y peregrino y significativo, como todos los demás que a él y sus cosas había puesto.** (I.1) (énfasis mío)

Si no se tuviera este pasaje, se podría pensar que la imagen bella que se encuentra de Dulcinea en otras partes del texto sacadas también de la mente de don Quijote viene de la nada. Sin embargo, vemos que ésta se basa en la experiencia y constituye un elemento esencial en ambas dimensiones de la realidad, la convencional y la ficticia. En este sentido, aunque distorsionada, la imagen de Dulcinea precede a la imagen “real” de Aldonza Lorenzo; repitiéndolo, no viene de la nada. Por otro lado, en esta misma descripción de la imagen distorsionada de Aldonza por parte de don Quijote está el modelo ideal de belleza como se concebía en la época renacentista de los siglos XVI y XVII, siguiendo el consejo de Parr en su “A Modest Proposal” de la confusión que puede causar la arbitraria división del tiempo en períodos como el Renacimiento, el Barroco y la Época medieval, cuando no hay una división clara y definitiva de cuándo comienza y termina cada período. Regresando a la mente distorsionada o al mundo imaginario o fantástico de don Quijote, la belleza de su Dulcinea es la siguiente:

...que su nombre es Dulcinea...; su hermosura, sobrehumana, pues en ella vienen a hacer verdaderos todos los imposibles y quiméricos atributos de belleza que los poetas dan a sus damas: que sus cabellos son de oro, su frente campos elíseos, sus cejas arcos del cielo, sus ojos soles, sus mejillas rosas, sus labios corales, perlas sus dientes, alabastro su cuello, mármol su pecho, marfil sus manos, su blancura nieve, y las partes que a la vista humana encubrió la honestidad son tales según yo pienso y entiendo, que sólo la discreta consideración puede encarecerlas, y no comprarlas. (I.13)

Sin embargo, esta imagen de Dulcinea contrasta en su totalidad con el personaje a quien en realidad va dirigida tan hiperbólica imagen de belleza, como vemos en el capítulo veinticinco, siempre en la primera parte, en las palabras de Sancho:

— ¡Ta, ta! —dijo Sancho—. ¿Que la hija de Lorenzo Corchuelo es la señora Dulcinea del Toboso, llamada por otro nombre Aldonza Lorenzo?

—Esa es —dijo don Quijote—, y es la que merece ser señora de todo el universo. —Bien la conozco —dijo Sancho—, y sé decir que tira tan bien una barra como el más forzado zagal de todo el pueblo. ¡Vive el Dador, que es moza de chapa, hecha y derecha y de pelo en pecho, y que puede sacar la barba del lodo a cualquier caballero andante o por andar que la tuviere por señora! ¡Oh hideputa, qué rejo que tiene, y qué voz! Sé decir que se puso un día encima del campanario del aldea a llamar unos zagales suyos que andaban en un barbecho de su padre, y, aunque estaban de allí más de media legua, así la oyeron como si estuvieran al pie de la torre. Y lo mejor que tiene es que no es nada melindrosa, porque tiene mucho de cortesana: con todos se burla y de todo hace mueca y donaire. Ahora digo, señor Caballero de la Triste Figura, que no solamente puede y debe vuestra merced hacer locuras por ella, sino que con justo título puede desesperarse y ahorcarse, que nadie habrá que lo sepa que no diga que hizo demasiado de bien, puesto que le lleve el diablo. Y querría ya verme en camino, solo por vella, que ha muchos días que no la veo y debe de estar ya trocada, porque gasta mucho la faz de las mujeres andar siempre al campo, al sol y al aire. Y confieso a vuestra merced una verdad, señor don Quijote: que hasta aquí he estado en una grande ignorancia, que pensaba bien y fielmente que la señora Dulcinea debía de ser alguna princesa de quien vuestra merced estaba enamorado. (I.25)

Sólo como referencia, todo el capítulo treinta es también acerca de este contraste de percepción que tienen don Quijote y Sancho Panza de Aldonza Lorenzo, convertida en Dulcinea en la mente del protagonista.

No obstante, en los primeros capítulos de la segunda parte tenemos a un don Quijote con una visión diferente de las cosas. Si en la primera parte de la novela todas las mujeres le parecían unas princesas o doncellas (piénsese por ejemplo en las primeras mujeres que encuentra en la venta en su primera salida, entre ellas, Maritornes), ahora el personaje busca una correspondencia de lo que tiene en la mente con el objeto o sujeto externo. Es de esta manera como podemos observar que el protagonista ya no se conforma sólo con la imagen que él mismo se ha formado de Dulcinea, ahora busca en este personaje una correspondencia del personaje “real” con la imagen idealizada de ella. Es decir, Dulcinea ha sido siempre la labriega rústica, hija de Lorenzo Corchuelo, conocida de Sancho Panza. Esta realidad nunca cambió; lo que sí ha cambiado es la ya no tan subjetiva visión que tiene don Quijote de la realidad, pues ésta ya no está sujeta sólo a su mundo interior, sino esta vez dependerá también de la exterior. Es esto lo que vemos en el pasaje del encuentro de don Quijote y Sancho Panza con las tres labradoras, en el capítulo 10 de la segunda parte. Al mismo tiempo, este viene a ser también el punto más elevado del clímax del texto, ese reconocimiento por parte del personaje de estar viviendo en un mundo irreal, fantástico e ilusorio. A partir de este momento, don Quijote ya no será el mismo; pierde su ideal; pierde lo que lo ha mantenido con vida. Por tal razón, sus intervenciones en la novela van descendiendo y ahora son los demás personajes los que narran sus historias. Es decir, es a partir de este momento cúspide cuando don Quijote

comienza a morir, figurativamente hablando, como lo dice Sancho Panza. Textualmente hablando, es con la desaparición de Dulcinea de la mente del protagonista cuando comienza a darse el descenso conflictivo de la obra; de esta manera, don Quijote comienza a ser derrotado por los mismos personajes que él mismo había inventado como se da con el caballero de los espejos del capítulo 12. Pero el punto aun mucho más significativo en cuanto a la revelación del texto es la confesión que indirectamente le hace don Quijote a Sancho Panza de que su locura ha sido sólo una invención para la narración misma de la novela.

El pasaje al que nos referimos es del capítulo 41 de la segunda parte que narra la subida al cielo por parte de Sancho Panza y de don Quijote, montados en Clavileño. Sancho Panza quiere hacerles creer a los duques y al mismo don Quijote de todo lo que vio mientras subía. Sin embargo, él mismo le confiesa a la duquesa haberse quitado la venda de los ojos. Habría que analizar hasta qué punto la ceguera parcial de Sancho se convierte en un elemento revelador a no tomar muy en serio todo lo que leemos, lo cual va también conectado con el segundo narrador del capítulo 9 de la primera parte. Aun viendo que él mismo ha confesado a los duques haber descubierto la farsa o la burla, Sancho todavía espera que le crean todo lo que reclama haber visto mientras supuestamente volaba montado detrás de su amo en el caballo de madera. Esta actitud del personaje es una alusión a lo irrazonable de algunas de nuestras creencias; a pesar de las evidencias que demuestran su falsedad, todavía se siguen creyendo.

Aprovechando las mentiras de su escudero, es cuando don Quijote hace su confesión en relación a lo que había dicho haber visto y soñado en la cueva de

Montesinos en el capítulo 12, como se lee al final del capítulo 41 siempre de la segunda parte: “--Sancho, pues vos queréis que se os crea lo que habéis visto en el cielo, yo quiero que vos me creáis a mí lo que vi en la cueva de Montesinos. Y no os digo más” (I.41). La frase de “Y no os digo más,” es también significativa, como diciéndole al lector: “Tú cree lo que quieras, yo ya te dije la verdad.” Además, de acuerdo a lo sucedido en la cueva de Montesinos, las aventuras oníricas de don Quijote suceden entre dormido y despierto. Pero el hecho de que ni el propio Cide Hamete las crea, sugiere que sobrepasa cualquier historia escrita en la novela y que el lector pudo haber tomado como cierta, o que realmente sucedió como ha sido narrada. La otra interpretación que podría dársele a este pasaje es que el personaje real dentro de la novela misma nunca estuvo loco o que sólo fingió estarlo. Cualquiera de los dos casos, el resultado es el mismo.

Lo positivo de la mitología en la literatura sagrada y secular

Contrario a lo que se piensa de la mitología, ésta ha siempre poseído una función positiva. El problema surge cuando equivocadamente se le otorga un espacio en la facultad humana que no le corresponde, como se mencionó al principio en relación a lo escrito por Santo Tomás. Este error lo encontramos tanto en el campo científico como en el religioso; mientras que el primero ha optado por ignorarlas por no encontrar en ellas una explicación lógica, las religiones las reclaman como acontecimientos que sí tuvieron lugar en el pasado, que lo están haciendo en el presente y otras que se harán realidad en el futuro, y que es en lo que consisten las profecías. Así lo conciben las sagradas escrituras;

especulemos en cuanto a las razones por las cuales la mitología se ha tomado literalmente como real.

Quizás el error no se ha calculado; sin embargo, al ubicar estas historias mitológicas en la misma dimensión real en la que comúnmente nos movemos, por muy absurdo que esto sea, han creado siempre lucrosas fuentes de vida. Quizás esto explique la imposibilidad de algunas autoridades religiosas renunciar a lo que han defendido como verdadero, una vez que descubren por sí mismos su falsedad. Porque de aceptar que se tratan de historias mitológicas, entonces, ¿cómo y de qué vivirían? Habrá otros que prefieren seguir manteniendo la mentira en cuanto a la realidad de las escrituras por razones más humanas o de solidaridad con el prójimo, al considerar que éstas están ya demasiado filtradas en el subconsciente de muchos creyentes y que, por tal razón, le perderían el sentido a la vida. Con esto, perderían también todo tipo de esperanza y de aliviar su sufrimiento porque no creerían más en un cielo eterno preparado para ellos. Al final, mejor se dejarían morir, como lo hace don Quijote cuando se encuentra espiritualmente vencido, de acuerdo a las de palabras de Sancho Panza. Ésta es, entonces, la otra razón por la que algunas autoridades eclesiásticas prefieren seguir alienados a la propuesta o dictadura de sus religiones porque saben que muchas personas no están equipadas para enfrentar esta realidad; sería como decirle a un paciente de cáncer, sin darle tiempo a meditar sobre su enfermedad, que le quedan sólo algunos meses de vida. Un texto que encaja en este contexto es la novela de Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*, y con la cual podemos trazar ciertos paralelismos entre los personajes de don Manuel, Jesús y don Quijote.

Como podrá observar el lector, don Manuel, el protagonista de la novela unamuniana, interpreta las escrituras de la misma manera que lo hace Jesús. Comenzando con que ambos rechazan una religión tradicional y ortodoxa, basada en lo que literalmente dicen las escrituras, como lo sugiere Charles M. Laymon en *Luke's Protrait of Christ*: "We shall discover that in our Lord's use of the Bible he was not a literalist. It was not what was written but what was meant that counted most" (45). Sin embargo, don Manuel aprende a vivir entre los límites de una creencia tradicional y ortodoxa y su propia interpretación de las escrituras. De haber hecho lo mismo Jesús, probablemente no lo hubieran crucificado. Cervantes hace que su personaje actúe de manera parecida a Jesús y a don Manuel. Al igual que estos dos personajes, don Quijote tampoco pone mucha atención a los rituales. Es más, ni se menciona por ningún lado del texto que haya asistido alguna vez a misa; esto es significativo si tomamos en cuenta lo religioso y moral de la obra. De hecho, la única vez donde se habla de la llegada de don Quijote a una iglesia es cuando, acompañado de Sancho, va en busca del alcázar de Dulcinea. Luego vemos que don Quijote ni siquiera sabía dónde estaba la iglesia:

Guió don Quijote, y habiendo andado como doscientos pasos, dio con el bulto que hacía la sombra, y vio una gran torre, y luego conoció que el tal edificio no era el alcázar, sino la iglesia principal del pueblo. Y dijo:

--Con la iglesia hemos dado Sancho. (II.9)

De saber don Quijote que se trataba de una iglesia, no hubiera esperado hasta toparse con ella para darse cuenta que no se trataba del supuesto alcázar de Dulcinea. Habría que preponderar, sin embargo, que estaba oscuro, pues era de noche. Además, el artículo determinado "la" en "Con la iglesia hemos dado" podría también interpretarse

que don Quijote sí conocía la iglesia. En todo caso, esta es la única vez que se menciona directamente al protagonista encontrándose, por accidente, con un templo católico.

Existen muchos otros paralelismos entre estos tres personajes; sin embargo, sólo mencionaremos dos más que consideramos significativos y que tienen que ver con el mensaje central del Nuevo Testamento y de *Manuel Bueno, mártir* en relación al *Quijote*. El primer punto consiste en la solidaridad y conmiseración de los tres personajes para con el prójimo; como ellos mismos lo expresan, comenzando con don Manuel quien está asociado desde el epígrafe con “los más miserables de los hombres todos” (25). De manera parecida, escuchamos a Jesús decir que: “...Las raposas tienen madrigueras, y las aves del cielo nidos: mas el Hijo del Hombre no tiene sobre qué reclinar la cabeza” (Mateo 8.20) y que

cuando das comida o cena, no convides a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus parientes ni vecinos ricos...sino cuando haces un convite has de convidar a los pobres, y a los tullidos, y a los cojos y a los ciegos: y serás afortunado porque no pueden pagártelo. (Lucas 14.12-13)

Don Quijote, como caballero andante, tampoco tiene donde dormir; por esta razón, generalmente busca una venta donde hospedarse o se queda a dormir debajo de algún árbol. Por parte del personaje cervantino, vemos que la única vez que se hospeda con miembros de la nobleza es cuando acepta la invitación de los duques de quedarse en su aposento. Sin embargo, el lector puede intuir que don Quijote no se siente del todo cómodo de estar con los duques. Aun mucho más significativo es ver en estos personajes que su felicidad no depende de una realidad material ni tampoco que va proyectada hacia un futuro distante sino que está en el aquí y ahora. Comenzando con Jesús, él está siempre diciendo a sus discípulos que el reino de los cielos está cerca; lo es porque está

en él mismo como lo puede estar en cada uno de nosotros si aprendemos a amar, a servir y a perdonar a nuestros semejantes. Es decir, esa felicidad que todos buscamos es un estado mental que se obtiene a través del bien, no tanto por lo que recibimos, sino por el que hacemos. De ahí que Jesús haya sido drástico cuando Pedro se niega a que le lavara los pies (Juan 13.1-20). Es a esto a lo que Jesús se refiere al decir que su reino está en él y que sólo por él se puede entrar ahí, porque él es el modelo de ese amor. (Juan 14.6-14)

Don Manuel interpreta las escrituras de manera similar a Jesús, de ahí la comparación de Ángela entre el protagonista de Unamuno y Jesús: “era alto, delgado, erguido, llevaba la cabeza como nuestra Peña del Buitre lleva su cresta, y había en sus ojos toda la hondura azul de nuestro lago” (26).

La imagen que Ángela ve en don Manuel es la imagen de Jesús crucificado, con la corona de espinas y con esa “hondura azul” simbolizando los pecados de la humanidad. Pero al igual que Jesús que deja a sus discípulos para que continúen con su misión, así también don Manuel deja a Lázaro, ya convertido, para que siga también la suya. Pero con el nombre del pueblo, “Valverde,” el lector puede intuir que aunque muera don Manuel, no así la esperanza, pues Valverde simboliza eso, esperanza, de algo nuevo o renovado. Don Manuel muere, pero al mismo tiempo resucita en Lázaro. Como vemos en el capítulo once de la primera parte de la novela cervantina, don Quijote es también un redentor. Él busca resucitar a la humanidad de la gracia perdida en la ya olvidada edad de oro; como él mismo lo dice, su misión está en traer ese pasado utópico de inocencia y de común-unidad al presente, a la edad de hierro, y de esta manera, acabar con todas las guerras, envidias e injusticias sociales. Al igual que Jesús y don Manuel, don Quijote deja

también ese mensaje de redención en su escudero. Sancho Panza, pues como se dijo antes, ha sido también transformado.

Volviendo a la evolución de las ideas religiosas, el reemplazo del politeísmo al monoteísmo o la transferencia del poder otorgado de unos dioses a uno solo, sin lugar a duda ha sido también otro gran adelanto para la humanidad. Todas esas deidades que el hombre había inventado, cada una representando algo, creaban más división. Antes, el hombre estaba aun más dividido con la existencia de tantos dioses y cada uno representando un tipo de fuerza o poder; ahora con todas esas fuerzas unidas en un solo Dios el hombre está más unido. Sin embargo, esto también prueba que seguimos necesitando de la creación de seres antropomorfos para proyectar esas fuerzas ocultas que siguen sin ninguna explicación lógica, y que es otra de las funciones primordiales de la mitología, a la cual hicimos ya referencia con el mundo de los encantadores en la obra cervantina.

Igual de importante a esta función es la utilización de estos seres, siempre productos de nuestra imaginación aunque con nombres diferentes, para la justificación de nuestras acciones y que juzgamos como buenas o malas dependiendo de cómo nos afecten, ya sea de manera particular o colectiva. Esto explica, a su vez, que lo que es bueno para uno no necesariamente sea bueno para otros y, a veces, hasta caemos en lo absurdo o ridículo. Por supuesto, aquí me estoy refiriendo a casos particulares y no a casos universales. Pongamos dos ejemplos, por demás cotidianamente mundanos, para una mejor ilustración de nuestro argumento. El primero se trata de la concentración de un equipo de fútbol reunido antes del partido para rezarle a Dios o a la Virgen de Guadalupe

y así ganar el campeonato mundial. De igual manera, el equipo rival le reza, se supone, al mismo Dios y, probablemente, a la misma virgen pero con otro nombre, llámese la Virgen del Rosario. Cualquiera de los dos equipos tiene que perder, obviamente. Entonces, ¿cómo solucionamos este dilema? El equipo que pierda perderá entonces por falta de fe y no porque estaba menos preparado que el otro. El otro ejemplo es el de un piloto que sube a un avión y reza para que no le pase nada y así regresar con vida de una misión en la cual tiene que lanzar bombas o disparar en contra de pueblos, por lo general, indefensos. Mientras tanto los de abajo, y que generalmente se trata de niños, mujeres o ancianos que ni siquiera pueden ocultarse para cubrirse del bombardeo hacen lo mismo que el piloto, aunque debido a la gran inteligencia del hombre que ha creado armas inmensamente sofisticadas difíciles de poder evadir, es casi imposible que alguien salga con vida, como el bombardeo hecha por Hitler con la complicidad de Franco en Guernica, el 26 de abril de 1937, mientras la guerra civil española estaba en todo su apogeo y antes que estallara la segunda guerra mundial (Armstrong 138). En este segundo ejemplo se sabe de antemano quién va a salir librado. Por otro lado, el no hacernos responsables de nuestras propias acciones evita que sigamos creciendo espiritual, mental y hasta materialmente como individuos o como especie humana. La filosofía Nietzscheana habría que leerla también bajo esta perspectiva, y así darnos cuenta que sus tratados en lugar de ser una desvalorización, como generalmente se ha interpretado con el fin de desprestigiarlo, es en realidad una revalorización del potencial humano, o un intento de liberar al hombre de las ataduras ideológicas, sean éstas modernas o milenarias. El hombre tiene la capacidad de llegar hasta lo más sublime, con

o sin la creencia en Dios. Por supuesto, lo contrario es también cierto. Sin embargo, la historia y nuestras mismas experiencias nos demuestran que las acciones que en general son etiquetadas como malas o, por lo menos las más graves, vienen de “verdaderos” creyentes o religiosos. De ahí la necesidad de saber diferenciar entre religiosidad y espiritualidad, las que, a veces, no son compatibles.

Cervantes, gran conocedor de la escrituras y de la mitología clásica y de toda la cultura literaria de su tiempo, como ya lo han dicho muchos otros críticos y lo siguen reafirmando, debió haber meditado sobre esto y haber hecho también una conexión entre los problemas religiosos de su tiempo en relación a la mitología clásica. Es este sentido que me parecen significativas las palabras de Alonzo Zamora Vicente de

... que aún es preciso conocer el Cervantes que demuestra que no es un ingenio lego, sino que sabe perfectamente de qué está hablando, de dónde viene, adónde va, que maneja con gran rigor todos los mitos y todos los tópicos literarios de su tiempo cuando le conviene, y, cuando no, los pone en solfa de una manera genial, como nunca se ha hecho. Un Cervantes que conoce bien los límites, los prejuicios de la sociedad en que vive y que él no acepta a ciegas, sino que, llegado el momento, pone en tela de juicio con toda su valentía. Un Cervantes que al fin nos explicábamos por qué no era citado como ejemplo de virtudes nacionales españolas, puesto que ocupaban Lope o Calderón, nunca el “príncipe de los ingenios”.
(*Homenaje a Américo Castro* 216)

Esto prueba en gran parte, como se ve también plasmado en casi todo el *Quijote*, que Cervantes probablemente haya preponderado y llegado a la conclusión que la Biblia judeocristiana, el Tanak o el Corán y el Dios del que hablan estos textos tenga su origen o sea un derivado de todas esas historias de la mitología clásica que él conocía muy bien, como también lo han manifestado algunos críticos que han escrito acerca del *Quijote* en relación a las religiones y a la mitología clásica. De manera reiterativa, esto mismo nos

hace pensar que el novelista debió haber tomado en cuenta estos argumentos epistemológicos relacionados directamente con las creencias dogmáticas, propias de los siglos XVI y XVII, y la creación de grupos de represión y de intimidación como lo era el Santo oficio, creado para salvaguardar las bases del catolicismo, para ser más específico. Por supuesto, las otras variaciones del cristianismo, del judaísmo y del islam, lo que conocemos comúnmente como sectas, tenían también sus propios medios de imponer sus creencias dogmáticas. Sin embargo, si hemos de aprender algo de un pasado remoto, es que todas estas religiones que aún siguen en vigencia y que no hay duda que lo estarán por un buen tiempo, llegarán a ser parte de la mitología del mañana, pues al igual que hoy, los dioses de las antiguas culturas eran tan reales como el Dios de hoy.

Otro punto a considerar es que a lo que generalmente llamamos mitología tampoco tiene su realidad en cosas concretas sino en una percepción, y con esto regresamos de nuevo al mundo de los encantadores; a su vez, las creencias se basan en esa percepción y es esa percepción lo que se tiene por verdadero y que es precisamente esto mismo lo que trae solaz, tranquilidad, una felicidad aparente y seguridad al individuo, como lo dice también Erasmo en su *Elogio a la locura*:

...They're quite wrong if they think man's happiness depends on actual facts; it depends on his opinions [...] man's mind is so formed that it is far more susceptible to falsehood than to truth. If anyone wants an immediate clear example of this he has to only go to church at sermon time, when everyone is asleep or yawning or feeling queasy whenever some serious argument is expounded, but if the preacher starts to rant (I beg your pardon, I mean orate) on some old wives' tale as they often do, his audience sits up and takes notice, open mouthed. (XLV, 135)

Esto demuestra una vez más que el hombre no está interesado en encontrar la verdad o tener la certeza de vivir en un mundo real, sino en un mundo fantástico. El

encontrar la verdad pasa a ser secundario; lo importante no es en descubrir en cómo son las cosas en realidad sino en la creencia que se tenga de ellas en la medida en que nos den seguridad o que nos hagan sentirnos bien; de ahí las palabras de don Quijote: “Basta con que yo así lo crea.” Es en esta frase también donde encontramos la otra diferencia entre lo concebido por las religiones y la mitología. Por tal razón, si yo tomo como cierto lo que dicen las escrituras basta eso para que lo sea. Por el contrario, si yo considero que no son nada más que parte de la mitología heredada a través de los siglos, entonces es mitología.

La felicidad que se ha querido imponer a través de las escrituras, proyectada hacia un futuro incierto y ni siquiera imaginario, es de carácter mitológico e ilusa o basada simplemente en percepciones y no en cosas concretas. El otro tipo de felicidad que sí es más real es el que no se proyecta hacia un futuro incierto, sino en el del momento. Sin embargo, aun así tienen un común denominador y es el hecho de que ambos dependen del estado de ánimo en que se encuentre la persona. Pero, por supuesto, como muchos otros temas a los que hemos aludido, este último tampoco lo vamos a desarrollar en su totalidad.

La felicidad de la que hablan las escrituras ha sido mal interpretada, y esa interpretación está basada en un mundo fantástico e incierto tomado literalmente. Aun más irónico es que muchas veces hay que renunciar a cosas que “realmente” pueden dar tranquilidad y estabilidad al individuo mientras estemos en este mundo, y de lo único que se puede tener certeza. Es por esto mismo que argumentamos que esta felicidad es más “real” que la felicidad mitológica. La única garantía que se pueda tener de una felicidad eterna está en creer que la hay; por lo demás, no se tiene ni la más remota idea de cómo

pueda ser. No obstante, el problema sigue estando en la lectura o mala interpretación de los textos sagrados en tomarlos como “verdaderos” y no como algo simbólico, que hay que decodificar de acuerdo al contexto en que fueron escritos. Como ya se dijo antes en otros apartados del tratado, Cervantes tenía sobradas razones para leer e interpretar las escrituras de esta manera, como leyendas mitológicas. La evidencia está ahí, en el *Quijote*. Sin embargo, el reto estaba en cómo subvertir la lectura tradicional de las escrituras en medio de todo ese ambiente de cacería de brujas o con ese sistema de represión tan peligroso, osando cuestionar lo que la Iglesia tomaba como una verdad absoluta. Fue esto lo que hizo que Cervantes creara una estructura narrativa hasta hoy impenetrable e imposible para el lector de poder descifrar cuál de todas las voces narrativas es la voz del autor: ¿cómo lo hizo?

Distanciamiento entre autor y obra

Debido a que la crítica de la obra va hacia todo tipo de lectura y escritura, tanto secular como sagrada, el autor tuvo que ingeniárselas y crear estrategias narrativas en las cuales esconde su identidad como escritor para no ser condenado por la Inquisición; son innumerables los críticos que han escrito sobre este tema. Por tanto, algunas de ellas serán repetitivas. La primera de la que comentamos es acerca de la simulada o real locura de don Quijote. Sin duda alguna, las fuentes más probables del origen de este recurso literario siguen siendo las historias de caballerías, aunque el narrador hace más énfasis en el *Amadís de Gaula*. Erasmo con su *Encomium Moriae* (en español *Elogio a la locura* y en inglés *Praise of Folly*), y Huarte de San Juan con su *Examen de ingenios* son las otras

dos fuentes en que según la crítica basa el autor la locura de su personaje. Es precisamente en los primeros cinco capítulos de la novela cervantina donde tenemos mezcladas las historias caballerescas con los estudios médicos de Huarte de San Juan en cuanto a los humores, la dieta alimenticia y la falta de sueño como las causas de la “sequedad del cerebro” y supuesta locura del protagonista. Habría también que tomar en cuenta el lugar, la estación y el mes del año, “julio,” (I.1) en que se sitúa la historia. Debido a la situación geográfica de la Mancha, éste es uno de los lugares más secos y con una de las temperaturas más extremas en España. Es fácil imaginarse aquel calor bajo el que cabalgaba don Quijote y de la manera como iba vestido. Si de por sí es insoportable, con la vieja armadura que llevaba puesta el personaje, es obvio pensar que lo era aun mucho más. Por tal motivo, podría también argumentarse que todo aquello que dice ver no es nada más que espejismos. Una vez que Cervantes justifica a través del primer narrador por todos los medios la locura del protagonista, hace que éste tome la misma función que el personaje erasmiano y así criticar y parodiar a las instituciones monárquicas y eclesiásticas. Pero más en relación a la realidad, está también el cuestionamiento de la historia, la filosofía y la teología. Aunque, en general, Cervantes muestra su escepticismo con todo lo que ha sido escrito. Con esto podemos afirmar que lo que hace el autor es seguir firmemente el mandato de Jesús de escudriñar las escrituras. Es esta la razón por la que no puedo estar de acuerdo con Daniel Eisenberg quien, en *Cervantes y el Quijote*, escribe que el escritor tenía mucho respeto por la historia, cuando parece ser lo opuesto. A lo que sí le encuentro sentido es cuando el mismo crítico dice

que Cervantes era un escritor que prefería pasar el tiempo entre las personas humildes y que, dentro de estas personas, encontraba muchas con una gran agudeza mental (40).

El otro método de distanciamiento entre obra y autor es la estructuración y representación de la novela. En este sentido, hablamos del plano narrativo o diegético. En cuanto a lo segundo, nos referimos al plano mimético o a la duplicación de la realidad o del mundo en que vivimos. No obstante, nuestro enfoque será más a lo diegético o a la narración de la novela. Todo esto enriquece el texto desde el plano estético-literario y a su vez le permite al autor crear una innovación en la narrativa, que consiste en los diferentes puntos de vista a través de sus personajes. El texto a leer acerca de este tema es *‘Don Quixote’: A Touchstone for Literary Criticism* de James A. Parr, el crítico al que nos hemos venido refiriendo a través de todo el tratado. Los paralelismos estructurales entre los textos sagrados en relación al *Quijote* afloran por todas partes, una vez estudiada la crítica ofrecida por Parr. Por tanto, son estas ideas lo que nos ha llevado a especular que Cervantes estructura el *Quijote* teniendo en mente las sagradas escrituras, sobre todo, desde el plano diegético. Esto nos hace estar en desacuerdo con la observación que hace José Montero Reguera en cuanto a la estética de la recepción como forma de crítica literaria; esto es lo que escribe: “llama la atención el poco interés que el estudio del *Quijote* ha merecido por parte de los seguidores de la estética de la recepción” (*El Quijote y la crítica contemporánea* 103); pues si habríamos de categorizar la crítica por escuela o crítica literaria, entonces diríamos que Parr o que sus ideas van por ese rumbo.

Cuando hablamos de diégesis desde el plano narrativo, estamos siguiendo la definición hecha por Aristóteles en su *Poetics*. En la actualidad, este concepto ha sido

ampliado o redefinido por Gérard Genette en *Narrative Discourse: An Essay in Method*.

A su vez, Gerald Prince recoge lo dicho por Aristóteles y Genette para así darnos su definición y sus diferentes modalidades en *A Dictionary of Narratology*. En concreto, lo formulado por Aristóteles en su *Poetics* es lo siguiente:

There is a third difference in imitative portrayal: how the imitation shall in each case be presented. For it is possible to present an imitation of the same object through the same medium in one of the three ways: (1) One may tell the story, now directly in person and now through some assumed characters, as Homer does; or (2) one may set forth the entire imitation without any change in person or (3) one may have the characters being portrayed execute the entire imitation. (*The Poetics* I.3)

Luego, Genette clasifica el plano diegético en tres diferentes niveles: el extradiegético, el diegético y el nivel metadiegético; éste último también llamado hipodiegético. En su definición, Prince hace una más clara distinción entre los diferentes niveles diegéticos formulados por Genette. En todo caso y a manera de resumen, diégesis es el plano narrativo consistente en la transmisión o narración de la historia. Ésta, a su vez, puede valerse de diferentes formas, medios o recursos literarios que contribuyan con la narración. Es decir, la historia puede ser narrada por uno, dos o más personajes. Además de ser narrada por los personajes, se puede utilizar también otros géneros literarios dentro de la narrativa misma como diálogos, epístolas, poesía y hasta otras historias ensartadas o intercaladas en la historia. Como podemos observar, tanto el *Quijote* como las sagradas escrituras emplean este modelo narrativo mucho antes que fuera formulado por Aristóteles y siglos más tarde por Genette. Ya que formalmente hablando la Torá, como parte del Tanak, comienza a escribirse al final del siglo VI a. J. C., cuando Nabocodonosor II, una vez que conquista Siria y Palestina, permite que los

israelitas regresen a sus tierras y levanten de nuevo el templo a Yahvé que había sido destruido, el cual es reconstruido desde el 539 hasta el año 516 a. J. C. Es durante esta época que comienza también a escribirse el texto sagrado. Se escribe teniendo como base algunos viejos pergaminos y las historias narradas de los antepasados israelitas a sus sucesores. Por consiguiente, tanto Ezra como Josiah, sólo para citar dos ejemplos, comienzan a escribir la Torah de lo que apenas podían recordar. Sin embargo, el texto sirvió para consolidar más a Israel como una comunidad religiosa, con leyes que les servían como guía de acuerdo a la voluntad de Yahvé (*Great Ages and Ideas* 81).

Las similitudes entre el Tanak y el *Quijote* han de buscarse en la estructura. En general, ambos textos vienen a ser un ensamblaje de todo tipo de historias y de géneros literarios que contribuyen a su narración. En el Tanak, por ejemplo, tenemos primero en el libro del Génesis la historia que habla de la creación, como las hay en muchas otras culturas. Entre ellos, la *Épica de Gilgamesh* (leyenda mesopotámica) y, situándonos en otra cultura totalmente diferente, el *Popol Vuh* o el libro sagrado de los maya. Es por demás interesante ver los grandes paralelismos existentes entre la Torah o el Pentateuco (los primeros cinco textos del Tanak) y estos dos textos mitológicos, el maya y el mesopotámico. Es también bastante significativo el poder creador del lenguaje otorgado tanto en el texto hebreo como en el maya. Tomemos como ejemplo la manera en que ambos textos separan las aguas de la tierra, comenzando con el Tanak: God said, “Let the water below the sky be gathered into one area, that the dry land may appear. And it was so. God called the dry land Earth, and the gathering of waters He called Seas.” (Génesis I.9-10)

De manera similar, el *Popol Vuh* narra también la formación de la tierra y de los mares así: "... Let the water recede and make a void, let the earth appear and become solid; let it be done. Thus they (Tepeu and Gucumatz) spoke. Let there be light, let there be dawn in the sky and on the earth!" (83) En cuanto a la *Épica de Gilgamesh*, el paralelismo más recurrente entre éste y el Tanak es el diluvio. En Gilgamesh, la historia es narrada en la tablilla 11, versos 1-307, mientras que el texto hebreo lo hace en el libro de Génesis, capítulo 7.

Siempre dentro de la parte estructural entre el *Quijote* y las escrituras, podemos encontrar una gran similitud entre "El curioso impertinente" con el Libro de Jonás. Y es que así como el "Curioso impertinente" se sale de la unidad del texto cervantino, la historia de Jonás se sale también de la unidad temática del Tanak por el hecho de que Jonás no es un personaje hebreo. De igual manera podemos incluir dentro de lo estructural, las cartas, los poemas, canciones e historias de carácter biográfico entre el texto cervantino y las sagradas escrituras. Al mismo tiempo, podemos también observar que todos estos géneros narrativos están engranados por los diálogos y, a veces, por el silencio de los personajes. Es decir, el espacio que deja el personaje cuando termina de hablar, o el narrador propiamente dicho, permite la intervención y el desplazamiento de los demás personajes y, a veces, hasta del tema. Es esta entrada y salida de temas y de personajes lo que mantiene la fluidez y la dinámica de los textos, aunque éstas sean más artísticamente notorias en el *Quijote*. Es en los capítulos ocho y nueve de la primera parte donde encontramos el ejemplo más claro en cuanto al desplazamiento narrativo de los narradores. Como vemos, el primer narrador de los primeros ocho capítulos desaparece

de manera abrupta para luego dar paso a un nuevo narrador. Sin duda, esto viene a mostrarnos que el *Quijote* puede también leerse como una obra teatral.

El recurso de la desaparición y luego la aparición de la historia se ve también en los textos sagrados, más específicamente en el Tanak. Comenzando con los libros del Génesis y del Éxodo, se puede observar que el cambio entre una historia y otra se da con el cambio de la voz narrativa. Sin embargo, pareciera que narrador y autor, en el caso del Tanak, sean una misma persona, a diferencia del *Quijote*. Pero lo que llama la atención es la similitud de la estrategia empleada por el narrador del Éxodo en conexión con el libro del Génesis. Me refiero al uso de la frase “A new king arose over Egypt who did not know Joseph” (Éxodo 1.8), la cual permite que el narrador dé inicio a la narración de una nueva historia, manteniendo así la unidad del Tanak. En este respecto, la estrategia narrativa usada por el texto sagrado es más parecida a la empleada por *One Thousand and One Nights*, donde tenemos una variedad de historias con un narrador central. En el caso del *Quijote* no es éste el caso; aquí tenemos, además de la transición narrativa entre el inicio y la continuación de la historia, cambio de narradores. No obstante, la aparición y desaparición de narradores se mantiene a través de ambos textos. Analicemos ahora la similitud en la autoría del *Quijote* con las sagradas escrituras.

Pragmáticamente hablando, no se tiene ni la más mínima idea de quién escribe los textos originales que componen los textos sagrados, ni siquiera sabemos mucho de los escribanos que los ensamblaron; esto es lo más difícil. Lo más fácil es demostrar lo absurdo de los textos en reclamar que uno de los autores es Moisés; ya que de acuerdo al libro de Deuteronomio es él el autor de la Torah (Deuteronomio 34.5-12). De ser así,

Moisés estaría narrando su propia muerte, pues él muere una vez que saca a su pueblo de Egipto como castigo por haberle pegado a una roca con un bastón. De manera parecida, sería una tarea árida querer indagar quiénes fueron los autores reales de las demás historias del Tanak y algunas de las historias narradas en el Nuevo Testamento. Algo parecido sucede en el capítulo 9 de la primera parte del *Quijote*, en cuanto a quién es el “verdadero” autor de la novela. Sin embargo, este argumento comienza a tramarse desde el principio con el Prólogo. Precisamente, esto parece ser parte de la función de Cide Hamete ya que, como sucede con la Torah, es el mismo texto cervantino donde leemos que es este seudo personaje el autor del *Quijote*. Sin embargo y en palabras de Parr, “the Moor is only a mute mummer in this serio-comic charade” existente sólo en la imaginación de don Quijote y sin que intervenga directamente, ya que siempre es alguien más que habla por él (*Touchstone* 35).

En general, éstas vendrían a ser algunas de las similitudes más importantes entre el texto cervantino con las sagradas escrituras, lo que nos hace pensar en la posibilidad que Cervantes las haya tomado como modelo narrativo en la composición de su obra maestra. Vale también aclarar, que ambos recursos estructurales, la diegética y la mimética, funcionan de manera orgánica y no de manera separada. Con esto nos referimos a que la creación de los personajes dependerá de cómo se narra la historia y viceversa, siempre desde un punto de vista meta-literario. Podríamos pensar por lo menos en dos objetivos que pueda tener Cervantes en la reinención de estos recursos literarios. Uno es la creación de otro tipo de “novela,” mas no bajo el concepto del género literario moderno, como se ha venido generalmente creyendo desde mediados del siglo XIX, sino

de la manera en que se manejaba en los siglos XVI y XVII. Es a través de lo leído en lo que dice Sansón Carrasco en el *Quijote* en relación a “El curioso impertinente,” como leemos a continuación, donde encontramos el significado de novela para el lector del siglo XVII.

Una de las tachas que ponen a tal historia... es que su autor puso en ella una novela intitulada *El curioso impertinente*: no por mala ni por mal razonada, sino por no ser de aquel lugar, ni tiene que ver con la historia de su merced el señor don Quijote. (II.3)

De esto se concluye que cuando el personaje habla de “novela” se refiere a un breve género literario escrito en prosa, más parecido a lo que hoy en día conocemos como una historia corta o un cuento. Tomando esto en consideración, vale la pena observar que en el *Quijote* jamás se habla de “novelas” de caballerías sino de “historias” o “libros” de caballerías. Por tanto cuando hablamos de la creación de una novela, lo que se debe tener en mente es una de las acepciones que se le daba a este término en la época de Cervantes, como algo nuevo o novedoso. En cuanto al segundo objetivo, quizás el más esencial, es crear esa separación o distanciamiento entre autor y texto que hemos venido y que seguiremos desarrollando.

Un recurso narrativo al que hacemos referencia es al hecho que aunque la obra sea, en gran parte, una sátira a las escrituras, los ejemplos que más tienen que ver con los dogmas religiosos son seculares; uno de ellos es el mismo pasaje del “baciyelmo” que hemos analizado. Pero podemos encontrarle dos funciones más a este neologismo y que va conectado directamente con el tema central de nuestro tratado. Una es demostrar que es la mutación o el encadenamiento de significados en conjunción con la experiencia o el conocimiento que se tenga del objeto en discusión, independientemente del objeto

mismo, lo que permite la creación de nuevos referentes. En este sentido, para don Quijote se trata de un yelmo en relación a su posición u oficio como caballero andante; de igual manera, para el barbero se trata de una vasija de barbero de acuerdo a su profesión como barbero. La fusión de significados o formas de concebir el objeto crea un nuevo significado y, con esto, una nueva designación del objeto, pero este nuevo significado lleva la huella de los dos significados de donde se ha originado. Es por esto que hablamos de una mutabilidad de significados. Pero el “baciyelmo” no es el único ejemplo de mutabilidad o encadenamientos de significados. De igual manera podemos pensar en “Clavileño,” compuesto de “clavija” y de “leño” en el capítulo 40 de la segunda parte, y como estos podríamos citar muchos otros ejemplos. Cervantes está jugando con todas estas ideas en la estructuración y polisemia de la obra. Por esta misma razón, ninguno de los temas tratados en ella tiene una explicación fija o concreta y mucho menos absoluta, porque en su concepto de realidad, las cosas cambian de significado, dependiendo de la perspectiva en que se definan. El mensaje es evitar absurdas y acaloradas discusiones; para esto habrá que situarnos en el lado en donde nuestro interlocutor está situado para tener un mejor entendimiento, o mejor comprensión y un concepto más amplio de lo que se está definiendo pero que siempre dependerá de un contexto.

Bibliografía

- Abellán, José L. *Los secretos de Cervantes y el exilio de don Quijote*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2006. Print.
- Al-Qur'an*. Ed. Muhammad Faroog Malik-Asain. Houston: The Institute of Islamic Knowledge, 1997. Print.

- Amadís de Gaula*. Ed. Arturo Souto. México: Porrúa, 1971. Print.
- Aquinas, Thomas. *Suma teológica*. Trans. Hilario Abad de Aparicio. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1953. Print.
- Armstrong, Karen. *A Short History of Myth*. New York: Edinburgh: Canongate, 2005. Print.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. Trans. Antonio Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica, 1950. Print.
- Castro, Américo. "Ideas Religiosas." *El pensamiento de Cervantes*. 1925. Ed. Julio Rodríguez-Puértolas. Madrid: Noguer, 1972. 240-320. Print.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Ed. Salvador J. Fajardo and James A. Parr. Asheville, NC: Pegasus Press, 2002. Print.
- Huarte de San Juan, Juan. *Examen de ingenios*. Ed. M. de Iriarte. Madrid: Jerarquía, 1938. Print.
- Eisenberg, Daniel. *Cervantes y Don Quijote*. Barcelona: Montesinos, 1993. Print.
- Erasmus, Desiderius. *The Praise of Folly*. Trans. William Adlington. New York: Barnes and Noble, 2004. Print.
- González Echevarría, Roberto. *Cervantes' 'Don Quixote.'* New York: Oxford UP, 2005. Print.
- . *Love and the Law in Cervantes*. New Haven, CT: Yale UP, 2005. Print.
- JPS Hebrew English Tanakh*. Philadelphia: Jewish Public Society, 2000. Print.

- La Sagrada Biblia*. New York: Thomas Nelson Publishers, 1980. Print.
- Laymon, Charles M. *Luke's Portrait of Christ*. New York: Woman's Division of Christian Service Board of the Methodist Church, 1959. Print.
- Montero Reguera, José. *'El Quijote' y la crítica contemporánea*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 1997. Print.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Trans. Judith Norman. Cambridge: Cambridge UP, 2002. Print.
- Osterc, Ludovik. *Dulcinea y otros ensayos cervantinos*. México: Joan Boldó i Climent, 1987. Print.
- Parr, James A. "Plato, Cervantes, Derrida: Framing Speaking and Writing in *Don Quixote*." *On Cervantes: Essays for L. A. Murillo*. Ed. James A. Parr. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 1991. 163-187. Print.
- . *'Don Quixote': A Touchstone for Literary Criticism*. Kassel: Reichenberger, 2005. Print.
- . "Periodization Prior to 1700: A Modest Proposal." *Don Quixote, Don Juan and Related Subjects*. Selinsgrove, PA: Susquehanna UP, 2004. 248-261. Print.
- Predmore, Richard L. *El mundo del 'Quijote'*. Madrid: S. Aguirre Torre, 1958. Print.
- Prince, Gerald. *A Dictionary of Narratology*. Lincoln: U of Nebraska P, 1987. Print.
- Suárez Bárcena, A. "Vida y escritos del Rabí D. Isaac Abarbanel." *La revista universitaria: periódico-científico literario dedicado a instrucción pública*. I.1-II.26 (1856): 9-10.
- Unamuno, Miguel de. *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más*. 5^a ed. Madrid:

Espasa-Calpe, 1963. Print.

Vilanova, Antonio. *Erasmus y Cervantes*. Barcelona: Lumen, 1989. Print.

Zamora Vicente, Alonso. *Homenaje a Américo Castro*. Madrid: Universidad Complutense, 1950. Print.

Conclusión

En el centro de nuestro argumento hemos intentado analizar el *Quijote* relacionándolo con las sagradas escrituras, con las dimensiones de ironía, parodia y sátira siempre en mente. Hay resonancia bíblica de otra índole, desde luego, pero para limitar el enfoque del estudio hemos escogido las facetas indicadas, intentando dar aquí un paso más que los que nos han señalado la pista a seguir. En los primeros capítulos hemos comentado el ambiente político, religioso y social del siglo XVI y XVII en España, y nos hemos también aventurado a leer e interpretar algunos pasajes de las sagradas escrituras de la manera en que Cervantes pudo haberlos interpretado, y así tener una mejor base y mejor justificación en su cuestionamiento a los textos sagrados: el Tanak, la Biblia judeocristiana y el Corán a través del *Quijote*. Mientras tanto, en el capítulo 5, hablamos del *Quijote* de forma temática relacionado con la mitología clásica en la que incluimos las sagradas escrituras. No obstante, aún estamos en deuda en cuanto que no hemos dedicado el espacio necesario para profundizar más acerca del Corán. Algo hablaremos al final de esta conclusión de la lectura que Cervantes pudo haber hecho de algunos sùras, pero estamos conscientes que tampoco es suficiente. Por lo tanto, habrá que tomarse lo escrito hasta ahora como un proyecto crítico aún en proceso.

Ofrecidas las disculpas, seguimos agregando otros puntos en la conclusión, aunque de forma más concreta, que ilustren más claramente el tema que tratamos de desarrollar. Lo hacemos dando ejemplos más concisos extraídos del texto cervantino en los cuales el autor satiriza todo tipo de género literario, sobre todo los considerados sagrados y semi-sagrados.

Cabe mencionar que Cervantes se vale de varios elementos literarios utilizados en su época en la confección del *Quijote*, de los cuales ya se han mencionado algunos. Del que no hemos hablado muy a fondo es el de la paradoja. Quien hace un mejor y más completo análisis en relación a este elemento literario empleado magistralmente por Cervantes es Charles Presberg en *Adventures in Paradox*. De hecho, es este mismo crítico quien da también cierta luz a la lectura del *Quijote* como una sátira a todo tipo de escritura, como se lee en la cita siguiente:

Cervantes's fiction represents a self-conscious text that is made from other texts, and a text that is about the reading and writing of texts. *Don Quixote* exemplifies a species of literary discourse that is about, for, and against literary discourse, including its own. (3)

En cuanto a la paradoja, nos limitamos a decir que el autor la utiliza de acuerdo a su función, que es negar y al mismo tiempo afirmar, o viceversa, acerca de los temas en los cuales versa su crítica. Son temas por demás serios de los cuales estaba prohibido hablar o ir en contra de ellos, no sólo por poner en tela de juicio lo dicho por las autoridades eclesiásticas de aquella época sino también porque atentaba contra las bases en las que estaba cimentada la Iglesia. Presberg menciona también que Cervantes pudo haber tomado como modelo las mismas sagradas escrituras en el empleo de la paradoja, siendo más específicos, la de los evangelios. Uno de tantos ejemplos lo tenemos en San

Marcos cuando Jesús le dice a sus discípulos que: “Si alguno pretende ser el primero, hágase el último de todos y el siervo de todos” (9.34).

No obstante, es James A. Parr el crítico que formalmente argumenta en su ‘*Don Quixote*’: *A Touchstone for Literary Criticism* que el *Quijote* no sólo pone en tela de juicio la literatura secular sino también la sagrada, según se lee en esta otra cita:

Don Quixote is a potentially subversive document because it calls into question not only the authority of books of chivalry, but also of translations and, equally important, of history itself as a reliable medium of truth. [...] The potential for subversion extends farther. It suggests a similarly skeptical attitude toward the Book of Books in that Don Quixote, ingenuous reader nonpareil, roundly affirms that, yes, there were giants in olden times, because the Bible tells us so. (48)

Lo dicho por Parr demuestra que el *Quijote* no sólo es una sátira a toda clase de escritura, en especial a la sagrada, sino que además nos muestra a un Cervantes por demás analítico, que ponía atención hasta el más mínimo detalle de lo que leía y escribía. Pero este mismo crítico hace también un análisis que anticipa el de Presberg en otro de sus textos, argumentado que el *Quijote* es el resultado de una mala lectura, lo que a su vez se tiene como resultado una mala escritura, mala, no en lo estético ni en lo narrativo, sino dentro de lo epistemológico; así se expresa el crítico al respecto:

Don Quixote himself is, first and foremost, the product of writing and its complement, reading. Surely there can be no discussion of that. He owes his existence to books—even his speech is bookish—and he becomes a book. (173)

Lo dicho por Parr deja entonces la vicaria o clara co-relación entre lectura y escritura dentro de la novela misma. Así, el *Quijote* y las escrituras han sido el resultado de abiertas y variadas interpretaciones que el protagonista y otros personajes han hecho

de la novela misma de la que ellos forman también parte, como también de las historias de caballerías, similar a lo que sucede con las sagradas escrituras.

El *Quijote* viene también a ilustrar cierta imposición de interpretación del texto por parte del lector, incluso más que el mismo escritor. En este sentido, existe un paralelismo entre el narrador del capítulo 9 que cree que la historia que acaba de leer es real o verídica. De manera similar, don Quijote cree que todas las historias de caballerías sí tomaron lugar en un tiempo determinado, tal y como están narradas. Pero esto, de nuevo, va también en conexión con las sagradas escrituras, y cómo las interpreta el lector en cuanto a que los acontecimientos aquí narrados, se cree, han sido reales porque es así como lo expresan los mismos textos. No obstante, y como una extensión de la función de la paradoja, éstos cancelan o neutralizan lo expresado en ellos mismos, en especial en lo relacionado a su autoría.

Como lo demostramos en los primeros capítulos, tanto el Tanak, como la Biblia judeocristiana y, por extensión el Corán, se contradicen a sí mismos en cuanto a su origen o autoría. Una vez más, uno de los ejemplos tiene que ver con el autor de la Tora. Como lo argumentamos antes, leemos al final de la Tora, en Deuteronomio, que es Moisés el autor de los cinco primeros textos del Tanak. Pero esto es incongruente con la realidad porque se ha leído antes que Moisés muere a mediados del texto, en Éxodo para ser más específicos. No obstante, el lector sigue creyendo que el autor del último libro del Pentateuco es el mismo Moisés, y es esta la “verdad” que se impone, más no tanto por el texto, sino por el mismo lector. De manera paralela, tenemos en el segundo autor del capítulo 9 convencido de la veracidad de lo escrito en el *Quijote* y que el autor de la

continuación es Cide Hamete, simplemente porque así está escrito en el texto aljamiado, de manera meta-literaria, por supuesto.

Esto refuerza claramente el tema central que hemos venido analizando, que dentro de la lectura del *Quijote* mismo se esconde entre líneas el cuestionamiento de las sagradas escrituras. Como una extensión a este tema y al continuo cuestionamiento de la originalidad de los textos, esto está representado en gran parte en el capítulo 9 a través del segundo narrador y por el libro incompleto que acaba de leer y la continuación de esta misma historia, y que metaliterariamente se presume es el mismo *Quijote*. No obstante, el texto mismo vislumbra que ninguno de los escritos es el original, a tal grado que no se sabe si el primer *Quijote* en sí fue escrito originalmente en castellano o en aljamiado; sólo se tienen traducciones, tema mismo de debate que sigue manteniendo ocupados a algunos críticos. De ahí la indirecta y lúdica comparación que hace el narrador extradiegético del texto cervantino con la Biblia, en el que sugiere que ambos textos dicen la verdad.

La novela nos muestra también algunos paralelismos estructurales y temáticos similares con los del Tanak y el Nuevo Testamento, los cuales funcionan en conexión con la mitología clásica. Particularmente, son dos los puntos aquí referidos. El primero es el de la honra y el de la gloria, y el segundo el de profetizar el futuro.

De acuerdo a lo leído en el libro del Génesis, Dios creó al hombre para que le sirviera, lo amara y lo glorificara (12.1). Luego Jesús en el Nuevo Testamento espera algo similar por parte del pueblo de Israel, pero éste termina rechazándolo (San Mateo 27.20). En el *Quijote* tenemos algo parecido, pues el protagonista se hace caballero

andante para que lo honren y lo glorifiquen; sin embargo, también termina rechazado y tratado como un loco, caracterizado así por el autor:

En efecto, **rematado ya su juicio**, vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo, y fue que le pareció conveniente y necesario, **así para el aumento de su honra como para el servicio de su república**, hacerse caballero andante. (I.1)

Las palabras de don Quijote funcionan también de manera profética, como sucede también con los diferentes personajes de los textos sagrados y, de manera particular, con Jesús.

--¿Quién duda sino que en los venideros tiempos, cuando salga a la luz la verdadera historia de mis famosos hechos...? Y era la verdad que por él caminaba. Y añadió diciendo:--Dichosa edad y siglo dichoso aquél adonde saldrán a luz las famosas hazañas mías, dignas de entallarse en bronces, esculpirse en mármoles y pintarse en tablas, para memoria en el futuro. (I.2)

Decimos que don Quijote profetiza lo que va a pasar, por el hecho que lo citado arriba se cristaliza en el capítulo 3 de la segunda parte, de acuerdo a las palabras del bachiller:

...es vuestra merced uno de los más famosos caballeros andantes que ha habido, ni aun habrá, en toda la redondez de la tierra. Bien, y rebién haya el curioso que tuvo el cuidado de hacerlas traducir de arábigo en nuestro castellano, para universal entretenimiento de las gentes. (II.3)

Pero hay aún otro elemento interesante detrás de esa necesidad de honra y de gloria en el protagonista del *Quijote* y el de las sagradas escrituras, y es el caso que la búsqueda de la honra y de la gloria ha sido también la constante en los héroes mitológicos anteriores y posteriores al *Quijote* y al de los textos sagrados; de hecho, el mismo don Quijote en el mismo capítulo 1 menciona y busca también imitar a estos mismos héroes. Esto da paso a hacerse la siguiente pregunta: ¿Cómo se explica que tengamos ese mismo

elemento de la búsqueda de la glorificación y de la honra en toda la literatura clásica, pagana y sagrada? La respuesta quizás se tenga en lo expuesto por Leonid Batkin, según es citado por Eleazar M. Meletisky en *The Poetics of Myth*; así se expresa Batkin:

“The Renaissance is the last complete cultural system built... on myth (fragments of mythologism survive to this day)... Here classical mythology, in and of itself dead, inserted itself into a system (Christianity, chivalric legends, magic, the grotesque) which together formed not a system of cultural bias but the mythological reality of thought... Classical mythology was not a simple memory, but the lifeblood of that culture. Even as it became the sublime 'topos', ancient mythology still had the capacity to organize behavior within an historical framework, thus preventing the process of demythification from reaching its logical conclusion, even in the Baroque and classical periods [...]. As long as it remained a common and universal characteristic of literature, then the flame of mythology cannot be considered spent.” (260)

Entonces, de acuerdo a lo dicho por Batkin, nada de las historias consideradas mitológicas desaparecieron por completo. En su lugar, llegaron a filtrarse en una nueva literatura, hoy considerada clásica, de la que forman parte, entre otras el *Mío Cid*, *Las leyendas del rey Arturo*, *La Iliada* y *La Odisea*, y demás historias mencionadas en el *Quijote*, en las que se incluye al mismo *Quijote*. Además, y como lo sugiere también Batkin, la mitología comenzó a filtrarse a través de diferentes géneros literarios mucho antes del Renacimiento. Lo aun más interesante es que no sólo se filtra en la literatura secular sino también en la considerada sagrada, logrando así su automática desmitificación. Al ser considerado sagrado y absolutamente real, por ser inspiración divina, no permite ningún tipo de cuestionamiento, y de ahí la infalibilidad de las sagradas escrituras. Por lo tanto, no debería causar sorpresa alguna que sea en los textos sagrados donde más se recogen todos estos elementos mitológicos, provenientes de

diferentes culturas, aunque más de la europea. Lo curioso de todo esto es que Cervantes se haya adelantado a esta crítica por más de cuatrocientos años.

Cervantes y el Corán

Existe evidencia suficiente tanto histórica como literaria dentro de la obra cervantina que demuestran que el escritor conocía también, y muy bien, tanto la cultura como el libro sagrado de los musulmanes y que, incluso, hasta sentía cierta admiración por él. Pero consideramos que sería una exageración de nuestra parte, basándonos en esta evidencia, argumentar que Cervantes era musulmán, o que se inspiró sólo en el Corán en la formación de su historia, tendencia a seguir cuando lo que se persigue en sí es la adjetivación del *Quijote* de manera propagandística y no lo que el texto en sí, objetivamente hablando, pueda estar expresando.

Otro elemento que no debemos ignorar es el lenguaje y las costumbres propias de los árabes, elementos muy “a flor de página” que resaltan, entre otros, en los capítulos 40 y 41, reflejado así también en el Corán. Un ejemplo es cuando el personaje de Zoraida hace referencia a María la madre de Jesús como también a Alá en las expresiones que dirige hacia su padre, como vemos en el pasaje siguiente: “—Plega a Alá, padre mío, que Lela Marién, que ha sido la causa de que yo sea cristiana, ella te consuele en tu tristeza” (I. 41). Luego en el capítulo 34 de la segunda parte tenemos también una sátira a los rituales y símbolos existente en el islam, comenzando con el culto a la naturaleza.

En este sentido, podemos tomar el vestido de caza de color verde que los duques le dan a Sancho Panza al principio del capítulo, símbolo del islam y, al mismo tiempo, una prefiguración de todo el contenido y simbolismo islámico presente a mediados y al

final de capítulo, precisamente con la entrada al bosque. Lo primero que se tiene es una referencia de forma burlesca al idioma árabe según es percibido por quien desconoce el idioma, como es el caso del narrador. Al no saber el idioma y por la agudeza misma del lenguaje, lo que escucha el narrador en el bosque no son más que gritos. De igual manera, se puede hacer una conexión entre estos “gritos” o “lelilíes” con el llamado del imán para los feligreses cuando es hora de rezar, o con los instrumentos musicales parecidos a las cornetas utilizados en aquel entonces dentro del islam en las guerras, o simplemente como un llamado a congregarse (*Symbols of Islam* 80). Reforzando lo satírico del pasaje, el autor hace que a Sancho Panza le parezcan también tan agudos y siniestros aquellos ruidos en el bosque que hasta cae desmayado en las faldas de la duquesa (II.34).

Pero la evidencia más significativa que nos indica que Cervantes conocía el Corán y la cultura islámica se tiene, y no por accidente, al final del *Quijote* en la segunda parte del capítulo 74. Lo leído aquí concuerda, de manera muy calculada por el autor, con el final del texto árabe. Nos referimos específicamente al Sûra 96, Âyah 1-5 del Corán. Comparemos los dos pasajes directamente para ver las grandes similitudes en ambos textos, comenzando con lo que nos dice el Corán.

Read! In the name of your Rabb who created.
Created man from a leechlike mass.
Read! Your Rabb is the Most Gracious
Who taught by the pen, taught man
What he knew not. (734)

Por su parte, en el *Quijote* leemos lo siguiente:

Y el prudentísimo Cide Hamete dijo a su pluma:

--Aquí quedarás, colgada desta espetera y deste hilo de alambre, no sé si bien o mal tajada péñola mía, adonde vivirás luengos siglos, si presuntuosos y malandrines historiadores no te descuelgan para profanarte.

Luego tenemos la personificación de la pluma: “Para mí sola nació don Quijote, y yo para él; él supo obrar y yo escribir; solos los dos somos para en uno...” (II.74).

Antes de verter nuestro análisis sobre esta cita, veamos lo que algunos críticos escriben sobre este tema en conexión con “AL-QALAM AL-A’LÂ,” (el cálamo supremo) representado en el texto cervantino como la pluma de Cide Hamete Benengeli con la que se supone escribió el escritor manchego el *Quijote*. Así, para Luce López Baralt, las últimas dos líneas citadas arriba, más concretamente con la frase “los dos somos para en uno,” conota una unión indisoluble entre el texto y la pluma, al mismo tiempo que expresan el mensaje espiritual y cultural dentro del islam (Johnson 184). James A. Parr también hace un análisis de la función que Cervantes le otorga a la imagen personificada de la pluma en esta cita:

The historical Cervantes within the text is neither a character nor a narrator, but he is a very substantial presence. The pen is of course omnipresent, although we are not reminded of it until the very end, when it is assigned a brief speech. It is a metonymy for the author himself, and when it lays claim to the story of Don Quixote and goes on to disparage the ungainly ostrich quill of the usurper, there can be little doubt that we hear the voice of its master, personified ironically in the misbegotten Manchegan Moor. (*Touchstone* 43)

Nuestro análisis en cuanto a la imagen de la pluma y a la presencia de Cervantes en su obra va, hasta cierto punto, afín a la hecha por López Baralt y por Parr. No obstante, nuestro análisis va más acorde con el tema central en cuanto a que satiriza, esta vez de forma directa, el Corán en cuanto a su origen.

Es obvio que cuando el Corán nos habla de “Rabb” se está refiriendo a Alá quien le ordena al profeta Mahoma, a través del ángel Gabriel, a leer y memorizar lo que aún

hoy en día tenemos con nosotros, el Corán. De esta manera tenemos el elemento de la oralidad como predecesor de la escritura, y esto lo tenemos también en los otros dos textos sagrados y en toda narración de carácter mitológica. La pregunta a hacerse sería entonces la misma que nos hicimos en la traducción del manuscrito de la primera parte del capítulo 9, en cuanto a la veracidad de lo escrito por el profeta. La única manera de aceptar que el Corán es de inspiración divina o que las palabras vienen del propio Alá es sólo a través de la fe.

Pasemos ahora al análisis de la imagen de la pluma de Cide Hamete y la presencia de los autores reales en las dos obras del Corán y del *Quijote*. Habrá primero que aceptar la absoluta imposibilidad de tener cualquier documento o “texto sagrado” si no fuera por el poder de la pluma, metonímicamente usada por escritura. En este caso nos referimos a los tres textos sagrados que han sido nuestro objeto de estudio: el Tanak, la Biblia judeocristiana y el Corán. Sin embargo, el paralelismo en cuanto al origen de estos textos sólo se da entre el del Corán y el del *Quijote*, lo que a la vez va directamente relacionado con el cálamo supremo dentro de la cultura árabe, como ya se mencionó. Aunque Cervantes, como veremos al final, sobrepasa la estrategia literaria hecha por el escritor del Corán.

Es obvio que detrás de la pluma hay alguien que la está manejando, si se quiere ver así, a su antojo o bajo su total control, “diciéndole,” haciendo una personificación de la pluma, lo que tiene que escribir. En el Corán, tenemos a dos agentes que intervienen en lo que ha de escribir la pluma, según lo narra el texto. Primero, tenemos al profeta Mahoma. Pero Mahoma a su vez está siendo controlado por lo que él mismo ha de

“dictarle” a la pluma. Por lo mismo el escritor verdadero, por lo menos para los que practican el islam, sustancialmente hablando, es Alá. Es decir, tanto la pluma como Mahoma, en este orden, son instrumentos de un agente que es omnipotente, omnisciente y omnipresente. Cervantes hace una maniobra artísticamente literaria, por demás, más ingeniosa que la del autor del Corán. Veamos en qué consiste su ingenio en relación al Corán y a los demás textos sagrados.

Comencemos con que en toda la novela, las intervenciones que hace Cide Hamete en ella son de manera indirecta. Es decir, sus intervenciones son solamente a través del supernarrador o por el traductor, como lo han mencionado ya algunos críticos. Al final de la novela, ya no es este el caso; me refiero a que es Cide Hamete hablándole directamente a la pluma. Sin embargo, aun así el escritor socava la intervención de Cide Hamete en su personificación de la pluma.

Como vemos en lo expresado por la pluma, ella adquiere autonomía al decir que ella supo escribir las hazañas hechas por el protagonista de la novela. Por tanto, lo que supuestamente dice el narrador que le dijo Cide Hamete a la pluma queda totalmente descartado por la personificación que Cervantes hace de la pluma misma. Dentro del plano real, sabemos que sí hay alguien manejando o controlando todo lo escrito por la pluma. Por tanto, ese que controla la pluma está presente en cada movimiento, gesto, idea y palabra que hagan y digan los personajes a través del texto, por supuesto, en la mente del escritor. Este mismo agente es el creador de todo el mundo físico y hasta trascendental, obviamente ficticio, dentro de la obra misma. Este agente es precisamente el mismo Cervantes. Es por eso que consideramos que la presencia del escritor del

Quijote le pone él mismo a un nivel aun más elevado que el de Mahoma. De ahí que en nuestro análisis, Cervantes se está adjudicando a sí mismo las mismas características de omnipresencia, omnisciencia y de omnipotencia otorgadas solamente a Dios, aunque con diferentes nombres, el autor mismo del Corán, de la Biblia cristiana y de la Biblia judía. Es así como Cervantes pone en tela de juicio la creencia acerca de la infalibilidad y origen de las “sagradas escrituras,” haciendo una parodia de ellas. Aunque la voz editorial describa al representante del islam—supuesto “autor” del texto—como un ser sobrenatural, dotado de “habilidad, suficiencia y entendimiento para tratar del universo todo” (II.44), es obvio que es la mano derecha de Miguel de Cervantes la que está manejando la pluma en todo momento, y además que él se reserva para sí mismo esas características—siempre con esa ironía finísima que tipifica su obra.

Bibliografía

- Al-Qur'an*. Ed. Muhammad Farooq Malik-Asain. Houston: The Institute of Islamic Knowledge, 1997. Print.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Ed. Salvador J. Fajardo and James A. Parr. Asheville, NC: Pegasus Press, 2002. Print.
- Chebel, Malek. *Symbols of Islam*. Trans. Cybele Hay. Singapore: Barnes and Noble, 2000. Print.
- Johnson, Carrol B. “The Virtual ‘Don Quixote’: Cide Hamete Benengeli’s Manuscript

- and *Aljamiado Literature*." *Critical Reflections: Essays on Golden Age Spanish Literature in Honor of James A. Parr*. Ed. Barbara Simerka and Amy R. Williamsen. Lewisburg, PA: Bucknell UP, 2006. 172-185. Print.
- JPS Hebrew English Tanakh*. Philadelphia: Jewish Public Society, 2000. Print.
- La Sagrada Biblia*. New York: Thomas Nelson Publishers, 1980. Print.
- López Baralt, Luce. *Huellas del Islam en la Literatura Española*. Madrid: Hiperión, 1985. Print.
- Melitisky, Eleazar M. *The Poetics of Myth*. Trans. Guy Lanoue and Alexandre Sadetsky. New York: Routledge, 2000. Print.
- Parr, James A. *'Don Quixote': A Touchstone for Literary Criticism*. Kassel: Reichenberger, 2005. Print.
- . *Don Quixote, Don Juan and Related Subjects: Form and Tradition in Spanish Literature, 1330-1630*. Selinsgrove, PA: Susquehanna UP, 2004. Print.
- Presberg, Charles D. *Adventures in Paradox: 'Don Quixote' and the Western Tradition*. University Park, PA: Pennsylvania State UP, 2001. Print.