



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Literatura

La ‘mancha’ de don Quijote:el trasfondo islámico

Representaciones de un trauma cultural

Informe para obtener el grado de Licenciado en Literatura Hispánica con mención en Literatura

Alumno:

Francisco de Torres

Profesora guía:

María Eugenia Góngora

Santiago, 2005

A modo de Introducción

Identidad, imagen, representación

A lo largo de las investigaciones y discusiones realizadas durante nuestro seminario sobre Imágenes y Representaciones del Islam y los musulmanes en la Literatura española, hemos revisado un conjunto de textos que nos permiten rastrear, reconstruir y reelaborar las distintas modalidades de representación del mundo islámico durante nueve siglos de literatura – y de historia- en la península ibérica, y particularmente en España.

La noción y el nombre de España aparecen ya en San Isidoro de Sevilla, autor que vivió y trabajó bajo el dominio visigodo. Una de sus obras incluso lleva por título *Elogio de España*. Esta incipiente identidad será además profundizada a partir del siglo VIII con la conquista de la península por parte de un grupo militar proveniente del norte de África y recientemente convertidos al Islam. Este hecho marcará para siempre la historia y las representaciones de las ‘identidades’ de España en proceso. Dichofenómeno puede percibirse tanto en los escritos de autores cristianos como de los autores musulmanes.

Para nuestro trabajo de seminario hemos escogido en particular aquellos textos que, por sus características genéricas, nos han parecido más adecuados a una búsqueda de representaciones e imágenes que *crean* identidades y que a su vez permiten el surgimiento de nuevas representaciones. En este marco, para la literatura de autores cristianos, hemos elegido sobre todo relatos épicos e históricos, libros de viajes, poesía lírica, novelas y *El Quijote*. En el ámbito de la literatura hispano-árabe, hemos escogido ejemplos de la poesía lírica y mística, que nos pueden dar indicios en el sentido de nuestra investigación.

La noción de identidad, y en especial de la ‘identidad nacional’ ha sido objeto de un importante proceso de reflexión tanto en el mundo oriental, como en el mundo occidental-europeo, sobre todo desde el romanticismo alemán. En este sentido, creemos que el aporte de Bernardo Subercaseaux^{[Note1.](#)} sobre el tema -visto desde Chile- nos puede servir para poner en el tapete los aspectos más relevantes de la discusión reciente, y nos permitirá contrastar las nociones de identidad con aquellas que hemos podido constatar en nuestra propia lectura de los textos medievales, así como en autores que han reflexionado sobre la identidad española en su contacto con el Islam.

De acuerdo a Subercaseaux, “La visión más tradicional concibe a la identidad cultural de un país— o a la identidad nacional—como un conjunto de rasgos más o menos fijos, vinculados a cierta territorialidad, a la sangre y al origen, como una esencia más bien inmutable constituida en un pasado remoto, pero operante aún y para siempre. Se habla de una identidad cultural estable para diferenciarla de procesos identitarios transitorios o inestables, o de microidentidades (barrio, club deportivo, edad, etc.), también se habla de identidades sociales como la de determinado sector o clase y de identidades individuales, como la de género”^{[Note2.](#)}.

Para Subercaseaux, esta idea más tradicional, llevada a un extremo, tiende a ‘sustanciar’ la identidad, lo que desemboca en una percepción negativa de toda posible alteración de la

misma. Sí, porque vista de este modo, “la identidad implicaría siempre continuidad y preservación de ciertos rasgos acrisolados en el pasado; se vería, por ende, continuamente amenazada por aquello que implica ruptura, pérdida de raíces, vale decir, por el cambio y la modernidad. Tras esta perspectiva subyace una visión de la cultura como un universo autónomo, con coherencia interna, como un sistema cerrado que se sustrae de la historicidad”^{Note3}. Así, la historicidad es concebida como un relato que nos une, a partir de un origen que puede ser mítico, en la cual el desarrollo y la invasión cultural implican una interrupción, una interferencia de este relato fundacional.

En el siglo XX, por otra parte, ha surgido una nueva postura que, probablemente está atravesada por la constatación de múltiples rupturas políticas y sociales, y que ha afectado la idea tradicional de identidad nacional. Esto afecta el concepto de modo que se concibe la identidad como algo meramente imaginario y discursivo, como un objeto creado por la comunidad o por los intelectuales e historiadores. “La identidad desde esta perspectiva no es un objeto que exista independientemente de lo que de él se diga. Para los autores que sostienen esta postura de tinte posmoderno, la identidad es una construcción lingüístico-intelectual que adquiere la forma de un relato, en el cual se establecen acontecimientos fundadores, casi siempre referidos a la apropiación de un territorio por un pueblo o a la independencia lograda frente a los invasores o extraños”^{Note4}.

Históricamente, podemos distinguir varias etapas en la construcción de la idea de ‘nación’ y de ‘identidad nacional’:

En primer lugar, la nación es una construcción política de la modernidad. No siempre existieron naciones; de hecho, hasta por lo menos el siglo XVII predominaron otras formas de organización política o de territorialización del poder como por ejemplo, los imperios o las ciudades mercantiles (particularmente las ciudades flamencas e italianas medievales). La nación, o más bien la forma Estado-Nación como realidad o como ideal político-institucional, se instala en el mundo europeo a partir de la Ilustración y la Revolución Francesa. La idea de que la humanidad está naturalmente dividida en naciones, de que hay determinados criterios para identificar una nación, proviene de este desarrollo particular del pensamiento europeo.

En el ámbito de la Ilustración, la nación aparece definida políticamente. La idea de ‘contrato social’ (que constituye una de las bases filosófico-políticas de la democracia), la idea de la nación como una unión de individuos gobernados por una ley y representados por una asamblea de la que emerge la ley (base de la distinción entre los poderes ejecutivo, legislativo y jurídico) son ideas todas que implican una definición político-institucional de la nación. En esta perspectiva democrática, el concepto de nación implica la existencia de un Estado y también una base territorial. A partir de esta definición política de la nación se generaliza la forma Estado-Nación como forma jurídica, como territorialización del poder, como discurso ideológico de integración, como parámetro para la organización de la educación, como armadillo de poder del Estado para integrar a sus ciudadanos y de la cultura.

Sin embargo, esta integración que constituye tal proceso, establece también—necesariamente— otro fenómeno que le es contrario, pero al mismo tiempo consustancial. Es el proceso de exclusión, que tan bien describe y analiza Michel Foucault en varias de sus

obras^{Note5.}. Necesariamente el incluir presupone también un *excluire lo Otro*. Para poder demarcar límites, en este caso en el ámbito de la nación, se debe prescindir de otros aspectos que quedarán marginados. Así, es como se conforman estos ‘espacios de exclusión’ donde para Foucault, surgen los ‘anormales’. Estos individuos indóciles serán castigados y aislados de la cercada esfera de lo reconocido como ‘legítimo’ por las fuerzas del poder que operan en toda cultura. De este modo, estos ‘espacios de exclusión’ aparecen en la escena del conflicto con el Otro, tras ejercer una necesaria reclusión y castigo de ese *delito* de alteridad.

Sobre esta misma problemática, Tzvetan Todorov, en su texto *La Conquista de América: El problema del otro*^{Note6.}, nos propone una tipología de las relaciones con el Otro. Plantea que hay que partir de la base de que las relaciones de alteridad siempre se dan en varias dimensiones, y por lo tanto, es necesario dar cuenta de las diferencias que se configuran en la realidad; por ello, habría que distinguir tres ejes de relación con la Otredad: un plano axiológico en el cual se emiten juicios de valor con respecto al Otro: éste es bueno o malo, se le quiere o no, es igual o inferior a mí^{Note7.}. En segundo lugar, Todorov plantea la existencia de un plano praxeológico, en este plano se da una relación de acercamiento o alejamiento con el Otro. Desde aquí se desprenden tres tipos de relación; en el primero, me identifico con el Otro, hago míos sus valores y principios, es decir, lo asimilo; en el segundo, acerco al Otro hacia mí, y le impongo mi imagen, en una acción que implica subordinación; el tercer tipo de relación es simplemente el de la indiferencia, en el cual no adopto o tomo ningún tipo de acción frente al Otro. Por último, un tercer plano, el epistémico, es el plano del conocimiento, que depende del grado en que conozco la identidad del otro, y desde ese punto de vista, hay una existencia de grados infinitos del tipo de conocimiento, desde el mínimo hasta el grado superior (desde una perspectiva ficticia, ya que nunca lograremos el conocimiento total del otro).

Estos tres planos de relación con el Otro se relacionan también entre sí. Aún cuando esto ocurre, ninguno de ellos se puede reducir al otro, ni menos predecir a partir del otro, porque no hay una implicación rigurosa entre ellos. Los tres son autónomos, y en cierta manera, elementales. Para entender mejor esto último, es ilustrativo el ejemplo que señala Todorov en relación a lo que se vivió en América desde el siglo XVI en adelante: “Las Casas conoce a los indios menos bien que Cortés, y los quiere más; pero los dos se encuentran en su política común de asimilación. El conocimiento no implica el amor, ni a la inversa; y ninguno de los dos implica por la identificación con el otro, ni es implicado por ella.”^{Note8.} En síntesis, Todorov define estos planos de relación como ‘Amar’, ‘Conquistar’ y ‘Conocer’; aunque estos planteamientos surgen siempre de su estudio sobre el ‘Descubrimiento’ de América, se puedan extrapolar, sin duda, a otras experiencias históricas.

Por su parte, Jean Baudrillard y Marc Guillaume aportan una útil sistematización del tema en *Figuras de la Alteridad*^{Note9.}. Para estos autores, existen al menos dos tipos de alteridad o más bien dos etapas posibles en la comprensión del Otro:

En primer lugar, una *Alteridad radical*, es decir, la aversión a lo radicalmente heterogéneo. En el Otro siempre existe -por una parte- el prójimo, aquello que de él puedo asimilar y comprender, a pesar de que es distinto de mí. Pero también percibo en él lo inasimilable,

incomprensible, aquello que es incluso impensable. Esta es la llamada *alteridad radical*, que siempre constituye una provocación que, por ser tal, está destinada al olvido en la memoria y en la historia, o a la reducción del prójimo a una total e impensable alteridad. Se produce así la incapacidad de comprender lo que juzga inconmensurable y desconocido; por otra parte es también la incapacidad de vivir el *exotismo*, para dar lugar sólo al *turismo*, porque “sólo es posible hacer un tour en un terreno ya conocido”^{Note10.}; esto es lo que lleva a los autores a concluir que “reducir al prójimo es una tentación muy difícil de evitar, puesto que la alteridad absoluta es impensable y, por lo tanto, está destinada a la reducción; pero al menos siempre constituye una provocación”^{Note11.} Esta *reducción* del otro es lo que Marc Guillaume destaca como conducta propia de nuestros tiempos “si no eres como yo, te excluyo o te mato”^{Note12.}

“El encantamiento del otro, que debe ser aceptado y respetado en sus diferencias, se funda en la eliminación de las alteridades radicales. Lo que está en juego en estas perspectivas de análisis, de política y de ética es la *gestión social del prójimo* en un espacio cultural que toma *al prójimo por el otro*”^{Note13.} Hemos desplazado hacia lo inhumano las razas inferiores, para luego desplazar (tal como una y otra vez advierte Foucault) a locos, ancianos, niños, etc. Se da así una *elipsis* del otro, un relacionarse sin verse, un encontrarse sin enfrentarse.

Pero “en el otro se esconde una alteridad ingobernable, amenazante, explosiva; aquello que ha sido embalsamado o normalizado puede despertar en cualquier momento”^{Note14.} En este mismo sentido podemos adoptar (y adaptar) las definiciones de identidad y de la ideología colonizadora, (el *Orientalismo*, en términos de Said) que se produce y se reproduce en la relación entre Francia y Gran Bretaña y los países árabes, sobre todo a partir del siglo XIX, un aspecto que desarrollaremos más adelante.

Ideas de nación, de comunidad, de etnia

Ya en el siglo XVIII y XIX “(...) en la tradición romántica alemana se gesta una concepción cultural de la nación casi en antagonismo con la concepción exclusivamente política de la misma. En esta concepción la nación pasa a ser definida por sus componentes no racionales ni políticos, sino por el lenguaje, por las costumbres, por los modos de ser, por su dimensión simbólica, por la cultura. Contra la universalidad ilustrada y abstracta, el romanticismo alemán rescata los particularismos culturales, la individualidad y el sentimiento, lo singular e infraintelectual. Dentro de esta concepción de nación, el nacionalismo se convierte en un rescate de aquello que es más particular de un pueblo: la lengua, las costumbres, las tradiciones, los modos de ser, los refranes, etc. En esta perspectiva, la base de la nación pasa a ser no tanto una frontera geográfica y política, sino un hecho espiritual: la nación es antes que nada alma, espíritu, sentimiento, y lo secundario es la geografía o la materia corpórea”^{Note15.}

En este sentido, podemos percibir que los relatos épicos, genéricamente determinados, ‘producen’ y explican los conflictos identitarios, creando héroes y anti-héroes y demarcando necesariamente un espacio territorial que es al mismo tiempo cultural, en el que se pueden distinguir claramente la aparición de un ‘nosotros’ y de un ‘los otros’ o ‘el Otro’. Tal como lo hemos planteado en la fundamentación de la elección de nuestro corpus,

“(…) La identidad nacional desde esta perspectiva siempre tendrá la estructura de un relato y podrá ser escenificada o narrada como una epopeya, como una pérdida o tragedia, como una crisis o como una evolución y proyecto”[Note16.](#)

Sin embargo, apunta Subercaseaux, en esta perspectiva “la nación, más que una comunidad histórico-política o un dato geográfico, sería una comunidad imaginada, una elaboración simbólica e intelectual, que se constituiría en torno a la interpretación del sentido de la historia de cada país. Se trata de una postura que en su grado extremo disuelve la identidad y elimina el referente...”[Note17.](#)

Por su parte, Benedict Anderson, representante excepcional de la postura ‘constructivista’ en materia de identidad nacional, define el concepto de ‘nación’ como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”[Note18.](#) Para Anderson, una nación es imaginada debido a que incluso los miembros de la nación más pequeña no conocerán nunca a la mayoría de sus compatriotas; sin embargo, en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión.

Asimismo, se imagina limitada porque, no importando cuán grande sea la nación, ésta siempre tendrá fronteras finitas, si bien elásticas. Más allá de estas fronteras se encuentran otras naciones. Ninguna nación se piensa a sí misma con las dimensiones de toda la humanidad. Ni siquiera los nacionalistas más mesiánicos sueñan con que todos los miembros de la humanidad serán parte su nación, como en ciertas épocas pudieron pensar, por ejemplo, los cristianos.

Se imagina soberana porque el concepto de nación nace en una época en que los movimientos revolucionarios y el pensamiento ilustrado estaban acabando con la legitimidad de los órdenes jerárquicos. De este modo, la garantía y emblema de esta nueva libertad está conformada por el concepto de Estado soberano.

Se imagina como comunidad, porque sin importar la explotación y la desigualdad que pueda existir en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal.

Subercaseaux, por su parte, se sitúa en una posición intermedia frente a los planteamientos de Benedict Anderson, ya que su reflexión en torno a la identidad admite e integra dos aspectos: uno discursivo e imaginado, y otro ‘constatable’: extradiscursivo, material y empírico.

Así, el aspecto discursivo estaría mediando a un referente que es constatable tanto empírica como históricamente. Desde este punto de vista, la nación es al mismo tiempo un “dato geográfico y una territorialización histórico-política del poder”[Note19.](#), así como una construcción intelectual y simbólica.

Otro concepto que resulta interesante atraer a la discusión es la idea de ‘etnicidad’ y más específicamente, es el de ‘identidad étnica’. Éste surge en oposición al concepto de raza, el cual tiene un carácter ‘biologizante’ con respecto de las diferencias culturales. En contraposición al concepto de raza, el concepto de etnicidad pondrá el énfasis en aspectos

históricos y culturales. Para los constructivistas la identidad étnica además de ser una forma de habitar el mundo y crear formas sociales es una red de relaciones de poder con tendencia a naturalizar las prácticas sociales. El concepto de etnia refiere a lo que podemos denominar categorías relacionales entre agrupaciones humanas, formadas sobre todo por representaciones compartidas y lealtades morales y no tanto por rasgos raciales y culturales específicos.

La identidad étnica es el ‘autoconcepto’ que se construye a partir del patrimonio cultural y de la memoria histórica. Desde lo individual se deriva la identificación de la pertenencia a una colectividad o grupo, lo que permite diferenciarse de quienes no ‘comparten las mismas orientaciones y sentidos’^{Note20}. Se define ‘lo que somos’, lo que caracteriza ‘nuestro grupo’, a partir de lo que nos diferencia de otras colectividades. Es decir, somos necesariamente lo que, por definición, *no* son los otros. En cierto modo la identidad étnica es una forma de ‘rotulación’; una persona se ‘autoclasifica’ y clasifica a los demás individuos o grupos bajo diversas categorías (grupos étnicos), a los cuales atribuye determinadas características (vestimenta, lenguaje, tipo racial, comportamiento social, valores, religión, etc.). Estos factores adquirirán así un carácter valorativo y serán usados por los individuos para organizar las relaciones sociales tanto dentro de su mismo grupo como en su relación con otros.

Por otra parte, la identidad étnica supone una continuidad histórica, en la cual los significados valóricos, cotidianos, morales y emotivos se transmitirán de una generación a otra. Su rango se superpone a otras características del grupo y, debido a ello, regula las diversas identidades sociales. La identidad étnica opera siempre: no puede ser ni eliminada ni puesta en suspenso.

Existe una extensa literatura sobre estos problemas; en relación con nuestro tema específico en este Seminario, los planteamientos de Edward Said, así como el pensamiento de Américo Castro sobre la realidad histórica de España, y los ensayos de Juan Goytisolo, serán fundamentales.

Ni siquiera el observador más superficial e ingenuo de la literatura española podría omitir el lugar central que ocupa el Islam dentro de la escenografía mental hispánica. La presencia del ‘moro’ -odiada, temida, amada- nutre la cultura de la península desde hace de doce siglos. Sin embargo, con respecto a las creaciones de la literatura española que incorporan o tratan el tema ‘moro’ u oriental, Goytisolo pone en manifiesto un importantísimo factor: “Puesto que la objetividad absoluta no existe, la empresa de describir al otro lleva siempre la marca del lugar de origen”^{Note21}. Para Goytisolo, es imposible que un autor pueda reproducir un universo ajeno desde un punto de vista neutral. La sociedad re-presentada será siempre descrita desde un determinado enfoque, de cuyos límites y emplazamientos debemos estar plenamente conscientes.

En el contexto de la Península Ibérica, dividida entre Españoles y Musulmanes, la situación no presenta mayores diferencias. Es posible establecer un contrapunto entre un historiador clásico como Américo Castro (1885–1972) y un ensayista y narrador actual, como Juan Goytisolo (1931).

Para Américo Castro, “(...) la España medieval es el resultado de la combinación de una actitud de sumisión y de maravilla frente a un enemigo superior, y del esfuerzo por superar esa misma posición de inferioridad”[Note22.](#), pero que resultaría bastante tardía: recordemos que entre la llegada de los musulmanes y la primera gran obra literaria conocida (El *Poema del Cid*) median más de cuatrocientos años. Sería éste un fenómeno que puede clasificarse como ‘somnolencia hispánica’.

Luego Castro insiste “(...) en el hecho, muy sabido, de que en la Edad Media no hubo completa separación geográfica y racial entre cristianos y musulmanes. Ya mencionamos a los mozárabes, los cristianos bilingües establecidos entre los musulmanes, que desde los primeros siglos emigraban a veces a tierras cristianas, y que se trasladaron en masa durante las invasiones de almorávides y almohades de los siglos XI y XII [debemos mencionar asimismo a] los llamados “mudéjares”, los moros que vivían como vasallos de los reyes cristianos, influidos por la tolerancia de los cuatro primeros siglos de islamismo”[Note23.](#)

Al respecto, Goytisolo señala: “Salvo el caso de unas pocas excepciones individuales (...) la visión castellana del musulme es una simple reproducción invertida, un negativo fotográfico”[Note24.](#) En esta perspectiva, el Otro, demasiado cercano aunque inasimilable e imposible de domesticar, se convierte en un negativo. Así, “ambas entidades abstractas, Occidente e Islam, se apoyan y reflejan una a otra, crean un juego dialéctico entre sus imágenes especulares”[Note25.](#)

Este mismo autor afirma, por otra parte que la figura del moro en España será tratada según dos procesos paralelos. Por un lado, la imagen del moro sufre un proceso de idealización. Hasta el siglo XV la convivencia, rivalidad y permeabilidad de ambas culturas dio pie a diversas manifestaciones, artísticas y literarias, de carácter simbiótico. Ya en el siglo XVI, la decadencia militar de los musulmanes, el bajo nivel cultural de los moriscos sojuzgados y la situación de marginalidad en la que se encontraban, modificaron la mirada de los cristianos hacia sus antiguos enemigos. De esta forma, se produce una exaltación mítica – en un plano exclusivamente literario, advierte Goytisolo-, del enemigo abatido. Al mismo tiempo, en la realidad cotidiana, el desprecio y la intransigencia de los cristianos hacia los moriscos, compatriotas distintos e inasimilables, se hizo cada vez más aguda.

Al cesar la amenaza militar de los musulmanes, los cristianos se sintieron atraídos hacia ese mundo. La añoranza de ese pequeño universo en vías de desaparición motiva los más diversos relatos, en los cuales los moros son presentados ataviados generosamente de atributos y cualidades. De manera similar, los rasgos positivos del espacio morisco se acentúan. Este fenómeno se conoce con el nombre de ‘maurofilia’ literaria[Note26.](#)

Goytisolo apunta que el escenario morisco -a partir de las traducciones del *Abencerraje* [Note27.](#) y otras obras españolas similares- seduce a los escritores y artistas de toda Europa. Desde entonces el tema oriental y morisco no aparecerá en la literatura hispana desde lo propio, es decir, desde la intimidad y convivencia de ambas razas en la península, sino como adaptación y copia de modelos anglofranceses.

Los tópicos ‘antimoriscos’ de los cronistas medievales y de los poetas del romancero volverán a aparecer tres centurias más tarde. Incluso ya entrado el siglo XX, en el marco de

la Guerra Civil española, la imagen del moro salvaje y vil reaparece con una fuerza inusitada en el *Romancero de la guerra de España*. Resulta fundamental destacar que en ninguno de estos casos los autores se inspiran en personas reales: estas figuras son monstruos y fantasmas de una escenografía mental creada por - y para- Occidente, o en este caso, por - y para- España^{Note28.}. “Los prejuicios milenarios sobre los árabes y el Islam se han insinuado en el inconsciente colectivo de Occidente a un nivel tan hondo, dice Djait, que cabe preguntarse con temor si podrán ser extirpados jamás.”^{Note29.}

El tratamiento de la figura del moro a lo largo de más de doce siglos de literatura en la península Ibérica y en Occidente en general, da pie a un nuevo problema. “Entre el mundo ancho y ajeno, y el texto que presuntamente lo describe, nos remitimos por regla general al último. Cuando este corpus escrito abarca varios siglos y disciplinas adquiere un poder formidable y la visión textual oscurece o eclipsa por completo la realidad”^{Note30.}. De esta forma, Oriente se convierte en un ‘topos’, una red de referencias. Oriente y el Islam son representados según un entramado de conceptos e imágenes, pero estos no se conectan con una experiencia concreta ni se asientan en la realidad, sino con una vasta red de fantasías, deseos, represiones y fantasmas. La visión textual, ya interiorizada, anula la realidad, incluso llega a crear los hechos sobre los cuales se afirma.

Por último, Goytisolo problematiza el hecho de que la literatura española haya sido, y en algunos casos siga siendo, analizada en virtud de sus coordenadas latino-cristianas. Aun a lo largo del siglo XIX el pasado morisco de la península Ibérica era visto como una especie de injerto foráneo y exótico. En la opinión de Goytisolo, el aporte de Américo Castro resulta fundamental para encaminarnos hacia un análisis más certero de la literatura española. La vieja tesis del influjo superficial y efímero del Islam sobre la literatura española resulta muy difícil de sostener en virtud de los últimos estudios. Recordemos que Castro admitió haberse encontrado frente a un problema al intentar caracterizar la presencia del Islam en España: “Cuando en 1938 escribía un ensayo sobre ciertos problemas de los siglos XV y XVI, noté cuán difícil era *introducir* lo islámico en el cuadro de la historia, o prescindir de ello, y acabé por soslayar la cuestión indebidamente.”^{Note31.}

La multiplicación de los análisis y ensayos sobre el tema, venidos de distintos campos y disciplinas, dan cada vez más luces acerca del fecundo mestizaje cultural románico- arábigo que configura un amplio sector de la literatura española.

Oriente y Occidente

Como habíamos mencionado anteriormente, una figura fundamental en la discusión sobre el complejo intercambio entre Oriente y Occidente es el intelectual palestino Edward Said, ya que sistematiza este conflicto de una manera excepcional en su obra clave, *Orientalismo* (1978)^{Note32.}.

En dicha obra, Said intenta establecer una descripción fundamentada del proceso de formación de los estereotipos sobre el Islam y los musulmanes, cómo y cuándo se constituyeron los mecanismos por medio de los cuales se establecen estas ideas que, en el marco de un saber general, intentan salir de la particularidad para hacerse universales. A través de su obra, vemos cómo esto se trata de una elaboración ‘consciente y continuada’

que obedece a los intereses del poder dominante en los momentos respectivos. “Cultura y poder se entremezclan invadiéndose mutuamente, haciendo muchas veces difícil la lectura de sus respectivos intereses”^{Note33.} Así, el ‘orientalismo’ entrega una visión de Oriente acabada, acotada y cerrada. Para Said la relación de Oriente y Occidente es una relación de poder, en la que el segundo subordina al primero, para emitir una noción colectiva de ‘nosotros’ contra los ‘otros’, todos aquellos que no son europeos. “Said se pregunta cómo la filología, la historia, la lexicografía, la teoría política y la economía se pusieron al servicio de una visión del mundo tan imperialista como la que propone el orientalismo, cómo se reproduce esa visión y se amolda a las diferentes épocas”^{Note34.}

El proceso intelectual de dominación y poder, que Said denomina ‘orientalismo’, permite a las colonias europeas formar una mentalidad e imagen orientales con el fin de ponerse en contacto con Oriente: El ‘orientalismo’, pues, aparece como visión política de una realidad, destacando la superioridad de Europa, del ‘nosotros’ occidental sobre ‘lo extraño’, es decir el Oriente, ‘ellos’. La base del análisis orientalista se sitúa en el método de ‘oposición binaria’: dos mundos, dos estilos, dos culturas, Oriente y Occidente. Estableciendo diferencias entre ambas culturas y un muro infranqueable, Occidente obtendrá el poder y control del Otro.

Para Said, la relación entre los ‘orientalistas’ y su objeto (Oriente) sería en un comienzo textual, que llama ‘fase textual del orientalismo’ tanto de investigación erudita como literaria. De ahí entonces la aparición ‘literatos e intelectuales orientalistas’ como Flaubert, Nerval, Víctor Hugo, Goethe y otros. Así, Europa estudia y define al mismo tiempo Oriente, como el dominador al dominado, estableciendo en esta primera etapa ‘textual’ las bases para el desarrollo posterior del ‘orientalismo’. Se crean estereotipos que favorecen el pensamiento occidental, tales como la imaginaria sobre Mahoma, como un ser que compendió en sí mismo la falsa revelación, la lascivia, el libertinaje, y todo tipo de pecados. Occidente convierte a Oriente a su gusto y favor, en su propio beneficio, sabiéndose superior en todos los aspectos: “Vemos que la base del sistema orientalista es cerrada. Los eruditos no realizan estudios con el ánimo de conocer "al otro", sino con la intención preestablecida de confirmar sus propias visiones, ya que éstas han de servir a la consolidación de la superioridad occidental. Da la impresión que, desde el principio, el orientalismo asume su dimensión política al servicio de una cultura determinada, en este caso la europea, que necesita demostrarse a sí misma su superioridad (...) Todas las ideas contenidas en estos textos van a ir dando legitimidad a un vocabulario y a un discurso particular sobre Oriente y el Islam. En resumidas cuentas, están construyendo una visión de profunda fuerza que se irá incardinando en la mente colectiva de los occidentales, incorporándose sus figuras y símbolos de manera insistente hasta llegar a formar parte de la herencia común, de la ideología colectiva que se sitúa en la base de su identidad”^{Note35.}

Europa asume la labor de ‘redimir’ a Oriente para otorgarle una ‘civilización’ y sacarlo de la barbarie en que está sumido; esta tarea incluye la labor de formular, definir y codificar a Oriente, dando por hecho que esta región carece de ‘definición’, Europa le impone de este modo una identidad que no le es propia: “No crea un mero conocimiento, sino que pretende crear la realidad que describe. Con el paso del tiempo, estos textos van conformando una tradición, instituyendo un discurso”^{Note36.}

En la Modernidad, la fase de investigación textual dará paso a los viajes, tanto de aventureros que se embarcaban a Oriente, como de historiadores, escritores y académicos que necesitaron establecer puntos de comparación para consolidar, por oposición, la identidad europea; por esta razón comienzan a proliferar categorías y estratificaciones de carácter psicológico y moral^{Note37.}. “Said nos presenta a los “héroes inaugurales” del orientalismo moderno: Silvestre de Sacy, Ernest Rénan y Lane, quienes colocaron al pensamiento orientalista sobre una base racional y científica, creando un vocabulario y un cuerpo doctrinal que podría ser usado en adelante por todos los que accedieran al campo de estudios orientalistas.”^{Note38.}

A mediados del siglo XIX, Said advierte que en Europa la investigación se convierte en una actividad institucionalizada, normalizada. Con el tiempo, el ‘orientalismo’ dejará de ser cosa de ‘aficionados vocacionales’ para convertirse en un quehacer institucionalizado en claustros universitarios, sociedades asiáticas, centros de estudios geográficos y departamentos ministeriales; todo ello significa que la ciencia comienza a legitimar estos estudios sobre Oriente. Por tanto, el ‘orientalismo’, más que una doctrina, es una poderosa tradición académica de interés para empresas, gobiernos, ejércitos, lectores, geógrafos, etc. Oriente se concibe así como una forma concreta de conocimiento de seres humanos, culturas y lugares siendo, al mismo tiempo, una herramienta fundamental de los políticos para comprender su discurso. Así, las ideas derivadas de estos conceptos se transmiten generacionalmente, llegando a formar parte de la cultura, coherente, repetida y reformulada. “Este estado de la cultura, hizo posible el establecimiento de categorías indiscutibles, hitos de referencia que había que usar en la política, los estudios de religiones comparadas, el arte, la literatura o la historia. Se creaban así unos límites entre los seres humanos, fronteras que delimitaban las razas y las culturas, deformando la visión humana de lo concreto, y desviándola hacia los aspectos regresivos. Las referencias a los nativos contemporáneos, han de remitirse a la horma original, que se irá retroalimentando en cada cita, en cada referencia. Esta “remisión” es precisamente, según nos dice Said, la disciplina del orientalismo”^{Note39.}. Así, musulmanes y judíos se estudian y pueden comprenderse sólo desde el punto de vista de sus orígenes primitivos^{Note40.}.

Luego de reafirmar que el Islam ha sido continuamente mal representado en Occidente, Said reflexiona acerca de la posible veracidad de estas las representaciones, inevitablemente ligadas a la lengua, cultura, institución, o política en que las que surgen; llega a la conclusión de que toda representación está “comprometida, entrelazada, incrustada y entretejida con muchas otras realidades, además de con la ‘verdad’ de la que ella misma es una representación”^{Note41.}. Por lo tanto, las representaciones ocupan un sitio en las tradiciones del pensamiento determinadas por la historia, por una ‘tradición común de discurso’. Las representaciones, por tanto, tienen siempre un objetivo. El orientalista es quien proporciona a su propio medio intelectual, a su propio medio intelectual y cultura aquellas las representaciones de Oriente, que se adaptan a aquello que el discurso oficial necesita respondiendo a las necesidades nacionales, políticas, económicas etc. de su época^{Note42.}.

Para terminar, Said señala que “[no pretende] sugerir que existe una realidad que es el Oriente real o verdadero (Islam, árabe o lo que sea) ni tampoco consiste en confirmar la situación privilegiada de toda perspectiva ‘interna’ frente a cualquiera que sea ‘externa’

(...) lo que he pretendido decir es que ‘Oriente’ es por sí mismo una entidad constituida y que la noción de que existen espacios geográficos con habitantes autóctonos radicalmente diferentes a los que se puede definir a partir de alguna religión, cultura o esencia racial propia de ese espacio geográfico es una idea extremadamente discutible”[Note43.](#) Para el autor, “los sistemas de pensamiento como el orientalismo –grilletes forjados por el hombre– se fabrican, se aplican y se mantienen demasiado fácilmente (...) Si el conocimiento del orientalismo tiene algún sentido, es recordarnos cómo, de qué manera seductora, puede degradarse el conocimiento, no importa qué conocimiento, dónde o cuándo se produzca. Y ahora quizás más que antes.”[Note44.](#)

En el transcurso de este Seminario, cada uno de sus integrantes hemos reflexionado acerca de esta amplia problemática que hemos decidido denominar *Desde la escritura: Imágenes y representaciones del Islam y los musulmanes*. Durante de esta labor, cuando reflexionábamos acerca de un título adecuado para nuestro trabajo, muchas veces tuvimos que replanteárnoslo, ya que no se adecuaba con exactitud -más precisamente, con la amplitud necesaria- a lo que estábamos haciendo. Esto, porque la reflexión demandó abarcar diferentes áreas del conocimiento, por una parte desde la historia, pasando por numerosos estudios, hasta llegar a la literatura, y por otra, significó también un trabajo intelectual tanto personal como grupal, que fue abriarnos a un tema – y a una historia- para muchos de nosotros prácticamente desconocidos, o conocidos desde la perspectiva únicamente ‘occidental’. Así, este es un intento de apartarnos, de algún modo, de estas perspectivas y estudios que Said ha denominado ‘orientalistas’, para adentrarnos en una reflexión como aprendices de esta ‘fabulosa otredad’ que es Oriente, la que –por qué no decirlo- tanto nos ha impactado a cada uno de nosotros. Hemos re-conocido una historia, una religión, un pensamiento, una visión de mundo que en su conjunto nos eran bastante extraños y, posicionados en este ‘exotismo’, hemos estudiado las *Imágenes y representaciones del Islam y los musulmanes* en múltiples ámbitos; la literatura ha sido nuestro punto de partida para este estudio, pero –como decíamos anteriormente- nuestra investigación se ha ampliado necesariamente a otras esferas que van más allá de la literatura. Esto, porque, como se verá, hemos trabajado con textos bastante heterogéneos, como los son la épica, la poesía, la literatura de viajes y la novela.

En la híbrida España del siglo XVI, encontramos un pueblo, que mediante sus caballeros construye su identidad desde la religión cristiana. El enemigo moro se encuentra ya vencido pero no ha desaparecido de la escena cotidiana (ni literaria) en la cual conviven conversos y antiguos cristianos. En este contexto intercultural, enriquecido por la permanencia de gentes de las tres ‘leyes’ (a saber, moros, judíos y cristianos), aparece en la literatura el género morisco y con él, una nueva apreciación del vencido al que, por una parte se idealiza, y por otra se compadece, llegando incluso a asumir su voz.

En *El Abencerraje y los Romances, dos lecturas de la España del siglo XVI* se intenta de dar cuenta de la visión del moro en España en un momento intermedio entre su derrota y la expulsión definitiva de la Península a principios del siglo XVII. Tanto en esta novela corta como en los romances podemos percibir la presencia de una temática – social y religiosa-

que afectará la historia española, acompañada de hermosas y poéticas imágenes que envuelven el mundo humano y valórico que estas obras presentan.

En *Lo Maravilloso y la configuración del Otro en el Poema de Fernán González* se realiza un análisis del dicho poema, centrando la atención en el componente maravilloso del texto, para ver cuál es la función de éste, y así mismo, poder entender a través de él, cuál es la posible función de la obra en su época. Dicha función, sería una de tipo ideológica y tendría como intención configurar una imagen o representación del musulmán. Para comprobar esto, en primer lugar, se ha realizado una conceptualización de Lo Maravilloso, para luego insertarlo en la mentalidad de la época, y así poder entender a cabalidad su rol en el texto.

El capítulo *El Poema de Fernán González y El Cantar de Roldán: La 'mala imagen' del moro en la épica española y francesa*, consiste en la revisión de dos famosos poemas épicos: *El Cantar de Roldán* y *el Poema de Fernán González*, textos canónicos de la literatura medieval. Esta investigación se centrará en el estudio de la manera en que los personajes 'moros' o 'sarracenos' son representados en estas obras, tomando en cuenta tanto sus características físicas como morales y psicológicas. Asimismo, se tendrá en especial consideración la caracterización de su religión.

La investigación intenta establecer conexiones entre el texto poético y el contexto social, histórico y político que le dio vida, con el objetivo de buscar una explicación plausible para estos fenómenos. Además, el trabajo invita a reflexionar, a partir de los textos medievales, acerca de la mirada que Occidente dirige sobre el Otro, y cómo ésta se ha mantenido casi inalterable por más de diez siglos; se intentará asimismo interpretar las consecuencias que esta mirada que se ha venido consolidando desde el medioevo sigue vigente en la escena política actual.

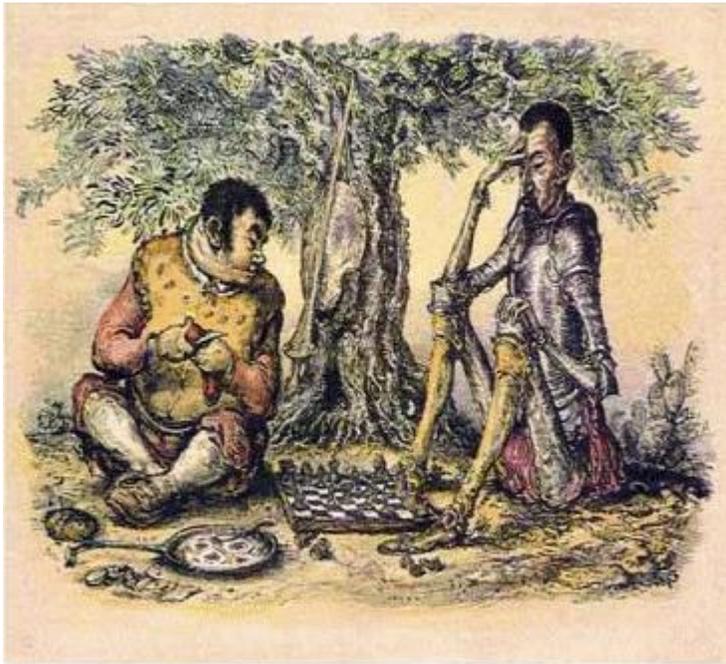
En *La 'mancha' de don Quijote: el trasfondo islámico*, se intentará poner de manifiesto una posibilidad de lectura, en donde el texto cervantino se nos presenta como un corpus empapado de tópicos, motivos y problemáticas árabes e islámicas luego de la expulsión de los moros de la Península, además de postular una nueva interpretación basada en la identificación de esos elementos orientales en el juego ficcional interno de la obra. Este ensayo intenta de-velar lo que la crítica tradicional occidental ha omitido, ignorado o negado de *El Quijote*, respecto a la influencia musulmana y/o árabe que, durante la convivencia con cristianos en España, debió de introducir a la literatura medieval y posterior. Así, en este trabajo veremos cómo, incluso entrado ya el siglo XVII, los residuos de la cultura islámica se dejan ver en la literatura española con una voz más potente y determinante de lo que muchos podrían esperar o querer.

En *Tres testimonios sobre las ruinas* se trata de ver cómo se plantea este Otro, a modo de añoranza de lo que inevitablemente está por desaparecer. Son discursos que se inspiran, a modo de elegías, en las ruinas del Islam (y sus distintas manifestaciones culturales y espirituales) en las penínsulas Ibérica y Árabe. Dos de ellos fueron elaborados por viajeros de diferentes épocas y territorios: el romántico alemán Friederich von Schack (1815-1894), que visita España, y un osado inglés del siglo XX, Wilfred Thesiger, que cruza los 20.000 km. del 'desierto de los desiertos' de Arabia, a lomo de camello. El tercer testimonio lo constituye la 'poesía hispanoárabe de las ruinas' (siglos XI al XIII). Esta

poesía -primera manifestación literaria de la ruina del Islam en occidente- será el prisma desde el cual se proyectarán los otros dos, ya que, como veremos, en su conjunto, estos testimonios evidencian los mismos hechos, impresiones, alegatos y frustraciones. Así, podremos reconocer cómo se aúnan los tres discursos en el mismo delirio: la desesperación de la pérdida de la cultura del Islam, y cómo se vive tan análogamente a lo largo de los siglos, a partir de la contemplación de la ruina.

Finalmente, tratando de hacer presente también la posibilidad de anulación de toda alteridad, en especial a nivel individual y religioso, en *Identidad del Amado, Identidad del Amor* insistiremos en la relación 'Amado – Amante', representada en la literatura hispanoárabe por la poesía de Ibn 'Arabi de Murcia (1165-1240) y en la literatura española por la poesía de San Juan de la Cruz (1542-1591), la cual será entendida como símbolo principal de una 'doctrina mística de amor' que trasciende a la vez el carácter confesional del Islam y el Cristianismo.

Esta doctrina, cuya existencia será postulada desde el estudio de los poemas y tratados de dichos autores, además de la perspectiva de René Guenón en sus obras acerca del pensamiento 'tradicional', investigará la condicionalidad del amor divino como necesidad fundamental del observante de dejar de ser 'Otro' para Dios y para 'Sí mismo', orientando toda su condición solamente para la adecuada realización de la voluntad divina: el amor.



Introducción

“Cervantes nos enseña sin pretenderlo,
con la gracia gratuita del arte que lo es todo,
que todos los días son el primero y el último,
y que todas las personas son nosotros y el otro.”

Antonio Medina

(Cervantes y el Islam)

“...Mi patria está sin nombre, sin tachas
hay una verdad en la subversión
que nos devolverá nuestra pureza escarnecida...”

Juan Luis Martínez

(Quien Soy, fragmento)

Comenzar el trabajo de comprender la literatura española, desde el medioevo hasta el siglo XVIII al menos, sería impensable anulando de ella sus elementos semíticos. Casi nueve siglos de convivencia, debieron incrustar tópicos propios de la literatura árabe en la española y aparecer, paralela y posteriormente, en gran número de las manifestaciones artísticas de la península Ibérica. En este sentido, creo que muchos de estos elementos son posibles de rastrear en obras hispanas posteriores a la expulsión de moros y judíos, y muy especialmente en *El Quijote*, obra que muestra un período postrero a la cultura musulmana en la España del medioevo, pero que, de algún modo, intenta revivirla o, al menos releerla. Por ello, emprenderé la peligrosa tarea (para Occidente) de rastrear en la obra cervantina, y en don Quijote mismo, factores estilísticos, temáticos y lingüísticos que reflejen, en alguna medida, esta coexistencia que determinó la configuración de la identidad española. Y, aunque la sola posibilidad de encontrar en el personaje caballeresco formas o conductas propias de la literatura árabe, parece osada – mas no descabellada, como me apuntara en algún momento el profesor Eduardo Godoy - intentaremos mostrar cómo la conciencia de mundo propia del musulmán se presenta en el desarrollo de las aventuras quijotescas más de lo que muchos españoles – y muchos occidentales, repito- quisieran o podrían esperar.

Cabe advertir que el presente ensayo no intenta, de ningún modo, invalidar los copiosos estudios cervantistas que desde una perspectiva netamente ‘occidentalizante’ se han realizado sobre la obra, sino más bien entregar una lectura alternativa con la cual enfrentar este texto, desde una óptica menos reduccionista y uniformizadora, esto es, intentando abrir nuestras lecturas hacia un re-conocimiento progresivo del Otro, sea este musulmán, judío, budista: oriental.. Del mismo modo, nuestro trabajo, si bien hará referencia a datos biográficos del autor, se centrará específicamente en el carácter ficcional del texto, por lo que los temas de la autoría, de mundos posibles o religiosidad, por ejemplo, se abordarán desde esta óptica, tomando en cuenta además sus usos prácticos en la época a la que se adscriben. Propongo así, internarnos desde ya en el enorme mundo que nos presenta esta obra cumbre de la cultura y literatura occidental pero, esta vez, buscando en ella las relaciones que, inevitablemente, por su contexto histórico, debió de establecer con Oriente, los moros y el Islam.

¿Por qué aludir a lo islámico?

Presuponer que dos pueblos en estrecha convivencia por tanto tiempo puedan hacer caso omiso de los intercambios culturales, sociales o lingüísticos, de manera consciente - por exclusión deliberada y voluntaria del Otro^{Note45.}-, fue parte del método que los españoles utilizaron para convencerse de que, luego de 1492, nada árabe quedaba ya en la Península. Así, luego de la expulsión de los musulmanes y judíos, se pretendió negar el legado cultural y, lo que nos convoca, la influencia literaria que los árabes dejaron en su largo paso por España. Hablamos de ese sentimiento ‘antiislámico’ propio de la sociedad y la intelectualidad española al que alude A. Castro en *España en su Historia*^{Note46.}.

Como apunta Eduardo Godoy, “el Quijote es un texto de extraordinaria complejidad, riqueza y modernidad. Incrustado en circunstancias españolas determinantes, en pleno siglo XVII (1605 – 1615), permanece fiel al presente, *pero sin descuidar el pasado y el futuro.*”^{Note47.} Una de estas preocupaciones por el pasado sería el destino de los moros tras la expulsión y la temática árabe en general. Esto lo podemos ver no sólo en *El Quijote*, sino que en gran parte de la literatura española. Así, el inconsciente español revela, a veces patente y otras, las más, implícitamente, que la influencia de la literatura árabe se mantuvo vívida hasta muy tardíamente. Como ejemplo de esto, podemos citar a Vicente Mengod, quien asegura que en España “el tema árabe se repite a lo largo de varios siglos. Cada vez se le agregan elementos nuevos, se adapta a las circunstancias del momento, conservando íntegras sus líneas generales, desembocando, a veces, en soluciones geniales. Por ejemplo [...] en la literatura árabe se dio el tipo de burlador, inspirado quizás en Ibn Abi Amir [...] Su perfil humano ha podido ser un lejano antecedente del burlador de Tirso de Molina, quien situó al personaje en un marco cristiano, poniendo entre las mujeres burladas de baja condición a grandes damas de la nobleza”^{Note48.}. Esta idea se vuelve a repetir hacia 1845, cuando Zorrilla saca a la luz su *Don Juan Tenorio*. Así, luego de casi cuatro siglos desde la expulsión de los musulmanes de la Península, en España se seguían reelaborando conceptos y tópicos propios de la literatura árabe. No sería de extrañar entonces que a inicios del siglo XVII, cuando Cervantes piensa, escribe y publica *El Quijote*, los temas islámicos estuviesen aún muy presentes.

Dentro del texto *El Quijote*, las veces que se alude al mundo árabe, que se actualizan proverbios orientales, que se juzga de algún modo a los moros, etc., son tan numerosas como imposibles de soslayar. Poresto tal vez, se puede decir que *El Quijote* es un libro construido a base de ambigüedades, que permiten moverse entre lo castellano y lo que dejó la cultura del Al-Andalus en España. Lo que está intentando de mostrar Cervantes es la interculturalidad de caracterizaría a España por muchos siglos. Antonio Medina dice al respecto que “tal vez esta experiencia intercultural, unitaria y sin resentimiento, del heroísmo crepuscular de *El Quijote*, plantea en sí misma la teoría del diálogo incesante entre el autor y su propia extrañeza, aproximándonos a las huellas que la cultura andalucí dejó en sí misma tanto en *El Quijote* como en el resto de la obra cervantina: baciyelmo, suciedad limpia...”^{Note49.}. Como veremos más adelante, Cervantes hace que su obra esté escrita por un sabio historiador árabe, y que el traductor de ella al español sea un moro aljamiado pagado por Cervantes personaje. ¿Deberíamos pensar, por lo tanto, que todos estos elementos no pasan de ser simples datos, o juegos narrativos, importantes sólo en

tanto en cuanto habilidad escritural o matiz literario y sin uso práctico alguno? Juzgo necesario develar este trasfondo islámico de don Quijote, de modo que cada vez sean más las riquezas que de esta mina podamos extraer, al mismo tiempo de enriquecernos aún más con su lectura.

Cervantes y su relación con lo islámico

Abordar el problema de la relación de Cervantes con los musulmanes y el Islam es entrar a lo más espinoso del asunto interno de la obra, pues ella se ha prestado para todo tipo de interpretaciones, desde el mismo siglo XVII hasta hoy - en este mismo momento-, en donde se han visto reflejadas innumerables visiones de mundo. Por tomar un tema, podremos decir que, en algunos textos, se explicita la enemistad del autor para con el Islam y quienes lo profesan; el orgullo nacionalista por la determinación a expulsarlos, etc. Pero otros autores han resaltado las frases más comprometedoras, que reflejarían un pensamiento 'otro' de Cervantes, uno más 'fidedigno', que sobrepasa el miedo a la censura y el castigo de la Inquisición.

Sobre este tema es bastante lo que podemos encontrar y deducir en la obra. En el capítulo 9 de *El Quijote*, por ejemplo, escribe Cervantes: “Estando yo un día en el Alcaná de Toledo, llegó un muchacho a vender unos cartapacios y papeles viejos a un sedero...”^{[Note50.](#)}, contando cómo en ellos estaba en árabe la historia del ingenioso hidalgo Don Alonso Quijano, escrita por el sabio musulmán, Cide Hamete Benengeli y que después contrató a un morisco para que tradujese esta historia al castellano: “le truje a mi casa, donde en poco más de mes y medio la tradujo toda, del mismo modo que aquí se refiere”^{[Note51.](#)}. Y esta idea, de que un partidario de la expulsión llevase a un morisco a su casa, se presta para dudas, pues “esta atribución de la obra del Quijote a un supuesto autor musulmán, pone de manifiesto cómo Cervantes, que era hijo de conversos cordobeses, cristiano nuevo, que vivió en el último siglo de la mixtura cultural morisca, es extraordinariamente sensible a todo ello y mira con simpatía el Islam, como lo demuestran los términos en que Don Quijote se refiere expresamente a los moriscos.”^{[Note52.](#)} Algunos cervantistas han planteado la idea de que Cervantes pudo haber asimilado y hasta aceptado al Islam durante su estadía en Argel, pues su reclusión debió haber sido muchos menos traumática de lo que comúnmente se piensa. Antonio Medina asegura que “no consta que los cautivos cristianos por el mero hecho de serlo, fueran en general torturados, asesinados y mucho menos forzados a la islamización. Es sabido, sin embargo, que en las zonas más importantes de cautiverio, donde el número de rehenes del corso era mayor, dispusieron incluso de la ayuda tolerada de sacerdotes para que los que quisieran, pudieran recibir tanto asistencia sacramental como redención económica; permisividad con la que no parecieron contar los moriscos ni los cautivos musulmanes en las cárceles de la Inquisición.”^{[Note53.](#)}

Si bien no podemos confirmar ni desmentir, con los datos que manejamos, una suerte de 'maurofilia' por parte de Cervantes, nuestro trabajo se plantea sobre una pregunta no tan inadmisibles: ¿cómo enfrentaríamos *El Quijote* si Cervantes hubiese tenido una relación, distinta a la que comúnmente se nos presenta, con el Islam? O menos imposible aún: ¿Qué

nos entregaría *El Quijote* si su autor hubiese querido apuntarnos algo – lo que fuese- respecto al Islam y a los musulmanes?

A lo largo del texto son numerosas, aunque no excesivas, las veces en que don Quijote o cualquier otro personaje -Sancho, Dorotea, el mismo Ricote- hace alguna referencia a los moros. Sin embargo, a partir de ellas, no es verdaderamente mucho lo que podemos asegurar o afirmar acerca de la idea de musulmán que manejó el autor a la hora de concebir su obra. Las alusiones explícitas al Islam parecen estar - por una razón que nos parecerá, según veremos, bastante obvia- encubiertas; no por ello debemos creer, como se ha preferido hacer hasta ahora, que no existiese una intención de hablar de ellos en la obra. Por lo mismo, parece necesario, a la hora de acercarse desde esta otra óptica a *El Quijote*, buscar más allá de lo claramente dicho o explicitado. Debemos internarnos en ése espacio que Cervantes no pudo mostrar con libertad, interiorizándonos en un contexto ficcional que nos permita elucubrar (crear, jugar si se quiere, ¿por qué no?) con la obra acerca de los motivos árabes, sobre todo, y semíticos, que no se pudieron ‘mostrar’ libremente. Tal vez podamos, mediante un profundo rastreo, encontrar en *El Quijote* más del mundo árabe de lo que esperamos. Recordemos, ante todo, algunas alusiones a los moros, a la expulsión y al Islam:

Pone Cervantes en boca de Ricote, el moro que había sido vecino de Sancho antes de la expulsión definitiva (a saber, decreto real del 10 de julio de 1610), palabras que sólo nos producen dudas respecto al verdadero sentimiento de Cervantes (autor) hacia los moros. Dice Ricote a Sancho: “Finalmente, con *justa razón* fuimos castigados con la pena del destierro, blanda y suave al parecer de algunos, pero al nuestro la más terrible que se nos podía dar. Donde quiera que estamos lloramos por España, que, en fin, nacimos de ella y es nuestra patria natural; en ninguna parte hallamos el acogimiento que nuestra desventura desea, y en Berbería y en todas las partes de África donde esperábamos ser recibidos, acogidos y regalados, allí es donde más nos ofenden y maltratan.”[Note54.](#) En el párrafo anterior, nos encontramos con una actitud bastante ambigua por parte del moro; su sentimiento religioso después de la expulsión muestra bordes y límites muy borrosos, pues se hace dificultoso determinar dónde comienza uno o termina el otro. Por una parte, siente que la expulsión es *justo* castigo, pero por otro lado sabe que fuera de España nunca estará tan bien como estaba dentro de ella. Esto es importante de mencionar, porque nos da cuenta de cómo el amor por la tierra natal supera, en este caso, a la fe religiosa.

Ricote afirma más adelante: “- Que, en resolución, Sancho, yo sé cierto que la Ricota mi hija y Francisca Ricota mi mujer son católicas cristianas, y aunque *yo no lo soy tanto*, todavía tengo más de cristiano que de moro, y ruego siempre a Dios que me abra los ojos del entendimiento y me dé a conocer cómo le tengo que servir.”[Note55.](#) Con esto se nos da a conocer un hecho, al parecer, muy usual en la España del siglo XVII, en donde una misma familia podía estar constituida, a la vez, por miembros cristianos y musulmanes. Además podemos observar, como señalamos antes, cierta indecisión de las personas entre el catolicismo y el islamismo. Pareciera ser que este período se caracteriza por un sentimiento fronterizo entre ambas doctrinas de fe. Algo similar a lo que muestran los personajes de *El Abencerraje y la hermosa Jarifa*, en donde la frontera de identidad religiosa se ve constantemente distorsionada por la ambivalencia de los individuos.

Si efectivamente esto se dio así, entonces no sería difícil pensar que don Quijote también se encontrara parado en medio de la delgada línea fronteriza teológica y mística que separaba a los cristianos de los moros. Esta es precisamente nuestra hipótesis, y en el transcurso del presente trabajo intentaremos dar cuenta de cómo ambas fuentes religiosas van a moldear la psique de don Quijote y, en gran medida, muchas de sus conductas.

El trasfondo islámico en la(s) autoría(s)

Bien sabido es que *El Quijote* permite múltiples entradas, infinitas lecturas y variadas interpretaciones. Respecto a estas últimas, Valero nos advierte que “una de ellas es ver la obra no como género literario sino como la historia escrita por un autor árabetraducida al castellano por un moro. Éste es el juego literario que nos propone Cervantes: la ficción de presentar como verdadero autor de la historia a un cronista árabe por medio del muyusado recurso caballeresco del ‘manuscrito encontrado’.”[Note56.](#), esto sin olvidar que ‘historia’ juega un papel multívoco y polisémico en la obra, pues se puede entender *historia* como relato de hechos reales o como simple y llana ficcionalidad. Juan Goytisolo dice al respecto que la introducción de un autor y un traductor árabe “no es simplemente un capricho de su transcriptor Miguel de Cervantes, ni obedece tan solo al expediente, entonces muy común, del ‘manuscrito hallado’. La elección del encuadre narrativo, al engastar idealmente el libro en una cultura peninsular recién abrogada, va mucho más allá de la anécdota o la mera concisión a la moda del día. En realidad, traduce la existencia de una vena inspiradora profunda que aflora a lo largo de la escenografía mental cervantina, arropada con mil sinuosidades y meandros: me refiero a las complejas o obsesivas relaciones del autor con el mundo morisco-otomano y su fascinación por el Islam.”[Note57.](#)

Ver a *El Quijote* a través de este prisma nos permitiría encontrar muchos de esos elementos islámicos que gran parte de los cervantistas han preferido obviar, a causa, tal vez, de la utilización de criterios demasiado occidentales. Este juego narrativo, desde el cual nos apoyaremos ahora, iniciado ya desde el Prólogo a la primera edición de la Primera Parte, fechada en 1604 y publicada unos meses más tarde en 1605, nos muestra a un primer narrador que nos habla de los manuscritos que ha encontrado en La Mancha: “...yo determino que el señor don Quijote se quede sepultado en sus archivos en La Mancha, hasta que el cielo depare quien le adorne de tantas cosas como le faltan...”[Note58.](#), desligándose de responsabilidades que no sean las de compilador: “Pero yo, que, aunque parezco padre, soy padrastro de don Quijote”[Note59.](#) y cediendo tempranamente la voz a un segundo (o tercer) narrador.

En el capítulo 9, Cervantes pone en jaque el asunto de la autoría de *El Quijote*, y planta sobre el escenario a Cide Hamete Benengeli: “Cuando yo oí decir «Dulcinea del Toboso», quedé atónito y suspenso, porque luego se me representó que aquellos cartapacios contenían la historia de don Quijote. Con esta imaginación, le di prisa a que leyese el principio, y haciéndolo así, volviendo de improviso el arábigo en castellano, dijo que decía: *Historia de Don Quijote de la Mancha, escrita por Cide Hamete Benengeli, historiador*

arábigo”^{Note60.} y, un poco más tarde, integrando al morisco aljamiado como importantes ejecutores de la historia de don Quijote.

Cervantes escribe: “... en aquel *punto tan dudoso* paró y quedó destroncada tan sabrosa historia, sin que nos diese noticia *su autor* dónde se podría hallar lo que de ella faltaba”^{Note61.}, dejando así en suspenso la continuidad del texto (tal como haría Sancho con don Quijote en Sierra Morena con el cuento de las ovejas). Lo que en realidad está haciendo Cervantes es poner de manifiesto la cantidad de voces narrativas que compartirán el podio de la autoría. Desde esta primera complejización del texto, Cervantes no se cansará de introducir, a lo largo de la obra, quiebres narrativos que nos conducirán, cada vez más, a un absoluto desconcierto reflejados en actitudes esperadas por parte del lector, como ‘quién escribió esto’ o ‘y ahora quién es el que narra’.

Luego de haber introducido el primer elemento disuasivo - sea, interrumpir la narración y confesar (falsamente, como veremos) que ya nada más tiene para contar -, se retoma la *historia*, y se introduce a otro ‘seudo-autor’ de la obra, mediante la traducción que realiza en poco tiempo un morisco aljamiado al que Cervantes le entregó los manuscritos encontrados: “...diciéndole mi deseo y poniéndole el libro en las manos, le abrió por medio, y leyendo un poco en él, se comenzó a reír. Preguntéle yo que de qué se reía, y respondióme que de una cosa que tenía aquel libro *escrita en el margen* por anotación. Díjele que me la dijese, y él, sin dejar la risa, dijo: (...) Dulcinea del Toboso (...) Cuando yo oí decir Dulcinea del Toboso, quedé atónito y suspenso, porque luego se me representó que aquellos cartapacios contenían la historia de don Quijote.”^{Note62.} A partir de este punto, ya no podemos determinar taxativamente qué es lo que leemos o, más bien, quién escribió lo que leemos. No podemos diferenciar, en este punto, entre Cide Hamete, el moro aljamiado, Cervantes personaje o Cervantes autor real.

Todo este embrollo narrativo se produce porque, cuando Cervantes personaje ha encontrado los manuscritos, la ‘traducción’ de la obra todavía no ha sido llevada a cabo íntegramente, y no sabemos de dónde se han obtenido los primeros ocho capítulos: así, la intervención del morisco hará que adquiera gran importancia la traducción y “el cambio, de improviso, del árabe al castellano, pues a partir de este momento toda la historia será la versión del traductor, no el texto original. También es conveniente destacar que en esta escena aparece la primera reacción del traductor hacia la obra. Con el acto de reír, el traductor le adjudica un valor, si bien lo hace de manera espontánea e inconsciente.”^{Note63.}

El tema de la traducción es, como vemos, más importante de lo que pareciera, pues no debemos olvidar que, el hecho de ser un aljamiado quien traduce, implica necesariamente, además de un posible falseamiento, una intensión de conservación de la escritura árabe clásica, ya que, “terminado el dominio musulmán en al-Andalus, los moriscos que aún permanecen en la Península se plantean conservar sus señas de identidad escribiendo en romance con caracteres árabes, esto es, en aljamiado, re-codificación del español o lengua sumergida que se mantuvo hasta el siglo XVII. El sistema era el mismo que se había utilizado con las jarchas, aunque las circunstancias eran penosamente distintas.”^{Note64.} De este modo, “el traductor morisco, cuyo nombre se desconoce, es el instrumento que va a presentar de aquí en adelante la historia al lector.”^{Note65.}, haciendo posible que la traducción

de *El Quijote* contuviese rasgos o estilos gráficos aljamiados, que Cervantes personaje debió conocer, para entender a cabalidad la traducción del morisco.

Recordemos que la paga que Cervantes personaje ofrece al morisco por el trabajo de traductor es, por decir lo menos, insuficiente, “pues si bien en esa época las pasas eran una de las frutas preferidas de los moriscos, su valor era escaso, y dos fanegas de trigo no eran una cantidad representativa.”^{Note66.} Por lo tanto, sólo se podría obtener una traducción proporcional a la paga: falseada o re-inventada por el traductor, para burlarse de su empleador. Y si falsear era la alternativa de venganza, podemos suponer que lo hiciera tomando como punto de partida lo que tenía o conocía más de cerca: el Islam. Esto se puede notar más en la segunda parte, donde el traductor “ya no sólo se limita a traducir el manuscrito de Hamete sino que [...] incorpora anotaciones y opiniones personales de la obra. En este punto, Cervantes nos presenta un traductor con sólidos conocimientos del texto que traduce; él es, ante todo, un buen lector capaz de emitir juicios valorativos de *El Quijote*.”^{Note67.}, valores, como es de esperar, tangencialmente influidos por una conciencia musulmana conversa. Si el traductor es capaz de introducir opiniones cuando algo no le parece verosímil, es muy probable que omitiera, modificara o falseara aquello que le parecía absolutamente falso. Por esto no sabemos cuánto del ‘original’ de Cide Hamete nos ha llegado a las manos. No está de más, en este sentido, traer a colación la conocida imagen del *traductor como traidor*.

Seguir creyendo en la fidelidad de una traducción mal pagada y realizada por un ‘moro mentiroso’, como se les solía llamar, pierde todo sentido, y lo netamente islámico comienza ya a adquirir más color y sentido. Por lo tanto, el hecho de que un sabio árabe, Cide Hamete, lo haya escrito y, posteriormente, un moro aljamiado lo tradujera para Cervantes, pone de manifiesto la posibilidad de que don Quijote contenga, como personaje re-escrito, muchos elementos propios del Islam pues, quien lo leyó primero y lo tradujo de manos del historiador árabe después, debe de haber atendido al contexto de la obra como un lector musulmán converso o, en el mejor de los casos, como el morisco aljamiado que era. Es decir, el texto de *El Quijote* se encuentra (concientemente, por parte del autor) tres veces “islamizado” hasta ahora: por el Cervantes narrador, que se desliga de toda responsabilidad autorial desde el prólogo y en el capítulo 9; por el historiador árabe que rescata las aventuras del caballero manchego; y por el traductor morisco que traduce la historia. Con lo anterior pretendemos decir que los personajes árabes que se integran a la obra juegan un papel importante y no juegan solo un papel secundario o satelital. Si Cervantes los puso, los construyó y les dio complejidad, es porque algo quería hacer notar con ellos.

De esta manera, en el capítulo 5 de la Segunda Parte, el traductor por primera vez nos da reflexiones en torno al original: “Llegando a escribir el traductor desta historia este quinto capítulo, dice que le tiene por apócrifo, porque en él habla Sancho Panza con otro estilo del que se podía prometer de su corto ingenio, y dice cosas tan sutiles, que no tiene por posible que él las supiese; pero que no quiso dejar de traducirlo por cumplir con lo que a su oficio debía, y así, prosiguió diciendo [...]”^{Note68.}; “Por este modo de hablar, y por lo que más abajo dijo Sancho, dijo el traductor desta historia que tenía por apócrifo este capítulo [...]”^{Note69.}; “Todas estas razones que aquí va diciendo Sancho son las segundas por quien dice el traductor que tiene por apócrifo este capítulo, que exceden a la capacidad de Sancho”^{Note70.}.

Pero el tema de la autoría no se detiene aquí, y en la Segunda Parte, publicada en 1615, el narrador de *El Quijote* irrumpe con dudas sobre la traducción y sobre la autoría, creando un nuevo conflicto: un *Quijote* apócrifo. Primero, este conflicto sirve como evidencia de la poca rigurosidad de las traducciones en el siglo XVII y, en consecuencia, las dificultades para determinar una autoría y su originalidad: “si se leen los pasajes de *El Quijote* referentes a la traducción, se puede ver cómo en esta obra se pone al descubierto todo el proceso de traducción, se nos permite conocer las reflexiones que preceden a cualquier elección del traductor y, además, se nos da una imagen del oficio del traductor en el siglo XVII”^{Note71.} Finalmente, el autor dice respecto de la obra: “Si a esta se le puede poner alguna objeción cerca de su verdad, no podrá ser otra sino haber sido su autor arábigo, siendo muy propio de los de aquella nación ser mentirosos”^{Note72.}, con lo que él mismo nos está haciendo evidente la necesidad de dudar de la completa hispanidad de la obra.

El concepto de Hidalguía

Desde el título mismo Cervantes incluye el concepto de ‘hidalguía’. Don Quijote no es un caballero, ni un duque, ni un marqués. Es un hidalgo y, además, ingenioso. Pero, ¿por qué hacer de este personaje un sujeto de la baja nobleza y no un alto señor con mayores posibilidades de autoconfigurarse, autodeterminarse o re-construirse? Al parecer, la respuesta está en los efectos que conllevaba ser un *fijodalgo* en la España de Cervantes.

En un primer acercamiento, Godoy aduce que “el término hidalgo debe verse en contraposición con la normal denominación de los héroes caballerescos, pues estos son siempre designados con el tratamiento de caballeros. Con esta denominación se ubica a don Quijote en un escalón social bajo: desde esta posición no podía aspirar a entrar en una orden caballerisca.”^{Note73.}, entregándonos desde ya la visión distorsionada con que Cervantes emplaza a su personaje, y con la que estaría impidiendo que don Quijote se erija individualmente. Pero veremos cómo esto no se desarrolla así, sino que cumple la función contraria: permitir que el sujeto parta desde cero y, desde allí, se reconstruya, pero esta vez lleno de matices orientales.

Sobre este punto nos da más luces Américo Castro, quien explica el concepto de hidalguía en la península Ibérica y sus implicancias: “Durante la Edad Media era el *fijodalgo* ‘un hombre libre y exento por linaje’; era en realidad, como exactamente dice R. Menéndez Pidal, un miembro de la «última clase nobiliaria»”^{Note74.}. Y es exactamente así como se nos presenta, en el siglo XVII, a don Quijote: sin linaje conocido o, tal vez, uno que se prefiere mantener en el anonimato; con una hacienda bastante escuálida y con una fortuna ‘malgastada’ en libros de caballería. Castro nos dice además que “ninguna designación nobiliaria en las lenguas europeas incluye la palabra «hijo». A esto se añade la rareza de que *algo* [...] signifique «bienes materiales» y «bienes morales» («filii bene natorum»). Nada de esto ocurre fuera del español y del portugués. Si los historiadores no hubiésemos estado bajo la influencia de una represión psíquica –a saber, el miedo a islamizar el pasado español -, habríamos visto hace mucho tiempo que *fijodalgo* [...] debe ser reflejo de una expresión árabe. En cuanto nos despojamos del prejuicio antiislámico, *hijodalgo* aparece

como lo que es, como una de tantas formas de designar la condición de la persona a base de trascendencia mágica.”[Note75.](#) Y, en tanto don Quijote no es *hijo* de nadie, porque su estirpe está velada al lector, no podemos sino comenzar a buscar esa trascendencia en otros ámbitos de su quehacer caballeresco. Para hacerlo, primero debemos saber que “*hijadalgo* puede interpretarse, por consiguiente, como ‘hijo de bondades, buenas obras, mercedes’, lo cual estaría de acuerdo con la traducción del siglo X antes citada «*fili bene naturum*», ‘hijos de los bien nacidos’.”[Note76.](#) Lapesa agrega a esto que “los árabes llamaban “hijo de una cosa” a quien se beneficiaba de ella: *ibna-dunyā* “hijo de la riqueza”; *ibn al lay* “hijo de la noche” (ladrón). Esto explica *hijodalgo*, *hidalgo* = hijo de bienes.”[Note77.](#) Don Quijote, así, se transformaría en el verdadero beneficiado de sus actos, pues, en un sentido religioso, son los estos los que determinarán si creyente merece el cielo o el infierno. El caballero estaría en busca de su propia salvación.

Sorprendentemente, es a esta categoría a la que parece más fácil suscribir al personaje quijotesco, pues, de la mano del código caballeresco que lo mueve, don Quijote actúa siempre persiguiendo realizar las mejores obras y otorgar bondades a quienes lo necesiten: “Gracias doy al cielo por la merced que me hace, pues tan presto me pone ocasiones donde yo pueda cumplir con lo que debo a mi profesión y donde pueda coger el fruto de mis buenos deseos”[Note78.](#), o cuando se dirige a un villano diciendo: “Y si queréis saber quién os manda esto (...) sabed que soy el valeroso don Quijote de la Mancha, el desfacedor de agravios y sinrazones”[Note79.](#) Así, si don Quijote no es ‘hijo de los bien nacidos’ (porque no tiene linaje), entonces pasaría a ser ‘hijo de las bondades’.

A esto podría referirse don Quijote en el discurso que da a los cabreros sobre la caballería andante y el Siglo de Oro. En este discurso, el manchego da a conocer a los cabreros cuál es su condición como caballero, y cómo debe enfrentar al mundo y a los hombres por el hecho de serlo: “Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados [...] porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de *tuyo* y *mío*. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes: a nadie le era necesario para alcanzar su ordinario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas, que liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto [...] Todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia: aún no se había atrevido la pesada reja del corvo arado a abrir ni visitar las entrañas piadosas de nuestra primera madre; que ella sin ser forzada ofrecía, por todas las partes de su fértil y espacioso seno lo que pudiese hartar, sustentar y deleitar a los hijos que entonces la poseían [...] La justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del favor y los del interés, que tanto ahora la menoscaban, turban y persiguen. La ley del encaje aún no se había asentado en el entendimiento del juez, porque, entonces no había que juzgar ni quién fuese juzgado.”[Note80.](#) Don Quijote pertenecería, después de todo, a una ‘casta’, que sólo él es capaz de revivir en el ejercicio de las armas. Su máximo fundamento teórico es vivir en la bondad para recibir el cielo a cambio, lo que él cree imposible de alcanzar viviendo como se hacía en su época.

Todo lo anterior nos hace pensar sobre la verdadera procedencia de la hidalguía de don Quijote, y si “*fijod’algo* es la adaptación de una expresión árabe, porque no hay modo de entenderlo como palabra puramente románica, y porque en la España mozárabe encontramos una institución y un nombre que es razonable relacionar con ella”[Note81.](#),

entonces tendremos que Cervantes incluyó el término desde el título para brindarnos una pista más para llegar a esta lectura. En síntesis, el personaje don Quijote, respecto a su hidalguía, se relacionaría de mejor manera con el concepto árabe que con su adaptación al español o portugués, lo que sin duda entraría en conflicto con la idea de hidalgo que hemos manejado hasta ahora para comprender a nuestro personaje.

Tópicos árabes en El Quijote

Si bien muchos tópicos literarios se ven reiterados en una y otra cultura sin conexión aparente, en este caso, hallar tópicos árabes en *El Quijote* adquiere matices distintos en el sentido de la posible transferencia de temas literarios entre la cultura árabe y la hispana a partir del 711. Según Alfredo Canedo, “el sueño del Hidalgo en la cueva de Montesinos, leyenda sobrepuesta a la de las artes mágicas en la cueva de Toledo, que, según Menéndez y Pelayo, han nacido de la cuentística arábica del siglo XII”^{Note82.}, es un ejemplo de trasvasije literario. Partiendo de esta idea de repetición y préstamo de tópicos, notaremos que muchos de los elementos presentes en el acto amatorio de don Quijote hacia Dulcinea, en su quehacer caballeresco y en su visión de mundo, presentan correspondencias con motivos propios de la literatura árabe de manera bastante clara e irrefutable, aunque alguien pueda aducirlas a simples coincidencias. Un estudio más acabado, imposible de desarrollar aquí, podría validar o refutar esta idea.

Comenzaremos por nombrar algunos tópicos comunes^{Note83.}:

1. La presencia de la mujer en la guerra: bien sabida es la forma en que don Quijote invoca a Dulcinea cada vez que se enfrenta a una batalla o dificultad. Es la forma que tiene nuestro caballero para ‘hacer presente’ a la mujer amada. A lo largo de todo el libro nos encontramos con numerosas exhortaciones hacia la ideal doncella: “¡Oh princesa Dulcinea, señora de este cautivo corazón! Mucho agravio me habedes fecho en despedirme y reprocharme con el riguroso afincamiento de mandarme no parecer ante la vuestra fermosura. Plégaos, señora, de membraros de este vuestro sujeto corazón, que tantas cuitas por vuestro amor padece”^{Note84.}, lo que constituiría una forma de la ‘presencia por ausencia’.

Galmés de Fuentes nos dice al respecto que “en relación con esta invocación de la mujer, conviene señalar que aquí el gesto de galantería militar de recabar la presencia de la mujer [se realiza] para que el guerrero se sienta más esforzado en la pelea”^{Note85.}. Por lo tanto, “esta importancia concedida a la mujer contrasta con el escaso relieve que se le presta, por lo general, en otras epopeyas europeas. Así, por ejemplo, en la *Chanson de Roland*, como ha puesto de relieve Menéndez Pidal, sólo aparecen dos mujeres, pero la reina Bramimunda no tiene fisonomía especial femenina, y Alda, novia de Roldán, ocupa sólo treinta versos en el cantar”^{Note86.}. Algo similar ocurre, como sabemos, con la ‘identidad’ de Dulcinea, quien jamás aparece en la obra más que en las palabras de su amante. Su existencia en la obra se hace no a través de una fisonomía, sino por medio de alusiones que pueden ser verdaderas o falsas para quienes las oyen. A pesar de esto, en *El Quijote* se le otorga vital importancia a

la presencia (o ausencia) de Dulcinea. Por ejemplo, en la escena en que don Quijote se encuentra con una caravana y les ordena jurar que Dulcinea es la más hermosa: “- Todo el mundo se tenga, si todo el mundo no confiesa que no hay en el mundo toda doncella más hermosa que la *emperatriz* de la Mancha, la sin par Dulcinea del Toboso.”[Note87.](#) Notamos a partir de esto, cómo la dama amada se configura como elemento decisivo en el quehacer caballeresco de don Quijote, asimilándose así a una característica propia de la épica y la literatura árabe.

Esta misma presencia de la mujer en la guerra introduce otro tópico propiamente árabe, correspondiente al enaltecimiento de la mujer amada. Vemos cómo don Quijote hace emperatriz, princesa, reina, etc., a una labradora sin dotes ni tierra alguna. Dice don Quijote: “... que su nombre es Dulcinea; su *patria*, el Toboso, un lugar de la Mancha; su calidad, por lo menos, ha de ser *princesa*, pues es *reina* y *señora* mía; su hermosura, sobrehumana, pues en ella se vienen a hacer verdaderos todos los imposibles y quiméricos atributos de belleza que los poetas dan a sus musas...”[Note88.](#) El sentido de ‘reina y señora mía’ es muy importante pues “a la mujer de alta alcurnia le incumbe todavía otro papel importante en la epopeya árabe, la de ser consoladora del cautivo.”[Note89.](#)

Efectivamente, “la mujer, parienta del monarca, que acude a consolar al prisionero, atendiéndole en la cárcel y ofreciéndole su amor, es un tópico en la narrativa árabe”[Note90.](#) Nuestro caballero andante, se transforma, desde un inicio, en un prisionero de amor, cuya única liberadora es una idealización inexistente. En este sentido, el amante se ‘hace de la dama’, en el sentido que el caballero se va configurando como tal en torno a lo que él hace para honrar a su doncella, y de lo que la doncella, a su vez, hace por él. Esta idea manifiesta la distancia que existe entre la dama y el amante, determinada no por un rango social, sino por el imperio que ella ejerce sobre él. Ella está a la vez próxima y lejana, es caprichosa y majestuosa, humana pero divina. Junto a lo anterior, podemos encontrar el tópico árabe del ‘amor sin recompensa’, cuyo sentido de gozarse en un amor sin recompensa es un refinamiento del espíritu cortés. Don Quijote dice: “- Yo no podré afirmar si la dulce mi enemiga gusta, o no, de que el mundo sepa que yo la sirvo...”[Note91.](#), mostrando con ello una nula intención de recompensa por las hazañas que realiza y las dificultades que enfrenta.

Muy apegado a esta idea de enamorarse sin recompensa se encuentra el tópico del ‘enamoramiento de oídas’, que en la lírica árabe se sintetiza en un verso famoso del célebre poeta cortés del Irak abasí, Baššar ibn Burd, que era ciego. Pero los poetas árabes videntes hicieron amplio eco del enamoramiento de oídas, y en la épica árabe, este motivo se vuelve un tópico[Note92.](#) En *El Collar de la paloma* encontramos: “Otro de los más peregrinos orígenes de la pasión es el que nazca el amor por la simple descripción del amado, sin haberle visto jamás. Por este camino se puede llegar incluso a los últimos grados del amor.”[Note93.](#) Un muy buen ejemplo de el ‘enamorar a oídas’ lo encontramos en el capítulo 4 de *El Quijote*, donde topamos con la sabrosa arremetida que nuestro caballero le hace a unos hombres que venían en carreta para que juren que Dulcinea es la más hermosa. Los hombres contestan a don Quijote:

“- Señor caballero, nosotros no conocemos quién sea esa buena señora que decís; mostrádnosla, que, si ella fuere de tanta hermosura como significáis, de buena gana y sin apremio alguno confesaremos la verdad que por parte vuestra nos es pedida.

- Si os la mostrara – replicó Don Quijote -, ¿qué hiciérades vosotros en confesar una verdad tan notoria? La importancia está en que *sin verlarlo habéis de creer*, confesar, afirmar, jurar y defender...”[Note94](#).

2. La alegría ante la presencia del enemigo: este tópico lo podemos encontrar innumerables veces en *El Quijote*, cada vez que el caballero andante se enfrenta a alguna dificultad. En esas circunstancias, don Quijote demuestra siempre alegría al enfrentarse a una aventura. Veamos por ejemplo:

“- Esta, sin duda, Sancho, debe de ser grandísima y peligrosísima aventura, donde será necesario que yo muestre todo mi valor y esfuerzo. [...]

- Y si le encantan y entomecen, como la otra vez lo hicieron – dijo Sancho-, ¿qué aprovechará estar en campo abierto o no?

- Con todo eso –replicó Don Quijote-, te ruego, Sancho, que tengas *buen ánimo*, que la experiencia te dará a entender el que yo tengo”[Note95](#).

O esta otra ocasión:

“La ventura va guiando nuestras cosas mejor de lo que acertáramos desear; porque ves allí, amigo Sancho Panza, dónde se descubren treinta o pocos más desaforados gigantes, con quien pienso hacer batalla y quitarles a todos las vidas, con cuyos despojos comenzaremos a enriquecer, que esta es *buena guerra*, y es gran servicio de Dios quitar tan mala simiente de sobre la faz de la tierra.”[Note96](#).

Esta cita se torna muy interesante en la medida que, además de sentir alegría por la aventura y por enfrentar a los enemigos, don Quijote define la guerra como ‘buena’, con lo que la idea de la guerra santa musulmana, o *jihād*, se no aparece de improviso. Según Galmés de Fuentes, “la guerra santa, por su parte, es la vía más segura para alcanzar el paraíso. Esto explica la alegría de los caballeros musulmanes ante la presencia del enemigo y ante la inminencia del combate [...] Esta alegría ante la presencia del enemigo ha de referirse, sin duda, al ideal islámico de la guerra santa o *jihād*.”[Note97](#). Esto, más bien, abre una brecha por donde nuestra lectura se hace cada vez más alternativa y amplia. Es decir, ¿qué tipo de guerra es la está llevando a cabo don Quijote?, ¿una guerra personal o una guerra religiosa y mística? Si nos inclinamos por la segunda opción, don Quijote se nos presentaría ahora no como un caballero cristiano, sino como un caballero con valores islámicos, que emprende la *jihād* contra los infieles y cuya única meta es la salvación a través del sacrificio.

Este sacrificio[Note98](#) lo podemos encontrar claramente representado en una de las aventuras más sabrosas de toda la obra: la aventura de Sierra Morena. En este lugar, don Quijote se dispone a rendir penitencia de amor, a flagelarse y a ayunar sin una razón lógica aparente. Según apunta Bernardo Subercaseaux[Note99](#), “no hay justificación racional ni una

base real para que don Quijote se interne en Sierra Morena a hacer penitencia de amor.”[Note100.](#) Este acto de expurgación, similar a la ablución islámica, respondería a un deseo de acercamiento a la divinidad, encarnado en la obra por Dulcinea. Pero esa relación que establece don Quijote con Dulcinea podría ir incluso más allá. La doncella idealizada podría no ser más que un chivo expiatorio del autor, para ocultar bajo el velo del amor carnal un amor religioso. De ello se desprenden las frases, ya citadas, en que don Quijote se refiera a Dulcinea como a una diosa [Note101.](#) y dueña de su corazón.

El hecho de que don Quijote jamás haya establecido contacto físico con su amada, transforma la relación en una especie extraña de amor místico. Recordemos que el nivel de sumisión a esta divinidad amorosa es en extremo apasionada, y don Quijote afirma al respecto que “si en seco hago esto, ¿qué hiciera en mojado?” [Note102.](#), es decir, que si puede hacer esto sin motivo, qué podría hacer si lo tuviera. Esto sin duda no lleva a uno de los dogmas islámicos, que corresponde a la recompensa que reciben los fieles al Islam por hacer penitencia sin haber cometido pecado. Este tipo de actos se van ‘sumando’, en el Islam, y aseguran un buen lugar en el paraíso. ¿Puede ser que don Quijote quisiera realizar un acto religioso hereje respecto a la cristiandad y por ello decide enviar a Sancho con alguien que no existe y quedar, por segunda vez en la obra, completamente solo? Aquí queda puesta en cuestión la fe de don Quijote, tema que abordaremos más adelante.

3. El viaje a caballo: Alfredo Canedo afirma que “de cierto que Cervantes ha frecuentado bastante la cuentística oriental. Una de las opiniones más autorizadas en ese sentido (se podrían citar muchas más) la del poeta y crítico Guillermo Schlegel en Historia de la antigua y moderna literatura, donde señala que las ficciones, los proverbios y hasta las cabriolas del manchego son comunes ya no solamente a las Mil y una noche sino también a Historia de Barlaam y Josef de príncipe Sakya Muni, gobernador de Damasco en tiempos de la España morisca.

Por lo anterior, nos ha parecido bastante impresionante la enorme similitud que existe entre *La historia del caballo de ébano* (de *Las mil y una noche*) y el capítulo 41 de la Segunda Parte de *Don Quijote*, en la aventura con el caballo Clavileño. Al comparar ambos relatos, notamos cómo el elemento islámico se entrelaza con los motivos utilizados por Cervantes para configurar la psique de don Quijote y de Sancho. Para poner al descubierto estas relaciones, confrontemos, ante todo, extractos de ambas narraciones:

Dice Dolorida a Sancho, en la última de las aventuras en la casa de los duques:

“- Es también de saber que Malambruno me dijo que cuando la suerte me deparase al caballero nuestro libertador, que él le enviaría una cabalgadura hartamente mejor y con menos malicias que las que son de retorno, porque ha de ser aquel mismo caballo de madera sobre quien llevó el valeroso Pierres robada a la linda Magalona, el cual *caballo se rige por una clavija que tiene en la frente*, que le sirve de freno, y vuela por el aire *con tal ligereza*, que parece que los mismos diablos le llevan [...]; y lo bueno es que el tal caballo no come ni duerme ni gasta herraduras, y lleva un portante por los aires sin tener alas [...]

[Note103.](#), presentándole así al escudero al caballo en el cual creerán volar más allá de ‘la segunda región del aire’, realizando después el descenso al infierno. Este mágico caballo, que a caballero y escudero le presentan, dice Dolorida que “[...] se llama Clavileño de Alígero,

cuyo nombre conviene con el ser de leño y con la clavija que trae en la frente y la ligereza con que camina [...]"[Note104](#).

En *Las mil y una noche*, al comienzo de la noche cuatrocientas dieciséis, nos encontramos con la *Historia del caballo de ébano*, en donde se nos cuenta cómo el rey Kamaralakmar viaja sobre el caballo volador que se le ha regalado. Las semejanzas que *La venida de Clavileño* comparte con este cuento oriental son extraordinarias, pues coinciden en las características que se le dan al caballo, los epítetos que se le agregan, y la funcionalidad que representa:

“Schehrazada dijo:

- ... montó sobre el caballo de ébano, le hizo elevar en los aires y recorrió un gran espacio con una *rapidez extraordinaria* para, después de haber descrito un gran círculo, descender plácidamente al lugar de donde había partido”[Note105](#).

“Kamaralakmar [...] dirigió sus miradas a su derredor para elegir un lugar donde pasar la noche en seguridad y sin ser molestado y en donde instalar su caballo [...] y oprimiendo *el tornillo de descenso*, dirigió hacia ese lado a su caballo, que fue, tal un pájaro fatigado, a posarse dulcemente sobre la terraza del palacio.”[Note106](#).

Vemos, de este modo, cómo algunos elementos se repiten: la velocidad del caballo, la estructura de madera y, lo más interesante, una clavija o tornillo que permite dirigirlos y de donde deriva el nombre del caballo quijotesco. Estas semejanzas parecen ser más que meras coincidencias y hacen posible que dentro de las lecturas de Cervantes se encontrara *Las mil y una noches*, y que, además, influyera en la configuración de uno de los capítulos más trágicos e importantes de toda la obra en tanto sirve como nudo narrativo en la que se determinará el modo en que don Quijote se enfrentará, desde allí en adelante, con la realidad a la que constantemente elude.

Como hemos visto, estos tres motivos prototípicos de la literatura árabe, se actualizan en *El Quijote*, y aunque evidentemente no son los únicos, los hemos trabajado precisamente por ser los menos observados y percibidos en la obra cervantina, además de constituir un importante puente conector entre oriente y occidente.

Don Quijote manchego y ‘manchado’

El profesor Eduardo Godoy nos hace notar que de don Quijote “no se entregan antecedentes familiares, extraño en un tiempo en que los antecedentes de sangre eran sobrevalorados. Si se tiene presente cómo se presentaba al héroe novelesco en ese entonces, se apreciará la profunda diferencia.”[Note107.](#) En efecto, don Quijote emerge como un personaje nublado por un pasado que se prefiere omitir. Un factor que pudo haber influido en esta decisión del autor es la posible impureza de sangre. Así, el caballero sólo puede comenzar su auto-configuración desde la negación absoluta de su pasado. Y es este pasado el que ahora intentaremos desentrañar.

Según apunta Francisco Rico[Note108.](#) en una de sus notas a *Don Quijote de la Mancha*, los moriscos “sometidos a limitaciones cada vez mayores en su forma de vida tradicional, se defendieron con algaradas e insurrecciones, la más importante de las cuales, la rebelión de 1568 – 1570 en las Alpujarras, tuvo como consecuencia que miles de moriscos granadinos fueran desplazados a la Mancha. La imposibilidad de asimilarlos al catolicismo, las antipatías que despertaban su laboriosidad y frugalidad, y el fundado temor de que se convirtieran en una quinta columna de turcos y berberiscos culminaron entre 1609 y 1613 en la decisión de expulsarlos de España, de donde en efecto, salieron unos trescientos mil”[Note109.](#) Esto haría de la Mancha un importante centro de concentración de población morisca hasta inicios del siglo XVII, momento en que nace nuestro caballero andante. Cabría hacernos una nueva pregunta: ¿es posible que este hidalgo de baja nobleza y poca monta descendiera de una estirpe impura en cuanto a limpieza de sangre y cristiandad? Debemos dar varias vueltas al asunto, pues esta parece ser una de las interpretaciones más interesantes, además de aventurada.

Se ha propuesto que esa ‘mancha’, de la que Cervantes no se quiere acordar, correspondería no sólo a La Mancha (geográfica), sino que a una ‘mancha hereditaria’ presente en don Quijote. La Mancha puede simbolizar la ‘mancha de sangre’ que portaría Don Quijote, transformándolo en un converso. Recordemos que la denominación ‘manchado’ era muy común en el siglo XV y XVI para designar a los musulmanes que se habían convertido al cristianismo.

Nace así la posibilidad de que don Quijote se halla hecho caballero para reafirmarse frente al resto en su condición de cristiano nuevo. Debía hacerlo porque era un converso y la caballería era la máxima expresión del cristianismo en el medioevo. Es importante recordar que en la España del siglo XV era muy común que los cristianos viejos sometieran a constantes ‘pruebas’ de fe a los que creían falsos cristianos nuevos: los hacían comer carne sin decirles que era de cerdo; censuraban y, además, castigaban frases o actitudes que parecían herejías o blasfemias.

La célebre frase inicial “En un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme...”[Note110.](#) correspondería a una alusión en donde, geográficamente, La Mancha corresponde a “parajes de nadie, eterna frontera, marca histórica *con* y *sin* marca, meseta casi desértica y propicia a cualquier revelación extraña, tierra para un aristócrata sin tierra, memoria para un beduino, *tierra de conversos*, de “manchados”, sucios de sangre; Mancha,

por frontera de identidad. Se dice ahí que Cervantes no quiere mencionar algo que existe: ese algo unitario que caracteriza e identifica es la vez aludido y eludido. El autor tiene graves motivos para eludir ese nombre y para suscitar la reacción curiosa e interrogativa del lector; así, pues, el hecho complica al no querer mencionarse. Cervantes manifiesta su resistencia a nombrar lo que se ama y no se posee, lo que se añora. Todo el esquema formal queda desbordado por el secreto primero y último que le trasciende.”[Note111.](#) Sería el modo de entender al *manchego-manchado* que Cervantes no explicitó. Además de esto, existen otras marcas textuales que permitirían seguir elucubrando en este sentido. Veamos algunas en los próximos apartados.

Sobre el nombre y por qué de Don Quijote

Para Godoy[Note112.](#), son “cuatro las posibilidades más ciertas que se han esgrimido [sobre el origen del nombre de don Quijote]: una que alude a posibles modelos reales, otra de corte positivista que alude a la pieza de la armadura que cubría el muslo, una tercera que toma en cuenta una derivación fonética que la derivaría en Camilote del Primaleón y Polendos, y una cuarta de carácter simbólico que la relaciona con una poesía de Juan Álvarez Gato en que un amante describe las armas con que entrará al combate frente a su amiga.”[Note113.](#) Nosotros abordaremos otras dos posibilidades; una de ellas nombrada en el trabajo de Godoy, aunque tangencialmente y que corresponde a la relación que se establece entre el nombre Quijote y el Lanzarote, aunque con algunas otras aristas importantes; la segunda se relaciona con la alimentación de don Quijote, que adelantaremos aquí, pero ampliaremos en el apartado siguiente.

En nuestro primer acercamiento, Paradejordi nos guía al decirnos que “un pequeño detalle nos permite asociar a don Quijote con Lanzarote. El nombre de este último parece estar formado por el verbo ‘lanzar’ y el sufijo ‘ote’. Algo parecido ocurre con el Ingenioso Hidalgo; si recurrimos al hebreo, veremos que el verbo que se utiliza para designar el acto de lanzar (una flecha, por ejemplo) es *kaxat* o *kashat*. Lanzarote, en hebreo, sería *Kisote* o *Kixote*, palabras de las cuales, probablemente, el ingenio de Cervantes hizo derivar Quijote o Quixote, como se escribía en su época.”[Note114.](#) En este caso, como se ha visto, el autor establece una relación entre *Quixote* y el hebreo *kaxat*, más el sufijo ridiculizante ‘ote’. Preliminarmente vemos cómo Oriente se ha hecho presente otra vez en la construcción del personaje cervantino. Pero no dejemos esto aquí. Martín de Riquer[Note115.](#), aunque por otro camino, parece haber llegado a esta misma conclusión: “El nombre Quijote es también un acierto de comicidad, pues mantiene la raíz del apellido del Hidalgo (Quijada o Quijano) y lo desfigura con el sufijo ‘ote’ que, en castellano siempre ha tenido un claro matiz ridículo (como se advierte en los consonantes de los verbos que escribe el protagonista en Sierra Morena, en los que su nombre rima con ‘estricote’, ‘pipote’, ‘azote’, ‘cogote’, etc.,”[Note116.](#) Sin embargo, continúa el mismo autor, “en el espíritu del hidalgo manchego, al buscarse un nombre caballeresco, debió de influir también el de gran caballero artúrico Lanzarote del Lago, cuya historia estaba tan divulgada en España por libros y romances [...] Y del mismo modo que los caballeros hacía seguir su nombre del de su patria: Amadís de Gaula, Palmerín de Inglaterra, don Quijote lo completó con el de la suya: La Mancha”[Note117.](#)

Nuestra segunda posibilidad a trabajar, relacionada con la alimentación de don Quijote, la plantaremos a través de una breve cita de *El Quijote*: Dice Dorotea a Sancho, en medio del capítulo 30 de la Primera Parte: "... sino que luego, con algunos de los míos, me pusiese en camino de las Españas, donde hallaría el remedio de mis males hallando a un caballero andante cuya fama en este tiempo se extendería por todo el reino, el cual se había de llamar, si mal no me acuerdo, *don Azote* o *don Gigote*.”[Note118.](#)

Según Francisco Rico, “el *Gigote* era un plato de carne asada, picada y aderezada.”[Note119.](#), lo que hace relación con el capítulo primero de *El Quijote*, donde el narrador nos cuenta qué es lo que come el hidalgo manchego. Si notamos bien, podremos caer en cuenta que casi todo lo que come don Quijote es carne, sea de carnero, palomino, duelos y quebrantos, etc. Como sabemos, el comer carne, de cerdo especialmente, era un requisito necesario y suficiente para distinguir a moros de cristianos. Esta cita diría relación con la importancia que le da don Quijote a sus comidas y a ‘parecer’, ante los demás, un cristiano.

Para complementar esta visión religiosa del nombre de don Quijote, agreguemos que el primer apodo que da Dorotea al caballero es *Azote*. Para la RAE, la primera acepción de *azote* es “instrumento de suplicio formado con cuerdas anudadas y a veces erizadas de puntas, con que se castigaba a los delincuentes”, pero otra posibilidad de lectura es “persona que es causa o instrumento de este castigo, calamidad o aflicción”, y es esta segunda lectura es la que nos interesa. Esta aludiría al sacrificio y a la mortificación personal a la que se somete don Quijote, al comer carne o gigote. El *azote* se nos presenta como autoflagelación, como castigo auto inferido por algún pecado de carne o de espíritu. Siguiendo con esta elucubración, don Quijote pasaría a ser un individuo que debe ocultar su verdadera fe para no ser sancionado, y lo hace de distintos modos: comiendo excesiva carne, armándose caballero cristiano, y por todo esto el caballero se castiga, se azota, se martiriza, como muy bien ejemplifica la aventura de Sierra Morena y las dolorosas penitencias del caballero: cabriolas, saltos y caídas por entre las piedras.

Comidas y penurias de Don Quijote

Siguiendo esta misma idea, podemos suponer una posible conversión de don Quijote al cristianismo, e investidura de caballero, como reforzamientos de su (nueva?) cristiandad. Al respecto nos dice Luce López-Baralt[Note120.](#) que la alusión a las comidas diarias de don Quijote responde a una ‘rareza literaria’, en el sentido que se le otorga demasiada importancia en desprecio de datos más trascendentes que exigía la literatura caballeresca, como lo eran el linaje, el lugar de nacimiento o los bienes obtenidos por medio de la guerra. Recordemos que era de común hábito en la España de Cervantes, y hasta entrado el siglo XVII, poner a prueba a quien decía ser converso invitándolo a comer carne de cerdo. Quien no comiera de ella se consideraba un hereje y por tanto recibía el castigo correspondiente de parte del Santo Oficio. Conocidos son los casos en que incluso cristianos viejos, y hasta sacerdotes católicos fueron enviados a la hoguera por presentar, según decían, comportamientos propios de un falso cristiano. Por ello no era extraño ver a conversos asegurando a gritos que lo que más comían era carne y, muy en especial, carne de cerdo. Es

posible extrapolar esta costumbre, conocida de seguro por Cervantes, a nuestro texto, e interpretar la exagerada mención a la ingesta de carne de don Quijote como un intento de ocultar la ‘mancha’ del hidalgo. Hidalgo además, como el máximo cargo nobiliario al que alguna vez podrían optar los conversos durante muchas generaciones. Pero revisemos el texto detenidamente: Don Quijote comía “Una olla de algo más vaca que carnero, salpicón las más noches, duelos y quebrantos los sábados, lentejas los viernes, algún palomino de añadidura los domingos, consumían las tres partes de su hacienda”^{Note121.}

Lo que nos llama la atención, además del excesivo informe sobre la alimentación, es lo que ocurre en los días viernes y sábado. Si bien quienes no pueden comer carne los días sábados son los judíos, los musulmanes prefieren no ingerirla durante los viernes, por ser un día de limpieza como preámbulo a la celebración sagrada del sábado. El día viernes, conocido como *yaum (Yom) al Juma'ah* en el Islamismo, representa la voluntad del musulmán de santificar el día de descanso de Alá. Es en este día es en el cual los musulmanes deben realizar una dieta muy estricta de alimentación, aunque no es necesario ayunar. Esto se realiza en pos de la purificación del cuerpo y el espíritu para el día sagrado de descanso.

Vemos, así, cómo el día viernes don Quijote no come carne, sino lentejas, y cómo el sábado come ‘duelos y quebrantos’, haciendo alusión al recogimiento espiritual y al hecho censurable de estar comiendo carne de cerdo^{Note122.}: Es decir, don Quijote come ‘duelos y quebrantos’, en el sentido de sufrir ‘penas y castigos’. Elucubrando sobre esto, y la relación alimenticia que hemos podido establecer, se podría pensar que nuestro caballero, de ser un castellano cincuentón pasó a ser un musulmán converso, que come lo que el Al-Q’rán ordena^{Note123.}, pero intentando ocultar su religiosidad por miedo al escrutinio público. La cautela (de Cervantes y de don Quijote) es la fórmula mediante la cual *El Quijote* oculta los rasgos islámicos de sus personajes, y don Quijote, en este sentido, no sería la excepción.

Aspectos lingüísticos árabes en El Quijote

Muy brevemente, intentaremos sacar a la luz dos aspectos lingüísticos que la literatura y cultura árabes han aportado al español y, con ello, a la construcción de *El Quijote*. La primera de carácter morfológico y la segunda de índole léxica.

Según apunta Mengod, “La preocupación de elevar a poesía muchas funciones de la vida diaria forman parte del integralismo árabe. “Vivir la mañana”, “quebrar albos”, son metáforas de raigambre musulmana. Y el contenido humano del venerable Poema se da como resultado de un anhelo yacente en la conciencia de quienes empezaban a intuir los albos de lo que había de ser una nacionalidad”^{Note124.}. Estas construcciones gramaticales eran imposibles de realizar en español medieval por razones históricas internas de la lengua, antes de la llegada de los árabes a la Península. Lo importante acá es que *El Quijote* está repleto de expresiones de este tipo, además de los recursos estilísticos italianos que Cervantes tan bien conocía. Sería contraproducente citar cada frase en este momento, pero su detección no implica demasiado trabajo. Baste nombrar algunas presentes en la primera salida de don Quijote: “viene la noche”, “se acerca el alba”, “la noche que se iba”, etc.

Muchos aportes léxicos al español, presentes además en *El Quijote*, provienen del árabe [Note125](#). Algunos de los utilizados por Cervantes en la obra en cuestión son referidos sobre todo a las armas y a las cabalgaduras: por ejemplo, *adarga*, *mezquino*, *aljófar*, *azar*, *nuca*, *arroba*, *jineta*, *aldea*, *jubones*, *alquimista*, *ajedrez*, *zaga*, *albaldas*, *alcalde*, *tarea*, e innumerables ejemplos más que se dispersan por todo el corpus textual. Lo importante a destacar de esta influencia, es que Cervantes, de ser un maurófono, hubiese evitado, en alguna medida, la inclusión de estas palabras árabes en sus escritos. Pero, muy por el contrario, parece muy natural y despreocupado a la hora de insertar arabismos en su obra. Con esto no damos por cierto una ‘maurofilia’ ni negamos una posible ‘maurofobia’ por parte de Cervantes, sino que ponemos de relieve cómo en *El Quijote* el lenguaje se encuentra ‘arabizado’, por efectos de evolución interna del castellano, sin duda, pero que aportan un dato importante a nuestra idea central: la presencia de la cultura árabe en la literatura española luego de su expulsión de la Península.

Fe de Don Quijote

Como bien sabemos, el código caballeresco del siglo XII en adelante, se caracteriza por dos premisas o dogmas fundamentales: primero la fidelidad hacia Dios y, segunda la lealtad al rey. Podría agregarse como tercer axioma básico el amor a la doncella. En nuestro personaje ocurre algo bastante inusual en un caballero: jamás se encomienda directamente a Dios. O al menos no al dios cristiano. Las numerosas veces que don Quijote podría haber invocado a Dios prefiere la opción de convocar a Dulcinea. Por ejemplo, leemos en el capítulo 3 de la Primera Parte:

“-¡Oh señora de la hermosura, esfuerzo y vigor del debilitado corazón mío! Ahora es tiempo que vuelvas los ojos de *tu grandeza* a este tu cautivo caballero, que tamaña aventura está atendiendo.” [Note126](#).

Donde toda la fuerza de la fe se dirige hacia la dama y, en ningún momento, a Dios. Otro de los pasajes más interesantes de analizar con respecto a la fe de don Quijote, la encontramos en el capítulo 13, en donde caballero, escudero y caminantes se encaminan al funeral de Crisóstomo, el enamorado de Marcela. En ese momento, uno de los caminantes interpela a don Quijote y le dice:

“[...] una cosa entre otras muchas me parece muy mal de los caballeros andantes, y es que cuando se ven en ocasión de acometer una grande y peligrosa aventura, en que se ve manifiesto peligro de perder la vida, nunca en aquél instante de acometella se acuerdan de encomendarse a Dios, como cada cristiano está obligado a hacer en peligros semejantes, antes se encomiendan a sus damas, con tanta gana y devoción como si ellas fueran su Dios, cosa que me parece que huele a gentilidad.” [Note127](#), poniendo en duda la real calidad de cristiano de don Quijote.

Ante tal invectiva, nuestro caballero responde:

“[...] eso no puede ser en ninguna manera^{Note128.}, y caería en mal caso el caballero andante que otra cosa hiciese, que ya está en uso y costumbre en la caballería andantesca que el caballero andante que al acometer algún gran fecho de armas tuviese su señora delante, vuelva a ella los ojos blanda y amorosamente, como que le pide con ellos le favorezca y ampare en el dudoso trance que acomete; y aun si nadie le oye, está obligado a decir algunas palabras entre dientes, en que de todo corazón se le encomiende, y de eso tenemos innumerables ejemplos en las historias. Y no se ha de entender por esto que han de dejar de encomendarse a Dios, que tiempo y lugar les queda en el discurso de la obra.”^{Note129.}

Luego de esta respuesta, el caminante vuelve a arremeter:

“- Con todo eso- replicó el caminante-, me queda un escrúpulo, y es que muchas veces he leído que se traban palabras entre dos andantes caballeros, y, de una en otra, se les viene a encender la cólera, y a volver los caballos y tomar una buena pieza del campo, y luego, sin más ni más, a todo el correr de ellos, se vuelven a encontrar, y en mitad de la corrida se encomiendan a sus damas; [...] Y no sé yo cómo el muerto tuvo lugar para encomendarse a Dios en el discurso de esta tan acelerada obra.”^{Note130.}

En esta conversación, en la que don Quijote elude cualquier respuesta que pueda parecer comprometedor, se pueden entrever o ilustrar algunas de las decisiones que don Quijote ha tomado frente a la religión y frente a Dios mismo, como por ejemplo, que confía más en Dulcinea que en Dios a la hora de encomendarse en una batalla; que en ‘su’ concepto de caballería está primero la dama y después la religión, al menos la cristiana; o que la religión está relegada a un segundo plano en un combate cuerpo a cuerpo, porque, a fin de cuentas, quien gana es el caballero y su espada.

Además de estas vacilaciones de don Quijote respecto a su fe, el caballero andante realiza numerosas veces invocaciones profanas, las cuales ponen otra vez en duda la verdadera cristiandad del investido manchego; por ejemplo, encontramos en el capítulo 25 de la Primera Parte:

“¡Oh vosotros, quienquiera que seáis, rústicos dioses que en este inhabitable lugar tenéis vuestra morada, oíd las quejas de este desdichado amante! [...], ¡Oh vosotras napeas y dríadas, que tenéis por costumbre de habitar en las espesuras de los montes: [...] que me ayudéis a lamentar mi desventura, o al menos no os canséis de oílla!”^{Note131.} En este llamado a dioses no cristianos, que don Quijote realiza solo frente a Sancho, incapaz de juzgar a su amo, marca la posibilidad de desmarcar de una estrecha cristiandad al caballero andante.

Por otro lado, don Quijote, cuando inevitablemente debe referirse a Dios, lo hace indirectamente, como en esta oportunidad, que se repite numerosas veces en el texto: “- Mira, Sancho, que *por el mismo que denantes juraste* te juro – dijo don Quijote – que tienes el más corto entendimiento que tiene ni tuvo escudero en el mundo.”^{Note132.}, pero jamás jura en el nombre de Dios. En el capítulo 30 hallamos otra vez algo semejante:

“Yo topé un rosario y sarta de gente mohína y desdichada, y *hice lo que mi religión me pide*, y lo demás allá se avenga; y a quien mal le ha parecido, salvo la santa dignidad del

señor licenciado y su honrada persona, digo que sabe poco de achaque de caballería y que miente como un hideputa y mal nacido: y esto le haré conocer con mi espada, donde más largamente se contiene.”[Note133](#).

En esta cita encontramos varios elementos interesantes; primero, que utiliza un objeto cristiano (rosario) para referirse a gente mohína y desdichada; segundo, que se refiere a ‘su’ religión, indefinidamente, y no a ‘la’ religión que como caballero debía regirlo; tercero, que glorifica a un ser humano, calificando de ‘santa’ la dignidad del ‘señor’ licenciado. Estas tres formas expresivas nos permiten conocer mejor la verdadera visión religiosa de don Quijote, bastante distorsionada y alejada de los dogmas católicos fundamentales. Es decir, blasfemar, utilizar objetos de reverencia para descalificar, negar la religión católica como única y verdadera, elevar al hombre a calidad de Dios. En otro punto interesante, encontramos un diálogo entre Sancho y su amo:

“- Con esa manera de amor – dijo Sancho- he oído yo predicar que se ha de amar a Nuestro Señor, por sí solo, sin que nos mueva esperanza de gloria, o temor de pena, aunque yo le querría amar y servir por lo que pudiese.

- ¡Válate el diablo por villano – dijo don Quijote-, y qué de discreciones dices a las veces! No parece sino que has estudiado”[Note134](#).

Aquí, Sancho le está dando a entender a su amo aquel que, quien sirve verdaderamente a Dios, no debe buscar gloria ni sentir miedo, como él espera poder hacerlo. Don Quijote, como sabemos, busca la gloria desde un principio, cuando en el capítulo primero de la Primera Parte espera que un sabio encantador a su servicio escriba sus hazañas, “dignas de entallarse en bronces, esculpirse en mármoles y pintarse en tablas, para memoria en lo futuro.”[Note135](#). Paradójicamente, este sabio encantador se transfigura en un sabio árabe, Cide Hamete quien, efectivamente, escribe la historia de don Quijote y, aunque no la esculpe en mármoles, si la mantiene para su memoria en el futuro.

Con todo lo anterior, hemos podido sacar de la penumbra ese elemento árabe que por tanto tiempo – cuatro siglos ya – se ha acallado como voz poderosa dentro de *El Quijote*. Esperamos que este estudio, escueto e imperfecto, sirva como eslabón a una cadena de análisis posteriores que se ocupen de desentrañar el factor arábico en la obra cervantina, no para restarle el valor que en occidente posee, sino que para enriquecerlo aún más con lecturas polisémicas y siempre atentos a la inevitable presencia de Otro entre nos-otros.

Bibliografía

1. Anónimo: 'Historia del caballo de ébano' en: *Las mil y una noche*. Buenos Aires: Ediciones Antonio Fossati (EDAF), Colección El arco de Eros, 1962. Trad. Eugenio Sanz del Valle, Luís Aguirre Prado, Alfredo Domínguez. pp. 1279 y siguientes.
2. Ben Itzjak, Daniel: 'El judío... Don quijote de La Mancha' en *Los refranes esotéricos del Quijote: la cábala en la obra de Cervantes*. Barcelona: Obelisco, 2005.
3. Cardini, Franco: *Nosotros y el Islam: historia de un mal entendido. La construcción de Europa*. Barcelona: Crítica, 2002.
4. Castro, Américo: 'El pensamiento de Cervantes' en *Revista de Filología de España*. Madrid, 1925.
5. ----: *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Losada, 1948.
6. ----: *Hacia Cervantes*. Madrid: Taurus, 1957.
7. Cervantes y Saavedra, Miguel de: *Don Quijote de la Mancha*. Brasil: Real Academia Española, Asociación de Academias de la Lengua Española. Edición del Cuarto centenario. 2005 (1605-1615).
8. Fernández del Valle, Agustín Basave: *Filosofía del Quijote*. México: Espasa-Calpe, 2002.
9. Galmés de Fuentes, Álvaro: *Épica árabe y épica castellana*. Barcelona: Ariel, Colección Letras e Ideas, 1978.
10. Godoy Gallardo, Eduardo: 'Tradición y modernidad en El Quijote (una aproximación)' en *Anales del Instituto de Chile*, 2003.
11. ----: *Presencia y sentido de las ventas en El Quijote*. Mendoza: Universidad de Cuyo, Simposio nacional Letras del Siglo de Oro Español, 1997.
12. Goytisolo, Juan: *Crónicas sarracinas*. Barcelona: Ruedo ibérico, 1982.
13. Hazm, 'Alí B. Ahmad Ibn: *El collar de la Paloma, tratados sobre el amor y los amantes*. Madrid: Alianza, 1990 (1952). Trad. de Emilio García Gómez.
14. Lapesa, Rafael: 'La influencia del árabe en el español' en *Historia de la lengua española*. Madrid: Gredos, 1980 (1942) 8ª ed.
15. López-Baral, Luce: *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Madrid: Hiperion, 1989.
16. Medina Molera, Antonio: *Cervantes y el Islam. El Quijote a cielo abierto*. Barcelona: Ediciones Carena, 2005.
17. Mengod, Vicente: *Proyecciones árabes en la poesía castellana*. Santiago de Chile: Ediciones del Instituto chileno-árabe de cultura, 1954.
18. Peradejordi, Juli: 'Sobre El nombre y el prólogo del Quijote', en *Los refranes esotéricos del Quijote: la cábala en la obra de Cervantes*. Barcelona: Obelisco, 2005.
19. Pérez Botero, Luis: 'La concepción de mundo en las tres salidas del Quijote' en *Cervantes: su obra y su mundo*. Madrid: M. Criado de Val, Edi-6, Actas del I Congreso Internacional sobre Cervantes. 1981, pp. 518-519.
20. Riquer, Martín de: *Aproximación al Quijote*. Navarra, España: Salvat, 1970.
21. Rubiera Mata, María Jesús: *Literatura Hispano-árabe*. Madrid: Mapfre, 1992.
22. Subercaseaux, Bernardo: 'Don Quijote a solas' en *Neophilologus: an International Journal of Modern Languages*. Enero 1999, V. 83, Nº 1, pp. 73- 82.
23. Valero, María Alejandra: 'El morisco aljamiado, traductor del Quijote: La imagen de la traducción y la labor de su artífice recreadas en la obra de Cervantes' en *Portal temático de humanidades Humánitas*. Venezuela: Escuela de Idiomas Modernos Facultad de Humanidades y Educación Universidad Central de Venezuela, 2002

Enlaces Web

1. Canedo, Alfredo: *Los 'interiores' de Don Quijote* en
2. <http://www.eldigoras.com/eom03/2004/2/tierra33acn02.htm>.
3. Maestro, Jesús G.: *Cide Hamete Benengeli y los narradores del Quijote* en Biblioteca virtual Miguel de Cervantes
4. <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12482283119020404198624/index.htm>
5. Medina Molera, Abd Al-Rahman: *Cervantes, el Quijote: frontera de identidad* en
6. <http://www.webislam.com/default.asp?id=1294&kw=cervantes,%20el%20quijote:%20frontera%20de%20ident>
7. Pérez Rosado, D. Miguel: *Literatura Hispano – árabe* en
8. <http://www.webislam.com/default.asp?id=1029&kw=literatura%20hispano-arabe>
9. Ríos Camacho, José Carlos *El tema del trasfondo islámico en el Quijote: cautivo cristiano y exiliado morisco* en Artifara, n. 2, (enero - junio 2003), sección Monográfica,
10. <http://www.artifara.com/rivista2/testi/morisco.asp>