

**Jannine Montauban**

## ***El Quijote* o la herejía de la escritura original**

El objetivo central de este ensayo es analizar cómo el deseo cervantino de originalidad literaria se halla estrechamente relacionado con la necesidad de “descastarse” y cómo este deseo conduce a la concepción de la obra como un voluntario apartarse de la ortodoxia que exige, desde el poder, la obediencia a cánones consagrados por la separación de los discursos. La correspondencia entre separación de castas y separación de discursos es sumamente útil para evaluar la aventura textual del *Quijote*, pues Cervantes –al revolucionar los recursos del relato-marco tal como aparecen, por ejemplo, en *El Conde Lucanor*– crea continuamente brechas discursivas que “interrompen” el relato central y admiten la convivencia de diversas castas textuales, a la vez que se las ingenia para escamotear el origen del discurso y del protagonista. Cervantes se niega a mostrar “las cuatro generaciones de cristiano viejo” exigidas por la Inquisición para probar la pureza de sangre: su *Quijote* o carece de ascendencia y por lo tanto es padre de sí mismo en una demostración de originalidad sin preceden-

tes, o se niega a recordar la mancha de sangre que proviene de una genealogía que es mejor ocultar.

El deseo de originalidad se halla explícito en las *Novelas ejemplares*, en cuyo prólogo Cervantes reclama ser el primero en haber “novelado” en lengua castellana (1982: 64), pero en *El Quijote* la declaración de originalidad se traduce en no asignar una paternidad específica a su propio discurso: “aunque parezco padre, soy padrastro de Don Quijote” (1984: 19). Esta frase, que podría leerse como una declaración de *captatio benevolentia* o una humorística disculpa por el producto de su vejez, genera una deliberada confusión respecto de la genealogía del libro, ya que, al proponerse como padrastro, Cervantes escamotea hábilmente la obligación de mencionar al padre y a la madre, es decir a su linaje (a su casta) textual. Si consideramos a los narradores como instancias textuales (y por lo tanto diferenciadas de Cervantes autor) daremos con una monstruosa diversidad de fuentes discursivas, sólo equivalente a la confusión de discursos engendrados por dichos narradores. Esta confusión en el interior del cuerpo novelístico se traduce en una convivencia discursiva que se ve obligada a admitir discursos provenientes de otros géneros, desde la poesía y la novela picaresca hasta el relato pastoril. La convivencia discursiva –que reproduce la conflictiva convivencia de las tres castas en los momentos previos a la expulsión de los moriscos entre 1609-1614– no se resuelve en el aislamiento y la exclusividad de dichos discursos, sino en su interacción e interdependencia en el tejido textual<sup>1</sup>. A la confusión y proliferación de narradores correspon-

---

1. De acuerdo con Stephen Gilman, la aparición de Sancho Panza y el recurso a la novela pastoril, son necesarios como “amortiguadores” entre Don Quijote y la devastadora realidad de la picaresca que lo

de el laberíntico deslizamiento textual del *Quijote*, evidenciado en los capítulos VIII y IX, donde al interrumpirse la acción se presentan por lo menos tres instancias mediadoras: el autor árabe (Cide Hamete Benengeli), el traductor morisco, y el “segundo autor” que narra la historia.

Ese complejo sistema de mediaciones se aprecia también en los relatos de los personajes, porque si bien parecen provenir de una fuente definida (Cardenio, Dorotea, el cautivo, don Luis, etc.), sus relatos también sufren, si aceptamos la propuesta ficcional, la mediación de Benengeli, del traductor morisco y del “segundo autor”. La distancia generada a partir de la continua mediación de los discursos no es necesaria solamente para mantener el control del relato, como sostiene Ruth El Saffar,<sup>2</sup> sino, también, para impedir el esclarecimiento de la genealogía textual y poner estratégicamente en duda la veracidad (la “pureza”) de sus fuentes: lo que leemos es el

- 
- abatió en la primera salida. Desde allí, los tres hilos que se combinan en la narración son los de la novela picaresca, la novela de caballería y la novela pastoril: “Después del choque inicial de la picaresca y de la caballescra, el tejido pastoril funcionó como amortiguador y allanó el camino para que se introdujese pautas evidentes tomadas del teatro, de Ariosto, de los entremeses cómicos y al final de la segunda salida, del relato bizantino” (1993: 105). Para Gilman la segunda parte nos hace testigos “de la invención más inesperada y atrevida de todas: el empleo de las dos salidas anteriores como fuente de los *tópika*” (ibídem).
2. En sus conclusiones, Ruth El Saffar escribe lo siguiente: “As has been shown, none of the characters who invent situations for the manipulation of Don Quixote can maintain control indefinitely since the distance necessary for the production of a work of art cannot long be sustained by a character sharing the same time and space with his subjects. Sin in the case of the burlas the sharing of the character's point of view requires that he immerse himself in the character's trickery, Cide Hamete re-establishes control when he explains to his readers the secret behind the deception” (1993: 138).

relato de la traducción de un manuscrito cuyo autor por añadidura es árabe, “siendo muy propio de los de aquella nación ser mentirosos” (1974: 95).

El origen del protagonista también es confuso, ya que la novela no ofrece mayores detalles acerca de su procedencia, salvo la mención de la primera frase: “[E]n un lugar de la Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme...” (1984: 35), donde es posible leer, además de la información topográfica, la renuncia a revelar el origen de un personaje cuya “mancha” no es recomendable recordar. Avalor-Arce y Riley afirman que el comienzo del *Quijote* tiene un sentido de proclama, sobre todo si se lo compara con el *Amadís de Gaula*, el *Lazarillo de Tormes* y el *Guzmán de Alfarache*, donde “hay un fuerte determinismo de sangre que configura al protagonista *a nativitate* y en forma concluyente” (1973: 47). En *El Quijote*, en cambio, los datos biográficos tienden a suprimirse: al escamotearse el apellido del héroe (“Quieren decir que tenía el sobrenombre de Quijada o Quesada... se deja entender que se llamaba Quejana” (1984: 36) se hace prácticamente imposible establecer su genealogía, impidiendo –a diferencia del *Lazarillo*, el *Guzmán* y el *Amadís*– determinar la conducta del personaje. El hecho de que Don Quijote se bautice a sí mismo, a su dama y su caballo es una novedad que trasciende aquello que Avalor Arce y Riley han interpretado como “un índice de la nueva libertad del personaje” (1973: 49) para asumir una condición simbólica en relación a la originalidad textual deseada<sup>3</sup>.

3. A diferencia de las novelas mencionadas, donde hay coincidencia entre el título, el protagonista y la materia narrada (*Lázaro* es el texto de la misma manera en que lo son el *Guzmán* y el *Amadís*), en la novela de Cervantes, don Quijote, si bien es el protagonista central, debe compartir el relato con muchos otros personajes que pueden provenir, a su vez, de otros relatos.

¿Cómo se vinculan estas ideas con la herejía? Antes de desarrollar ese tema es necesario recordar, como lo hace Américo Castro, que aunque Cervantes “no se propuso conscientemente exponer un sistema de ideas favorables o adversas a la teología católica” (1973: 245) en su obra están presentes pensamientos contradictorios que se explican por la mezcla de “una extraña adhesión a la Iglesia y de criticismo racionalista” (ibídem). La filiación ortodoxa de Cervantes (demostrada por el hecho de que nunca fue molestado seriamente por la Inquisición) no significa que su obra haya sido inmune a las ideas renacentistas y erasmistas que la Iglesia miraba con cierta desconfianza. Tampoco le impidió una simpatía manifiesta hacia los moros, considerados “infieles”, ni cierta sorna ante los insistentes reclamos de pureza de sangre por parte de cristianos viejos y nuevos<sup>4</sup>. La elección de Cervantes se resuelve, en *El Quijote*, en un voluntario y pertinaz apartamiento de la ortodoxia. Empleo a propósito las palabras ‘voluntario’ y ‘pertinaz’ porque ellas definen no sólo el espíritu de innovación creadora que fijará los derroteros de la novela en Occidente, sino porque suponen el rasgo diferencial que define la naturaleza de la herejía. De acuerdo con el padre M.D. Chenu, “herejía” viene del griego *airesis* que significa “elección”. Si en los siglos XI y XII, reflexiona Chenu, esta palabra era usada para designar una sentencia humana

---

4. Véase como ejemplo la actitud de Sancho Panza con su amigo Ricote, morisco expulsado de España por el bando real: no lo ayuda a recuperar el tesoro enterrado en un pueblo de La Mancha por no contravenir la orden del rey, pero tampoco lo denuncia, deseándole en cambio buena suerte. En el entremés *El retablo de las maravillas*, los estafadores Chanfalla y la Chirinos sacan provecho de un pueblo cuyas pretensiones de casta y legitimidad le impiden ver el engaño.

contraria a las Escrituras, pero generada a partir de ellas (*Haeresis est sententia humano sensu electa, scripturae sacrae contraria, palam edocta pertinaciter defensa*), con el paso del tiempo las equivalencias de la palabra actuarán “empíricamente sobre realidades muy dispares: cisma, apostasía, simonía, secta, judaísmo, brujería, etc.” (Chenu, 1987: 2). E. Delaruelle explica que “la herejía fue diferente en función de que la edad de oro se colocara en el pasado (y entonces la herejía consistía en tratar de superar las fuentes escriturarias y patrísticas y los conformismos, en ser infiel a la tradición) o en el porvenir (y entonces el hereje era el que se atenía a las fórmulas tradicionales)”.

Las puntualizaciones de Chenu y Delaruelle ayudan a comprender las razones por las que la autoridad eclesiástica española tendió a considerar herejías lo mismo al protestantismo, al islamismo que al judaísmo: en sentido estricto sólo es herejía el primero, ya que supone un desvío voluntario y pertinaz de la ortodoxia católica. León Poliakov recuerda que en la España contrarreformista los judíos fueron considerados culpables de todas las formas de disidencia religiosa existentes, llegando en algunos casos al extremo de considerar el protestantismo como una vuelta al judaísmo: “El ilustre teólogo Santotis sostuvo por entonces, en el Concilio de Trento, la tesis de que el protestantismo no implicaba más que un retorno al judaísmo; otros teólogos iban todavía más lejos y afirmaban que el judaísmo se hallaba en la base de todas las herejías, incluido el islamismo” (1986: 228). Por su parte, en el discurso preliminar a su *Historia de los heterodoxos españoles*, Marcelino Menéndez y Pelayo especifica la diferencia entre “heterodoxo” y “hereje”, atribuyéndole al primero la circunstancia “de haber sido católico... y haberse apartado luego de las enseñanzas de la Iglesia... para tomar otra religión o no tomar ninguna”, y al segundo “el error en algún punto dog-

mático o en varios, pero sin negar, a lo menos, la Revelación” (1983: capítulo XLIII). De acuerdo con Menéndez y Pelayo, el protestante pertenecería a ambos conceptos, mas no el moro o el judío que practican ancestralmente su fe, a menos que se trate de moriscos sospechosos de practicar a escondidas la fe musulmana, de marranos (que en cierto sentido cometen una doble herejía) o de cristianos que hayan renegado de su religión para abrazar el islamismo o el judaísmo. Con estos presupuestos voy a comentar aquellos episodios de *El Quijote* donde la crítica de libros asume un carácter inquisitorial: aquél que relata la quema de libros por parte del cura, el ama, el barbero y la sobrina (1983: capítulo VI) y sus vínculos y ramificaciones en el encuentro de la maleta que contiene tres libros y papeles de caballería (1983: capítulo XXXII) y la conversación entre el canónigo y el cura (1983: capítulo XLVII).

La crítica ha insistido en leer el episodio de la quema de libros como una representación de las preferencias literarias de Cervantes, quien pone en boca de estos personajes reveladores juicios de valor sobre el corpus novelístico en que *El Quijote* se inscribe. Más allá del sutil y constante paralelismo entre libros y personas, este episodio –el primero en interrumpir la acción central marcando de este modo una pauta de lectura– propone un novedoso espacio para ejercer la evaluación crítica al interior del texto. Esta puesta en escena del ejercicio crítico está teñida ideológicamente por la obsesión por la legitimidad y la pureza de sangre de la que Cervantes se burla y a la vez denuncia: los libros no son sólo “inocentes”, “dogmatizadores” o “legítimos”, también son hijos (y por lo tanto posibles padres) de una progenie que necesita ser cuidadosamente evaluada para aprobar o desaprobar su supervivencia. A su modo, Cervantes participa de la tendencia general que ve en la reproducción de los libros

los modelos de la reproducción humana: de ella se vale para discutir la originalidad y trascendencia de ciertas obras con las que diseñará (o no) su linaje.

La estrategia de presentar la discusión crítica como una parodia del juicio inquisitorial tiene la ventaja de introducir un mecanismo evaluador que convierte los libros en sospechosos de herejía o heterodoxia<sup>5</sup>. Ambas sospechas (que, como se ha visto, recaen indistintamente sobre el judío y el protestante) serían fáciles de determinar en un autor comprometido ciegamente con la ortodoxia contrarreformista, pero éste no es, como lo recuerda Américo Castro, el caso de Cervantes. Tal vez por esa razón recurre en sus obras al diálogo, donde se discuten puntos de vista contradictorios y en cuya dinámica se aprecia la ironía que desmonta los supuestos valores de la ortodoxia. El diálogo donde el ama (considerada por Gilman “el brazo seglar” encargado de torturar a los acusados) y la sobrina manifiestan su deseo de quemar los libros es un buen ejemplo, ya que: “tal era la gana que las dos tenían de la muerte de aquellos inocentes” (Cervantes, 1982: 67). En esta declaración se desliza la reminiscencia bíblica de la “matanza de los inocentes” decretada por Herodes para impedir el anunciado nacimiento del rey de los judíos. Esta reminiscencia es doblemente reveladora, ya que alude irónicamente a una inversión donde los judíos no son los perseguidos, sino los perseguidores de una nueva casta que, nacida de ellos mis-

---

5. En su *History of the Inquisition* H.C. Lea recuerda que desde 1558 el Santo Oficio hizo examen general de las bibliotecas públicas y privadas en el cual “todos los libros heréticos, sospechosos y escandalosos”, además de todos aquellos que no figuraban en el Index, fueron revisados, examinados y en algunos casos “quemados públicamente”. (Citado por Gilman, 1993: 151).



mos, está “llamada” a gobernarlos. Sin decirlo de manera explícita, se nos recuerda que la actitud social hacia los judíos reproduce en gran escala la actitud de Herodes (un judío) para eliminar de plano la incómoda presencia de un rey que no sólo iría a desplazarlo, sino a convertirse en cabeza de los cristianos (es decir, en el líder de una desviación radical del judaísmo: una heterodoxia en regla). Esta observación, desplazada al correlato textual, vincula los libros mencionados con “los inocentes” que se desea suprimir, instaurando una genealogía en la cual, como dice el cura, “no le ha de valer al hijo la bondad [la inocencia] del padre” (1982: 68).

La obsesión cervantina por la originalidad (es decir, por el no reconocimiento de una paternidad específica) se relaciona de este modo con los peligros de la herejía y la heterodoxia, ya que ambas se erigen como apartamiento de la ortodoxia y como afirmación de un *status* diferencial que convierte sus obras en padres de una progenie distinta. En otras palabras: del mismo modo que el protestantismo no se salva por ser “hijo” heterodoxo del catolicismo, el judaísmo tampoco se salva por ser el “padre” de un catolicismo que, bien mirado, supone una desviación a la vez heterodoxa y herética de la doctrina mosaica<sup>6</sup>. La secuencia, entonces, puede ser graficada con el siguiente esquema: judaísmo >catolicismo >protestantismo, donde el verdadero origen descansa en el primer elemento de la serie, pero la ortodoxia en el segundo. La obsesión por la originalidad se traduce en el deseo de

---

6. En la discusión sobre la ponencia de C. Thouzellier (“Tradición y resurgimiento de la herejía medieval”), M. Taubes ha reparado en el hecho –muchas veces ocultado– de que el cristianismo nació en el seno de sectas heréticas judías surgidas en el siglo I a.C.

matar al padre para ocupar su lugar y representarlo. Es necesario recordar este vínculo, ya que el sistema evaluador se establece bajo el deseo de otorgar legitimidad y autoridad a una obra que pretende la destrucción (y la selección) simbólica de su incómoda ascendencia.

En la evaluación de los libros el primero es el *Amadís*, según el barbero el primero de los libros de caballería en España, es decir, el poseedor de un indiscutible *status* de originalidad. Para el cura ésta es una buena razón para quemarlo, pues ha dado *origen* a una “secta [tan] mala” y además es culpable de la locura de Don Quijote. Para el barbero, sin embargo, esta misma razón es válida para salvarlo del fuego, ya que lo convierte en el mejor en su género y único en su arte. El hecho de que los argumentos de esta breve polémica estén basados en rumores escuchados por el cura y el barbero (quienes repiten la fórmula “según he oído decir”) le ha sugerido a Gilman la semejanza con el sistema inquisitorial basado en denuncias y delaciones (1993: 149). La dialéctica de ese lenguaje deliberadamente inquisitorial insiste obsesivamente en la pureza de una “casta” que debe preservarse. Esta dialéctica no beneficia a los descendientes de Amadís, ya que incluso *Las Sergas de Esplandián* (su descendiente “legítimo”) resulta merecedor de la hoguera. La explicación que da el cura es que “no le ha de valer al hijo la bondad del padre”.

Es interesante observar cómo representa el texto el acto de creación (y procreación), que de acuerdo con el cura –representante de la razón inquisitorial– “parece cosa de misterio ésta” (1982: 67). En los textos de Cervantes el proceso de creación aparece siempre como algo oscuro y lleno de misterio. Basta recordar *El coloquio de los perros*, donde se ofrecen dos alternativas contrapuestas para explicar los relatos de los perros Cipión y Berganza: o milagro divino o intervención

demoníaca<sup>7</sup>. Al mismo tiempo se desliza en este episodio una noción de autor distinta a la que estaba en uso, por ejemplo en la comedia del Siglo de Oro. Lo que el texto de Cervantes sugiere es la idea de autor como autoridad en sus diversas variantes: 1) como creador y propietario de una obra; 2) como indicador de un nivel de calidad (el *Tesoro de varias poesías* se salva por respeto a otras obras más elevadas del mismo autor) y 3) como uniformidad estilística (la misma que se pierde en la traducción, lo que explica que las traducciones de los libros sobre Reinaldos de Montalbán y los doce Pares de Francia deban ir a la hoguera). Es consecuente con este elogio a la originalidad la condena a la hoguera de aquellas obras donde las influencias literarias y las convenciones genéricas son demasiado evidentes y cercanas al plagio. No ocurre lo mismo con aquellas obras como las pastoriles, consideradas inofensivas, o sujetas a enmiendas como el mencionado *Tesoro de varias poesías*, que según el cura –de acuerdo con las tácticas de la Inquisición española, que, a diferencia de la romana, prefería cercenar el texto a prohibirlo íntegramente– debía ser escardado y limpiado de “algunas bajezas que entre sus grandezas tiene” (1984: 74-75). Caso distinto ocurre con *La Galatea* de Cervantes, sobre la cual el cura dice estas reveladoras y ambivalentes palabras: “es menester esperar la segunda parte que promete; quizá con la enmienda alcanzará del todo la misericordia que ahora se le niega”

---

7. Sobre este punto, Ruth El Saffar y Diana de Armas Wilson opinan lo siguiente: “The multiple narrative filters refracting the ‘true history’ of the knight’s deeds in Don Quixote or the unresolved questions of the dog’s origins in *The Colloquy of the Dogs*... induced doubt in Cervantes’s readers not only about such issues as reliability, intention, authorship, and referentiality but also about the status of fiction and the nature of identity” (1993: 1).

(1984: 75). No está de más recordar que la enmienda era una condena del Santo Oficio para las ofensas menores que consistía en el confinamiento solitario y la autopenitencia. Como toda represión, la que ejerce el cura está mediada por prejuicios ideológicos que de hecho son traspasados por el volumen de lo juzgado: cansado de evaluar tantos libros, al final decide enviar todos los restantes a la hoguera. De esa arbitraria decisión (tan propia de los sistemas que se erigen en guardianes de la moral del prójimo) sólo se salva *Las lágrimas de Angélica* del poeta y traductor Luis Barahona.

La evaluación crítica presente en el capítulo XXXII tiene características que se desprenden del episodio comentado, con ciertas peculiaridades en las que conviene detenerse. Aquí también se trata de una parodia inquisitorial que comienza con la “declaración de los testigos” frente a las novelas de caballería: para el ventero, personaje que suele escuchar estas novelas en boca de un labriego letrado que cumple las veces de “predicador”, se trata de obras que le “han dado la vida”; a la ventera le agradan porque entretienen al marido y lo distraen de las disputas conyugales; Maritornes se inclina por las secuencias amorosas, mientras que la hija aprecia los lamentos de los caballeros cuando están ausentes sus señoras. Luego de la declaratoria testimonial aparecen los “acusados”: de una vieja maletilla olvidada por un huésped (¿acaso Cervantes?<sup>8</sup>) el ventero exhuma “tres libros grandes y unos

---

8. Esta sospecha se basa en el hecho de que el manuscrito de *El curioso impertinente* efectivamente forma parte de la novela de Cervantes. Más adelante, en el capítulo XLVII, el ventero le da al cura la *Novela de Rinconete y Cortadillo* encontrada en el forro de la misma maleta. Para Stephen Gilman se trata de “una disimulada referencia al mismo Cervantes, ya que en ese mismo lugar dejó el manuscrito del *Curioso impertinente*” (1993: 176).

papeles de muy buena letra escritos de mano” (1984: 322). Se trata de *Don Cirongilio de Tracia, Felixmarte de Hircania* y la *Historia del Gran Capitán Gonzalo Hernández de Córdoba con la vida de Diego García de Paredes*. La reacción del cura –“Falta nos hace aquí el ama de mi amigo y su sobrina” (es decir, el brazo seglar)– y del barbero –“... que también sé yo llevarlos al corral o la chimenea”– marca las conexiones con el episodio anterior y delata su posición inquisitorial ante los libros, motivando la pregunta del ventero, quien cumple el papel de “la defensa”:

¿Por ventura mis libros son herejes o *flemáticos*, que los quiere quemar?

–*cismático* queréis decir, amigo –dijo el barbero; que no *flemático* (1984: 323).

La pregunta del ventero supone el reconocimiento de dos órdenes en el interior de la amplitud semántica que admite la heterodoxia: el empleo de la *o* disyuntiva (“*o* herejes *o* flemáticos”) indica una distinción inclinada tal vez a oponer al judío y al moro del protestante, pero al mismo tiempo funciona como equivalencia tendiente a su confusión (“hereje=flemático”). El oscuro juego de palabras del barbero no hace sino confirmar la confusión terminológica, pues la correspondencia entre “cismáticos” y “flemáticos” tal vez alude por extensión a las múltiples sectas protestantes (popularmente llamadas “luteranas”) que surgieron en aquella época. No descarto que la avalancha de sectas protestantes (cuyos nombres martillaban los oídos de los buenos católicos españoles) produjera la confusión del ventero y la opción del barbero de englobarlos bajo el nombre genérico de “cismáticos”. Sean ciertas o no estas suposiciones, la ambigüedad del pasaje participa de la generalizada tendencia por parte de los católi-

cos españoles a homogeneizar en un solo frente la multiplicidad de enemigos que atentaban contra la unidad y estabilidad del ser social.

Esta discusión (esta confusión) gira en torno al deseo del ventero de rescatar de la hoguera los libros de caballería y condenar el de historia. Deseo que se estrella contra el cura y el barbero, quienes, por el contrario, esgrimen los criterios de “veracidad” de la historia frente a las “invenciones” de las novelas<sup>9</sup>. Ambos criterios comportan un carácter judicial que puede trasponerse a las decisiones eclesiásticas acerca de lo que es ortodoxo (lo correcto, lo verdadero) y heterodoxo (lo incorrecto, lo inventado). Ante una confrontación que pondría en aprietos el estatuto mismo de la novela, el tribunal resuelve, de manera pertinente, dejar de lado el juicio y proponer otra lectura: la de *El curioso impertinente*.

Este escamoteo, que al igual que los anteriormente mencionados cumple una función estratégica, impide la obligación de revelar una comprometedora genealogía y acreditar de ese modo la pertenencia a la casta “correcta”. El constante paralelismo entre libros y personas está cifrado en el capítulo XLVII, donde el cura le relata al canónigo de Toledo el escrutinio y la quema de los libros. El canónigo, quien gustaba de las novelas de caballería hasta comprobar su pernicioso poder en don Quijote, aprueba la actitud inquisitorial del cura afirmando que los libros de caballería son “dignos de ser desterrados de la república cristiana como a gente inútil” (1984:

---

9. El ventero, sin embargo, arguye la “veracidad” de las novelas de caballería apelando a la autoridad del Consejo Real que les dio licencia: “Bueno es que quiera darme vuestra merced a entender que todo aquello que estos libros dicen sea disparates y mentiras, estando impreso con licencia de los señores del Consejo Real” (1984: 325).

482). Hay en estas palabras un eco de la condena de Platón a los poetas, pero también un eco (tal vez más terrible) de las expulsiones masivas de moros y judíos, cuya única “inutilidad” era impedir el diseño de una supuesta república cristiana en España. La frase del canónigo establece un involuntario vínculo entre los libros heréticos y aquéllos “que son de puro entretenimiento” (prohibidos ambos por el Index): su cualidad de “inútiles” y por lo tanto expulsables o quemables.

Estos juicios ponen al *Quijote* en una situación muy delicada, ya que se trata de una novela doblemente reprochable: por entretenida y por manifestar un no disimulado deseo de originalidad ligado a la necesidad de “descastarse” apartándose de la ortodoxia. Podría argüirse que *El Quijote* no es una novela solamente de entretenimiento sino, como el mismo Cervantes insiste en remarcar, de enseñanza y ejemplaridad. La distinción entre “puro entretenimiento” (mirado con sospecha por las autoridades eclesiásticas) y “recreo” es subrayada en el prólogo a las *Novelas ejemplares*: “Sí, que no siempre se está en los templos; no siempre se ocupan los oratorios; no siempre se asiste los negocios por calificados que se sean. Horas hay de recreación donde el afligido espíritu descanse” (1984: 64). Se trata de la oposición entre evasión y alivio, oposición cuyos límites no son del todo claros, sobre todo si se recuerda que el *Quijote* fue prohibido inicialmente en las colonias americanas para evitar distracciones generadas por la evasión de la lectura<sup>10</sup>. En cualquier caso, para el sistema

---

10. Que fuera prohibida no significa que no se leyera. En *El continente de siete colores*, Germán Arciniegas asegura que “Irving Leonard ha probado cómo las primeras ediciones de *El Quijote*, que en cajas se exportaban como galletas a Lima, a Cartagena, a México, se consumían en América como en España” (1989: 76).

literario español (e incluso europeo) Cervantes era un escritor cuya naturaleza encajaba en la definición de hereje propuesta por Delaruelle: “un reformador en lucha contra cierto conformismo”. Esta definición arroja una inesperada luz a la observación de Gilman acerca de Cervantes como reformador: “Cervantes se proponía ‘reformar’ la ficción como de línea de ensamble, de los últimos cien años, y al mismo tiempo, recuperar y emplear lo que en ella había de meritorio” (1993: 113). En las proposiciones de Delaruelle y Gilman está explícita la idea de que toda reforma (toda herejía) supone el reconocimiento y aprovechamiento de la ortodoxia<sup>11</sup>. El “cierto conformismo” contra el que luchó Cervantes se refiere tanto a la aceptación incuestionada de las convenciones genéricas, al *status* de la ficción, como a la pasividad de los lectores, a quienes *convierte* (subrayo el carácter evangélico de esta palabra) en electores (recuérdese la etimología señalada por Chenu), es decir: en prosélitos tan “herejes” como él.

La voluntad de Cervantes de apostatar de sus orígenes literarios es una actitud de descastamiento que lo conduce no tanto a la exhibición de una herejía sectaria, sino al deseo pertinaz de establecer una nueva ortodoxia: la de la originalidad escrituraria que no necesita reconocerse en ninguna genealogía ni acreditar, como era común en el Siglo de Oro, la pertenencia a la casta “correcta”, salvo a aquella que *El Quijote* inaugura. Esta noción de originalidad como descastamiento conduce a la implícita concepción de la obra (y del acto de escribir) como herejía.

---

11. Dupront ha señalado el fenómeno por el cual una herejía inicial se transforma en ortodoxia, convirtiendo al antiguo heresiarca en jefe de una Iglesia (1987: 221).



## Bibliografía

Arciniegas, Germán

1989 *El continente de siete colores. Historia de la cultura en América Latina.* Bogotá: Aguilar.

Avalle-Arce, J.B. y E.C. Riley

1973 “Don Quijote”. *Suma Cervantina.* Londres: Tamesis Books.

Cervantes, Miguel de

1982 *Novelas ejemplares.* Juan Bautista Avalle-Arce (ed.). Madrid: Castalia.

1984 *Don Quijote de la Mancha.* Martín de Riquer (ed.). Barcelona: Juventud.

1994 *Entremeses.* Nicolás Spadaccini (ed.). Madrid: Cátedra.

Castro, Américo

1973 *El pensamiento de Cervantes.* Barcelona: Noguer.

Chenu, M.D.

1987 “Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo”. *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial siglos XI- XVIII.* Comp. Jacques Le Goff. Madrid: Siglo XXI.

Dupront, Alphonse

1987 "Reflexiones sobre la herejía moderna". *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial siglos XI-XVIII*. Jacques Le Goff (Comp.). Madrid: Siglo XXI.

El Saffar, Ruth

1974 *Distance and Control in Don Quixote. A study in narrative technique*. North Carolina: Dept. of Romance Languages.

El Saffar, Ruth y Diana de Armas Wilson (eds.)

1993 Introduction. *Quixotic Desire. Psychoanalytic Perspectives on Cervantes*. Ithaca & Londres: Cornell University Press.

Gilman, Stephen

1993 *La novela según Cervantes*. México: Fondo de Cultura Económica.

Menéndez y Pelayo, Marcelino

1993 *Historia de los heterodoxos españoles* (2 vols.). México: Porrúa.

Poliakov, León

1986 *Historia del antisemitismo. De Mahoma a los marranos*. Barcelona: Muchnik Editores.