El **Quijote** en Buenos Aires

Lecturas cervantinas en el cuarto centenario

Alicia Parodi, Julia D'Onofrio y Juan Diego Vila
Editores

Asociación
de Cervantistas

Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas
"Dr. Amado Alonso"
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

El *Quijote* en Buenos Aires

Lecturas cervantinas en el cuarto centenario

El *Quijote* en Buenos Aires : lecturas cervatinas en el cuarto centenario / coordinado por Alicia Parodi ; Juan Diego Vila ; Julia D'Onofrio - 1a ed. - Buenos Aires :

Universidad de Buenos Aires, 2006.

925 p. ; 24x17 cm.

ISBN 950-29-0965-8

1. Estudios Literarios. I. Parodi, Alicia, coord. II. Vila, Juan Diego, coord. III. D'Onofrio, Julia, coord.

CDD 809

©Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas "Dr. Amado Alonso", 2006

El *Quijote* en Buenos Aires. Lecturas cervantinas en el cuarto centenario
Primera edición
Diagramación y armado del libro: Diego Landro
Diseño de tapa: Sue Takahashi (inspirada en un detalle de
un grabado de Roberto Páez para la edición del Quijote de Eudeba, 1969)

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de ésta por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático u otros sistemas.

IMPRESO EN LA ARGENTINA / PRINTED IN ARGENTINA
Queda hecho el depósito que marcala Ley 11.723
I.S.B.N.: 950-29-0965-8

Alicia Parodi
Julia D'Onofrio
Juan Diego Vila
Editores

EL *QUIJOTE* EN BUENOS AIRES

Lecturas cervantinas en el cuarto centenario

Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas
"Dr. Amado Alonso"
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Buenos Aires

Asociación de cervantistas

El *Quijote*: una lectura mágica, una lectura real

María Jesús Zamora Calvo
Universidad Autónoma de Madrid

La crítica cervantina ha discurrido por cauces poco firmes cuando aborda el tema de la magia en el *Quijote*. Prácticamente se limita a enumerar supersticiones sin buscar una interpretación que vaya más allá de la descripción de hechizos, encantamientos, adivinaciones y sortilegios varios. Cuando aparece algún elemento relacionado con la filosofía oculta, la demonología o la magia natural lo ha atribuido al cruce de mentalidades que se produce en los Siglos de Oro, época en la que lo hermético y lo científico se aúnan para ayudar al hombre en su conocimiento de la naturaleza (Vickers, 1990; Walker, 1958; Castiglioni, 1987). Por un lado, se intenta explicar el universo a partir de leyes y conceptos lógicos, pero, por otra parte, adquiere mayor importancia el sentido mágico de la existencia.

Sobre el tratamiento que hace Cervantes de esta realidad se han ido formulando diversas teorías. Quizá la más sencilla es la aportada por Cotarelo Valledor en su libro *Cervantes lector* (1943: 34-43), donde expone que las convicciones religiosas de este escritor le mantuvieron alejado de la magia y de sus manifestaciones. Sin embargo, no olvida que la creencia católica contempla la existencia tanto de Dios como del diablo; de ahí que Cervantes pudiera conocer la goecia y la nigromancia. El punto más controvertido de las teorías de Cotarelo surge cuando toma las opiniones de los personajes como si fueran del propio autor, de modo que comete el error de buscar el juicio de un escritor en la boca de sus criaturas.

Américo Castro (1980: 94-104), por su parte, intenta penetrar en la mente de Cervantes. Aunque no ahonda en la influencia que esta cosmovisión ejerce sobre el alcalaíno, toma las obras cervantinas como referente del pensamiento del novelista, de ahí que ante la imposibilidad de saber con certeza si don Miguel creía o no en la magia asegure que:

> Lo único que al autor le preocupa es obtener efectos que suspendan el ánimo, dando previamente al lector una base cualquiera para que surja en su fantasía la impresión de maravilla. Recordemos que Cervantes ha dicho esto muy claramente en el *Quijote*, 1, 47: "Hanse de casar las fábulas mentirosas con el entendimiento de los que las leyeren, escribiéndose de suerte que, facilitando los imposibles..., admiren, suspendan, alborocen y entretengan". ¿Por qué, pues, hablar en estos casos de senilidad, de reaccionarismo, de credulidad vulgarísima en Cervantes? (Castro, 1980: 97).

El asunto cambia cuando nos referimos a la astrología, ya que en varios pasajes Cervantes la toma como ciencia. No debemos olvidar que tanto Roger Bacon como Pedro d'Ailly o Tommasso Campanella valoran este conocimiento y creen en él cuando tratan de pronosticar cambios en la tierra, la llegada de nuevos profetas, pestes, cataclismos, imperios nuevos, etc. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que, en los Siglos de Oro, dentro de los estudios de medicina se incluye obligatoriamente la asignatura de astrología, ya que se piensa que para curar un cuerpo previamente hay que examinar los astros. De ahí que el médico

en su oficio se valga no solo de su conocimiento de anatomía o de farmacopea, sino también de imágenes y plegarias para ensalzar las fuerzas profundas y las virtudes escondidas, estimular los espíritus del enfermo y provocar con ello la sanación de los órganos dañados.[1]

Según Castro, don Miguel no cree en las brujas, pero las utiliza temáticamente, igual que con otros fenómenos como la licantropía. A los sueños "les da una explicación natural, aunque [...] piensa que quién sabe si no hay en ellos materia para la ciencia adivinatoria" (Castro, 1980: 100). En definitiva, cree que el autor del *Quijote* vive inmerso en su momento histórico, de ahí que sea también víctima de las limitaciones de su tiempo.

Por su parte, Francisco Garrote (1981: 59-74) considera que Cervantes sigue el dictamen de la Iglesia en lo tocante a la magia. El código supersticioso que se percibe en ciertos pasajes de su obra es una mera sucesión de sortilegios causados por el demonio. Piensa que muchos pasajes irracionales y fantásticos tienen una finalidad irónica y paródica dentro del discurso donde aparecen insertos, aunque en otras ocasiones funcionen como un simple objeto de carácter dramático, instructivo, ornamental o lúdico. Como consecuencia, para Garrote, este autor condena la hechicería, la brujería y la nigromancia desde la ortodoxia católica o desde una actitud burlesca (Garrote, 1981: 72). Con ello el universo mágico que rodea a Cervantes queda reducido a ser un mero elemento decorativo, evocador, didáctico, lírico, dramático o documental.

Julio Caro Baroja (1974; 1983; 1987; 1991; 1993; 1995) opina que esta mentalidad oculta penetra en todos los sectores de la sociedad desde la Edad Media hasta el Barroco. El carácter ambiguo de la magia renacentista pone al descubierto la vulnerabilidad de los hombres de este tiempo, quienes se sienten atraídos por lo recóndito, misterioso y demoniaco. Buscan manipular la naturaleza a través del conocimiento profundo de las leyes de simpatía y antipatía que se dan entre los elementos que constituyen el universo (Kristeller, 1993). Con ello se llega a lo que Ficino (1989) denomina *copula mundi*, donde la magia se erige como la filosofía más sublime de este periodo histórico. El poder que en teoría dispone esta práctica produce un enfrentamiento entre filósofos, magos, inquisidores y brujas que termina con el procesamiento de estas últimas y el destierro y la excomunión de muchos pensadores. Sorprende descubrir los mecanismos mediante los que la sociedad áurea marca a sus chivos expiatorios, a los que asedia y a los que por razones que van más allá de una moral o de una lógica racional da muerte.

En la Europa de los Siglos de Oro no solo tienen pleno derecho de ciudadanía hombres como, por ejemplo, Galileo, Leonardo, Miguel Ángel o Bellini, sino también individuos como Del Río, Guaccio, Noydens o Grillando. Incluso dentro de una misma persona, como Giordano Bruno, coexiste el filósofo que encarna el ideal moderno del conocimiento, junto al pensador que cree poder llevar a cabo este *modus vivendi* a través de encantamientos. Es probable que don Miguel conociera las obras de estos autores –y de muchos otros demonólogos y filósofos ocultistas– directamente o a través de misceláneas como la de Pedro Mexía (2003), Antonio de Torquemada (1982), Juan Huarte de San Juan (1989), Melchor de Santa Cruz (1996) o Agustín de Rojas Villandrando (1995).

---

[1] La creencia en la influencia de los astros sobre la vida humana está tan arraigada que, en las Cortes castellanas, los procuradores se creen obligados a pedir al rey que se instituyan cátedras de astrología en sus universidades, con el fin de que los médicos acierten mejor en la cura de sus enfermos (Fernández, 1980).

Cervantes vive en un momento en el que la realidad y el ensueño se mezclan tal y como queda plasmado en el *Quijote*. En la literatura de caballerías "reyes, damas, magos, gigantes, monstruos, desafueros... conviven bajo las leyes de la física y las leyes fantásticas de la magia, y todos permanecen en un idéntico nivel de existencia literaria" (Díaz, 2003: 188). Dejan de ser meros motivos cuando se convierten en obsesión de don Quijote y se meten en su cabeza hasta el punto de atreverse a vivir bajo las normas de los libros que tantas veces ha leído. En este sentido, John G. Weiger (1985) enlaza el acto de leer con el de generar imágenes literarias. Según Robert Scholes (1982), introducirse en la ficción por medio de la palabra exige un proceso de decodificación de los símbolos percibidos. La ficción surge cuando se distorsiona la realidad o se evoca una situación inexistente o ausente, que es lo que le pasa a don Quijote. Para él el acceso al mundo literario de los libros de caballerías requería una participación activa que se pone de manifiesto en la búsqueda de un orden a través de la temporalidad y de la causalidad.

De hecho, según Hayden White (1987/1989), el referente no es lo que diferencia un discurso real de otro ficticio sino la interpretación que cada lector puede hacer de los signos ofrecidos. De esta manera don Quijote vive una relación imaginaria bajo unos condicionantes reales de existencia, es decir, interpreta los significantes que le rodean utilizando una semiótica que se desprende de las reglas caballerescas. Alonso Quijano se pasa horas y horas leyendo libros de este tipo y, a partir de los sucesos épico-mágicos, va descubriendo unas leyes diferentes a las de su momento actual, un tiempo de confusión, decadencia y miedo, nada interesante para él; acude a estos textos de forma reiterada; participa emotivamente en la ficción y esta lectura le va nutriendo de una serie de experiencias con las que construye en su mente un universo simbólico-semántico basado en las normas vigentes en tales textos. El grado de implicación y comprensión es cada vez mayor y llega incluso a modificar la relación que el personaje mantiene con la vida externa. Paulatinamente va reemplazando su mundo tangible por otro imaginario que dentro de su cabeza tiene completo significado. Según Antonio Gagliardi,

> Si può cambiare natura interiore in una metamorfosi che lascia intatta l'apparenza esteriore. L'uomo interiore assume la forma del libro trasformandosi in un suo personaggio. Un poco alla volta il fantasma assimila la conformazione personale, maturata nel tempo, e la neutralizza in modo tale che dalla crisalide immaginaria nasce la farfalla del cavaliere errante. Una mattina l'hidalgo si svegliò e si trovò trasformato interiormente nel più straordinario cavaliere che libro avesse mai narrato. Miracoli dell'immaginazione. Il mutamento di nome sancisce l'avvenuta trasformazione con un atto battesimale che cancella il passato (Gagliardi, 2004: 28-29).

Tampoco debemos olvidar que en esta literatura caballeresca se repiten idénticas hazañas, lugares, personajes, costumbres, comportamientos, vestimentas, etc. Los actantes se ajustan al dualismo maniqueo de malo o bueno, de agresor o agredido, de pecador o santo. Encarnan determinadas cualidades que serán usadas para ejemplarizar una forma de vida, un desvío en el comportamiento del hombre, un vicio pernicioso, etc. Están predeterminados a fracasar o triunfar según su función en el relato. Carecen de libertad de decisión y de profundidad psicológica. Son, en definitiva, personajes esquemáticos que se ajustan a la voluntad ilustrativa de cada autor. Alonso Quijano los identifica inmediatamente junto con la ley interna que rige sus destinos. De ahí que él tome la de los caballeros para salvarse del caos, otorgar un significado a

su vida, ordenar y dar coherencia al universo. Esta regla es moral, unívoca, basada en una serie de principios como el bien, la virtud, la bondad, la honestidad, la nobleza, etc.

Alonso Quijano desea una identidad ficticia acorde con el esquema desarrollado en los libros de caballerías y llevar a su realidad cotidiana ese *modus vivendi* que recrea y evoca en cada libro. La excesiva lectura le produce un trastorno que le impulsa a materializar sus ensoñaciones. Realidad y ficción se amalgaman con una coherencia que solo su mente ha creado. De ahí que decida vivir según estas leyes y parta en busca de su propio destino. La primera salida se produce antes de que el encantador trastoque su entorno físico. La identidad fantástica objetivada en su imaginación todavía no cuenta con Sancho para que le devuelva su propio reflejo. Ahora lo que hace es captar, analizar y comprender la realidad desde el prisma metafórico que el género de caballerías le ha dado (Díaz, 2003: 194).

Sale de la casa por segunda vez porque, entre otras razones, ya no encuentra su lugar en ella. La quema de la biblioteca y el tapiado del aposento donde se ubicaba le han desprovisto de su identidad como hidalgo lector y, en cierto modo, le han hecho caballero andante (Rodríguez, 2003: 131-132). En esta salida ya se ha producido el encantamiento, de ahí que en lugar de molinos tenga delante a gigantes. Las apariencias cambian, pero la esencia siempre se mantiene, por ello "tanto cuando ve gigantes y molinos como cuando ve rebaños de ovejas convertidos en ejércitos, él ve primero su verdad alegórica y luego admite que algún encantador ha transformado aquellas verdades en otras" (Rodríguez, 2003: 138). Su decodificación de la realidad se ajusta a los motivos que aparecen en los libros de caballerías en un proceso que -según J. G. Weiger- consta de dos pasos: distorsión de la realidad, primero, y, segundo, dotación de un sentido y un orden que permitan aprehenderla.

El mundo se convierte así en una alegoría que es interpretada tal y como lo hace el pensamiento poético (Forcione, 1970: 127). Alonso Quijano se convierte en caballero andante, por ello toma de sus reiteradas lecturas el escenario en el que su fantasía obtiene sentido. Y para que este universo simbólico tenga presencia narrativa se establece en la realidad de la ficción. Cervantes sitúa este mundo fraguado de ensueños en la mente de su protagonista; al ser narrado desde allí cobra existencia literaria y todo queda polarizado en figuras positivas o negativas. El hidalgo aspira y lucha por alcanzar nociones absolutas dentro del neoplatonismo que impregna el pensamiento de esta época (Gandillac, 1987; Kristeller, 1993; Robb, 1935).

Don Quijote da un sentido mágico a los sucesos que le acontecen. Sin embargo, todas las aventuras y peripecias que le ocurren reciben una explicación acorde con las leyes físicas, médicas y psicológicas de su tiempo. Para Juan Carlos Rodríguez,

> Cervantes y el texto narran todas estas cuestiones desde una especie de *racionalidad objetiva* absoluta. Una lógica racionalista que podríamos llamar pre-cartesiana o que hemos llamado aristotelismo no-organicista. Es la primera racionalidad burguesa, es ya otro tipo de literalidad, es como el ojo de Galileo mirando a través del telescopio. Es, en suma, la racionalidad «laica» que ha permitido construir *La Celestina, La Lozana, El Lazarillo* e incluso *El Guzmán* (que curiosamente es un texto *dual:* en la narración se mezclan lo que se cuenta y la moraleja que se puede extraer de lo que se cuenta: el *consejo* y la *conseja*) (Rodríguez, 2003: 139).

Así, por ejemplo, los engaños de los sentidos que según el caballero serían obra de encantadores o demonios son fenómenos comunes y corrientes, observados bajo el prisma simbólico que domina su mirada. Se superponen castillos sobre ventas, gigantes sobre molinos, guerreros

sobre ovejas y es que en esta primera parte del *Quijote* su protagonista todavía no domina demasiado bien el acceso al mundo mágico, de ahí que ambas dimensiones se le entrecrucen.[2]

Poco a poco nuestro caballero va descubriendo la forma de moverse por este espacio encantado, utilizando cómo vía de conocimiento el sueño y la vigilia. Gracias a ellos queda investido con una serie de poderes mágicos que le ayudan a vaticinar éxitos, derrotas o peligros eventuales. En los primeros intentos por adentrarse en la dimensión más espiritual del mundo termina fracasando estrepitosamente. No sabe captar e interpretar las señales con las que se va cruzando. Desconoce cómo afinar su intuición, cómo operar desde el mundo real sobre el espiritual utilizando sus conocimientos mágicos. No ve el punto de unión hasta que la venda de sus ojos va cayendo.

En la segunda salida se encuentra con personajes que potencian su aprendizaje. Parece que emergieran de las novelas que tantas veces ha leído. Pertenecen al género pastoril, sentimental, caballeresco y griego. Por lo que se crea un escenario propicio para que en él tengan cabida no solo las normas racionales de la sociedad renacentista, sino también las mágicas, supersticiosas y ocultas de la otra mentalidad que también tiene plena vigencia en esta época. Así don Quijote vence al gigante Pandafilando en sueños, es decir, en la zona de contacto entre el mundo real y el espiritual. Al cortarle oníricamente la cabeza, derrota a la soberbia y a la lujuria materializadas en la figura de don Fernando. Lo redime, lo salva, solucionando con ello el problema de Dorotea. Este deseo mesiánico se une al furor heroico y a la melancolía, dos estados de ánimo que identifican al hombre dotado de facultades para trascender la realidad aparente y acceder a lo espiritual (Burton, 1997; Bartra, 1998).

Don Quijote se convierte en un mago que puede actuar a través de la ensoñación, lugar que está lleno de seres intermedios en los que quedan encarnados distintos impulsos humanos. Estos son idénticos a los que habitan en la imaginación del protagonista cervantino. Nuestro caballero va sorteando obstáculo tras obstáculo y cuando se da cuenta de que ya domina sus poderes de acceso al mundo mágico y que dormitando gana a los vicios nocivos de la humanidad, se aparta y, como buen sabio, se dedica a observar y a descansar, mientras que el mundo sigue discurriendo. Cervantes va sumergiendo al lector en un código mágico que descifrará a lo largo del *Quijote*. A medida que el protagonista va aprehendiendo las claves para desenvolverse con éxito en la otra esfera, se afianza la complicidad con el receptor de la obra, quien de la mano del hidalgo interpreta las analogías, los símbolos, las anagnórisis, etc., que se va encontrando por el camino que supone la propia existencia, hasta convertirse en puente de unión entre el universo real y ese otro universo encantado.

---

[2] Para Jean-François Canavaggio los choques con la realidad provocan que don Quijote no se fíe de su percepción y evite poner a prueba sus creencias ante el temor de que el resultado lo deje en evidencia. Por ello tras romper la primera celada no experimenta con la segunda, no imita a Roldán sino a Amadís, dibuja a Dulcinea tal y como la desea y no bajo las evidencias de la realidad, etc. Con ello da lugar a lo que Canavaggio llama "locura paradójica" (Canavaggio, 1958: 94).

Bibliografía

Bartra, Roger, 1998, *El siglo de oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma*, México DF, Universidad Iberoamericana.

Burton, Robert, 1997, *Anatomía de la melancolía*, trad. Julián Mateo Ballorca, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, III t.

Canavaggio, Jean-François, 1958, "Alonso López Pinciano y la estética literaria de Cervantes en el *Quijote*", *Anales Cervantinos*, Madrid, VII, 13-107.

Caro Baroja, Julio, 1974, *De la superstición al ateísmo. (Meditaciones antropológicas)*, Madrid, Taurus.

—, 1983, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, Alianza.

—, 1987, *Magia y brujería. (Variaciones sobre el mismo tema)*, San Sebastián, Txertoa.

—, 1991, *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Istmo.

—, 1993, *Jardín de las flores raras*, Barcelona, Círculo de Lectores.

—, 1995, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza.

Castiglioni, Arturo, 1993, *Encantamiento y magia*, trad. Guillermo Pérez Enciso, México, Fondo de Cultura Económica.

Castro, Américo, 1980, *El pensamiento de Cervantes*, Barcelona, Noguer.

Cotarelo Valledor, Armando, 1943, *Cervantes lector*, Madrid.

Díaz Martín, José Enrique, 2003, *Cervantes y la magia en* El Quijote *de 1605*, Málaga, Universidad de Málaga.

Fernández Álvarez, Manuel, 1980, *La sociedad española del Renacimiento*, Madrid, Cátedra.

Ficino, Marsilio, *De amore. Comentario a «El Banquete» de Platón*, trad. Rocío de Villa Ardura, Madrid, Tecnos.

Forcione, Alban K., 1970, *Cervantes, Aristotle and the Persiles*, Princeton, Princeton University Press.

Gagliardi, Antonio, 2004, *Cervantes e l'Umanesimo*, Torino, Tirrenia Stampatori.

Gandillac, Maurice de, 1987, *La filosofía en el Renacimiento*, Madrid, Siglo XXI.

Garrote Pérez, Francisco, 1981, "Universo supersticioso cervantino: su materialización y función poética", en Manuel Criado de Val (dir.), *Cervantes. Su obra y su mundo. Actas del 1º Congreso Internacional sobre Cervantes*, Madrid, EDI-6, 59-74.

Huarte de San Juan, Juan, 1989, *Examen de ingenios para las ciencias*, ed. Guillermo Serés, Madrid, Cátedra.

Kristeller, Paul O., 1993, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, trad. Federico Patán López, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Mexía, Pedro, 2003, *Silva de varia lección*, ed. Isaías Lerner, Madrid, Castalia.

Robb, Nesca Adeline, 1935, *Neoplatonism of the Italian Renaissance*, London, G. Allen & Unwin.

Rodríguez, Juan Carlos, 2003, *El escritor que compró su propio libro. Para leer el Quijote*, Barcelona, Random House Mondadori/Debate.

Santa Cruz, Melchor de, 1996, *Floresta española*, ed. Maximiliano Cabañas, Madrid, Cátedra.

Scholes, Robert, 1982, *Semiotics and interpretation*, Newhaven/London, University of Yales.

Torquemada, Antonio de, 1982, *Jardín de flores curiosas*, ed. Giovanni Allegra, Madrid, Castalia.

Vickers, Brian (coomp.), 1990, *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*, trad. Jorge Vigil Rubio, Madrid, Alianza.

Walker, Daniel Pickering, 1958, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, London, The Warburg Institute.

Weiger, John G., 1985, *The substance of Cervantes*, Cambridge, University of Cambridge.

White, Hayden, 1987/1989, *The content of the form*, Baltimore/London, University of Johns Hopkins

Convocados por la Asociación de Cervantistas y por el Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas "Dr. Amado Alonso" de la Universidad de Buenos Aires, especialistas de todo el país y del mundo se reunieron en Buenos Aires para presentar sus lecturas sobre la obra de Miguel de Cervantes, a cuatrocientos años de la publicación de la Primera Parte del Quijote.
Entre el 20 y 23 de septiembre de 2005, en los salones de la Biblioteca Nacional, este clásico de todos lo tiempos irradió en las agudas, polémicas y gozosas apreciaciones críticas que aquí publicamos. Creemos que muchas de sus páginas contribuirán decididamente a la renovación del estado de la crítica vigente.

ISBN 950-29-0965-8
9 789502 909653