



Identidad e interculturalidad en el discurso
cervantino
- una **otra** lectura de *Don Quijote* desde la
otredad-

Paola Giraldo Herrera

Antropóloga, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia
Profesora e investigadora, Universidad Pontificia Bolivariana- Bucaramanga, Colombia

“ ...y pues[to que] se contiene y cierra en los estrechos límites de la narración, teniendo habilidad, suficiencia y entendimiento para tratar el universo todo, pide no se desprecie su trabajo, y se le den alabanzas, no por lo que escribe, sino por lo que ha dejado de escribir”

Cide Hamete Benengeli,
II, xlv

Dos son los elementos fundamentales en el proceso de construcción de la idea que sobre la interculturalidad pueden hallarse en el *Quijote*: la *acción de nombrar* y el *estado de liminalidad*. El primero refiere a la humana capacidad de dar nombre, de hacer existir a las cosas, y pone sobre la mesa tanto el problema del lenguaje creador, como el de la identidad. El segundo alude a los ritos de paso, y por lo mismo a los dilemas que plantean las fronteras y la ambigüedad. Entre ambos dan la pauta para ver cómo se articula la idea de interculturalidad en cuanto construcción de la identidad y del yo mediante la relación con el otro.

Sin el ánimo de forzar las relaciones que existen entre la obra y su autor, es necesario reconocer que, conforme al marco teórico que guía este trabajo, también será pertinente resaltar los puntos de contacto entre la biografía de Cervantes y su literatura, puesto que, innegablemente, es a través de ello que se posibilita aproximarse al modo de escribir del autor de *Don Quijote*. Esto no sería posible sin la esclarecedora lectura de la obra cervantina realizada por María Antonia Garcés de Lloreda, a cuyo libro *Cervantes in Algiers. A captive's tale* (Vanderbilt University Press, 2002), debe este ensayo gran parte de sus intuiciones.

El presente ensayo se enmarca dentro de las premisas que se explicarán brevemente a continuación [1]. En primer lugar, se reconoce que el mundo está constituido por el discurso mismo y, en esa medida, no lo preexiste. De ahí que sea posible plantearse la interpretación de un discurso desde la totalidad de eventos intra y extratextuales que en sí mismos constituyen la *acción comunicativa*: si realidad y discurso no son sino manifestaciones de la existencia entendida como relación reflexiva con el mundo, por lo tanto la comunicación estará permanentemente transformándose, reaccionando adaptativamente ante las cambiantes condiciones de producción que la rodean, con el afán de dar *sentido*, de hacerse comprender, de comunicar.

Mas he aquí porqué no se existe, no se dice, *no se escribe* inocentemente: la segunda premisa que guía este trabajo, insiste en la variabilidad de los discursos, señalando que responden a diversos objetivos; por lo cual su estructura, su énfasis y su modalización habrán de cambiar también, dependiendo de cuáles sean su

propósito, su entorno y sus condiciones de realización. Pero la enunciación de un discurso, dados estos elementos, oculta en su centro otro factor esencial para darle sentido: el responsable del sentido, aquél que al interpretar, anestesiarse, actualizar y practicar los juegos del lenguaje, enuncia, nombra, *crea* y *recrea*.

Este es el tercer fundamento del ensayo presente: si bien hay quien *interpreta*, quien enuncia de ciertas maneras; quien se hace responsable de los contenidos dichos a lo largo del discurso, su decir, su discursar, *su discurso* es en realidad una *articulación de voces*, de saberes asentados, transformados. Este *intérprete* responde a las Reglas del “**arte [2] de la memoria**” [3] -la retórica, hija de la mnemotécnica y madre de la argumentación -; a través de ellas, mediante su estructura de poderoso recuerdo, repetición, enunciación llena de fórmulas -como el cantar de juglaría, el romance o el libro de caballería -, el *intérprete* erige la historia en mito y canta nuevamente el origen de las cosas, justificando allí el orden establecido, y al reproducir los gritos del pasado, determinando el futuro. Todo ello está presente en el concepto de cultura desarrollado por Ramírez (2004), que aquí se transcribe:

“el producto de la actuación del hombre en sus relaciones con los demás, con el mundo natural pero sobre todo con sus propias creaciones mentales, esquemas de interpretación, mundos imaginarios, teorías y fantasías [y cuyo producto se organiza] en saberes sometidos a procedimientos de significación”

Así pues, este ensayo se apoya en el supuesto de que el *intérprete* del discurso - quien al enunciar construye sentido y recrea la cultura, su historia, sus modos, sus saberes -; el yo que realiza la acción comunicativa, en tanto responsable de los contenidos y evocador de los significantes seleccionados, combinados y actualizados en relación con las circunstancias en que realiza su acto enunciativo, es, en cuanto sujeto cultural e interpretante de ésta y sus variadas condiciones, la clave de acceso al sentido total del discurso.

En concordancia con lo anterior, la lectura del discurso comprendido en *Don Quijote de la Mancha* que se presenta a continuación, se deslizará inopinadamente entre tres niveles de observación: (a) el puramente textual, esto es, el nivel del material verbal que comprende la novela llamada *Don Quijote*, (b) el nivel de la biografía de Miguel de Cervantes Saavedra así como de su obra -entendida ésta como parte del conjunto de sus actos vitales-; y (c) el nivel histórico- social, en donde se revisarán algunos elementos sociales, políticos, religiosos y económicos que determinaron el momento histórico que Cervantes vivió, y el entorno social y cultural que dan sentido a su escritura. Haciendo eco a la afirmación de Ramírez (2005), puede afirmarse que

“Aquí estudiaremos el proceso de escritura del Quijote, y por lo tanto; cómo leía Cervantes -y no nosotros-. Escritura que interpreta otros discursos que están en la cultura, en la sociedad, en el individuo, pero examinando dentro de la producción del discurso las relaciones locutor-interlocutor- cultura”.

En la medida en que se ha reconocido el carácter humano y artificial de la realidad, o por lo menos, de las formas en que se concibe y se conoce la realidad, se comprende también hasta qué punto el lenguaje, en cuanto *creación* -que da nombre - y *ordenación* del mundo -enunciando sus leyes y jerarquías -, transmite también una *interpretación específica* de tal realidad. De manera similar, Berger y Luckmann [4] afirman que

“el mundo institucional transmitido por la mayoría de los padres ya posee el carácter de realidad histórica y objetiva. El proceso de transmisión no hace más que fortalecer el sentido de la realidad de los padres [...] Un mundo institucional, pues, se experimenta como realidad objetiva, tiene una historia que antecede al nacimiento del individuo y no es accesible a su memoria biográfica. [...] esta historia de por sí, como tradición de las instituciones existentes, tiene un carácter de objetividad. La biografía del individuo se aprehende como un episodio ubicado dentro de la historia objetiva de la sociedad. Las instituciones, en cuanto facticidades históricas y objetivas, se enfrentan al individuo como hechos innegables. [...] Resisten a todo intento de cambio o evasión; ejercen sobre él un poder de coacción, tanto de por sí, por la fuerza pura de su facticidad, como por medio de los mecanismos de control habitualmente anexos a las más importantes. La realidad objetiva no disminuye si el individuo comprende o no el propósito o el modo de operar de aquellas” (Berger y Luckmann, 2003:80-81)

Aunque citada en extenso, esta idea será esencial al revisar el momento histórico y biográfico del creador del Quijote y sus procesos de socialización, porque se estará examinando también de qué manera, en las intersecciones y en los sucesivos pasos de esa vida individual, se construyó una *otra lectura* de esa realidad. De ese amplio y complejo discurso interesará particularmente rastrear y comenzar a comprender cuáles y de qué manera fueron las concepciones que sobre *el otro* [5], Cervantes en su obra recreó, tema éste principal en su creación y para su época.

Por consiguiente, se apuntará a comprender de qué manera concibió Cervantes la relación posible con musulmanes de ambos lados del Mediterráneo -moriscos aljamiados, andaluces; y argelinos u otros árabes, así como turcos -, como una de corte intercultural, en abierta contraposición a la política imperial de su gobierno. Vale señalar la noción de interculturalidad que se ha considerado aplicar en el presente documento [6]:

“Bajo concepciones multiculturales se admite la *diversidad* de culturas, subrayando su diferencia y proponiendo políticas relativistas de respeto, que a menudo refuerzan la segregación. En cambio, interculturalidad remite a la confrontación y entrelazamiento, a lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios. Ambos términos implican dos modos de producción de lo social: *multiculturalidad* supone aceptación de lo heterogéneo; *interculturalidad* implica que los diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos” (García, 2004: 15)

Voces de occidente: la religión como razón de Estado

España nunca ha sido una unidad. En la antigüedad como hoy, la multitud de regiones autonómicas -como se las llama en la actualidad-, reflejan la diversidad étnica, lingüística y territorial de esta parte de la península. Enclave geoestratégico por su ubicación en Europa y frente al Mediterráneo y el Atlántico, la península ha vivido múltiples invasiones que determinaron la variabilidad de sus expresiones culturales y políticas [7].

Sólo con los Reyes Católicos; Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, comenzaría un proceso de creación de unidad política, administrativa, cultural y religiosa, que perduraría, con altibajos, hasta la España del general Francisco Franco,

muerto en 1976. A lo largo de estos tiempos, la religión será el factor legitimador y unificador por excelencia para España. Los reinados de Carlos V, Felipe II y Felipe III, bajo los cuales vivió Cervantes, fueron los puntales de esta consolidación, basándose, ante todo, en la defensa del catolicismo.

“No llores como una mujer lo que no pudiste defender como un hombre”, dicen que le espetó su madre a Boabdil, último gobernante de Granada a su salida, vencidos, de la ciudad. Corría el año de 1492, y los Reyes Católicos, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón; al impulsar la transformación de la península -con la conquista de Granada y la expulsión de los judíos - y el reciente descubrimiento de las Indias, impulsaban también la creación de un nuevo imperio, que sería heredado finalmente por su nieto Carlos V, hijo de Juana la Loca y Felipe el Hermoso.

El imperio que, por la acumulación de herencias quedó en poder de Carlos V, era en efecto un vasto conjunto de territorios que abarcaba sus posesiones europeas, en Castilla y Aragón; Italia, el nororiente de Francia y parte de los actuales Países Bajos y Austria -casa natal de su padre-; además de las extensas tierras de las Indias. Pero esta herencia fabulosa que su hijo Felipe II regentaría tras su abdicación, también sería un legado problemático.

Las continuas guerras emprendidas por Carlos V para el mantenimiento de su imperio fueron pagadas por la economía peninsular, respaldada a su vez por la riqueza americana. A la carga de tributaria de estas guerras, se unió la desconfianza de los españoles por su nacimiento y crianza en Gante. Si bien Felipe II nació y se crió en Valladolid precisamente para solucionar este dilema, su estilo de gobierno y algunas de sus decisiones empañaron la de por sí variable adhesión de los españoles.

Además de ello, había un imperio por defender. Un largo enfrentamiento contra Francia por el control de Italia contribuyó a dificultar la situación económica de España, e incidió en el agravamiento de la lucha contra la reforma luterana que se abría paso en los Países Bajos. El aumento de los créditos que Felipe tomara para financiar estas guerras permitió a los banqueros genoveses y a algunos alemanes, “la posibilidad de acceder directamente al oro y la plata que llegaba de América o de penetrar la economía del propio país y condicionarla en su propio provecho”, lo que significó “el inicio de un sistema de crédito a largo plazo y con altos tipos de interés, lo que fue en detrimento del espíritu emprendedor y a favor de la consolidación de los rentistas” (Betrán, 2003: 175).

Tal mentalidad, documentada por ejemplo, en la jornada segunda de *Los baños de Argel* [8], estaba bastante extendida en la península, y se relacionaba también con el sistema de herencias español; y que buscaba mantener unificadas las amplias extensiones de tierra que se fueron acumulando bajo el poder de las familias que recibían mercedes del rey por sus servicios. Por ello, era el primogénito quien heredaba tanto el apellido como las tierras, mientras los segundones salían a buscar fortuna, fuera como soldados -historia del cautivo en *don Quijote*- o fuera en las Indias u otras regiones. De ahí la importancia, tanto de la virginidad de las mujeres, como de la conservación del apellido, tema éste que se examinará más detenidamente en la formación de la identidad de Cervantes Saavedra.

El otro gran peligro que enfrentaba el imperio heredado por Felipe II era el del temido regreso de los musulmanes a sus antiguos dominios europeos. Si bien poco probable en realidad, debido a las luchas internas entre turcos y mamelucos [9] y a la poca capacidad militar de los moriscos asentados en España [10], ésta fue la bandera de guerra que por razones religiosas, los Austrias más agitaron y promovieron. Sin dejar de lado la necesidad de mantener unificados los territorios del imperio carolino, se impone reconocer el económico como otro importante factor para sentir a los turcos como amenaza.

La economía española, principalmente importadora de bienes, alimentos y servicios, tenía en la oliva y la lana su principal exportación, y sostenía su poderío gracias a la llegada de toda clase de mercaderías de las Indias. Así pues, las continuas incursiones de los piratas berberiscos [11] con sede en Trípoli y Argel, quienes incautaban mercancías y seres humanos para negociarlos como esclavos o pedir rescate por ellos, así como la competencia que representaban las sedas y brocados orientales y los impedimentos para el comercio en general derivados de la piratería, impulsaron a Felipe II, tras firmar la paz con Francia, a fortalecer el poder español en el Mediterráneo.

En el marco de esta política mediterránea fue que Miguel de Cervantes y su hermano Rodrigo lucharon en la batalla de Lepanto y experimentaron la caída de Túnez y La Goleta, siempre bajo el mando de don Juan de Austria, hasta que, en 1575, mientras regresaban a España con cartas de recomendación de éste, fueron capturados por corsarios y llevados cautivos a Argel, de donde Cervantes sólo saldría cinco años después.

Las escenas antes descritas ofrecen un panorama del imperio español de Felipe II que resulta bastante complejo: con unas fronteras amenazadas por Francia y por la Contrareforma -apoyada además en Francia por los hugonotes, que era como se llamaba allí a los protestantes-, con una economía debilitada y sometida a los vaivenes de los corsarios del Mediterráneo, dificultaban el gobierno de unos territorios no solamente extensos sino además llenos de diversidad: desde las Filipinas y las posesiones portuguesas en la India y en el África, pasando por América, hasta el Franco- Condado, Lorena, Alsacia, los Países Bajos, Mantua, Cerdeña, Sicilia, en fin... hasta la corona de Castilla y Aragón, pegada apenas por la herencia de los reyes católicos, el poderío de Felipe II debía fortalecerse con un nuevo impulso que unificara a sus pueblos para vencer a los enemigos exteriores, entre los que también se contaba, por supuesto, la Inglaterra anglicana de su primera esposa, ya fallecida.

Sin lugar a dudas, la solución a estos problemas estaba en la religión. A través de ésta no solamente se controla el comportamiento público de las personas, sino también su vida privada y más aún su pensamiento. No en vano, por ejemplo, el examen de conciencia y la confesión, prácticas de origen griego, como lo muestra M. Foucault [12], se transformaron y adaptaron a los requerimientos del cristianismo católico. La iglesia católica europea, y especialmente en España, vino pues, a complementar, con su poder divino, al poder temporal de las nacientes monarquías:

“Desde el siglo xv, en las principales monarquías de Europa occidental se acentuaba la tendencia a la formación de iglesias nacionales, es decir, iglesias controladas por los monarcas. Para conseguir este objetivo, los monarcas optan por la negociación con el papado. Los conflictos religiosos acentuaron este proceso, fortalecieron la posición de los monarcas y aumentaron el valor instrumental de la religión al servicio de intereses netamente estatales. La lucha por la unidad religiosa se convirtió, con gran facilidad, en lucha por el control de las ideas y de eliminación de disidencias” (Pinto, 1983:24)

Nacida como herramienta de control de la “corrección” en materia de culto, la inquisición se fortaleció y renovó desde mediados del siglo xvi, convirtiéndose además en aparato de censura. Hacia 1502 la corona española se reservó el control de importación y comercio del libro, temiendo el ingreso de la herejía a través de éste. Pero era necesario un control tal que no dejara pasar ni una letra por sus fisuras. De ahí que “*la Inquisición se configuró como un instrumento de control social*, en cuanto que formaría parte de aquellas estructuras tendentes a *preservar la identidad*

colectiva de una sociedad. Una identidad por -lo demás - que en el siglo xvi estaba vinculada a la consolidación del poder del Estado” (Pinto, 1983:23 infra)

En el mismo sentido se expresa Benedict Anderson [13] al señalar cómo las políticas del Estado propugnan por desarrollar un sustrato cultural común en tanto compartido y homogéneo en cuanto ideológicamente semejante. Esto a través de la educación y de los medios de comunicación los cuales, al decir de Anderson, crean la sensación de un “tiempo homogéneo y vacío”, donde se fortalece la sensación de sincronía en la vida cotidiana y se despierta un sentido de identificación casi total entre seres anónimos, una “comunidad imaginaria” (Anderson, 1993). La familia, los libros, el ritual religioso, y demás ámbitos y procesos de socialización incidirán, entonces, en lo que sea la identidad personal y nacional de los seres a los que se expone a su influencia. No en vano la inquisición definía la herejía como sigue:

“El hereje, desde el momento que ha adoptado la opinión errónea, se ha degradado de su condición de católico, de cristiano [...] Los herejes, como autores de un crimen de lesa majestad, nada tienen en común con el resto de los hombres [...] son los *hijos que han renegado de la herencia del padre*, por lo tanto no tienen derecho a examinarla ni a participar en esa herencia paterna [...] Si, según la enseñanza bíblica, *no es comparable el hijo legítimo con el hijo de la esclava, mucho menos lo será el hereje, que es el hijo de la extranjera*” (Pinto, 1983:242) [14]

En el aparte que sigue se verá de qué manera tales voces de la cultura, ya socializadas, re- configuran la identidad de Cervantes Saavedra y se hacen presentes en la enunciación de su obra, organizando así tanto su discurso como su comprensión del otro. Expuesto Cervantes a la interpretación de mundo propia de su época, permeada por lo religioso como razón de Estado, su interés por la literatura y por los libros, así como sus viajes de estudiante y soldado, le llevarán a confrontar otra realidad, otras voces y por tanto otros discursos, con el primero que llegara a su vida. Ambos lados se harán presentes, entonces en su obra, e incidirán de igual manera en el sentido que, posiblemente, guiara su manera de escribir, de pensar y de decir. Sin inocencia.

Bautismos quijotescos, narrativas cervantinas

El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha empieza con un silencio: el del lugar específico donde naciera Don Quijote, y desde el cual partiera para dar comienzo a su historia. Hidalgo pobre, de nombre indefinido, “Quijada o Quesada”, tal vez Quijana, pero sin duda enamorado de los libros hasta el punto de vender parte de su hacienda y dedicar su producto a más lecturas, Don Quijote, hidalgo al fin, aunque pobre, también posible lector desocupado, “se enfrascó tanto en su lectura, que se le pasaban las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio en turbio; y así, del poco dormir y del mucho leer, se le secó el cerebro de manera que vino a perder el juicio”. (*DQ*, I, 1) [15]

Ya perdido en la locura, don Quijote se dedica a preparar las armas con las que saldrá a salvar el mundo, no sin antes desatarse en una euforia bautismal que ocupa el resto del capítulo: denomina a su caballo Rocinante, al reconocer que “mudando su señor estado, mudase él también de nombre”. Tras ocho días de reflexión, determina bautizarse Don Quijote, y además de añadirle el *don*, símbolo de estatus -ligereza social que después le restregarán despiadadamente-, le suma el patronímico *de la Mancha*, porque le parecía que así “declaraba muy al vivo su linaje y patria, y la

honraba con tomar el sobrenombre de ella” (I, 1). Termina, claro está, escogiendo el nombre de su dama.

La totalidad de *Don Quijote* está determinada por una actitud semejante: A lo largo de toda la novela, Don Quijote se dedicará a recorrer los caminos peninsulares desarrollando, con sus discursos y aventuras, un proceso de re-nombramiento del mundo: los famosos molinos de viento que se vuelven gigantes, un rebaño que se vuelve legión de guerra, Clavileño y su doña barbuda, Altisidora enamorada, hasta la ínsula Barataria y el caballero de la blanca luna son todas expresiones de un solo acto: el de volver a nombrar el mundo, el de bautizarlo otra vez y así, al hacer que exista de otra manera.

Al decir de Foucault [16], la locura de don Quijote y el discurso del poeta, aunque ambos se oponen a un saber ‘que separa los seres, los signos y las similitudes’, son diferentes en cuanto la primera tiende al *homosemantismo* y llena todos los signos con una semejanza proliferante; el poeta es *alegórico*, y resalta así la diferencia de los signos:

“El poeta hace llegar la similitud hasta los signos que hablan de ella, el loco carga todos los signos con una semejanza que acaba por borrarlos. Así, los dos -uno en el borde exterior de nuestra cultura y el otro en lo más cercano a sus partes esenciales - están en esta ‘situación límite’ - postura marginal y silueta profundamente arcaica - en la que sus palabras encuentran incesantemente su poder de extrañeza y el recurso de su impugnación. Entre ellos se ha abierto el espacio de un saber en el que, por una ruptura esencial en el mundo occidental, no se tratará ya de similitudes, sino de identidades y de diferencias” (Foucault, 1985:57)

Cervantes, poeta y al mismo tiempo creador de uno de los locos más importantes de la cultura occidental, se encuentra a caballo entre ambos: su acto creador está marcado por un doble bautismo. Don Quijote no es el único personaje cervantino que transforma la relación de las cosas con el mundo a través de las palabras: Cervantes habrá de bautizarse a sí mismo como *Saavedra*, en su obra y en su vida, marcando así las rupturas y continuidades que le permitirán armar su identidad a partir de los fragmentos de su vivencia de la interculturalidad. A continuación se verá porqué.

Es curioso descubrir que la fecha aproximada del nacimiento de Miguel de Cervantes se sabe precisamente gracias a su fe de bautismo: octubre de 1547, hijo de Leonor de Cortinas y Rodrigo de Cervantes, cirujano ambulante. Y más aún cuando en ese mismo año se publicaron el primer índice de libros prohibidos y el primer estatuto de limpieza de sangre, por el cual se ejercía también control social sobre los no cristianos. Ambos serían luego hechos significativos en la vida de Cervantes.

“En este contexto de repliegue, la ascendencia del escritor ha sido y sigue siendo tema muy controvertido. Aunque se le tenga por cristiano viejo en el informe preparado a instancias suyas a su regreso de Argel, nunca presentó la prueba tangible de su limpieza de sangre. Es cierto que su abuelo paterno, el licenciado Juan de Cervantes, fue abogado y familiar de la Inquisición, pero la mujer de éste, Leonor de Torreblanca, pertenecía a una familia de médicos cordobeses y, como tal, bien pudo tener alguna «raza» de confeso. En cuanto a Rodrigo, el padre de Miguel, se casa hacia 1542 con Leonor de Cortinas, perteneciente a una familia de campesinos oriundos de Castilla la Vieja; pero su modesto oficio de cirujano itinerante, así como sus constantes vagabundeos por la península, durante los años de infancia de sus hijos, no han dejado de suscitar sospechas, llevando a Américo Castro a considerarlo como converso, mientras otros

cervantistas se negaban a admitir semejante hipótesis” (Canavaggio, 2005) [17]

Tal discusión no es despreciable, aunque Canavaggio señale que “no debe exagerarse la trascendencia de esta controversia: caso de probarse algún día que Cervantes descendiera de cristianos nuevos, este descubrimiento dejaría intacto todo lo que media -y hay un abismo- entre su visión del mundo y la de un Mateo Alemán, contemporáneo suyo, y del que se sabe a ciencia cierta que lo era.” (íbid). Considerar esta hipótesis permite también comprender el proceso de construcción social del Quijote, desde la relación de Cervantes con su propia sociedad -religiosa y políticamente determinada por la monarquía y la inquisición-, hasta la lectura crítica que éste pudo hacer, a partir de su experiencia vital.

Como lo aclara Cascardi (2002) [18] ser converso en la España del siglo xvi, “meant living under clouds of official suspicion and social mistrust, with far more limited opportunities than were enjoyed by members of the Old Christian caste” (5). En efecto. Como ya se mencionaba anteriormente, el sistema social y de propiedad de la España del siglo xvi estaba centrado en la figura de la herencia; de donde la primogenitura, la virginidad y el honor, tanto para garantizar la posesión de la tierra, como para resguardar la conservación del apellido, esto es, el nombre del linaje:

“In general, the patronymic was reserved to the primogeniture and the first sons, while the rest of the offspring received various surnames of the lineage [...] Patronymics appeared during this period [9th century]. By the thirteenth, these denominations had become increasingly common, and, therefore, a nickname [...] was appended to the patronymic as an additional name that evoked a moral or physical quality or defect, a geographical origin or a trade. In aristocratic families, this nickname was often replaced by the *apellido* that originated in the name of the *solar* owned by the chief of the family” (Garcés, 2002:199)

Así pues, con un “Cervantes” de origen incierto, hidalgo de ninguna tierra, y cuarto hijo de un cirujano sin solar fijo, no tenía Miguel ciertamente, mucho apoyo para medrar. Sólo poseía, como varias veces lo confesó [19], un temprano gusto por el teatro y la poesía; y este último, a juzgar por los comentarios de los críticos que leyeron su primer poema conocido, dedicado a la muerte de la reina Isabel de Valois en 1569, no era especialmente brillante. Sin embargo, en ese mismo año el destino, o quizás una trifulca en la que hiriera “a un tal Antonio de Sigura”, le hizo llegar como secretario a la biblioteca del cardenal Giulio Acquaviva [20], en Roma. Sea cual fuere su educación, es seguro que Cervantes estuvo en contacto con el humanismo del Renacimiento italiano [21], y por conducto de éste, con las ideas más abiertas y renovadoras de su época.

Emerge aquí el tema central de la identidad de Cervantes mismo, construida a partir de los fragmentos de su posible origen converso; que lo haría cultural y religiosamente marginal; y por lo mismo, a Cervantes no sólo se le dificultaba demostrar su “limpieza de sangre” [22], sino que al no poder hacerlo, y por su falta de *solar*, de herencia de tierras y patrimonio, habrá de buscar su futuro en la elección de una carrera como soldado-como Don Quijote, escaso de patrimonio también -, la cual después reconocería como fuente de tantos trabajos y dolores:

“Pues comenzamos en el estudiante por la pobreza y sus partes, veamos si es más rico el soldado, y veremos que no hay ninguno más pobre en la misma pobreza, porque está atenido a la miseria de su paga, que viene tarde o nunca, o a lo que garbeare por sus manos, con gran peligro de su vida y de su conciencia” (*DQ*, I, 38),

Y sin embargo, el 7 de octubre de 1571, el soldado Miguel de Cervantes pelea en la batalla de Lepanto, resultando herido de dos tiros de arcabuz en el pecho y uno en la mano izquierda, paralizándola de por vida. Ascendido a *soldado aventajado*, Cervantes participa en las expediciones de don Juan de Austria por el norte de África; así como en la toma de Túnez y su posterior caída junto con La Goleta. Orgulloso de su participación en estas lides, Cervantes no deja de reivindicar la marca que le han dejado:

“Lo que no he podido dejar de sentir es que me trate de viejo y de manco, como si hubiera sido en mi mano detener el tiempo, que no pasase por mí, o si mi manquedad hubiera nacido en alguna taberna, sino en la más alta ocasión que vieron los siglos pasados, los presentes ni esperan ver los venideros. Si mis heridas no resplandecen en los ojos de quien las mira; son estimadas a lo menos en la estimación de los que sabe dónde se cobraron: que el soldado más bien parece muerto en la batalla, que libre en la fuga, y es esto en mí de manera, que si ahora me propusieran y facilitarán un imposible, quisiera antes haberme hallado antes en esa facción prodigiosa que sano ahora de mis heridas sin haberme hallado en ella...” (DQ, II, prólogo al lector)

Rendido al orgullo de su pasado militar, Cervantes, que poco deja saber acerca de sí mismo, ofrece por fin una clave de lectura de su obra y de su propia construcción identitaria. Precisamente María Antonia Garcés (2002) resalta otro detalle sugerente de la vida de Cervantes, detalle que incluso determina con fuerza hasta su escritura: si su madre era Leonor Cortina, ¿por qué a partir de 1586 Miguel comenzó a firmar Cervantes *Saavedra*? y además, ¿por qué su hija -nacida de unión extramatrimonial, por lo demás - se llamó Isabel *de Saavedra*? La respuesta que ella ofrece remite al proceso de construcción y reconstrucción que Cervantes desarrolló antes y después de su cautiverio en Argel.

“[...] hay tanta oscuridad en cuanto a sus cinco años argelinos que Goytisolo atinadamente caracteriza la escasez de datos como el vacío - hueco, vórtice, remolino- en el núcleo central de la gran invención literaria: ésta girará alrededor de lo omitido” (Eisenberg, 2005)

En el viaje de regreso a España tras su participación en las campañas de Juan de Austria, con cartas de recomendación escritas por este hermano del rey Felipe II, el barco en el que Miguel de Cervantes y su hermano Rodrigo viajaban, cae en septiembre de 1575 en manos del corsario Arnaut Mamí, comenzando así los cinco años de cautividad vividos por Cervantes en Argel, años llenos de experiencias que, siguiendo el planteamiento de María Antonia Garcés, se encuentran en el centro del proceso creador cervantino.

Durante esos cinco años de cautividad en Argel, a donde, podría decirse, llegó impulsado por su búsqueda de fortuna y de *solar* -que a eso salieron los soldados españoles de la época, viajando por el orbe entero-, Cervantes no se quedó quieto. La existencia de, por ejemplo, vocabularios de las palabras árabes que aparecen en la obra de Cervantes, así como la abundante descripción de las costumbres y decires propios de la ciudad, evidencian la vitalidad de su experiencia.

Incluso Daniel Eisenberg (2005) [23] llega a preguntarse porqué, siendo Argel una urbe cosmopolita como pocas del momento, donde además los europeos que se convertían al Islam llegaban a las más altas posiciones de poder -entre ellos Hajji Murad, renegado y supuesto padre de Zoraida/Zahara [24], quien le evitó alguna vez recibir dos mil azotes por escapar-, Cervantes, a diferencia de muchos otros cristianos, no lo hizo y sí en cambio se hizo famoso en Argel -como lo cuenta la *Topographia general* compuesta por fray Antonio de Sosa, compañero de cautiverio -

, por sus cinco valientes intentos de escape. Responde el mismo Eisenberg que su amor por la vida cultural, bastante poca en una ciudad más comercial y de consumo que emporio del pensamiento, fue lo que impidió que Cervantes, hombre marginal en España, sin solar heredado, de cristiandad quizás dudosa, se convirtiera al Islam.

Una nueva socialización surge para Cervantes a partir del contacto con el otro, con el ser diferente por su religión, por su cultura y por su lengua, pero reconociéndole lo humano; por ejemplo cuando al crear al noble y valiente Alimuzel de *El español gallardo* -algo poco común en esta época inquisitorial-, llegando a equipararlo en dignidad y nobleza con don Fernando, defensor de Orán, o cuando al insertar alusiones a la pesadez de los barcos y el poco amor por el trabajo manual por parte de los españoles, explicando con ello la facilidad con que sus galeras caían en poder de los corsarios. Pero también esta experiencia le llevará más tarde a resaltar el sufrimiento, la cautividad, los malos tratos y el ansia de libertad que ello provoca. No en vano trató de huir (una vez solo y cuatro acompañado) hasta el momento de su rescate.

Al regresar a España, habiendo superado con éxito el cautiverio, se encontrará Cervantes de nuevo con un país que, sin más respuesta que un “busque por acá donde se le haga una merced” garrapateado al margen de su carta de solicitud, le niega dos veces la posibilidad de obtener un puesto en las Indias. Pero es allí donde comienza, entonces, una nueva vida, dedicada a la escritura.

Identidad liminal, fronteras permeables: las relaciones con el otro

*“Le domaine de l’hérésie
se trouve en effet étendu
quand l’orthodoxie est
devenue une forme
politique: elle fausse à la
fois la tradition et
l’hérésie”*

Chenu en Pinto, 1983

Hasta este momento se ha visto cómo el encuentro entre las voces de la España del siglo xvi y las voces cuestionadas de otras dos culturas se intersectan en la experiencia vital de Cervantes, determinando no sólo las circunstancias de su existencia, sino también su escritura. A continuación se tratará brevemente de qué manera esta experiencia vital se pasa, entonces, a la escritura del Quijote.

Al poco tiempo de regresar Cervantes a España, parte enviado por el rey a Orán, la ciudad española que, enclavada en la costa norteafricana, era la punta de lanza para la defensa de las posiciones del rey en la región, aunque ya en posición de poca fuerza. Parte, pues, Cervantes para Orán en misión secreta, y allí se entrevista con el alcaide de la plaza, antiguo prisionero también de Argel y soldado de tradición [25]. De regreso en la península, hacia 1582 Cervantes, al tiempo que escribe *La Galatea*, compone también *El trato de Argel*. En 1584 nace su hija Isabel *de Saavedra*, fruto de los amores con Ana Franca de Rojas, esposa de un tabernero, y en diciembre de ese año se casa en Esquivias con Catalina de Salazar.

Cervantes ha comenzado, en definitiva, otro momento de su vida, en el cual, como lo resalta Garcés (2002), Cervantes asume diversas paternidades: la que implica escribir una obra y firmarla -incluyendo el apellido de *Saavedra*-, tanto como la de

Isabel, a quien también dará el nuevo apellido Saavedra que ha comenzado a utilizar desde los papeles de su matrimonio. Todo ello, como medio de ir “anudando este roto hilo” de su vida:

“tiempo vendrá, quizá, donde, anudand este roto hilo,
diga lo que aquí me falta y lo que se convenía”
(*Persiles*, prólogo)

Centrada en la experiencia de la cautividad, por haberla ella sufrido también bajo la forma moderna del secuestro, Garcés (2002) afirma que este nuevo periodo de la vida de Cervantes se caracterizará por la creación y recreación de semejante vivencia, que atraviesa su obra entera. Aunque sin elaborar profundamente el tema de la interculturalidad, la lectura cervantina que hace Garcés es esclarecedora en la medida en que problematiza la identidad de Cervantes, a partir de su obra, gracias al rastreo y desglose de las huellas de una cierta *identidad liminal* que Cervantes ha dejado en sus escritos.

Tras explicar la importancia -que ya se ha resaltado aquí- del apellido para la herencia patrimonial y legal española, Garcés explora el sentido de usar este apellido para Cervantes. El apellido *Saavedra* aparece por primera vez dentro de la obra de Cervantes, precisamente en *El trato de Argel*: Saavedra es el cautivo leal que ejerce funciones de ‘traductor’ de los sentimientos de Cervantes.

Apellido propio de una antigua familia de soldados fronterizos, el referente cervantino es quizás Juan de Saavedra, miembro de esta familia y famoso protagonista del “Romance de [Juan] de Sayavedra”, medieval pero todavía en boga en la época de Cervantes, por su heroico comportamiento al negarse a renegar de su fe y luego al combatir en Granada, ciudad fronteriza en la época de los reyes católicos, ante los moriscos. Cervantes, antiguo cautivo y conocedor tanto de este romance como de la defensa de la ciudad fronteriza de Orán, relatada por uno de sus protagonistas; el alcaide de Orán, habrá de retomar este tema en *El gallardo español*, donde relata precisamente la defensa de esta ciudad por parte de un don Fernando, según Garcés, por su construcción narrativa, casi un *alter ego* de Miguel.

“If Saavedra incarnates the values of Philip II’s Spain, he also clearly stands for captive Miguel de Cervantes, perhaps embodying the psychological attributes that allowed him to endure his captivity. Cervantes would give this name again to the hero of *El gallardo español*, a historical play probably written between 1597 and 1606, around the period in which the writer was composing his great novel” (Garcés, 2002:187)

Así pues, Cervantes asume, de acuerdo con Garcés, la identidad implícita en el uso de este apellido. Algo nada difícil en la época, donde era común el cambio de nombres -hasta Inca Garcilaso de la Vega no se llamaba ni por asomo, así... -. Como afirma Garcés

“By taking *Saavedra* as surname, Cervantes was recognizing their shared fate. *Saavedra*, then [...] is an incarnation of limit: both the limit-experience of the captive who survived the encounter with death and the limits set by the cultural and geographical frontiers between Christians and Muslims, often crossed by individuals who met new horizons there, including death. [...] The surname *Saavedra* thus delineates a signature, a geography, a body, and a bleeding scar in Cervantes. In addition, it represents the fluctuating limit between biography and literary production [...] *Saavedra* incarnate the living experience from which life is recited,

the oscillating border between the body and the corpus of fiction that emerges from it.” (Garcés, 2002: 200)

Don Quijote, novela cervantina por excelencia, fue engendrada, al decir de su propio autor en una cárcel. Pero no en Sevilla, simplemente: en la gran cárcel que fue la experiencia vital de Cervantes, entre la España inquisitorial -donde su amor por los libros y su conocimiento del renacimiento italiano, del erasmismo, por ejemplo, le podrían costar la vida-, y el cautiverio argelino. Entre ambos, la locura tremendamente cuerda de don Quijote representa también la disolución de los límites entre ambas; entre la libertad y el miedo y entre las palabras y las cosas. La liminalidad de Cervantes, como está expresada en el Quijote, es además de una crítica del orden imperante, una propuesta, como la enunciada por Foucault, de acercamiento entre las diferencias.

Lo mismo aplica para hoy, para la América Latina actual: se puede interpretar de manera positiva que, si somos herederos de España podemos también, en ese caso, heredar la experiencia intercultural que Cervantes con su obra entera nos legó.

Octubre de 2006

Notas

- [1] Para el desarrollo de la fundamentación de este ensayo se siguen algunas propuestas teóricas desarrolladas por el lingüista colombiano Luis Alfonso Ramírez en el Seminario Andrés Bello, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 2005; y Ramírez, L. A., “*de las reducciones del significante a las libertades del sentido*”, mimeo, Bogotá, inédito; y Ramírez, L. A., “*Comunicación, lenguaje y discurso*”, en *Discurso y lenguaje en la educación y la pedagogía*, Magisterio, Bogotá, 2004.
- [2] Bourdieu, P. *Las reglas del arte*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- [3] Ricoeur, P. *La historia, la memoria y el olvido*, Madrid, Trotta, 2004.
- [4] Berger, P. y Luckmann, Th. *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Barcelona, (1968) 2003
- [5] Trabajado inicialmente en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, la lectura de Kojève inscribió el tema del otro en la relación ancillar, en cuanto ésta expresa el deseo mutuo de reconocimiento. El psicoanálisis lacaniano lo sitúa también como la imagen especular identificada y asumida por el ser, mientras que otras vertientes lo asocian al inconsciente; llamándolo Otro simbólico; refiriéndose con él a las estructuras autónomas del lenguaje y lo simbólico, y que organizan la existencia individual. En los estudios culturales, también se refiere a la alteridad. Payne, M. *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Paidós, BsAs., (1996) 2002.
- [6] Es imposible negar que en la selección de este concepto de interculturalidad, que busca resaltar el diálogo entre culturas más que las diferencias existentes entre ambas, hay un fuerte interés político: al rastrear en las antiguas raíces del enfrentamiento entre Europa y los mundos árabe e islámico-en el siglo cervantino -, se comprenden mejor ciertos rizomas del pensamiento actual, y especialmente los procesos políticos occidentales y etnocéntricos que

permitieron exabruptos como el *Choque de civilizaciones* de Samuel Huntington, entre muchos. La cita elegida, entonces, pertenece a García Canclini, N. *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Gedisa, Barcelona, 2004.

- [7] El aparte histórico que sigue se desarrolló a partir de los múltiples trabajos recogidos en García Cárcel (coord), *Historia de España siglos XVI y XVII. La España de los Austrias*, Cátedra, Madrid, 2003.
- [8] “Halima: La blandura o la aspereza/ de las manos nos da muestra/ de la abundancia o pobreza/ de vosotros. Muestra, muestra;/ no las huyas, que es simpleza,/ porque si eres de rescate,/ será ocasión que se trate/ con proceder justo y blando”, en Cervantes, M. *Teatro*, Fundación Castro, Madrid, 2004: 381.
- [9] Sea este el momento para hacer diversas distinciones esenciales entre todos estos pueblos. Unidos todos ellos en la fe musulmana, aceptando los principios del *Islam* -que significa, entre otras cosas, paz-; cada pueblo y su cultura eran diferentes de los otros. (1) Los *árabes*, entre quienes surgiera el profeta Mohamed, eran originarios de la península Arábiga, y se diferenciaban entre sí por ser pastores -que luego serán de diversas orientaciones más *chiítas*; más ortodoxas en la interpretación del Corán-, y los comerciantes urbanos, predispuestos a las más laxas lecturas *sunnitas* del Libro. (2) Los *persas*, ubicados en el actual Irán, cuyo sustrato religioso y cultural mezcla el mazdeísmo y el zoroastrismo, convertidos más tarde al Islam. (3) Los *turcos*, también musulmanes pero con una herencia cultural e histórica diferente, fueron los conquistadores de la antigua Constantinopla, capital del Imperio Romano de Oriente. Todos ellos dominaron en diversas etapas y de manera simultánea a otros de los múltiples y diversos pueblos que hacen parte de lo que hoy llamamos el mundo árabe -llamado así precisamente por la lengua de habla más extendida en la región-. En la época de Cervantes, la dinastía turca de los *otomanos* era el poder imperante en el Magreb, que es aproximadamente la zona norteafricana comprendida entre la actual Libia, Argel, Túnez, Marruecos y parte de Mauritania. Los *mamelucos* eran unos esclavos militares de origen caucásico que se rebelaron contra sus amos turcos y les quitaron su poder en el norte de África. En todos estos lugares, además del Islam, se profesaban libremente otras religiones, como el judaísmo y los cristianismos copto y ortodoxo. Hourani, A. *Historia de los pueblos árabes*, Ariel, Barcelona, 1992; Garcés, M. A., *Cervantes in Algiers. A captive's tale*, Vanderbilt University Press, 2002; y Giraldo, P. *Nasser*, Panamericana, Bogotá, 2005.
- [10] Moros, moriscos, aljamiados y mozárabes son algunas de las múltiples maneras de nombrar a quienes, representaban *la diferencia, la otredad* para los españoles cristianos. Moros y moriscos eran quienes aún siendo españoles por nacimiento y habitación, eran musulmanes; mientras que mozárabes y aljamiados eran quienes, siendo cristianos y pobladores de la península, todavía hablaban el árabe -aljamiados- o quienes tenían expresiones culturales originarias/ mezcladas con la cultura árabe -mozárabes-.
- [11] Pertenecientes a varios de los pueblos *bereberes* del Magreb, algunos musulmanes y otros no, pero refugiados en ciudades bajo el dominio turco otomano.
- [12] Foucault, M. *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990.

- [13] Anderson, B. *Imagined communities*, Londres, verso, 1993.
- [14] El *énfasis* es mío.
- [15] La edición aquí utilizada es la del cuarto centenario, ofrecida por la Real Academia de la Lengua Española, 2004. Será la que se cite en adelante.
- [16] Foucault, M. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, (1966) 1985
- [17] Canavaggio, J. *Cervantes en su vivir*, en: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/cerv/24661630090033831754491/p0000001.htm#I_1
- [18] Cascardi, A. "Introduction" in: *The Cambridge companion to Cervantes*, Cascardi (ed), Cambridge University Press, 2002.
- [19] Por ejemplo en el prólogo a *Ocho comedias y ocho entremeses*, en: Cervantes, M. *Teatro*, Op. cit.
- [20] Sería interesante revisar si este cardenal Giulio Acquaviva estaba relacionado con el jesuíta Claudio Acquaviva, nombrado en 1581 en el generalato de la Orden, con gran descontento de los españoles.
- [21] Y por ejemplo, conoció el retrato de *Carlos V en Mühlberg* de Tiziano, imagen del perfecto emperador, y según De Armas (en Cascardi, 2002), "This emperor, whose deformed jaw is transformed by Titian into a jaw of determination, is parodied by Cervantes in the figure of Don Quixote, who is first given the name of Quijada" (46)
- [22] Cascardi y Canavaggio especulan también que su posible origen converso pudo influir en la respuesta negativa que se le diera a su solicitud de ocupar un puesto en las Indias.
- [23] Eisenberg, D. *¿Porqué volvió Cervantes de Argel?*, en: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/cerv/12482953119138293087846/p0000001.htm#I_1
- [24] Zoraida y Zahara son dos personajes femeninos con el mismo papel de liberadora del esclavo cristiano en dos obras diferentes: *La historia del cautivo* en *Don Quijote*, y Zahara en *Los baños de Argel*.
- [25] Canavaggio, Eisenberg y Garcés, entre otros, han estudiado en las obras ya citadas las ambiguas relaciones de Cervantes con diversos personajes históricos del norte de África, desarrollando la hipótesis de que los relativamente buenos tratos y defensas que éste recibiera en Argel, a pesar de sus continuos intentos de huida, están relacionados con un posible desempeño de éste como agente de España entre los argelinos.

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario

