

EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DE CERVANTES

REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA
Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

BLANCA SANTOS DE LA MORENA

TUTOR: ANTONIO REY HAZAS
MÁSTER EN LITERATURAS HISPÁNICAS: ARTE, HISTORIA Y SOCIEDAD
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID
SEPTIEMBRE DE 2013

ÍNDICE

1. Introducción	1
2. Erasmismo en Cervantes	6
2.1. La aportación pionera de Menéndez Pelayo	6
2.2. Cervantes, erasmista e hipócrita: los trabajos de Américo Castro	7
2.2.1. La ortodoxia como disimulación: <i>El pensamiento de Cervantes</i>	7
2.2.2. <i>Hacia Cervantes</i> : huellas del siglo XVI en Cervantes	14
2.2.3. A vueltas con Cervantes y la religión: <i>Cervantes y los casticismos españoles</i>	17
2.3. Los estudios de Marcel Bataillon	20
2.3.1. La importante huella indirecta de Erasmo en Cervantes	20
2.3.2. Lecturas de Bataillon sobre Cervantes y el erasmismo vistos por Américo Castro: <i>Erasmo y el erasmismo</i>	24
2.4. La <i>Moria</i> de Erasmo y el <i>Quijote</i>	26
2.4.1. La visión de Antonio Vilanova	26
2.4.2. De erasmismo a protestantismo: la visión de David Estrada	30
2.5. Francisco Martín Hernández: Cervantes como último gran erasmista español	32
2.6. Cervantes, humanista cristiano: Márquez Villanueva relee a Forcione	35
3. Pensamiento ortodoxo en Cervantes	38
3.1. El cervantes católico ortodoxo de González de Amezúa	38
3.2. Doctrina contrarreformista en Cervantes: la interpretación ideológica del <i>Quijote</i> según criterios lingüístico–formales de Hatzfeld	40
3.3. Cervantes propagador de las ideas tridentinas: Paul Descouzis	44
3.4. El catolicismo de don Quijote, Sancho y otros personajes del <i>Quijote</i>	48
3.5. Cervantes, predicador popular: el estudio de Muñoz Iglesias	50
3.6. Algunas cuestiones de los decretos de Trento en el <i>Quijote</i> : tras la <i>intentio operis</i>	54
3.7. Cervantes y el pensamiento cristiano basado en la moral	57
4. Otras posturas críticas	60
4.1. Don Quijote y la caballería como religión	60
4.2. Cervantes y el tema hagiográfico	64
4.3. El demonio en la obra de Cervantes: ¿ortodoxia o heterodoxia?	65
4.4. Un cristianismo defensor de la unidad europea en Cervantes	67
5. Conclusiones	69
6. Bibliografía	72

1. INTRODUCCIÓN

Resulta hoy bastante aceptada la tesis de Anthony Close¹, según la cual las ideas del Romanticismo alemán supusieron un vuelco fundamental en las interpretaciones del *Quijote*. De leerse fundamentalmente como un libro cómico pasó a entenderse como “el más grande y triste de cuantos libros ha creado el genio de los hombres”, por decirlo con palabras de Dostoievsky. Este cambio en la recepción de la obra más famosa de toda nuestra literatura tuvo, entre sus muchas consecuencias, una fundamental para el trabajo que nos ocupa: dio lugar a las primeras grandes interpretaciones sobre el hecho religioso en el *Quijote*. Sin el cambio de mentalidad romántico, sin la conversión de don Quijote en un símbolo del idealismo, probablemente no hubieran sido posibles los análisis de Nicolás Díaz de Benjumea² (que entendió el *Quijote* como una crítica antirreligiosa) o las lecturas filosóficas de Miguel de Unamuno³, José Ortega y Gasset⁴ o María Zambrano⁵. Con el nacimiento de la filología moderna en España surgieron los primeros análisis de estudiosos profesionales acerca del pensamiento religioso de Cervantes. El campo de estudio se abrió poco a poco al resto de textos cervantinos. Así, desde los tenues apuntes de don Marcelino Menéndez Pelayo hasta los extensos estudios de Américo Castro, Marcel Bataillon o Antonio Vilanova⁶, se configuró la idea de un Cervantes cercano a las ideas erasmistas. No obstante, en los años centrales del siglo XX surgieron también, como fuerte contrapeso a la hipótesis erasmista, trabajos que defendían un Cervantes próximo a la ortodoxia e incluso en ocasiones, propagador de las ideas tridentinas. Es el caso de González de Amezúa, Hatzfeld, Moreno Báez, Descouzis o Salvador Muñoz Iglesias entre otros. Resumiendo el problema –y simplificándolo quizá en demasía– tendríamos dos posturas enfrentadas: Miguel de Cervantes heterodoxo o Miguel de Cervantes ortodoxo. Con el paso de los años, las posibilidades y los matices fueron creciendo, proponiéndose nuevos enfoques, no solo desde el campo de la filología, sino también desde la filosofía o desde la teología. Así, hay quienes, como David Estrada, han considerado a Cervantes un personaje posiblemente próximo al protestantismo;

¹ Anthony Close, *La concepción romántica del “Quijote”*, Barcelona, Crítica, 2005.

² Nicolás Díaz de Benjumea, *La verdad sobre el Quijote*, ed. de Fredo Arias de la Canal, Barcelona, Ediciones Ronda, 1956.

³ Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*, Madrid, Espasa-Calpe, 1966.

⁴ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

⁵ María Zambrano, *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa, 2002.

⁶ Al ser este un apartado puramente introductorio, no apuntamos ahora las referencias bibliográficas de los textos de aquellos autores que analizaremos en los apartados correspondientes.

otros, como Nerlich, consideran que nuestro autor defendía la unidad de la cristiandad basada en la libertad de conciencia, a partir de un pensamiento humanista. En fin, la investigación sobre el pensamiento religioso de Cervantes se ha multiplicado, aunque desgraciadamente ha sufrido también un proceso de atomización poco recomendable. Y es que esa atomización ha producido que dentro de la Academia (de la Filología profesional) las opiniones sobre Cervantes y la religión sean aún más diversas que fuera de ella. Como bien apunta Felipe Pedraza:

Algo falla en los métodos de análisis de las humanidades, en el “rigor científico” de que tanto nos preciamos, cuando un mismo autor puede ser según la moda de cada momento, librepensador o reaccionario, fervoroso católico postridentino o agnóstico declarado, dogmático o escéptico, representante de los valores del cristianismo militante contra judíos y herejes o converso e incluso criptojudío, castísimo y varonil poeta o desenfrenado perverso⁷.

El asunto es extraordinariamente complejo. La literatura académica –y no tan académica– sobre Cervantes y la religión resulta a día de hoy prácticamente inabarcable. El objeto de estudio, lejos de haberse agotado, presenta hoy una gran vigencia, que queda demostrada por la cantidad de libros y artículos publicados. Este trabajo pretende realizar un estado de la cuestión del problema y una revisión bibliográfica del mismo. No obstante, dado el carácter de la investigación, destinada a servir como trabajo final de un programa de posgrado, el tiempo y el espacio resultan un tanto limitados. Por ello, ha resultado forzoso realizar una selección de aquellos trabajos críticos que considero más importantes, no solamente porque sean más o menos acertados, sino porque hayan contribuido a fomentar un debate que permanece hoy vivo.

Llegados a este punto, es necesario señalar que el tema de discusión es el pensamiento religioso de un escritor, estudiado fundamentalmente a través de su obra literaria, y, en menor medida, a partir de los datos biográficos de los que disponemos. La literatura de Cervantes, fruto a su vez de una compleja situación religiosa, contiene una gran cantidad de elementos relacionados con la religión. Por ejemplo, resulta fundamental en su obra la presencia del Islam, y sobre la supuesta tolerancia o intolerancia de nuestro autor con el mundo musulmán también cabría mucho que añadir. Sin embargo, este asunto, como tantos otros, aunque tienen que ver con la presencia del hecho religioso en las obras de Cervantes, se relaciona solo

⁷ Felipe Pedraza, *Cervantes y Lope de Vega: historia de una enemistad y otros estudios cervantinos*, Madrid, Octaedro, 2006, p. 175-176.

indirectamente con aquello que aquí nos ocupa: el pensamiento religioso del autor, es decir, con sus creencias religiosas. Pese a lo controvertido del tema, resulta bastante aceptado que Miguel de Cervantes no era, por seguir con el ejemplo, mahometano, y no profesaba otra religión que no fuera el cristianismo, a pesar de que quepa la posibilidad de que nuestro autor fuera converso.

Dejamos entonces fuera de nuestro análisis aquellos estudios que no tienen como objeto investigar directamente las creencias religiosas de Cervantes reflejadas en sus obras. Por esta razón no tratamos aquí interesantes trabajos de Jean Cannavaggio⁸, Ottmar Hegyi⁹, Christoph Strosetzki¹⁰, Alicia Villar¹¹, Adriana Arriagada de Lassel¹², Luce López-Baralt¹³, Kenneth Brown¹⁴, Ruth Fine¹⁵ o Joseph V. Ricapito¹⁶.

Por motivos similares no abordamos aquí las complejas interpretaciones filosóficas del *Quijote*, a las que nos referíamos anteriormente (las de Unamuno u Ortega, entre otros) porque, a pesar de que analicen en numerosas ocasiones la obra en clave alegórico-religiosa, no buscan en ningún momento estudiar el pensamiento religioso de Cervantes

Por otro lado, a la hora de abordar el problema religioso de Cervantes, muchos críticos han analizado ya las aportaciones de sus colegas, bien para alabarlas, bien para matizarlas, o bien para contradecirlas. Pueden considerarse, ciertamente, estados de la cuestión, anteriores al mío. No obstante, o bien están anticuados, o bien son parciales, o bien tienen siempre un

⁸ Jean Cannavaggio, “La estilización del judío en *Los baños de Argel*”, en Caroline Schmauser y Monika Walter, ¿«¡Bon compañero, jura Di!»?: *el encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 1998, p. 9-20.

⁹ Ottmar Hegyi, “Cervantes y la Turquía otomana: en torno a *La gran sultana*”, en Caroline Schmauser y Monika Walter, ¿«¡Bon compañero, jura Di!»?: *el encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 1998, p. 21-34.

¹⁰ Christoph Strosetzki, Christoph, “El *Quijote* frente al protestantismo”, en Caroline Schmauser y Monika Walter, ¿«¡Bon compañero, jura Di!»?: *el encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 1998, p. 91-106.

¹¹ Alicia Villar, Expresividad cristiana y cristianos expresivos en el *Quijote*”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, p. 241-261.

¹² Adriana Arriagada de Lassel, “El tema musulmán en el *Quijote* y la dualidad religiosa”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 2008, p. 329-338.

¹³ Luce López-Baralt, “El sabio encantador Cide Hamete Benengeli: ¿fue un musulmán de Al-Andalus o un morisco del siglo XVII?”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 2008, p. 339-360.

¹⁴ Kenneth Brown, “Cervantes, vida y obra. Don Quijote y el criptojudasmo manchego de su tiempo y entorno: unas posibles lecciones de interpretación a través de la documentación inquisitorial”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 2008, p.407-434.

¹⁵ Ruth Fine, “El entrecruzamiento de lo hebreo y lo converso en la obra de Cervantes: un encuentro singular”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 2008, p. 435-452.

¹⁶ Joseph V. Ricapito, “Cervantes y las religiones en *Don Quijote*”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 2008, p. 691-703.

carácter introductorio, por lo que son de una brevedad extrema. Hay, sin embargo, casos verdaderamente excepcionales, como el de la recepción del trabajo de Américo Castro. Sus opiniones sobre Cervantes, y en particular sobre su posible origen converso y su erasmismo, han suscitado la respuesta de la mayoría de estudiosos que se han ocupado posteriormente de la cuestión. Por ello, en una decisión difícil y discutible, he considerado conveniente analizar el diálogo crítico que Marcel Bataillon, otro de los estudiosos más relevantes, establece con los estudios de Castro; sin embargo, he dejado a un lado textos de considerable importancia como los numerosos artículos de Juan Manuel Villanueva Fernández¹⁷, o he pasado por alto, en la mayoría de las ocasiones, las disputas filológicas que otros estudiosos mantuvieron con don Américo. Me refiero, entre otros, a González de Amezúa y a Descouzis.

Este trabajo se articula a partir de cuatro secciones principales. La primera se ocupa de las primeras reflexiones acerca del pensamiento religioso de Cervantes, partiendo del siglo XIX, y con especial atención a los textos filosóficos de principios del XX. La segunda y la tercera sección analizan las dos posturas clásicas sobre el pensamiento religioso de Cervantes, que pueden recibir las discutibles etiquetas de “Cervantes heterodoxo” y “Cervantes ortodoxo”. El peso de estas dos corrientes críticas resulta fundamental en la historia de la crítica cervantina del siglo XX. Por ello, ocupan el lugar central de nuestro estudio, y su peso se traduce también en una extensión considerable. En una última parte, se analizan las posturas más recientes, algunas marginales, pero también sugerentes. Hay una gran cantidad de literatura, en forma de artículos académicos, que generalmente se ocupa de temas parciales. Ha sido forzoso seleccionar aquellos trabajos que creemos más relevantes, con la responsabilidad que ello conlleva.

Por otra parte, he evitado en la medida de lo posible aquellos trabajos que, por una parte, solo tratan el pensamiento religioso de Cervantes de forma indirecta, y que por otra, se ocupan únicamente sobre una o unas pocas obras cervantinas. Hay, claro está, excepciones. Ha sido imposible evitar aquellos trabajos que se centran casi exclusivamente en el *Quijote*. De no haberlo hecho así, habríamos dejado fuera de nuestro análisis a figuras tan relevantes como Unamuno o Bataillon. Por otro lado, he considerado en su totalidad el trabajo de Nerlich sobre el *Persiles*, por lo transgresor de su planteamiento.

¹⁷ Juan Manuel Villanueva Fernández, "... Y Américo Castro...¡no llevaba razón!" y otros estudios cervantinos", *Estudios: revista trimestral publicada por los Frailes de la Orden de la Merced*, 2012, nº 249-250, p. 9-182.

He tenido que descartar aquellas obras que, pese a su importancia en la historia crítica del pensamiento cervantino, no se ocupaban del problema religioso de forma directa. Algunos eran, sencillamente, imposibles de abarcar en un trabajo de esta naturaleza y extensión, como los *Sentido y forma* de Joaquín Casaldueiro¹⁸. No obstante, a pesar de las dificultades, creo que la nómina seleccionada es representativa de un panorama crítico extraordinariamente complejo.

Dado que, como hemos visto ya a partir de la cita del profesor Pedraza, las opiniones acerca del pensamiento religioso de Cervantes son, prácticamente ilimitadas, conviene mejor escuchar los razonamientos críticos de aquellos que nos precedieron, con la intención de que, a través de ellos, bien por cercanía o bien por distanciamiento, seamos capaces de adentrarnos en el estudio de una de las personalidades más fascinantes que ha dado nuestra cultura.

¹⁸ Joaquín Casaldueiro, *Sentido y forma de las Novelas Ejemplares*, Buenos Aires, Instituto de Filología, 1943; *Sentido y forma de Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, Buenos Aires, Sudamericana, 1947; *Sentido y forma del Quijote (1605-1615)*, Madrid, Ínsula, 1949; *Sentido y forma del teatro de Cervantes*, Madrid, Aguilar, 1951.

2. ERASMISMO EN CERVANTES

2.1. La aportación pionera de Menéndez Pelayo

La primera vinculación entre Cervantes y la corriente erasmista fue propuesta por Marcelino Menéndez Pelayo en un discurso en el Paraninfo de la Universidad Central en 1905¹⁹. En su conferencia, el crítico hace un repaso de las fuentes literarias cervantinas y sitúa al autor del *Quijote* dentro de la órbita de influencia del grupo de intelectuales de tendencia erasmista presentes en la España del siglo XVI.

Dejando a un lado los otros influjos que pudieran haber configurado la vasta cultura literaria de Cervantes, es conveniente reparar especialmente en esta cuestión de Erasmo y Cervantes porque esta visión crítica será uno de los puntales sobre los que se asentará este trabajo.

Sobre este asunto, nos dirá el crítico:

Si los que pierden el tiempo en atribuir a Cervantes ideas y preocupaciones de librepensador moderno conociesen mejor la historia intelectual de nuestro gran siglo, encontrarían la verdadera filiación de Cervantes, cuando su crítica parece más audaz, su desenfado más picante y su humor más jovial e independiente, en la literatura polémica del Renacimiento; en la influencia latente, pero siempre viva, de aquel grupo *erasmista*, libre, mordaz y agudo, que fue tan poderoso en España y que arrastró a los mayores ingenios de la corte del Emperador²⁰.

El punto fuerte del estudio, en las coordenadas de la crítica literaria, pero también histórica, consiste en situar a Cervantes dentro su propio tiempo – los siglos XVI y XVII- y de su propia realidad socio-religiosa y cultural, alejándose don Marcelino de posibles lecturas anacrónicas de los escritos cervantinos. La principal aportación de este primer esbozo de la influencia erasmista en Cervantes es precisamente dar cuenta de ese grupo *erasmista* que rodeaba a Cervantes, y que, influyera o no al autor alcalaíno, debe tenerse muy en cuenta a la hora de aproximarse al estudio de los círculos literarios de la época, sobre todo en cuestiones de literatura y religión. Intelectuales de innegable adscripción erasmista como Juan de Valdés o López de Hoyos se situarán en el centro de los estudios posteriores que buscarán seguir la huella de Erasmo en nuestro autor.

¹⁹ El discurso ha sido compilado, junto con otros trabajos del crítico, en Marcelino Menéndez Pelayo, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, ed. de Enrique Sánchez Reyes, Madrid, CSIC, 1942. Citaré de aquí en adelante por esta referencia.

²⁰ Menéndez Pelayo, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, p. 329.

El acercamiento de Menéndez Pelayo no se basa sin embargo en el análisis del contenido religioso presente en la obra cervantina, sino que se limita a relacionar cuestiones de tipo histórico y sociocultural con algunos rasgos estilísticos de Cervantes. En numerosas ocasiones se establecerán relaciones de filiación entre las formas expresivas de los autores humanistas más mordaces (lo que Menéndez Pelayo denomina “literatura polémica”²¹) y el autor del *Quijote*.

Es cierto que la fina ironía cervantina recuerda en numerosas ocasiones a las formas expresivas de algunos de los autores que cultivaron la sátira moral. Pero la principal deficiencia de esta primera indagación sobre el posible erasmismo de Cervantes es precisamente no ir más allá de cuestiones de estilo. El procedimiento de Menéndez Pelayo en su estudio sí es valioso para establecer ciertas vinculaciones en terreno de las fuentes. En este sentido, no hay dificultad en pensar que Cervantes tome las formas expresivas de estos autores y los someta a experimentación. Sin embargo, este tipo de aproximación no permite establece siquiera un esbozo del pensamiento religioso de Cervantes.

De hecho, la relación de Cervantes con el grupo erasmista de la que habla Menéndez Pelayo es del todo insuficiente para vincular a nuestro autor con los escritos de Erasmo, y más aun para poder hablar de pensamiento erasmista. La principal aportación de este estudio al tema del pensamiento religioso de Cervantes es que propone un acercamiento aquellos estudios que vinculen lo literario y lo histórico –como el que aquí nos ocupa– sin perder la perspectiva de la compleja realidad socio-religiosa y cultural de la España áurea.

2.2. Cervantes, erasmista e hipócrita: los trabajos de Américo Castro

2.2.1. La ortodoxia como disimulación: *El pensamiento de Cervantes*

Con *El pensamiento de Cervantes*²², publicado por primera vez en 1925, Américo Castro inauguraba el análisis profundo de la mentalidad cervantina desde el punto de vista de la filología moderna, aquella que proviene del magisterio directo de Menéndez Pidal. El libro de Castro –seguido por otros trabajos posteriores– es todavía hoy, casi ochenta años después de su publicación, una referencia fundamental para el cervantismo. En lo que concierne al

²¹ Menéndez Pelayo, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, p. 329.

²² Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Madrid, Noguer, 1980.

pensamiento religioso del autor del *Quijote*, el estudio de Castro ha sido valorado, alabado, matizado o criticado por muchos de los expertos en el tema²³

El principal problema del estudio del pensamiento cervantino es, para Castro, que estamos ante una “mezcla extraña de adhesión a la Iglesia y de criticismo racionalista”²⁴. Esta percepción de mezcla contradictoria está directamente relacionada con la complejidad de las diferentes obras cervantinas. Cabe añadir a la apreciación de Castro que además de los diferentes artificios literarios (variedad de personajes, multiplicación de las voces narrativas) hay que tener en cuenta que la ironía cervantina complica el poder delimitar la voz cervantina.

Américo Castro enfoca su análisis de “las ideas religiosas de Cervantes” desde diversos prismas. Por ello, el crítico dará espacio a la reflexión sobre un Cervantes contrarreformista, ortodoxo, inconformista y cercano a la doctrina erasmista, todo al mismo tiempo. Sin embargo, siguiendo la línea que abordará en otros estudios acerca de un Cervantes disimulador con mucho que esconder, propone que la defensa de la ortodoxia y de las ideas promulgadas por Trento en la obra cervantina no son sino una técnica de disimulación de un autor que tiene que bregar con el control inquisitorial de todo lo sospechoso de herejía. Castro avala su teoría con varios ejemplos de momentos en los que Cervantes ensalza la hipocresía en sus escritos²⁵. No resulta convincente, en cambio, el caso analizado más pormenorizadamente. No se trata ahora de una defensa de un ejemplo de elogio de la hipocresía, sino de la aparente doblez en la opinión moral de nuestro autor acerca del adulterio. Para Américo Castro, en el entremés *El viejo celoso* Cervantes nos presenta una idea tolerante acerca del adulterio de la mujer, dando rienda suelta a la expresión de su verdadera opinión moral a este respecto. En cambio, en las *Ejemplares*, que deben responder a su título, el autor aparece ya enmascarado por la hipocresía, y en la segunda redacción de *El celoso extremeño*, en palabras del propio crítico, “tal escena [se refiere al adulterio] ha sufrido extraña purificación [...], sin que la castidad reciba menoscabo”²⁶. Así, Castro nos presenta a un Cervantes con diferente posición moral –y religiosa, pues en el Siglo de Oro funcionaban de modo ligado religión y moral- en función al registro literario: en los *Entremeses* “aparece

²³ Es el caso de González de Amezúa –especialmente crítico con lo propuesto por Castro–, o Muñoz Iglesias. Mención especial requiere la valoración hecha por Bataillon de la obra de su maestro en *Erasmus y el erasmismo*, a la que dedicamos un apartado propio en nuestro trabajo.

²⁴ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 245.

²⁵ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 246.

²⁶ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 247.

primero sin máscara, en la espontaneidad de su pensar” y en las *Ejemplares* y escritos novelescos “con la faz convencional, tal como la requería el momento y el ambiente”²⁷.

En primer lugar, cabe considerar el final del *Celoso* (en su versión definitiva) como otra vuelta de tuerca al comportamiento de todos los personajes, condicionados por la falta de libertad impuesta por Carrizales. Aunque el adulterio no se consuma, Leonora rechaza a Loaysa y se comporta como si fuera culpable. Por otro lado, cabe considerar los diferentes tratamientos dados al tema de la honra –jocoso en el entremés, serio en la comedia mayor y también en las novelas–. Por ello, sin dejar de considerar el entremés como un género bastante libre, parece adecuado analizar más pormenorizadamente las novelas (cortas y largas) y las comedias, en las que temas de capital importancia se tratan desde una perspectiva seria.

La tesis general de Castro es que en Cervantes es posible encontrar a la vez la ortodoxia contrarreformista y la heterodoxia (en primer lugar, heterodoxia de tinte erasmista; en sus estudios posteriores, también derivada de la espiritualidad conversa). Sin embargo, esta convivencia antitética no es real, sino que solo es posible mediante el disimulo y la hipocresía. Así, la existencia de cierta doctrina contrarreformista respondería, para don América, a la necesidad ya apuntada de esquivar el control ejercido por el poder eclesiástico e inquisitorial.

Más allá de la controvertida teoría de un Cervantes hipócrita, el error de Castro consiste, en mi opinión, en intentar llegar a un Cervantes erasmista a partir del análisis de los elementos contrarreformistas en los textos literarios. El crítico incluso incluye un apartado dedicado al “alarde de ortodoxia”²⁸ en Cervantes. Para reforzar su hipótesis de un Cervantes erasmista e hipócrita y poder dar cabida a las ideas que recuerdan en Cervantes a Trento, Américo Castro sostiene que “el carácter especial de este sentimiento religioso es en el alarde de ortodoxia, en el continuo curarse en salud de nuestro Cervantes”²⁹.

Para Américo Castro, la ferviente expresión de religiosidad en las obras teatrales cervantinas tras el cautiverio es producto de la necesidad de empatizar con el público, pues el “género dramático de la época debía apoyarse en sentimientos heroico-religiosos, aptos para la

²⁷ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 246.

²⁸ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 256.

²⁹ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 256.

emoción popular”³⁰. Solo después valorará el cautiverio en Argel como posible causa de la exaltación católica:

El recuerdo del ambiente, realmente dramático, de la cautividad argelina y las condiciones del género hicieron que Cervantes se abandonara –sin crítica- a pulsar una nota tradicional que no hayamos en sus novelas, en las que su genialidad y su pensamiento adquieren modalidades supremas³¹.

Parece contradictorio que hable don Américo de una “nota tradicional” que no está presente en las *Ejemplares*, cuando, poco antes, se refería a la “purificación”, a la falta de pecado presente en el final del *Celoso* de modo despectivo³². Por otro lado, debemos recordar que Castro hablaba de una ortodoxia hipócrita en las *Ejemplares* y había defendido, en estas mismas páginas, el género entremesil como aquel en el que Cervantes se quitaba la careta.

Más acertada parece la vinculación que establece el pensador entre la visión de Cervantes acerca de la religiosidad popular –bien ejemplificada por Castro en su estudio–, cuestión que sí conectaría con las doctrinas erasmianas acerca del suntuoso culto hispánico y la superstición. El problema entronca además con otro punto clave en de la religión en Cervantes: el tema de la religiosidad y espiritualidad interior. Extraña, de nuevo, que Castro reflexione sobre el tema al tratar de demostrar el alarde de ortodoxia cervantino, con lo cual, deja pasar una posible vinculación entre la espiritualidad interior y el influjo erasmista, vinculación que analizará, más atinadamente a nuestro juicio, Marcel Bataillon, como veremos más adelante.

Más allá de la vinculación entre Cervantes y Erasmo me interesa ahora centrarme en la condición de humanista crítico de Cervantes, apoyada en la relación entre la convulsión religiosa de los tiempos y el auge de la actividad intelectual de humanista. Esta línea de investigación será, después, importante en otros estudiosos –el más destacado de ellos, Bataillon–, pero es de nuevo Castro en su *Pensamiento de Cervantes* el primero en aprovecharla.

Resulta interesante detenernos a reflexionar en la posible relación entre la poética de la libertad cervantina³³, y el “no conformismo” señalado por don Américo³⁴. Para el crítico:

³⁰ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 257-258.

³¹ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 258.

³² Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 247.

³³ En este sentido conviene tener en cuenta, entre muchos otros, los estudios sobre Cervantes y la libertad de Luis Rosales, *Cervantes y la libertad*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1960 y Antonio Rey Hazas, *Poética de la libertad y otras claves cervantinas*, Madrid, Eneida, 2005.

A nuestro Cervantes es innegable que se le ven las costuras en más de un caso. En medio de tanta piedad, de tanta unción, a lo mejor nos hace un maligno guiño, reprimido prestamente, pero que aleja toda idea de que él admitiera en bloque y sin más ni más cuanto aceptaba el vulgo de su tiempo sobre asuntos religiosos. Sin que ello suponga que Cervantes poseía en su mente un sistema de libre pensamiento, ni que fuese un “libertin” a la francesa; Cervantes era católico, apostólico, romano..., pero posee al mismo tiempo una ideología no cristiana (reflejada en su concepción de la naturaleza y de la moral)³⁵.

Si lo que está tratando de demostrar Castro es la crítica cervantina a la ortodoxia y la defensa de la doctrina erasmista en Cervantes, la expresión “ideología no cristiana” no parece la más precisa. Aunque sea obvio, cabe recordar en este punto que lo propuesto por Erasmo supone, sí, una crítica a ciertos aspectos del catolicismo, pero es a la vez un intento de acercamiento al más puro cristianismo, al cristianismo primitivo.

Una explicación parcial puede encontrarse en la posterior reflexión de don Américo sobre la “crítica humanística”³⁶. Antes ya había afirmado: “para mí, Erasmo [...] representa una nueva concepción religiosa, una ideología de acuerdo con las ideas humanísticas”³⁷. Reflexiona Castro acerca de la diferente opinión sobre la salvación de los gentiles que tienen don Quijote y Erasmo. El caballero andante afirma que “los gentiles, sin duda, están en el infierno”³⁸, lo que se contradice con el espíritu erasmista. El crítico, sin embargo, piensa que la opinión de Cervantes era distinta:

Cervantes sabe, y lo dice claramente, que hay aspectos fundamentales de la religión cristiana que son mero trasunto de la pagana. “Aquel famoso templo de la Rotunda, que en la antigüedad se llamó templo de todos los dioses, y ahora, con mejor vocación, se llama de todos los santos”. Está dicho al paso, sin insistir, pero el autor sabía lo que decía.³⁹

Insistiendo en el mismo tema, afirma Castro más adelante: “la postura humanista lleva a Cervantes a admitir que no hace falta la lumbre de la fe cristiana como base de ciertas creencias”⁴⁰. Después realiza uno de los pocos cotejos directos (a dos columnas) entre textos de Cervantes y textos de Erasmo, a propósito de personajes célebres paganos, como Julio César. La comparación va más allá, y demuestra al menos ciertas afinidades entre los dos

³⁴ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 260.

³⁵ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p.260-261.

³⁶ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 264.

³⁷ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 261.

³⁸ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 265.

³⁹ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 271.

⁴⁰ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 272.

autores⁴¹. Lamentablemente, tal proceder es escaso en el conjunto de *El pensamiento de Cervantes*. No obstante cabe señalar que, tal como admite el propio Castro, una posición favorable a la posible salvación de los gentiles no es sospechosa de la heterodoxia que él aplica al autor del *Quijote*, ya que, según sus propias palabras: “la doctrina de Trento, en cuanto a los gentiles, no da soluciones concretas ni terminantes”⁴².

Dejamos ahora a un lado la polémica de lo que significa una “ideología no cristiana”, y volvemos a las relaciones entre humanismo y libertad. Recuerda en este sentido las palabras de Ricote sobre la libertad en Alemania: “yo no sé si Cervantes pensaba que esa libertad debía utilizarse para audaces finalidades, sí sé que gustaba de la libertad existente más allá de la frontera como medio sencillamente de poder ser cristiano, cosa imposible a un morisco que aspirara a serlo en España”⁴³.

Según Castro, Cervantes anhela una solución “europea” para los moriscos, es decir, una sociedad en la que puedan integrarse. No hay para el estudioso, por tanto, una afinidad teológica con el protestantismo, sino más bien social. Recuerda también don Américo que:

“En *La española inglesa* la reina Isabel de Inglaterra, escudo del protestantismo, tolera y favorece junto a sí a la católica Isabel [...]. Se ha dicho que Cervantes revela ignorancia absoluta de la vida cortesana al presentar como lo hace a Isabel de Inglaterra, pero le atribuye la más alta calidad que él concebía: la de comprender el ajeno punto de vista”⁴⁴.

Más allá de las cuestiones relacionadas con el humanismo, el erasmismo y la libertad, el apartado de “no conformismo” contiene otras reflexiones interesantes acerca de las formas de religiosidad. En este sentido, es interesante el análisis de Castro sobre las burlas relacionadas con las oraciones vacías y también el rosario. Ciertamente no son pocas las veces en las que se hace alusión jocosa al tamaño de las cuentas que portan en sus rosarios algunos personajes:

El héroe nos presenta así a Montesinos: “No traía arma ninguna, sino un rosario de cuentas en la mano, mayores que medianas nueces, y los dieces asimismo, como huevos medianos de avestruz”. Leemos en *Persiles*: “Apesgábale el cuello un rosario, cuyos padrenuestros eran mayores que algunas bolas de las con que juegan los muchachos al argolla”⁴⁵.

⁴¹ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 273–274.

⁴² Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 270.

⁴³ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 286.

⁴⁴ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 287–288.

⁴⁵ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 263.

Más adelante menciona Castro el gran número de bromas mordaces acerca de las capas que portan los cardenales, lo que para don Américo supone un ejemplo del poco respeto que “merecen al gran novelista ciertas ceremonias eclesiásticas”⁴⁶. Más que poco respeto a las ceremonias eclesiásticas se me atoja una crítica, ya comentada aquí, a la excesiva representación externa de la religiosidad. En esta idea podemos encuadrar también el pensamiento de Cervantes sobre los rosarios y acerca de las procesiones –lo cual emparentaría a nuestro autor con Erasmo, como bien apunta el crítico recordándonos la arremetida de don Quijote a la procesión nocturna–.

Al hablar Américo Castro del pensamiento de Cervantes y de la forma de religiosidad presente en el autor del *Quijote* no podemos pasar por alto la importancia que se le debe conceder a la preocupación cervantina por el problema de la moral. En palabras del crítico:

Cervantes siente hondamente el valor de las virtudes cristianas, en cuanto a amor y comprensión del prójimo. Su cristianismo de Cervantes se basa más en la conducta que en las aparentes ceremonias. La caridad y el perdón de las injurias mueven su pluma con expresiva elocuencia.⁴⁷

Castro no incide en lo que significa teológicamente una preocupación por el bien obrar en Cervantes. No lo opone, como cabría esperar, a ciertas doctrinas protestantes. Centrado en proponer un Cervantes heterodoxo, señala una cierta laxitud con la moral católica imperante. Así, vuelve sobre el tema del honor, y del adulterio en *El viejo celoso* y *El celoso extremeño*, casos sobre los que ya nos hemos pronunciado. Con respecto a *La española inglesa* y a la elección de Ricaredo entre mostrarse obediente a la reina –y obtener así a Isabela– o no atacar a los católicos, Castro cita al propio Cervantes: “Ricaredo «determinó posponer al gusto de enamorado el que tenía de ser católico», y está así dispuesto a embestir unas naves católicas porque «tal vez las leyes del gusto humano tienen más fuerza de la religión»”⁴⁸. Ahora bien, cabe señalar que aunque en primer lugar la resolución de Ricaredo pasa por obedecer a su reina y atacar a los católicos, no lo es menos que después, movido por una católica misericordia que eleva al personaje a la altura de Periandro (no en vano, el segundo pasaje que cita Castro está extraído del *Persiles*), actúa conforme a su religión, consiguiendo con su actitud un comportamiento recto. Así, entiendo, debemos leer el *tal vez cervantino*⁴⁹.

⁴⁶ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p. 263.

⁴⁷ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p.291.

⁴⁸ Castro, *El pensamiento de Cervantes*, p.292.

Castro vincula la existencia en Cervantes de un cristianismo basado en la moral y en la perfecta conducta de nuevo con la influencia erasmista. Sin embargo, la insistencia de Cervantes en una religión basada en la moral no tiene por qué implicar necesariamente un vínculo erasmista, sino que puede estar motivada por otras corrientes religiosas de índole cristiana, y no hay que olvidar que la moral unida a la fe es una aportación presente en la doctrina misma de los Evangelios. Erasmo pide una vuelta a este cristianismo primitivo, pero la adscripción de Cervantes a estos valores puede deberse a una influencia –religiosa o no– que traspase los límites de la propuesta erasmista.

2.2.2. *Hacia Cervantes*: huellas del siglo XVI en Cervantes

En *Hacia Cervantes*⁵⁰, Américo Castro compila algunos trabajos anteriores divididos en dos secciones: una dedicada a la literatura española medieval y renacentista y otra dedicada a Cervantes. Aunque, como es lógico, conviene centrarse en analizar este segundo apartado, hemos de entender la intención del volumen completo para comprenderlo cabalmente. En sus “Aclaraciones preliminares” indica Castro que:

En el arte de Cervantes culminan las formas de expresión, las posibilidades y preferencias del vivir español. Voy a recordar en este momento lo relacionado con algunas obras literarias, sin aludir a otras rutas de vida que hoy parecen converger hacia el mismo centro. Me refiero a las acciones de dimensión universal llevadas a cabo por las gentes de la Península Ibérica desde fines del siglo XV, sin las cuales el *Quijote* no existiría [...]. Cervantes fue armonizando sus visiones de España, de Italia y del mundo mediterráneo. Digo esto para limitar y hacer ver lo que quiere decir el *hacia* en el título de este libro.⁵¹

Ya en el apartado dedicado a Cervantes, comienza Castro analizando la supresión de la frase del *Quijote* “las obras de caridad que se hacen tibia y flojamente no tienen mérito ni valen nada” (II, 36) por la Inquisición y las implicaciones de esa censura. Indica el estudioso que

La nueva actitud religiosa (subordinación de las prácticas exteriores a la interna disposición del espíritu) daba especial sentido a doctrinas viejas, que San Pablo había expresado muy claramente. De ahí que el paulinismo adquiriera tanta importancia para erasmistas y protestantes.⁵²

⁵⁰ Américo Castro, *Hacia Cervantes*, Madrid, Taurus, 1957.

⁵¹ Castro, *Hacia Cervantes*, p. XI.

⁵² Castro, *Hacia Cervantes*, p. 160.

Rastrea don Américo las huellas de esta “nueva actitud religiosa” en la península, citando a fray Juan de los Ángeles y al “notable teólogo Martín de Azpilcueta”⁵³, de quien transcribe un largo pasaje, además de a fray Bartolomé de Carranza, para relacionar posteriormente el pensamiento de estos eclesiásticos con las doctrinas erasmistas. Ante esta postura, recientemente López Calle ha hecho los siguientes apuntes, que contradicen la hipótesis de Castro:

Lo que Castro no nos dice es que Azpilcueta era antierasmista, que su libro se escribió como crítica del opúsculo de Erasmo sobre la oración, el *Modus orandi Deum* (1524), y que está escrito desde la perspectiva de un teólogo escolástico inserto en la tradición tomista y que su posición sobre la oración, análoga, según él, a la de Carranza y Erasmo, se inspira en santo Tomás, y no en Erasmo⁵⁴.

Es cierto que el estudioso relaciona la vacuidad de las obras sin caridad a las corrientes más heterodoxas, apuntando que los iluminados, “de tradición islámica, creyéndose poseídos de la gracia divina, suprimían todo valor a las obras exteriores”⁵⁵. No obstante, también es cierto que Castro apunta que “durante el siglo XVI esta doctrina pudo correr con cierta facilidad, en tanto que no se establecía relación entre ella y el iluminismo o el protestantismo”⁵⁶. Además, apunta que “el catolicismo mostraba aún reflejos de movimientos renovadores tales como la «devoción moderna» del que fue culminación la *Imitatio Christi*”⁵⁷. Castro profundiza en el análisis de los *Comentarios al Catecismo* de fray Bartolomé de Carranza, figura clave para entender el cambio de posición del erasmismo dentro de nuestras fronteras.

Hay también en *Hacia Cervantes* importantes conclusiones acerca de la circulación de las obras de Erasmo, en el apartado “Erasmo en tiempos de Cervantes”⁵⁸. Castro nos hace ver que los libros del filósofo de Rotterdam pudieron esquivar el cerco inquisitorial ya que, para el crítico, “la inclusión de un autor en el índice de Valdés (1559) o de Quiroga (1583) no significaba tampoco, necesariamente, una condena fatal al olvido y a la no mención”⁵⁹. Para ejemplificar el asunto, Castro pone el ejemplo de Boccaccio, incluido en la lista de Quiroga,

⁵³ Castro, *Hacia Cervantes*, p. 161.

⁵⁴ José Antonio López Calle, “El erasmismo antiteológico y procaritativo del *Quijote*”, *El Catoblepas*, 2011, nº 113, p. 6.

⁵⁵ Castro, *Hacia Cervantes*, p. 160.

⁵⁶ Castro, *Hacia Cervantes*, p. 161.

⁵⁷ Castro, *Hacia Cervantes*, p. 161.

⁵⁸ Castro, *Hacia Cervantes*, pp. 167–204.

⁵⁹ Castro, *Hacia Cervantes*, p. 169.

pero que llegó de forma indudable a los principales autores del XVII, y muy claramente a Cervantes. Quedaría probado entonces que la censura no implica la no recepción, pero eso no validaría en ningún caso una relación directa entre censura y recepción.

La posible influencia de Erasmo en Cervantes pasa a explicarla don Américo a través del magisterio de López de Hoyos. Estudiando los escritos del maestro, podemos ver que a buen seguro había leído de primera mano a Erasmo, y que quizá estas lecturas pudieran haber pasado al discípulo, pues “no es aventurado pensar que el nombre y las doctrinas del humanista de Rotterdam surgieran en las pláticas con el «caro y a amado discípulo», en cuya prodigiosa memoria las huellas más mínimas se tornaban indelebles”⁶⁰. Un tanto aventurado sí que parece considerar “la prodigiosa memoria de Cervantes” como argumento para considerar que, cuarenta años después de su corto magisterio (apenas un año) López de Hoyos pudiera haber influido en tan gran medida en nuestro autor. No obstante, Castro admite en parte las deficiencias de su argumentación al decir: “ignoro en qué medida tuviera Cervantes directa noticia acerca de la doctrina erasmiana, ni hasta dónde se extendiese la influencia de López de Hoyos”⁶¹.

Otro vestigio de erasmismo visible en la obra cervantina para Castro es la referencia a *Luz del alma* en la segunda parte del *Quijote* (II, 62). La obra de Felipe de Meneses, recibe según Américo Castro buena influencia de Erasmo, aunque el mismo don Quijote diga que estas obras “son de menester infinitas luces para tantos desalumbrados”. Lo dicho por don Quijote, con un juego de palabras a propósito de la luz, podría quizá estar más bien en contacto con las corrientes iluminadas presentes en la España del XVI que con la doctrina erasmista.

La defensa de una religiosidad interior –punto fuerte en el pensamiento religioso cervantino y tema de insistencia en Castro en el posterior *Cervantes y los casticismos españoles*– sustenta la relación entre *Luz del alma* y los escritos de Erasmo. Por eso el crítico observa que “no encontramos acentuados en *Luz del alma*, en cuanto al influjo erasmista, sino aquellos aspectos que llevan al ascetismo y a la desvalorización de lo humano”⁶². De ahí la posible conexión entre Cervantes y Erasmo, quien apostaba por una vuelta a la religiosidad primitiva alejada de la fastuosidad del rito católico. Sin embargo, antes de dar por hecho una presencia y defensa de la doctrina de Erasmo en la obra cervantina, como hace Américo

⁶⁰ Castro, *Hacia Cervantes*, p. 174.

⁶¹ Castro, *Hacia Cervantes*, p. 180.

⁶² Castro, *Hacia Cervantes*, p. 190.

Castro argumentando desde este prisma de la religiosidad íntima, habría que pararse a pensar si las ideas de Cervantes a este respecto podrían estar nutridas también por otras corrientes de religiosidad presentes, sobre todo, a lo largo del siglo XVI.

2.2.3. A vueltas con Cervantes y la religión: *Cervantes y los casticismos españoles*

Américo Castro se centra en *Cervantes y los casticismos españoles*⁶³ en la presencia del problema de los conversos en la obra de Cervantes, tema que había tratado de indirecta y superficial en algunos de sus estudios cervantinos anteriores. En su libro, Castro da buena cuenta de la capacidad de Cervantes para fusionar en su literatura, y más concretamente en el *Quijote*, el artificio literario con la preocupación social.

Por lo que concierne a nuestro estudio, el apartado más interesante de *Cervantes y los casticismos españoles* es el titulado “Cervantes y el *Quijote* a nueva luz”. Con “nueva luz” Castro se refiere a una nueva propuesta de lectura del *Quijote* que pueda dar cuenta de la compleja realidad sociológica presente en la novela. Según esta lectura, la grandiosidad del *Quijote* radica en la posibilidad del hombre de superar el estatismo social. De esta forma, por ejemplo, habríamos de entender la transformación del rudo Sancho Panza en el admirable gobernador. Estaríamos, según don Américo, ante una religiosidad secularizada: “en la estructura del *Quijote* nada vale como un absoluto más allá o un absoluto más acá. Se relativizan el uno y el otro en la más magnánima tregua de Dios que conoce la literatura de Occidente”.⁶⁴

Resulta difícil comprender a qué se refiere el crítico al usar la expresión “tregua de Dios”. Si existe un complejo diálogo de mundos absolutos en el *Quijote*, este es el que se produce entre el mundo real y el mundo ficcional. Si se le quiere dar un cariz religioso (y un tanto platónico) al asunto, podríamos hablar de mecanismos de fusión entre mundo real y mundo ideal –ya sea religioso o literario–. Pero aun así, parece más lógico atribuir esta fusión a la autoreivindicada habilidad de Cervantes para “mostrar con propiedad un desatino”.

El experimento quijotesco, si bien consigue para Castro fusionar literatura y sociedad, resulta insuficiente para la crítica social y cultural habitual en Cervantes: “fuera de tan acotado recinto [el *Quijote*] las cosas continuaban siendo como solían ser. Para traerlas directamente al área de su arte Cervantes hubo de recurrir a la forma tradicional del

⁶³ Américo Castro, *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid-Barcelona, Alfaguara, 1966.

⁶⁴ Castro, *Cervantes y los casticismos españoles*, p.107.

entremés”⁶⁵. El género entremesil se presta por su comicidad a una mayor expresión de la realidad, pues lejos de poder ser tomado a broma permite una mayor mordacidad, primando siempre la fina ironía cervantina.

La principal idea que quiere desarrollar Castro en este apartado dedicado a Cervantes y al *Quijote* – y que puede hacerse extensible a todo el estudio- es que la defensa de la espiritualidad interior en Cervantes puede ligarse no solo a la influencia erasmista sino también a la religiosidad conversa. La vuelta a una espiritualidad íntima alejada de la expresión fastuosa de la religiosidad fue una de las reivindicaciones de Erasmo, y en este sentido en la obra cervantina (sobre todo en el *Quijote*, como bien indica Américo Castro) hay algunos pasajes que pueden entenderse como críticas a lo que Castro denomina “oración vocal”⁶⁶.

Si esta preocupación de Cervantes por una religiosidad verdadera que vaya acompañada de un comportamiento moral parece una notable aportación –sobre todo porque nos introduce de lleno en el problema de sí hay o no erasmismo en Cervantes–, no parece tan clara la segunda asociación que establece Castro en base a este problema. El crítico relaciona la defensa de espiritualidad interior en Cervantes con el problema de biográfico de Cervantes y su supuesto origen converso. Por ello quizá analiza el rechazo del autor del *Quijote* a la “pureza de sangre” en los *Entremeses*. Llega a decir, en este sentido, acerca del entremés *Los alcaldes de Daganzo*, donde hay una burla al concepto de superioridad moral basado en motivos raciales: “Cervantes, cristiano nuevo y esclarecido, se enfrenta con el criterio adverso de los cristianos viejos. De haber sido uno de ellos, ¿cómo iba a haber escrito este entremés y otras muchas cosas”⁶⁷.

Para Castro, en un verso del *Retablo* como “entre moros y cristianos”, Cervantes pensaba “entre cristianos viejos y nuevos”⁶⁸. No contempla don Américo la posibilidad de que, sin ser converso, sin ser cristiano nuevo, Cervantes se burlara en los entremeses de un rígido código jurídico y social. Lo cierto es en los *Entremeses* (y no solo en los cervantinos, sino que casi hablamos de una característica de género) hay una subversión de los códigos de conducta del Siglo de Oro, en particular de la limpieza de sangre y del honor. El caso más claro en este sentido en Cervantes quizá sea citado *Retablo de las maravillas*, donde nuestro autor parodia

⁶⁵ Castro, *Cervantes y los casticismos españoles*, p.107.

⁶⁶ Castro, *Cervantes y los casticismos españoles*, p. 118.

⁶⁷ Castro, *Cervantes y los casticismos españoles*, p. 117.

⁶⁸ Castro, *Cervantes y los casticismos españoles*, p. 122.

estos códigos (“Cervantes ataca el mito- dogma de la honra fundada en la «opinión»”⁶⁹). La crítica social de Cervantes a estos temas, por otra parte, no queda restringida al género teatral menor, como puede verse en la defensa de la libertad de la mujer en el resto de su narrativa. Sin embargo, nada de esto parece probar que Cervantes fuera o no converso.

Castro concluye “el pleito acerca de quién vale y quién no, como todo lo demás, fue secularizado en el *Quijote*”⁷⁰. Las palabras de don Quijote citadas por Castro: “y cuando no lo fueras [cristiano viejo], no hacía al caso, porque siendo yo el rey, bien te puedo dar nobleza” (I, 21) se refieren más bien, en mi opinión, al poder que se autoconcede el caballero (con la consiguiente ironía de Cervantes). Aun así, es posible entender que don Quijote desvincula los valores positivos de la limpieza de sangre. Pues bien, aun leyendo el texto de esta manera, y aun atribuyéndole a Cervantes el mismo pensamiento que a don Quijote, no es posible ver una secularización (la fe sigue importando, lo que no importa es desde cuándo se profesa), sino una desracialización del problema moral.

De forma valorativa podríamos decir que los dos problemas expuestos por Américo Castro aquí son dos buenas aportaciones al problema de la religión en Cervantes, y tanto el asunto de la religiosidad interior como el de la pureza de sangre en la sociedad áurea son fácilmente observables en la obra cervantina. No obstante, Castro vincula el tratamiento de estos dos aspectos en Cervantes a que el escritor fuera cristiano nuevo, cosa que es por un lado innecesaria, y por otro, demasiado atrevida, dado que no hay pruebas biográficas sólidas en este sentido. De *Hacia Cervantes* puede extraerse una pregunta implícita, que vendría a renovar el panorama crítico del momento: si la preocupación de Cervantes por la religiosidad y por el problema de la pureza de sangre es un poema puramente teológico, o más bien socio-religioso, vinculado a la realidad de la España del siglo XVII.

⁶⁹Castro, *Cervantes y los casticismos españoles*, p. 123.

⁷⁰Castro, *Cervantes y los casticismos españoles*, p. 126.

2.3. *Los estudios de Marcel Bataillon*

2.3.1. La importante huella indirecta de Erasmo en Cervantes

Además de ser el mayor punto de referencia en el conocimiento del erasmismo español del XVI, el *Erasmus y España*⁷¹ de Marcel Bataillon es también un texto fundamental en lo que concierne al estudio del pensamiento religioso de Cervantes. Según el crítico francés, “entre los erasmistas que no leyeron a Erasmo, pertenece a Cervantes el primer lugar”⁷². Bataillon irá modificando a lo largo de los años su opinión sobre la posible lectura de Erasmo por parte del autor del *Quijote*, pero en *Erasmus y España* defiende que el erasmismo de Cervantes es de segunda mano.

Para Bataillon, en el erasmismo de Cervantes resulta decisivo el magisterio del humanista (y erasmista) Juan López de Hoyos. Así, aunque puntualiza que no puede entender el pensamiento ni la obra cervantino sino como fruto de una maduración, también defiende que Cervantes permanecerá “hasta lo último fiel a sus ideas de juventud”⁷³.

Para dar cuenta de las simpatías cervantinas por las corrientes humanistas presentes en la España de su juventud, Bataillon reflexiona sobre las preferencias literarias del autor del *Quijote*. Su argumentación se basa sobre todo en criterios estéticos. En cuanto al teatro, dice que “su doctrina [...] fue un clasicismo mitigado”⁷⁴. Además, añade la opinión negativa de Cervantes sobre los libros de caballerías y la positiva sobre los tratados de piedad. En este sentido, hay que tener en cuenta que las críticas cervantinas a las novelas caballerescas son sobre todo estéticas, mientras que las alabanzas a la literatura piadosa son más bien de carácter ideológico.

Para Bataillon existe una preferencia en Cervantes por aquellas formas propias del Renacimiento (y, por tanto, deduce, también del Humanismo y del Erasmismo). Pone como prueba la inclinación del escritor por el género pastoril –visible en su intención, aún en el lecho de muerte, de legarnos una segunda *Galatea* y en su admiración por autores tan importantes para el género como Montemayor y el Gil Polo–. A tener en cuenta también es su predilección por el *Persiles* como obra cumbre de la narrativa, vista por Bataillon como una novela renacentista. A este respecto, la importancia del *Persiles* parece capital a la hora de

⁷¹ Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, México DF, FCE, 1966.

⁷² Bataillon, *Erasmus y España*, p. 778.

⁷³ Bataillon, *Erasmus y España*, p.778.

⁷⁴ Bataillon, *Erasmus y España*, p.778. Entiéndase por «clasicismo» aquella estética que se vincula al tipo de teatro presente en el las tablas del siglo XVI y que Bataillon contrapondrá al éxito del «Arte Nuevo», al que Cervantes se opondrá.

determinar el pensamiento de Cervantes, sobre todo por su carácter marcadamente religioso. También establece afinidades entre la “literatura de apotegma” propia de Erasmo y el *Licenciado Vidriera*. *El coloquio de los Perros*, por otro lado, sería una muestra del apego de Cervantes al diálogo humanista.

Sin negar la influencia de las poéticas y literarias del Renacimiento en Cervantes, el propio Bataillon es consciente de la importancia de rastrear las posibles ideas de tipo religioso para proponer un posible pensamiento erasmista en el autor del *Quijote*: “el erasmismo de Cervantes, carecería sin, embargo, de algo esencial si no se extendiera al campo de las ideas religiosas”⁷⁵. Según Bataillon, estas:

Son naturalmente, difíciles de entresacar de una obra que pertenece íntegramente a la literatura de esparcimiento, y en particular del *Quijote*, donde la invención novelesca sigue su camino sin pretender nunca probar cosa alguna, y donde el caballero y Sancho Panza conversan sin que el autor se identifique nunca con el uno ni con el otro”⁷⁶.

A lo largo de sus cuatro siglos de vida, han sido frecuentes las lecturas en clave alegórico-religiosa del *Quijote*. Bataillon se distancia, con esta afirmación, de este tipo de crítica literaria. Por otro lado, apunta uno de los problemas más habituales, identificar el pensamiento de un personaje literario con el de su autor. No obstante, pese a ser una obra que pertenece a la “literatura de esparcimiento” no puede negarse la carga ideológica presente en el *Quijote*. Por otro lado, en el estudio del erasmismo cervantino, hubiera sido deseable que Bataillon hubiera enfocado el problema no solo en el *Quijote* sino también en otras obras, especialmente en aquellas en las que lo religioso tiene una carga mayor, como el *Persiles* o algunas de las *Ejemplares*.

Bataillon repara en la posibilidad de conjugar la ortodoxia cristiana –sin los atisbos de hipocresía apuntados por Castro⁷⁷– y la crítica a las manifestaciones externas de religiosidad que no van acompañadas de una fe verdadera y de una moral piadosa y cristiana. No hay para el francés heterodoxia en Cervantes, ni mucho menos hipocresía, sino una crítica, junto con la de otros escritores humanistas de la época a la banalización de la religión y de la religiosidad, y al alejamiento del cristianismo primitivo propuesto por Jesús que conllevó la espantada luterana y la aparición de figuras muy críticas con la Iglesia Católica y el clero como Erasmo

⁷⁵ Bataillon, *Erasmo y España*, p.784.

⁷⁶ Bataillon, *Erasmo y España*, p.784.

⁷⁷ Castro, *El pensamiento de Cervantes*.

de Rotterdam. Esta es, a mi juicio, la principal aportación de Bataillon al estudio del erasmismo Cervantino.

En cuanto a otro de los temas de supuesta influencia erasmista, la muerte de don Quijote, Bataillon afirma que el caballero se pone “de acuerdo con la [piedad] de la *Praeparatio ad mortem*”⁷⁸. No obstante, hay que recordar que Erasmo no da demasiada importancia a tomar los sacramentos antes de morir, como sí hace don Quijote. Por otra parte, tampoco en la *Praeparatio* se ve con buenos ojos que se tomen hábitos antes de morir, algo que hará no ya un personaje, sino el propio Cervantes, al entrar en la Orden Tercera de San Francisco.

Hace bien el crítico francés a mi juicio en separar la posible crítica clerical presente en Cervantes (y que proviene de época anterior a la reforma) y la preocupación erasmista por el tema de *Monachus non est pietas*. El asunto abordado por Erasmo es mucho más grave y va más allá de las críticas mordaces al clero. Ante una sociedad obsesionada con el problema de la honra, al individuo de la época moderna se le plantean tres posibilidades para medrar en la escala social –e incluso para el básico sustento–: «Iglesia, mar o casa real». Así, durante el siglo XVI y XVII se observa un gran aumento de personas que entran a profesar votos. De esta manera, no parece difícil que la vocación haya quedado empañada por la necesidad. En este sentido debemos entender la pregunta de Bataillon: “en este ejército de frailes, ¿cuántos merecen el nombre de religiosos?”⁷⁹

En cuanto a la religiosidad laica, Bataillon se detiene en la figura del Caballero del Verde Gabán, uno de los personajes a priori más positivos de todo el *Quijote*. Según el crítico francés, don Diego de Miranda representa un perfecto ejemplo de seguidor erasmista, excepto por dos cuestiones: la misa diaria y el culto mariano. Resulta llamativo que estos dos rasgos que el crítico pasa por alto bastarían para catalogar al Caballero del Verde Gabán como un católico ortodoxo. La exaltación de la piedad laica recuerda a esa “forma secularizada de religiosidad” apuntada por Américo Castro. No obstante, precisamente al dialogar con los textos de don Américo en *Erasmo y el erasmismo*, Bataillon puntualizará su postura acerca de Diego de Miranda.

Si bien es cierto que en *Erasmo y España* se da cuenta de una influencia de la doctrina erasmiana acerca de la crítica a la santidad monástica, para Bataillon “nada nos autoriza a

⁷⁸ Bataillon, *Erasmo y España*, p. 787.

⁷⁹ Bataillon, *Erasmo y España*, p. 790.

creer que [Cervantes] haya encontrado absurdo el ideal ascético de la vida monástica”⁸⁰. Efectivamente, la crítica a la religiosidad exterior, que como hemos visto en otros lugares de este estudio es una constante en las letras cervantinas, no tiene por qué suponer un ataque al intento de búsqueda de santidad por la vía de la vida consagrada. Más bien, con ironía, Cervantes rechaza las formas ostentosas de expresión de la religión, ideal que podían encarnar ciertas órdenes religiosas.

La crítica a la ascética en Cervantes que pretende demostrar Bataillon no es una idea que pueda vincularse de modo riguroso con la crítica irónica a la vida monacal presente en el *Quijote*. Además, la forma de enunciación del problema por parte del estudioso francés parece un tanto atrevida: “pero él sabe que lo esencial del cristianismo no consiste en el ascetismo del religioso”⁸¹. Cervantes, siempre según Bataillon, da más importancia a la fe, y ve en esto una influencia paulina fruto del erasmismo peninsular. Sin embargo, la separación entre fe y ascetismo parece un tanto artificial e innecesaria.

Para Bataillon, en el concepto de fe que se desprende de los textos Cervantes es posible encontrar huellas del pensamiento de Juan de Valdés. No obstante, no deja claros los motivos de tal vinculación. Según el crítico francés “la fe de Cervantes, lejos de ser la fe del carbonero, es una fe que remite al Evangelio y que está iluminada por la Gracia”⁸². Bataillon habla además de una “fe viva, engendradora de obras”⁸³, lo que nos vincula con el problema a la crítica de la religiosidad exterior, que no es *per se* para Cervantes negativa, sino solo cuando no va acompañada de una fe verdadera y –no se olvide– de una moral cristiana.

Bataillon también se vale de la cita del *Quijote*: “las obras de caridad que se hacen tibia y flojamente, no tienen mérito ni valen nada” (II, 36), sobre la que ya había reflexionado Castro, para reflexionar someramente sobre la problemática entre fe y obras surgida tras el levantamiento luterano. Ve en el uso de esta cita también un posicionamiento afín al erasmismo.

Por último, cabe señalar que Bataillon concluye que “el humanismo derramado en los libros de Cervantes se nos hace inteligible si sabemos que es un humanismo cristiano transmitido por un maestro erasmizante”⁸⁴. La presencia de la religiosidad ortodoxa en muchos pasajes cervantinos –que Castro había atribuido a la hipocresía– para Bataillon está también

⁸⁰ Bataillon, *Erasmus y España*, p.793.

⁸¹ Bataillon, *Erasmus y España*, p.794.

⁸² Bataillon, *Erasmus y España*, p.794.

⁸³ Bataillon, *Erasmus y España*, p.794.

⁸⁴ Bataillon, *Erasmus y España*, p.795.

dentro de las corrientes erasmistas. En palabras del propio crítico: “el erasmismo siempre pretendió permanecer ortodoxo al mismo tiempo que fiel al espíritu evangélico”. Sin embargo, cabe escuchar otras posibles interpretaciones de la presencia de ortodoxia en la obra cervantina, y preguntarse si, lejos de constituir un erasmismo puro, el pensamiento de Cervantes pudo estar influido también por las ideas de otras corrientes de la época, en cuanto a temas tan fundamentales como son, entre otros, la cuestión de la fe, de la religiosas y de la moral.

Las ideas de Bataillon acerca del erasmismo cervantino fueron modificándose con el paso de los años. Fruto de sus reflexiones acerca del tema, y del diálogo crítico establecido con los textos de Américo Castro, el estudioso dedica un apartado al *Quijote* en su libro de madurez *Erasmus y el erasmismo*, al que nos dedicaremos en el siguiente apartado.

2.3.2. *Lecturas de Bataillon sobre Cervantes y el erasmismo vistos por Américo*

Castro: Erasmo y el erasmismo

Ya en *Estudios sobre la obra de Américo Castro*⁸⁵, Marcel Bataillon, junto con otros importantes intelectuales, había reflexionado sobre algunos de los textos de su maestro. Se daba entonces una valoración colectiva de la obra de su viejo amigo. No obstante, será en el apartado dedicado al *Quijote* en *Erasmus y el erasmismo*⁸⁶, donde Bataillon dialogará con los estudios cervantinos de don Américo.

En primer lugar, cabe destacar el cambio de opinión de Bataillon ante un posible erasmismo no ya de segunda mano, como él había propuesto, sino producido por la lectura directa de Erasmo. El crítico admite que la censura inquisitorial pudo no haber sido decisiva en la difusión y la lectura de los textos del filósofo holandés.

Como apunta el estudioso de su colega, don Américo consiguió ir adaptando la sospecha de un posible erasmismo en Cervantes al avance de sus investigaciones. De esta manera, lo que en principio fue un rastreo de la difusión de los textos durante el siglo XVI y una búsqueda de las posibles fuentes de un erasmismo en el autor del *Quijote*, pasó a ser un intento de demostrar la presencia de la doctrina de Erasmo en el propio texto. El mismo Bataillon nos recuerda las palabras de su maestro acerca de la necesidad de conjugar el

⁸⁵ Se refiere a Aranguren, Bataillon, Gilman, Laín, Lapesa y otros, *Estudios sobre la obra de Américo Castro*, Madrid, Taurus, 1971.

⁸⁶ Marcel Bataillon, *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 1978.

estudio histórico, cultural y social con el análisis de los textos cervantinos: “indicaba [Américo Castro] la necesidad de acudir a las mismas palabras del autor para recoger lo que en ellas haya de «*significante* de una intención *poética*»⁸⁷.

Para el crítico francés, la novedad de Castro al abordar este complejo problema radica en la fusión que hace entre la ideología y la creación literaria en sí misma. De esta manera, la producción del texto escrito, con personajes “personalizados y conscientes de serlo”⁸⁸ es también reflejo de una influencia humanista en el plano de la creación poética, y no solo desde el punto de vista de la abstracción del pensamiento y de la ideología.

Por otro lado, para Bataillon dos las ideas fundamentales de Castro, las formas de religiosidad de los conversos y las propuestas de renovación espiritual de Erasmo, están íntimamente vinculadas dentro de la Península ibérica:

Dentro de este sistema de los casticismos españoles, el erasmismo de Cervantes y de su creación más famosa no consiste ya principalmente en expresar una reprobación más o menos explícita de prejuicios o supersticiones alimentarias como las que Erasmo criticó [...], sino de una filiación directa entre las creaciones de personajes autónomos creadores de sí mismos y que saben quiénes son, y una forma de espiritualidad típica de cristianos nuevos, ya vislumbrada antes de Erasmo por los conversos españoles del siglo XV, pero que desde 1525 halló su alimento en la religión interior erasmiana⁸⁹.

También reflexiona Bataillon sobre el concepto de “mística secularizada” que Castro acuña en *Cervantes y los casticismos españoles*, concepto que don Américo no llega nunca a explicar de forma explícita en su estudio. Según el discípulo, se trata de una “empresa de creación de personas tan profundamente conscientes de su relación íntima con Dios y con sus hermanos como lo fueron los místicos que siguieron la vía de una piedad interior más o menos afín a la predicada por Erasmo”⁹⁰.

Hay en *Erasmo y el erasmismo* una crítica a la tendencia de Américo Castro de separar la crítica ideológica y religiosa presente en los textos cervantinos de la invención novelesco-ficcional. Sobre este problema, la opinión del crítico francés se opone a la de su maestro, pues como el mismo Bataillon nos dice era él “quien había escrito que en el Caballero del Verde Gabán, más que ningún otro personaje del Quijote, «parece que el autor quiso encarnar su ideal moral y religioso»⁹¹. La construcción literaria tiene espacio por tanto para la expresión

⁸⁷ Bataillon, *Erasmo y el erasmismo*, p. 351.

⁸⁸ Bataillon, *Erasmo y el erasmismo*, p. 352.

⁸⁹ Bataillon, *Erasmo y el erasmismo*, p. 353.

⁹⁰ Bataillon, *Erasmo y el erasmismo*, p. 354.

⁹¹ Bataillon, *Erasmo y el erasmismo*, p. 355.

de las ideas autoriales acerca de temas religiosos, morales y sociales. No sería posible, por tanto, separar “la genial novedad del arte de novelar inventado por Cervantes y las tendencias morales y religiosas que para un lector culto de hoy pueden destacarse como aparente «lección» del *Quijote*”⁹².

Sin salir del interesante asunto del Caballero del Verde Gabán, continúa el francés matizando lo escrito por Castro en *Cervantes y los casticismos españoles*. Le parece arriesgada la vinculación que hace Castro entre el pensamiento representando en el *Quijote* por Sancho Panza y don Diego de Miranda. La argumentación de Castro no termina de sostenerse, pues, debido a la oposición entre los personajes de don Quijote y el Caballero del Verde Gabán, establece una discutible correspondencia de ideología religiosa entre Diego de Miranda y Sancho, formando ambos un bloque contra el pensamiento idealista que encarna el loco caballero. Para Bataillon, sin embargo, si hay alguien que supone un distanciamiento del modelo cristiano de Sancho y un acercamiento a la santidad laica propuesta por Erasmo, ese es don Diego de Miranda.

En cierta medida, en *Erasmo y el erasmismo* Bataillon pone al día algunas de las ideas más importantes sobre el estudio del erasmismo en Cervantes. No solo revisa las aportaciones fundamentales de Américo Castro, sino que reubica su posición crítica frente a algunas de las cuestiones más discutidas de su *Erasmo y España*.

2.4. La Moria de Erasmo y el Quijote

2.4.1. La visión de Antonio Vilanova

Fue Antonio Vilanova⁹³, al menos de modo sistemático, el primero en proponer que Cervantes conocía de forma directa algunos de los textos más importantes de Erasmo. Como veíamos anteriormente, a lo largo de sus escritos sobre el tema, Bataillon atenuó poco a poco su tesis principal: que la influencia de Erasmo en Cervantes tuvo que ser, como en sus contemporáneos, indirecta. Para Vilanova, “limitar el conocimiento de la obra de Erasmo por parte de Cervantes a los *Apotegmas* y a los *Adagia*, fundándose en las prohibiciones en masa

⁹² Bataillon, *Erasmo y el erasmismo*, p. 355.

⁹³ Antonio Vilanova, *Erasmo y Cervantes*, Barcelona, Lumen, 1989.

de los índices de 1559 y de 1583, resulta algo excesivo”⁹⁴; añadiendo posteriormente una afirmación que condensa la idea principal que se desprende de “Erasmus y Cervantes”:

Un minucioso cotejo de textos entre las dos grandes obras de Erasmo y Cervantes, el *Elogio de la Locura* y el *Quijote*, nos revela la íntima dependencia de la locura imaginativa de Don Quijote, respecto a las ideas erasmistas acerca de la felicidad y de la ilusión de la locura.⁹⁵

Mientras que los estudios de Bataillon (y en gran medida los de Américo Castro) presentan una temática sobre todo religiosa, el análisis de Vilanova bordea casi siempre las cuestiones doctrinales, centrándose en aspectos morales, filosóficos, estéticos o literarios. La influencia de Erasmo abarcaría distintos aspectos, rebasando el pensamiento religioso de Cervantes. De hecho, sostiene el crítico que “la génesis de la novela cervantina adquiere su verdadera intención y sentido si se tiene en cuenta que Cervantes se propuso desarrollar en forma novelesca la sátira erasmista en elogio de la locura humana”⁹⁶. La locura de don Quijote, por tanto, tendría una inequívoca connotación negativa. En palabras de Vilanova: “el pobre hidalgo manchego [...] cifra en la sublime ilusión de su locura los más altos ideales del humanismo cristiano”⁹⁷. Esta afirmación, no obstante, resulta un tanto contradictoria contrapuesta a lo que el estudioso sostiene inmediatamente después: “Don *Quijote* conserva, en los intervalos de lucidez que le concede su locura, las más puras virtudes morales propugnadas por Erasmo en el *Enquiridion* o *Manual del caballero cristiano*”⁹⁸. Por tanto, según Vilanova, tanto en la locura como en la cordura el comportamiento de don Quijote puede asimilarse a las ideas erasmistas. Resulta este, a mi parecer, uno de los puntos débiles de *Erasmus y Cervantes*, pues parece difícil aceptar que, en dos situaciones antagónicas – locura y cordura– la caracterización del complejo caballero andante sea siempre positiva.

Precisamente en «Erasmus, Sancho Panza y su amigo Don Quijote», un estudio muy posterior, publicado casi cuarenta años después (1988)⁹⁹, Vilanova perfila aún más su hipótesis de influencia del *Elogio* en los dos personajes de la novela. En respuesta a propuesta anterior de Bataillon –que nos hablaba de un “erasmismo de segunda mano en Cervantes”– Vilanova pretende demostrar aquí: “la inequívoca filiación erasmista de los dos personajes

⁹⁴ Vilanova, *Erasmus y Cervantes*, p. 15.

⁹⁵ Vilanova, *Erasmus y Cervantes*, p. 16.

⁹⁶ Vilanova, *Erasmus y Cervantes*, p. 19.

⁹⁷ Vilanova, *Erasmus y Cervantes*, p. 19.

⁹⁸ Vilanova, *Erasmus y Cervantes*, p. 19.

⁹⁹ Que completa, junto con «La *Moria* de Erasmo y el prólogo de *Don Quijote*» la tríada de estudios sobre el tema escritos por Vilanova.

cervantinos”¹⁰⁰. La metodología va a ser muy similar a la empleada en el ya comentado «Erasmus y Cervantes», es decir, el cotejo del humanista holandés con la obra cervantina para tratar de encontrar relaciones intertextuales sólidas. Sin embargo, según el propio crítico, «Erasmus, Sancho Panza y su amigo Don Quijote» va más allá del estudio de la comparación entre el tratamiento de la locura en Erasmus y en don Quijote que se había llevado a cabo en 1949, y rastrea las similitudes que se dan en la caracterización psicológica y moral de los personajes cervantinos.

Dentro del concienzudo análisis de don Quijote y Sancho como dualidad arquetípica del estulto erasmismo que nos ofrece Vilanova en su estudio, nos conviene, por vinculación con nuestro de objeto de análisis, reparar en la caracterización que propone el crítico de don Quijote como caballero cristiano a causa de su locura. Para evidenciar las similitudes entre el tipo erasmista del perfecto caballero cristiano, Vilanova nos habla de

La figura, tan cruelmente satirizada por Erasmus, del cristianismo piadoso y devoto como arquetipo del loco espiritual e imaginativo, entregado por completo a la contemplación de lo invisible. Locura provocada, al decir de la *Moria*, por la exaltación del fervor religioso, que conduce al desprecio de lo material y al culto exclusivo de las cosas espirituales, causa originaria de las visiones sobrenaturales que acompañan el éxtasis místico, sustancialmente idénticas a los delirios y alucinaciones de las fantasías engendradas por la monomanía caballeresca de Don Quijote.¹⁰¹

Sin embargo, antes de aseverar la hipótesis de Vilanova acerca de una visión paródica de la dupla religión-caballería en el Quijote como herencia erasmiana, es necesario analizar brevemente la idea de Erasmus acerca de fervor religioso cristiano, dado lo peliagudo del problema religioso en el filósofo holandés:

En fin, [nos dice Erasmus en su *Elogio de la Locura*] parece que no hay loco que cometa mayores disparates que aquellos a quienes el ardor de la piedad cristiana ha embargado de pronto por completo: de tal modo dilapidan sus bienes, perdonan las injurias, toleran los engaños, no distinguen entre amigos y enemigos, aborrecen los placeres, nunca se ven hartos de ayunos, vigiliias, lágrimas y ofensas, sienten el hastío de la vida, no desean más que la muerte; en suma parecen haber perdido por completo el sentido común, como si su espíritu viviera en otra parte y no dentro de su cuerpo. Y todo esto, ¿qué otra cosa es sino estar loco?¹⁰²

¹⁰⁰ Vilanova, *Erasmus y Cervantes*, p.78.

¹⁰¹ Vilanova, *Erasmus y Cervantes*, p.80.

¹⁰² Vilanova, *Erasmus y Cervantes*, p.81.

La crítica al fervor religioso en Erasmo del que nos habla Vilanova, no es tal si se entiende este pasaje como irónico. De hecho, el mismo crítico, después de insistir en “la trascendencia decisiva de esta audaz ridiculización de la sublime espiritualidad del mensaje evangélico”¹⁰³ van a hablar de la “corrosiva ironía”¹⁰⁴ de la *Moria*, y más concretamente, de este pasaje. No es lugar este para discusión acerca de las ideas de Erasmo sobre la religiosidad –hay que tener en cuenta, sin embargo, la necesidad de espiritualidad interior que propone Erasmo, de la que iluminados y místicos son los grandes representantes– pero, más que sátira, en este pasaje se podría hablar de ironía, que, al igual que en las letras cervantinas, nos permiten entender el texto a la manera opuesta de lo explícito, esto es, como una defensa de la locura de la fe. Vista de este modo la anterior cita de la *Moria*, la correspondencia establecida con don Quijote no resulta, a mi parecer, muy conveniente.

El compendio *Erasmo y Cervantes* contiene, además de los trabajos de Vilanova sobre el erasmismo cervantino, otros ensayos sobre diversas huellas erasmistas en la literatura del Siglo de Oro. En lo que concierne a nuestro trabajo, entre estos ensayos cabe destacar el titulado «El peregrino andante en el *Persiles* de Cervantes». La tesis principal de este estudio sostiene que en cada época estético-literaria podemos encontrar un concepto de perfecto caballero cristiano diferente. Según Vilanova:

Así como el caballero andante es el ideal heroico del mundo medieval, y el cortesano el arquetipo ejemplar del hombre del Renacimiento, el peregrino es el paradigma del hombre del Barroco y el ideal del caballero cristiano [...]. Suma de las virtudes cristianas y estoicas del caballero andante, y de los ideales platónicos del cortesano, el peregrino es un arquetipo de prudencia y de virtud que anticipa las cualidades morales del discurso de Gracián.¹⁰⁵

En este sentido, Vilanova destaca la supremacía del *Persiles* de Cervantes frente a otras novelas de peregrinaje de la literatura española:

La existencia del peregrino de amor como protagonista de la novela de aventuras, y la denominación de peregrino andante que le otorga el *Persiles* de Cervantes, no sólo le revela como un nuevo caballero andante, humanizado y real, sino que nos descubre la verdadera condición humana de este personaje novelesco, que hasta ahora había pasado inadvertido en el campo de la novela española.¹⁰⁶

¹⁰³ Vilanova, *Erasmo y Cervantes*, p.81.

¹⁰⁴ Vilanova, *Erasmo y Cervantes*, p.81.

¹⁰⁵ Vilanova, *Erasmo y Cervantes*, p. 401-402.

¹⁰⁶ Vilanova, *Erasmo y Cervantes*, p.402.

A mi entender, más allá de lo acertado o no del juicio de Vilanova, lo interesante de «El peregrino andante en el *Persiles* de Cervantes» es que relaciona la obra póstuma del autor alcalaíno con el resto de la producción novelística del Siglo de Oro: no solo con la bizantina, sino también con la pastoril, la picaresca e incluso con la novela de caballerías. Entendiendo el peregrinaje como uno de los aspectos en común de la narrativa áurea, Vilanova puede comparar, aun de forma indirecta –“un nuevo caballero andante, humanizado y real”– el *Persiles* con el *Quijote*, vinculando las dos grandes novelas cervantinas y proponiendo un modo único de abordar el pensamiento de nuestro autor.

2.4.2. De erasmismo a protestantismo: la visión de David Estrada

En “Locura quijotesca y moría erasmiana”¹⁰⁷, David Estrada analiza la relación entre la *Moria* de Erasmo y el *Quijote* de Cervantes a la luz del contexto socioreligioso y cultural de la España del Siglo de Oro. El tratamiento de la locura es más sucinto que en profundo y textual estudio de Vilanova, y la locura quijotesca pasa a ser un medio de expresión de la disconformidad cervantina, en la senda de Castro y Bataillon.

Según Estrada, existe una fuerte vinculación entre la crítica social a la intolerancia y el pensamiento religioso: “la doctrina de la limpieza de sangre es radicalmente anticristiana. El tema aflora en varias ocasiones en el *Quijote*”¹⁰⁸. Más adelante añade: “conjuntamente con la pureza de sangre, en la España cervantina se daba también una excluyente pureza doctrinal”¹⁰⁹. El artículo sostiene –y esta es probablemente su tesis principal– que la crítica a la Iglesia y a la manifestación vacía de religiosidad son los puntos de unión entre la doctrina desplegada en la *Moria* y el *Quijote*: “La vena de inspiración que en la moría erasmiana encuentra Cervantes se transparenta en muchos temas del *Quijote*. Según Erasmo, las formas paganas de religiosidad popular marginan la centralidad de Cristo en la vida de fe”¹¹⁰.

La crítica a la falsa religiosidad está presente, efectivamente, en numerosos pasajes del *Quijote*, e incluso puede observarse en otras obras del corpus cervantino. No parece tan clara, sin embargo, la crítica cervantina a la jerarquía eclesiástica que propone David Estrada, por

¹⁰⁷ David Estrada, “Locura quijotesca y moría erasmiana” en Ruth Fine y Santiago López Navia (eds.), *Cervantes y las religiones*, Madrid / Frankfurt, Universidad de Navarra / Iberoamericana / Vervuert, 2008.

¹⁰⁸ Estrada, “Locura quijotesca y moría erasmiana”, p. 266.

¹⁰⁹ Estrada, “Locura quijotesca y moría erasmiana”, p. 267.

¹¹⁰ Estrada, “Locura quijotesca y moría erasmiana”, p. 271.

más que el crítico nos diga que “las dos veces que don Quijote haya en su camino cortejos religiosos arremete contra ellos, sin que Cervantes se detenga en reparos piadosos”¹¹¹. El error de Estrada consiste en confundir la actitud de don Quijote con el pensamiento de Cervantes, error por otra parte habitual en la crítica. En este sentido, hay que tener en cuenta que la jerarquía eclesiástica está presente en gran parte de la obra literaria cervantina, como no podía ser de otra forma. El tratamiento que da Cervantes a los personajes vinculados a la Iglesia es distinto en cada caso, y complejo en su conjunto. Por ello, no parece conveniente sostener que Cervantes se muestra contrario a la Iglesia Católica como institución sin un profundo análisis textual previo.

Como Castro y Bataillon, Estrada subraya la afinidad de don Quijote por el pensamiento de San Pablo. No obstante, el crítico va más allá, vinculando el paulismo con el protestantismo:

Los estudiosos de Cervantes suelen acentuar la influencia erasmiana en su obra, pero pasan de puntillas sobre una posible relación del autor del *Quijote* con el movimiento reformado del siglo XVI. Se reconoce la impronta paulina sobre Cervantes pero se pasa por alto la estrecha relación que existe entre san Pablo y la Reforma protestante del siglo XVI.¹¹²

De una posible influencia de la *Moria* en el *Quijote*, Estrada gira hacia un vínculo entre Cervantes y el protestantismo. Dicho giro se basa, débilmente en mi opinión, en la relación entre las ideas erasmistas y luteranas (relación, como es conocido, muy compleja y polémica) y entre los intelectuales erasmistas españoles del XVI y la doctrina protestante:

La tesis de una influencia luterana sobre Cervantes no carece de justificada verosimilitud. Existe una estrecha relación de dependencia entre Erasmo y la Reforma [...]. En España, el país más erasmista de Europa (según Marcel Bataillon), importantes líderes protestantes formados en la Universidad de Alcalá, como Constantino Ponce de la Fuente y Juan de Valdés, antes de abrazar la fe Reformada, fueron erasmistas.¹¹³

Incluso pasando por alto licencias tales como considerar a Juan de Valdés un protestante al uso, la vinculación de Cervantes con las ideas reformadas carece de una justificación sólida. Estrada se basa en la posibilidad de que “en España, en Italia y en Argel

¹¹¹ Estrada, “Locura quijotesca y moría erasmiana”, p. 271.

¹¹² Estrada, “Locura quijotesca y moría erasmiana”, p. 275.

¹¹³ Estrada, “Locura quijotesca y moría erasmiana”, p. 276.

Cervantes hubiera tenido contactos muy directos con cristianos adeptos a la Reforma”¹¹⁴. Sostiene que de los cincuenta mil cautivos en Argel “muchos de ellos [eran] de religión evangélica”. Ante esta idea es forzoso señalar que, aunque Cervantes pudiera haber coincidido con cautivos protestantes, no existen pruebas que permitan suponer que estos influyeran en su pensamiento religioso.

En fin, aunque consideráramos suficientes las vinculaciones erasmistas que proponen Castro, Bataillon, Vilanova y, en último término, las propias de Estrada, la mera conexión entre erasmismo y Reforma luterana no justifica hablar de una influencia protestante en Cervantes.

2.5. *Francisco Martín Hernández: Cervantes como último gran erasmista español*

La propuesta de Francisco Martín Hernández en “El *Quijote* de Cervantes”¹¹⁵ parte de la idea apuntada primeramente por Menéndez Pelayo y posteriormente desarrollada por Marcel Bataillon acerca de la presencia en España de un grupo intelectual de marcado carácter erasmista. Este sector, cuya existencia se dará de un modo soterrado debido a la censura inquisitorial, mantendrá su influencia hasta albores del siglo XVII, y dejará huella, según los estudiosos¹¹⁶, en el pensamiento de Cervantes.

A este respecto, la posición crítica de Martín Hernández se caracterizará por un equilibrio entre las aportaciones más radicales que sitúan a Cervantes en los extremos de la ortodoxia o de la heterodoxia:

[Algunos estudiosos] opinan de Cervantes de manera distinta: o bien le consideran como un discreto librepensador moderno, o le hacen nada menos que paladín de la Reforma católica de la Contrarreforma. A nuestro juicio, Cervantes no es una cosa ni otra. Es un cristiano sincero pero inconformista, contestatario y debelador – a modo de Erasmo, de Valdés o de Juan de Ávila- de un cristianismo sin vida, recargado de rezos y amuletos, de devociones sensibleras y vacías de contenido.¹¹⁷

¹¹⁴ Estrada, “Locura quijotesca y moría erasmiana”, p 277.

¹¹⁵ Recogido, junto con otros artículos, en Francisco Martín Hernández, *Cristianismo y erasmismo español: Juan de Valdés, San Juan de Ávila y el Quijote de Cervantes*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1977.

¹¹⁶ Me estoy refiriendo a los estudios ya analizados de Américo Castro y Marcel Bataillon.

¹¹⁷ Martín Hernández, *Cristianismo y erasmismo español: Juan de Valdés, San Juan de Ávila y el Quijote de Cervantes*, p. 28.

El artículo apunta, por un lado, la influencia estética –esto es, formal– de la literatura erasmiana de los apotegmas con el influjo del filósofo holandés en materia de religiosidad o de moral. Además, a diferencia de los estudios de Vilanova y de Estrada, Martín Hernández pretende distinguir entre el comportamiento de don Quijote loco, del de don Quijote cuerdo:

Don Quijote está loco sólo cuando trata el tema de la caballería, que en realidad, es el que menos importa. Cervantes tiene que hacer equilibrios en la cuerda floja, y verdaderos malabarismos de texto con más de acotación y advertencia que de narración, para escapar de la censura y hacer medianamente verosímil a los lectores la locura de su héroe.

Estoy de acuerdo con la necesidad de tener en cuenta las dos caras de don Quijote, la del loco y la del cuerdo, a la hora de sistematizar el comportamiento y pensamiento del caballero andante. Es precisamente por esta razón por la que no parece conveniente considerar la locura quijotesca como un mero medio para burlar la censura inquisitorial. Es más, tras establecer la distinción entre don Quijote loco y cuerdo, el crítico utilizará únicamente a los enemigos de don Quijote en su fantasía caballeresca (gigantes, encantadores, etc...) para establecer la diana a la que dirigirá sus ataques la pluma cervantina:

Parece que los dos centros fundamentales a donde Cervantes dirige sus encubiertas críticas-gigantes, malandrines, vestiglos y endriagos- sean en poder absolutista del Estado y el inmovilismo y rigidez de una Iglesia estática, adormecida en prácticas más o menos vacías, sin una auténtica renovación interior.¹¹⁸

Aun estando de acuerdo con la presencia de un fuerte simbolismo en el *Quijote*, la reflexión de Martín Hernández en este punto, donde se vale únicamente de los episodios de locura del héroe y no de los lucidez, entra en contradicción con la observación que había hecho anteriormente acerca de la necesidad de considerar las dos caras de don Quijote, como un “semiloco”¹¹⁹.

En la demostración de un Cervantes seguidor de Erasmo, la propuesta del profesor Martín Hernández necesita de hecho el componente caballeresco que subyace a la locura quijotesca. La crítica a la religiosidad vacía y la búsqueda de un cristianismo primitivo, como proponían los erasmistas, pueden cifrarse en el *Quijote* en los ideales del discurso caballeresco:

¹¹⁸ Martín Hernández, *Cristianismo y erasmismo español: Juan de Valdés, San Juan de Ávila y el Quijote de Cervantes*, p. 31.

¹¹⁹ Martín Hernández, *Cristianismo y erasmismo español: Juan de Valdés, San Juan de Ávila y el Quijote de Cervantes*, p. 29.

Por todo ello ve “convenible y necesario” (I, 1) hacerse caballero andante, para decir la verdad y llevar a cabo su acción revolucionaria favoreciendo a “necesitados de favor...acudir a menesterosos y oprimidos de los mayores” corriendo a do quiera que haya “agravios que deshacer, tuertos que enderezar, sinrazones que enmendar y abusos que mejorar y deudas que satisfacer” (II, 27; I, 2, 22); o como él mismo explica [...] sobre lo que fuera la caballería andante: “Es una ciencia [...] para dar a cada uno lo que es suyo y lo que le conviene; ha de ser teólogo, para saber dar razón de la cristiana ley que profesa clara y distintamente...; ha de guardar la fe a Dios y a su dama; ha de ser casto en los pensamientos, honesto en las palabras, liberar en las obras, valiente en los hechos, sufrido en los trabajos, caritativo con los menesterosos y finalmente, mantenedor de la verdad, aunque le cueste la vida el defenderla” (II, 18).

¿Quién no ve en esto un cristianismo de convencimiento interior, tal como lo ideara Erasmo y que entonces iban predicando por España hombres como Juan de Ávila, Carranza, fray Luis de Granada o Teresa de Jesús? Don Quijote es profundamente cristiano.¹²⁰

El artículo continuará su análisis del texto de Cervantes deteniéndose en los pasajes de supuesta crítica eclesiástica que había sido apuntada anteriormente, como el episodio de los frailes de San Benito (I, 8), el de los disciplinantes (I, 52), o el capellán de los duques (II, 32).

A nuestro juicio, resulta paradójico que el pensamiento religioso de don Quijote —y por ende, según la propuesta de Martín Hernández, del propio Cervantes— se desarrolle indistintamente en episodios de locura y de lucidez. El discurso religioso quijotesco se corresponde de un modo mayor al de Erasmo y sus seguidores en los pasajes de lucidez (aunque esté reflexionando sobre la condición caballeresca) que en aquellos de locura caballeresca (como es el caso de los ataques a frailes que señala el crítico). No obstante, posiblemente consiente de esta distinción entre locura y lucidez, Martín Hernández alivia la importancia de los episodios en los que se parodia la religiosidad de los frailes. Lo hace al hablar del Caballero del Verde Gabán, prototipo de caballero erasmista según Bataillon y el propio Martín Hernández:

Tal piedad laica [la de don Diego de Miranda, Caballero del Verde Gabán] sin ostentación, sincera y activadora de buenas obras [...] nos dice mucho más de las afinidades erasmianas de Cervantes que sus encubiertas ironías a propósito de los frailes o de los rezadores de padrenuestros.¹²¹

¹²⁰ Martín Hernández, *Cristianismo y erasmismo español: Juan de Valdés, San Juan de Ávila y el Quijote de Cervantes*, p.31.

¹²¹ Martín Hernández, *Cristianismo y erasmismo español: Juan de Valdés, San Juan de Ávila y el Quijote de Cervantes*, p. 39.

En este sentido, debemos de nuevo tener en cuenta, como había sucedido al analizar la aportación de Marcel Bataillon, que el personaje del Caballero del Verde Gabán, aun siendo representante del perfecto caballero cristiano propuesto en el *Enchiridion*, no tiene por qué ser el transmisor de las ideas religiosas de Cervantes.

Las consideraciones que Martín Hernández desarrolla en el apartado sobre el *Quijote de Cristianismo y erasmismo español: Juan de Valdés, San Juan de Ávila y el Quijote de Cervantes* quedan a medio camino entre las aportaciones del Marcel Bataillon y las de Antonio Vilanova. Sus propias palabras lo resumen bien. En su opinión:

Tal vez Cervantes no leyera las obras del holandés, a excepción quizá del *Elogio de la locura*, o de los *Coloquios*; pero de lo que no cabe duda es de que participaba de esa corriente subterránea que salvando inquisiciones, contrarreformas, y miradas vigilantes de Felipe II, impregna a nuestros mejores ingenios de las letras, tanto profanas como religiosas.¹²²

2.6. Cervantes, humanista cristiano: Márquez Villanueva relee a Forcione

La publicación del estudio de Alban K. Forcione *Cervantes and the humanist vision: a study of four Exemplary Novels*¹²³, en 1983, supuso una pequeña revolución en la crítica sobre el erasmismo cervantino, dominado por las propuestas de Castro y su escuela. Un año después, en un artículo-reseña¹²⁴, el profesor Márquez Villanueva, interpreta y matiza la sugerente propuesta de Forcione. Puesto que lo que pretendemos con esta revisión bibliográfica es mantener un diálogo crítico con los estudios sobre Cervantes y la religión, parece adecuado ver en conjunto las aportaciones de Forcione y Márquez Villanueva para poder establecer las correspondientes consideraciones.

En su libro, Forcione toma como punto de partida la reflexión sobre la influencia de Erasmo en Cervantes que había planteado ya en 1925 Américo Castro. El enfoque, no obstante, es muy distinto. Si Castro había sustentado sus ideas sobre el pensamiento de Cervantes en el complejo problema social de la España aurisecular, Forcione nos presenta el asunto dentro de una “dimensión técnica”¹²⁵ o artística. Para Márquez Villanueva “el

¹²² Martín Hernández, *Cristianismo y erasmismo español: Juan de Valdés, San Juan de Ávila y el Quijote de Cervantes*, p. 29.

¹²³ Alban Forcione, *Cervantes and the humanist vision: a study of four Exemplary Novels*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

¹²⁴ Francisco Márquez Villanueva, “Erasmo y Cervantes una vez más”, *Cervantes*, 1984, 4, 2, p. 123-137.

¹²⁵ Márquez Villanueva, “Erasmo y Cervantes una vez más”, p. 124.

humanismo cristiano de Cervantes [propuesto por Forcione] no tendría así nada de polémico, de atrevido, ni de cauteloso”¹²⁶. Por otra parte, quizá sea Forcione el primero en rastrear el erasmismo en Cervantes más allá del *Quijote*, al menos de forma sistemática, solventando uno de los errores más comunes en la crítica que se ha ocupado del pensamiento religioso de nuestro autor.

De las cuatro *Ejemplares* que analiza Forcione, dos tendrían rasgos erasmistas: *El celoso extremeño* y *La Gitallina*. En el caso del *Celoso*, el nuevo final –es decir, el de la versión impresa de 1613, frente a la versión más antigua del manuscrito Porras– tiene una raíz erasmista en lo que se refiere a la libertad del hombre. En este sentido, cabe señalar que, aunque es cierto que el adulterio no se consuma, no hay en la obra un “optimismo erasmiano”¹²⁷. Isabela cede ante Loaysa, pero este se queda dormido. La culpa de Isabela al final de la obra, que actúa con su marido como si le hubiera sido realmente infiel, nos hace ver que en la versión que sale a la luz hay “un panorama de «desolación»”¹²⁸ aun mayor que el que Forcione creía ver en la versión del manuscrito Porras. El concepto de libre albedrío cristiano que propone el crítico supone, claro está, una defensa de la libertad, pero cuando se tiene posibilidad de actuar conforme a ella, algo que no es posible precisamente en el ambiente opresivo que rige la casa sevillana. En *El celoso extremeño* Cervantes desarrolla el tema de la libertad, de la falta de libertad que Carrizales brinda a su esposa, quizá a la manera erasmiana o valdesiana, pero en ningún caso creo que el comportamiento de la joven pueda considerarse “triumfo del libre albedrío sobre el sexo”¹²⁹.

La Gitanilla es para el crítico americano un despliegue de un “concepto erasmista del matrimonio”¹³⁰. Sin embargo, el complejo tratamiento que Cervantes otorga al tema del matrimonio en la obra, vertebrado por el tema de la libertad de elección y de acción, nos acerca más bien, como indica Márquez Villanueva, a la regulación matrimonial propuesta por Trento. El poema entonado por Preciosa al final de la obra, en honor a la reina Margarita, tiene notables consonancias de aire mariano que tampoco acaban de cuadrar con una influencia erasmista.

Curiosamente no observa Forcione ninguna influencia de Erasmo en el personaje de Tomás Rodaja, protagonista de *El licenciado Vidriera*, connotado de forma negativa por

¹²⁶ Márquez Villanueva, “Erasmo y Cervantes una vez más”, p. 124.

¹²⁷ Falta cita

¹²⁸ Márquez Villanueva, “Erasmo y Cervantes una vez más”, p. 124.

¹²⁹ Márquez Villanueva, “Erasmo y Cervantes una vez más”, p. 124.

¹³⁰ Márquez Villanueva, “Erasmo y Cervantes una vez más”, p. 126.

Cervantes según el crítico. Márquez Villanueva vincula la creación del loco de con el *Elogio de la locura*.

Vidriera, para comenzar, no puede ser estudiado como carácter independiente, hallándose, como está, mediatizado de arriba a abajo por su naturaleza genérica de “loco” literario. No deja de sorprender este ignorar su dimensión bufonesca, a la vez tan erasmiana y tan emparentada con la paradoja de la *Moria*. La figura del “loco” o bufón de corte ascendió a ser proyección emblemática del humanismo cristiano, en cuando a voz insobornable de la verdad que los cuerdos no se atreven a proclamar. [...]En este *mester* de la locura el *licenciado* lo es por partida doble, al acumular esta otra *licencia* bufonesca, que le permite actuar como *medium* para el más absoluto juicio moral. Sus víctimas por eso le llamarán alguna vez bellaco, pero nunca embustero. Sus burlas contra conversos, lo mismo que ciertos despuntes asestados a gente de Iglesia, no son, como aquí se califican, ápices de una virulenta crítica «de sangre», sino fidelidad a las características temáticas que se habían vuelto de rigor en la gran tradición de la bufonería literaria española.¹³¹

La principal aportación de *Cervantes and the humanist visión* es que consigue rastrear el erasmismo en Cervantes más allá del Quijote. De esta manera, resulta más razonable aceptar la influencia de la doctrina de Erasmo en Cervantes sí se entiende que estas ideas están en otras obras cervantinas, dando coherencia y cohesión al pensamiento religioso de Cervantes, y no atribuyendo un pensamiento autorial a lo que se refleja en una única obra.

Sin embargo, es conviene terminar este repaso a las lecturas erasmistas de la obra cervantina con una inteligente advertencia de Márquez Villanueva: “acecha el peligro de reducir la formación intelectual de Cervantes a un virtual monopolio erasmista, haciendo de él la clase de monstruo que llamamos hombre de un solo libro”¹³².

¹³¹ Márquez Villanueva, “Erasmo y Cervantes una vez más”, p. 127-130.

¹³² Márquez Villanueva, “Erasmo y Cervantes una vez más”, p. 132.

3. PENSAMIENTO ORTODOXO EN CERVANTES

3.1. *El Cervantes católico ortodoxo de González de Amezúa*

El acercamiento de González de Amezúa al problema de la religiosidad de Cervantes en su estudio general *Cervantes creador de la novela corta española*¹³³ se basa fundamentalmente en la siguiente idea:

toda novela, en general, es como el reflejo de la visión de dos mundos: el externo a nosotros, donde el autor toma los elementos reales que necesita, y el otro, el que llevamos dentro de nosotros mismos, y que está compuesta de nuestras ideas y sentimientos propios, y entre ellos y como fundamental el religioso¹³⁴.

De esta manera justifica González de Amezúa la inclusión de este asunto en su estudio, que enfocará desde tres acercamientos: el histórico-cultural, esto es, reflexionando brevemente sobre la posible cultura religiosa de Cervantes; el literario, poniendo de manifiesto la presencia de ortodoxia en las obras cervantinas; y el biográfico, dando algunas claves de la profesión de catolicismo por parte de Cervantes.

González de Amezúa comienza su análisis afirmando la adhesión de las ideas de Cervantes a la ortodoxia católica: “todas sus obras están copiosamente sembradas de pensamientos, juicios y reflexiones cristianas, demostrativas de su acendrada religiosidad. Los principales postulados de la doctrina católica [...] se tocan en sus obras dentro de la más pura ortodoxia”¹³⁵. Además, yendo más allá, sitúa al autor del *Quijote* como el más católico entre los escritores de literatura profana de su tiempo: “no hay escritor de libros de ficción en su tiempo que tanto las prodigue, y que en el curso del relato de sucesos profanos y novelescos no brillen como una centella de su sentir religioso, de su fe cristiana, profunda y arraigada”¹³⁶.

El análisis que lleva a cabo González de Amezúa se centra en la totalidad de la obra cervantina, desde sus composiciones líricas y dramatúrgicas hasta las novelas escritas al final de su vida. Esta visión global de los escritos cervantinos contrasta de manera significativa con los acercamientos de la crítica acerca del problema de la religión que estamos sometiendo a examen en este trabajo, generalmente enfocados únicamente en el *Quijote*.

¹³³ Agustín González de Amezúa, *Cervantes creador de la novela corta española*, Madrid, CSIC, 1956.

¹³⁴ González de Amezúa, *Cervantes creador de la novela corta española*, p. 96.

¹³⁵ González de Amezúa, *Cervantes creador de la novela corta española*, p. 101.

¹³⁶ González de Amezúa, *Cervantes creador de la novela corta española*, p. 101.

A propósito de la ausencia de religiosidad en *La Galatea*, González de Amezúa señala que la fe de Cervantes irá en aumento con el paso de los años, lo que explica, según el crítico, el “laicismo” presente en las primeras obras y el fervor religioso que caracteriza a escritos postreros como el *Persiles*: “dejemos, pues, que pasen los años: que esta misma fe se vigore más aún con los dolores e infortunios de la vida”¹³⁷.

Pese a que, como hemos señalado, la propuesta de Amezúa se proyecta a la totalidad de la obra cervantina, la verdadera esencia del pensamiento religioso de Cervantes se encuentra en su obra maestra:

En ninguna de ellas [de las obras cervantinas] abundan tanto [los temas religiosos] –naturalmente por su mayor extensión– como en *El ingenioso hidalgo*. Para ello se servirá Cervantes casi siempre de su inmortal criatura, Don Quijote, su *alter ego*, intérprete fiel y vocero elocuente de sus más escondidos y auténticos pensamientos.¹³⁸

González de Amezúa comete aquí un error frecuente en la crítica cervantina, que ya ha sido señalado en ocasiones anteriores a lo largo de este trabajo. Resulta arriesgado, en nuestra opinión, establecer una correspondencia entre los comentarios de don Quijote y el pensamiento de Cervantes, y más aún teniendo en cuenta el complejo juego de voces y la ironía presentes en el *Quijote*.

Por otro lado, las alusiones al catolicismo ortodoxo en la obra cervantina y que el crítico señala en su estudio no son interpretadas en profundidad, sino que González de Amezúa en la mayoría de los casos se limita a parafrasear el pasaje sin citarlo directamente, como podemos ver en el siguiente ejemplo:

Hasta la dormida conciencia moral de los bandidos y salteadores catalanes, como Roque Ginart, parece que despierta pasajeramente al reconocer este último el estado pecador en que se halla, y del cual intenta sacarle Don Quijote, con reflexiones y máximas catequísticas, más propias de un fraile descalzo que de un andante caballero.¹³⁹

El análisis del pensamiento religioso de Cervantes de González de Amezúa sitúa al autor del *Quijote* dentro de la ortodoxia católica, señalando la presencia en la obra cervantina de algunos elementos de un catolicismo nada sospechoso de heterodoxia. Sin embargo, a

¹³⁷ González de Amezúa, *Cervantes creador de la novela corta española*, p. 103.

¹³⁸ González de Amezúa, *Cervantes creador de la novela corta española*, p. 103.

¹³⁹ González de Amezúa, *Cervantes creador de la novela corta española*, p. 106.

diferencia de las posteriores aportaciones de Descouzis¹⁴⁰ o Garrido Gallardo¹⁴¹, el estudio de Amezúa no analiza esta religiosidad ortodoxa de Cervantes a la luz del Concilio de Trento, sino a partir de consideraciones generales acerca de la doctrina católica.

Este trabajo, concebido, como él mismo indica, como respuesta a la hipótesis de Américo Castro de un Cervantes hipócrita¹⁴², aporta una visión global al problema de la religión en Cervantes, con una tesis que propone una coherencia en el pensamiento religioso de Cervantes a lo largo de su producción literaria, a diferencia del estudio de Castro que se centraba únicamente en el *Quijote*. Aunque en *Cervantes creador de la novela corta española* encontramos algunas afirmaciones demasiado rotundas y más que discutibles sobre la religiosidad de Cervantes, su principal aportación es que abre camino a la crítica posterior para llevar a cabo una revisión—ya iba siendo hora— de la idea de un Cervantes hipócrita propuesta por Américo Castro mucho tiempo antes.

3.2. *Doctrina contrarreformista en Cervantes: la interpretación ideológica del Quijote según criterios lingüístico-formales de Hatzfeld*

En *El Quijote como obra de arte del lenguaje*¹⁴³ el crítico Helmut Hatzfeld propone una interpretación del Quijote a la luz de los recursos lingüísticos y formales utilizados por el autor en el proceso de escritura del texto, bajo los cuales subyace una ideología de acorde al contexto socio-histórico del momento de composición. Aunque en su estudio Hatzfeld aplica este método a cuestiones no solo históricas, sino también puramente estético-literarias, en nuestro comentario nos centraremos particularmente en el asunto que ocupa nuestro trabajo, el pensamiento religioso de Cervantes. A este respecto, el propósito del crítico es rastrear la doctrina contrarreformista en el *Quijote*: “No cabe duda que cada lector imparcial se sorprende, ante todo, de algunas palabras, metáforas y locuciones-llaves que revelan como ideología y preocupación centrales el espíritu de la Contrarreforma”¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Paul Descouzis, *Cervantes, a nueva luz*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1966.

¹⁴¹ Miguel Ángel Garrido Gallardo, “El texto del *Quijote* y el catecismo de Trento”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 2008.

¹⁴² Castro, *El pensamiento de Cervantes*.

¹⁴³ Helmut Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, Madrid, CSIC, 1966.

¹⁴⁴ Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 131.

Hatzfeld, da por sentado que la mayoría de obras de Cervantes –todas, a excepción del *Quijote*– son transmisoras de un pensamiento ortodoxo, tridentino y contrarreformista¹⁴⁵. Por ello, considera ilógico pensar que nuestro autor pudiera ser incoherente con su pensamiento en su obra más conocida. El problema de este punto de partida es que la hipótesis condicionará en gran medida el rastreo de las pruebas textuales, ya que, sin tener en cuenta los pasajes conflictivos con la doctrina ortodoxa (como los que habían sido señalados por Américo Castro en su estudio de 1925¹⁴⁶), el crítico solo seleccionará para la confirmación de su teoría aquellos pasajes del *Quijote* en los que haya síntoma de ortodoxia:

Si, pues, buscamos palabras y motivos revelando la ideología de la Contrarreforma, ¿qué tipo de conceptos deben contener? Sin duda, conceptos típicos del espíritu de la Contrarreforma, lo que quiere decir aquel espíritu ascético–moral, apologético–racional y estrictamente eclesiástico del catolicismo, tal como se instituye en los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, por una parte, y en los cánones de Trento, por otra.¹⁴⁷

La alusión a San Ignacio no resulta anecdótica en este pasaje. Según Hatzfeld, “ya se puede ver cómo las palabras alma, cuerpo, cielo, tierra en su relación contrastante particular caracterizan el espíritu de la época, permitiendo, la mismo tiempo, su incorporación en los estilos característicos de la novela”¹⁴⁸. Para el estudioso, el uso de estas palabras entronca con la idea ignaciana de “la preeminencia de lo espiritual y de las relaciones relaciones verdaderas del alma con el cuerpo”¹⁴⁹. No obstante, Hatzfeld no entra de lleno aún en el análisis de sus “palabras–llave”, sino que se detiene antes en considerar algunos de los temas presentes en el *Quijote* que pueden estar relacionados, de una forma u otra, con el espíritu de la Contrarreforma.

En primer lugar, el crítico asegura que los

eclesiásticos son las más simpáticas figuras, a saber, las que más desinteresadamente se introducen para volver a Don Quijote a la razón por medio de caritativas medidas: el Cura, el Bachiller Sansón Carrasco, incluso el capellán de los Duques a su manera, y el canónigo de Toledo.¹⁵⁰

¹⁴⁵ “El erudito italiano Cesare de Lollis ha señalado ya suficientemente que en las obras menores de Cervantes se manifiesta la *ideología* típicamente *contrarreformista*, en cuanto a la comprensión de la vida”, en Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 131

¹⁴⁶ Castro, *El pensamiento de Cervantes*.

¹⁴⁷ Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 133.

¹⁴⁸ Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 134.

¹⁴⁹ Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 133.

¹⁵⁰ Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 134.

Resulta difícil entender la simpatía *a su manera* del capellán de los Duques, pero Hatzfeld va más allá al argumentar que “en la mención del clérigo, tío de Marcela, por el cabrero Pedro (I, 12) no falta una alabanza: «Debía ser desmesiadamente bueno el clérigo que obliga a su feligreses a que digan bien dél»¹⁵¹. Teniendo en cuenta la ironía del pasaje, resulta imposible coincidir con Hatzfeld en este aspecto.

Lejos de las ideas de Castro, Bataillon o Vilanova, para Hatzfeld “Don Diego de Miranda [Caballero del Verde Gabán] es justamente el tipo de la piedad de la Contrarreforma, la piedad de las buenas obras”¹⁵². Entiende que el pasaje es irónico, pero porque “el caballero se alaba a sí mismo”¹⁵³ y porque “la piedad descrita es regular y nada extraordinaria en tiempos de Contrarreforma”¹⁵⁴. En cuanto al matrimonio, es “también para Cervantes negocio santo, como lo fue para el Concilio, una de cuyas intenciones fue evitar entre otros los matrimonios clandestinos”¹⁵⁵. Como vemos, dos de los temas clásicos de la religión en el *Quijote* son vistos desde una óptica diametralmente opuesta a la de los críticos que sostienen la influencia erasmista en Cervantes.

En la supuesta carencia de erotismo en los amores del *Quijote*, así como en la ausencia de “gestos amorosos o besos”¹⁵⁶ ve también Hatzfeld influencia jesuítica: “la llave de esta psicología supermoral es la educación jesuítica de la voluntad y el esfuerzo por una reforma radical de las costumbres, de cuyo esfuerzo es Cervantes el más espiritual campeón entre todos los escritores de la Contrarreforma”¹⁵⁷.

Por último, el crítico añade una reflexión acerca de “el pecado del hidalgo por leer libros mundanos”¹⁵⁸. Según el crítico, “éstos se condenan por Don Quijote, muriendo, índice claro de la época de la censura y del índice de los libros prohibidos”¹⁵⁹. Hatzfeld reconoce que “el gusto artístico de Cervantes concuerda con el de Don Diego”¹⁶⁰, quien prefiere los libros profanos, “como sean de honesto entretenimiento”¹⁶¹, pero ve en esto también un claro tono contrarreformista: “el crecimiento de la literatura encargada de defender las costumbres

¹⁵¹ Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 134.

¹⁵² Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 135.

¹⁵³ Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 135, n. 92.

¹⁵⁴ Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 135, n. 92.

¹⁵⁵ Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 135, n. 92.

¹⁵⁶ Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 137.

¹⁵⁷ Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 137.

¹⁵⁸ Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 138.

¹⁵⁹ Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 138.

¹⁶⁰ Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 139.

¹⁶¹ Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 139.

parece a Cervantes, como al Concilio, el tema más importante”¹⁶². Como en otras ocasiones, quizá por la naturaleza del apartado, Hatzfeld aporta pocas explicaciones de su punto de vista acerca del pensamiento cervantino, sin que queden muy claro cuáles son los argumentos que sustentan su tesis.

El apartado continúa con el anunciado análisis de las palabras–llave. El sistema resulta de indudable interés, pero también de grandes limitaciones. Insiste en ver influencia jesuítica en términos como *conciencia* y *escrúpulo*, así como en *ocasión* y *caso*. Para poder establecer conclusiones válidas, un análisis de este tipo debería llevarse a cabo en diferentes autores, para ver si el Cervantes el uso de determinados términos corresponde a una ideología propia y particular o a un ambiente de época. Lamentablemente, en 1966 Hatzfeld no contaba con los medios actuales para llevarlo a cabo. Su esfuerzo resulta elogioso, pero sus conclusiones merecen tomarse con cautela.

Al final del capítulo, el estudioso analiza algunos fragmentos del *Quijote* que parecen inspirados en pasajes bíblicos. Sorprendentemente, la falta de literalidad en las citas supone para Hatzfeld la prueba de que Cervantes apenas conocía la Biblia: “que Cervantes no conocía la Biblia, sino que operaba en sus citas con recuerdos de la liturgia y de los sermones oídos, puede probarse también con los siguientes ejemplos, típicos de una época que restringió el uso de la Biblia en lengua vulgar”¹⁶³. En este aspecto, llama la atención que el crítico no tome en cuenta la naturaleza ficcional del texto. Como novela, el *Quijote* permite citas indirectas sin que esto indique falta de conocimiento directo del texto citado por su autor.

Por último cabe señalar que en el apartado siguiente, titulado “El humor”, hay también una reflexión, aunque muy tangencial, sobre el pensamiento religioso de Cervantes, ya que Hatzfeld parte de la premisa de que “todo el mundo sabe que el humor que se refleja en la lengua española es, ante todo, un humor que conciernen a la vida espiritual y moral así como a las instituciones eclesiásticas”¹⁶⁴. Añade además, que “los autores literarios suelen aumentar este tesoro de humorismo religioso por creaciones análogas en su propia habla”¹⁶⁵ y que “Cervantes no hace excepción, al contrario, parece superar a todos los otros”¹⁶⁶. Este tipo de humor sería prueba “del carácter católico y de la cultura católica de la nación española que se

¹⁶² Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 139.

¹⁶³ Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 146.

¹⁶⁴ Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 153.

¹⁶⁵ Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 153.

¹⁶⁶ Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 153.

puede tratar desde los siglos medievales”¹⁶⁷. Como en otros aspectos, la vinculación entre humor y religiosidad se da por sentado (“todo el mundo sabe”).

En nuestra opinión, la principal aportación de Hatzfeld al debate acerca del pensamiento religioso de Cervantes se basa en la utilidad de un análisis de tipo terminológico. Su trabajo resulta muy parcial, pero abre la senda a análisis más rigurosos y ricos (que resultan más fáciles con la tecnología actual), como, por hacer referencia a una de las palabras–llave del crítico, el que lleva a cabo Rey Hazas a propósito del término *católico* en Cervantes¹⁶⁸.

3.3. Cervantes propagador de las ideas tridentinas: Paul Descouzis

Paul Descouzis en su trabajo *Cervantes: a nueva luz*¹⁶⁹ parte del convencimiento acerca del pensamiento contrarreformista de Cervantes:

Por extraño que parezca, sigue suscitando controversias la ortodoxia postridentina de Cervantes. Y sin pretender desdecir opiniones ajenas, el presente acercamiento, nuevo pero lejos de ser exhaustivo, procura interpretar el juego de influencias *concomitantes* de historia y religión en el *Quijote*; su función cualitativa proyecta nueva luz sobre una faceta insuficientemente explorada de lo que representa su castiza filiación tridentina.¹⁷⁰

La importancia del componente moral en el *Quijote* no escapa al examen de los críticos, y precisamente sobre el pilar de la doctrina moral gravitará el estudio de Descouzis. Según sus propias palabras:

El *Quijote* contiene tanta doctrina cristiana que eleva a una altura prestigiosa la figura de «Cervantes moralista», el que tiene el valor de hacer desfilar ante los ojos de sus contemporáneos enseñanzas de moral teológica, muy necesitadas entonces tanto del lego como del clérigo.¹⁷¹

Para Descouzis existe una relación inequívoca entre la literatura (incluso la profana) y la doctrina contrarreformista: “la Contrarreforma española procuró paliar esta escasez [de sacerdotes que pudieran predicar en lengua vulgar] recurriendo a [...] la pluma de los

¹⁶⁷ Hatzfeld, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, p. 153.

¹⁶⁸ Antonio Rey, “La palabra «católico»: cronología y afanes cortesanos en la obra última de Cervantes”, en Alexia Dotras Bravo, *Tus obras los rincones de la tierra descubren: actas del VI Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2008.

¹⁶⁹ Paul Descouzis, *Cervantes: a nueva luz*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1966

¹⁷⁰ Descouzis, *Cervantes: a nueva luz*, p. 9.

¹⁷¹ Descouzis, *Cervantes: a nueva luz*, p. 13.

escritores, incluso legos, cuya cooperación solicitaron los Padres del Concilio en su sesión de Clausura”¹⁷². A propósito de esta afirmación, el crítico habla de dos generaciones de santos escritores, la primera formada por los jesuitas San Ignacio, San Francisco Javier y San Francisco de Borja; la segunda por Santa Teresa, Fray Luis de Granda, Fray Luis de León y San Juan de la Cruz. También ve Descouzis influencia contrarreformista en escritores laicos como Mateo Alemán, otros autores de la picaresca y Avellaneda¹⁷³. En cuanto a nuestro autor, dice que “la pluma de Cervantes, por profesión de fe suya, es expresiva de la «lengua del alma» (II, 16); por lo tanto, colaboradora de la Contrarreforma española”¹⁷⁴.

La inclusión de temas contrarreformistas en el *Quijote* para el crítico no solo responde a un pensamiento ortodoxo y tridentino en Cervantes, sino también a una clara intención de propaganda ideológica:

Son demasiado frecuentes, e insistentes, las alusiones de carácter religioso, de tinte contrarreformista, en el *Quijote*, para carecer de interés o propósito determinado. [...] La ideología de dicha “Contrarreforma” en que se mece el *Quijote* gira alrededor de un ciclo de aspiraciones clericales muy sencillo: preservar las pocas nociones que de la religión católica saben las masas españolas –el vulgo. Y enseñarle lo mucho que de lo viejo y lo nuevo les falta por aprender.¹⁷⁵

Según Descouzis,

en *más de DOCE* Decretos del Concilio de Trento se inspiran algunos de los más intrigantes episodios del *Quijote*. Su “plagio” confirma las dotes poéticas de su autor en valorizar y superar sus fuentes [...]. Un previo es esbozo, muy sumario, de la trayectoria europea de dichas fuentes canónicas [...] explicará en parte la sujeción del pensamiento de Cervantes a su influencia. [...] La ideología del Manco de Lepanto se entiende mejor cuando se para mientes en el estado de efervescencia espiritual de España en la encrucijada de los siglos XVI y XVII.¹⁷⁶

Para el estudioso el famoso pasaje de “las obras de caridad que se hacen tibia y flojamente no tiene mérito ni valen nada” (II, 36) guarda vinculación al Decreto de Justificación del Concilio, uno de los puntos clave de la Contrarreforma: “Solo sirve en Jesucristo la fe que obra por caridad”¹⁷⁷. Descouzis explica la supresión de la frase por parte de la Inquisición porque “la bendita frase, tal como aparece en el *Quijote*, es teológicamente

¹⁷² Descouzis, *Cervantes: a nueva luz*, p. 15.

¹⁷³ Descouzis, *Cervantes: a nueva luz*, p. 15-16.

¹⁷⁴ Descouzis, *Cervantes: a nueva luz*, p. 16.

¹⁷⁵ Descouzis, *Cervantes: a nueva luz*, p. 17.

¹⁷⁶ Descouzis, *Cervantes: a nueva luz*, p. 19, 21.

¹⁷⁷ Descouzis, *Cervantes: a nueva luz*, p. 21.

incorrecta, por lo tanto, controversial”¹⁷⁸. Se pregunta el crítico si la frase “refleja la manera de pensar de Cervantes o reproduce lo que oye a su alrededor”¹⁷⁹, pero lejos de abordar esta problemática, expone la fuerte polémica sobre la caridad cristiana entre bañesianos y suarecianos, nacida a raíz de los malentendidos provocados por “la necesidad [de algunos teólogos] de explicar la intención del Tridentino a su entender”¹⁸⁰.

Descouzis analizará varios decretos de Trento (como el Decreto contra los duelos) y su relación con aventuras quijotescas, en los sucesivos capítulos de su estudio, pero antes se detiene a explicar por qué a su juicio no ha habido un análisis serio de esos “plagios” del Concilio en el *Quijote*: “el arte consumado de Cervantes es único en su especie; destaca por su habilidad en hilvanar la perspectiva abstracta de la vida en el cuadro concreto de la realidad [...]. La narración entretenida supera sus fuentes, las disimula cuando las transforma en creaciones literarias”¹⁸¹.

Como hemos venido viendo, para Descouzis resulta fundamental la vinculación entre el mandato evangelizador de Trento y la religiosidad del *Quijote*. No debe extrañar por tanto que uno de los apartados de su estudio lleve por título “Don Quijote, catedrático de Teología Moral”. En esta sección, como podemos ver, el crítico insiste en la idea de Cervantes predicador de la doctrina de Trento: “A su enseñanza [la de Teología Moral] invitan a los escritores católicos los Padre del Concilio de Trento”¹⁸². El afán del *docere-delectare* se hace viable en el *Quijote*, lugar idóneo según el crítico para “personificar al cristiano enseñoreado en la Contrarreforma”¹⁸³. Los diálogos de don Quijote y Sancho, que representan el personaje del maestro y del discípulo, serán un terreno fértil donde implantar algunos temas de la doctrina tridentina. Ciertamente, las conversaciones entre caballero y escudero pueden ser un buen lugar de la obra cervantina para vislumbrar el pensamiento religioso del Cervantes. Descouzis demuestra la presencia de la discusión sobre las virtudes cardinales en los consejos que don Quijote da a Sancho gobernador de Barataria: “La prueba: el postulado de las virtudes cardinales recibe un desarrollo tan extenso como unusual; dentro de la unidad espiritual del *Quijote* asistimos a la explicación de las nociones más fundamentales de dichas virtudes, quintaesencia de la religión católica”¹⁸⁴.

¹⁷⁸ Descouzis, *Cervantes: a nueva luz*, p. 21.

¹⁷⁹ Descouzis, *Cervantes: a nueva luz*, p. 21.

¹⁸⁰ Descouzis, *Cervantes: a nueva luz*, p. 21.

¹⁸¹ Descouzis, *Cervantes: a nueva luz*, p. 26.

¹⁸² Descouzis, *Cervantes: a nueva luz*, p. 110.

¹⁸³ Descouzis, *Cervantes: a nueva luz*, p. 112.

¹⁸⁴ Descouzis, *Cervantes: a nueva luz*, p. 112-113.

El análisis de Descouzis coteja los postulados del Concilio de Trento sobre las virtudes cardinales que deben caracterizar al cristiano con los consejos de don Quijote a Sancho y con el comportamiento del escudero. Que Cervantes planteara el problema de las virtudes cardinales en la figura de Sancho, del gobernante que debate entre moral y justicia, es de especial importancia, ya que, según palabras del crítico, “el conflicto entre la letra y el espíritu en el sistema jurídico-administrativo español”¹⁸⁵ era uno de los puntos candentes de la Contrarreforma.

La presencia de este tema en el *Quijote* resulta irrefutable, como demuestran las pruebas textuales aportadas por el crítico. Sin embargo, pese a defender que estas ideas parten de la propuesta del Concilio, la fuente teórica para comparar la doctrina oficial con el texto la toma Descouzis de un teólogo del siglo XX. Al proceder de este modo, el crítico no deja patente la vinculación directa entre los Decretos de Trento y el desarrollo del tema por parte de Cervantes.

La enseñanza por parte de Cervantes de las virtudes cardinales está presente también, según Descouzis, en la “«personificación» de las aspiraciones postridentinas”¹⁸⁶ en la figura del Caballero del Verde Gabán.

Por otro lado, para Descouzis, la adscripción de Cervantes a las ideas promulgadas por el Concilio y su afán propagandística no están en discordancia con la crítica al clero, representada en el episodio del capellán de los duques, en quien “las cuatro cardinales brillan por su ausencia [...]. Pero aún, ¡las atropella!”¹⁸⁷. Las críticas encubiertas en el *Quijote* al capellán había sido objeto de discusión en el Concilio: falta de misericordia, abandono de la vida parroquial por la corte. De nuevo Cervantes, sabedor de la necesidad de predicar deleitando nos presenta el episodio como un diálogo entre el clérigo y don Quijote, donde el discurso quijotesco será el vehículo de la propaganda doctrinal.

No solo da cuenta Descouzis en su estudio de la presencia en el *Quijote* de doctrina contrarreformista, sino también de la intención de Cervantes de predicar “los conceptos que gravitan en torno a las leyes y fuerzas que rigen el destino de la Humanidad. Entre ellas, las de la Divinidad, su Providencia y sus instrumentos: la voz de la conciencia, el tiempo, la muerte, natural o anticipada”¹⁸⁸, ideas presentes en la tradición católica con anterioridad al Concilio. Los motivos analizados por el crítico, entre los que se encuentran el tema de la

¹⁸⁵ Descouzis, *Cervantes: a nueva luz*, p. 119.

¹⁸⁶ Descouzis, *Cervantes: a nueva luz*, p. 123.

¹⁸⁷ Descouzis, *Cervantes: a nueva luz*, p. 126.

¹⁸⁸ Descouzis, *Cervantes: a nueva luz*, p. 139.

transcendencia, la muerte, la misericordia y justicia divinas, la providencia, el tratamiento del suicidio o el libre albedrío, ponen de manifiesto muy significativamente, cuanto menos, la preocupación de Cervantes en su *Quijote* por algunos aspectos de la doctrina cristiana, a la par que proponen el *Quijote* como vehículo de predicación popular y de intencionada propaganda contrarreformista. El estudio de Descouzis, en cualquier caso, pone en sintonía literatura, historia y religión.

3.4. *El catolicismo de don Quijote, Sancho y otros personajes del Quijote*

El apartado dedicado al problema de Cervantes y la religión del libro *Reflexiones sobre el Quijote*¹⁸⁹ de Enrique Moreno Báez comienza con la siguiente afirmación:

Todo lo que sabemos de Cervantes prueba que profesaba sinceramente el catolicismo. Desde que a los veinticuatro años combate en Lepanto hasta que pocos días antes de su muerte hace sus votos solemnes en la Venerable Orden Tercera S. Francisco no hay en su vida nada que permita dudar de la solidez de sus convicciones.¹⁹⁰

Desde esta perspectiva biográfica comienza Moreno Báez su análisis de algunos motivos de religión en el *Quijote*, ya que según sus propias palabras “muy natural es que ello [el catolicismo de Cervantes, del que nos hablaba momento antes] se refleje en su obra maestra”¹⁹¹. De esta manera, el crítico va deteniéndose en los juicios de los protagonistas acerca de la religión, y más concretamente del catolicismo. Para Moreno Báez, es la doctrina cristiana la que sienta las bases de la caballería andante, medio por el cual don Quijote reafirma su fe y aspira a la salvación¹⁹². Aunque, como venimos insistiendo en este trabajo, es arriesgado establecer una correspondencia entre lo dicho por don Quijote y el pensamiento de Cervantes, conviene reparar en las palabras del caballero cuando reflexiona sobre esta idea: “somos ministros de Dios en la tierra y brazos por quien se ejecuta en ella la justicia”¹⁹³. Podemos observar más afirmaciones al respecto de este asunto: “los cristianos, católicos y andantes caballeros más habemos de atender a la gloria de los siglos venideros, que es eterna en las regiones etéreas y celestes, que a la vanidad de la fama que en este presente y acabable

¹⁸⁹ Enrique Moreno Báez, *Reflexiones sobre el Quijote*, Madrid, Editorial Prensa Española, 1977.

¹⁹⁰ Moreno Báez, *Reflexiones sobre el Quijote*, p. 47.

¹⁹¹ Moreno Báez, *Reflexiones sobre el Quijote*, p. 47.

¹⁹² Sobre la cristianización y caracterización trascendente de la caballería andante son interesantes las primeras aportaciones de Unamuno, que en su *Vida de don Quijote y Sancho* sacraliza al caballero.

¹⁹³ Moreno Báez, *Reflexiones sobre el Quijote*, p. 47.

siglo se alcanza”¹⁹⁴, “[...] que pues es mi profesión favorecer y acorrer a los necesitados de este mundo [...]”¹⁹⁵.

El crítico argumenta además que el discurso religioso que Cervantes quiere poner de manifiesto en el *Quijote* no se encuentra solamente en el personaje principal, sino que “no menos robusta que la de don Quijote es la fe de Sancho”¹⁹⁶. Para Moreno Báez, la quijotización de Sancho implica también que el discurso del escudero adquiera a lo largo de la novela, y más concretamente en la segunda parte, un carácter trascendentalista:

Que su fe no es inoperante lo demuestra el hecho de que Sancho ahora condicione el deseo de una ínsula a su salvación. Ya al hablar con el bachiller manifiesta el temor de condenarse a causa del gobierno (II, 4). El mismo miedo vuelve a aparecer en sus coloquios con la duquesa [...] Finalmente, cuando don Quijote duda de su habilidad para el gobierno, Sancho declara que por salvarse renuncia a él.¹⁹⁷

La aportación de Moreno Báez a propósito de la religiosidad de Sancho Panza me parece interesante porque es uno de los primeros críticos en ir más allá de los discursos e ideas de don Quijote, centrando su análisis en la figura del escudero. Además, lejos de atribuirle a Sancho la simplicidad propia de la religiosidad popular y supersticiosa que tanto condena Cervantes, la lectura atenta del crítico da cuenta de una evolución del pensamiento religioso que va a la par del proceso quijotizador de Sancho tan apuntado por la crítica cervantina.

En *Reflexiones sobre el Quijote* se consigue dotar de coherencia al pensamiento cervantino, al apuntar el crítico la posibilidad de conjugar la crítica a la Iglesia con el pensamiento cristiano, algo que Américo Castro no acabó de comprender en su *Pensamiento de Cervantes*. Para Moreno Báez “el que una persona profese el catolicismo no significa que apruebe todo lo introducido en la realidad temporal de la Iglesia por el tiempo, la decadencia o la fragilidad de los hombres que la gobiernan”¹⁹⁸. Tal afirmación acepta las críticas cervantinas ante los excesos cometidos en nombre del catolicismo, pero mantiene al autor del *Quijote* dentro de la ortodoxia sin necesidad de recurrir a lecturas marginales, como son las que hemos analizado en el apartado dedicado a Cervantes y Erasmo.

¹⁹⁴ Moreno Báez, *Reflexiones sobre el Quijote*, p. 48.

¹⁹⁵ Moreno Báez, *Reflexiones sobre el Quijote*, p. 48.

¹⁹⁶ Moreno Báez, *Reflexiones sobre el Quijote*, p. 50.

¹⁹⁷ Moreno Báez, *Reflexiones sobre el Quijote*, p. 51.

¹⁹⁸ Moreno Báez, *Reflexiones sobre el Quijote*, p. 58.

El análisis de Moreno Báez parte del estudio de algunos elementos religiosos del *Quijote* para llegar a la propuesta de un catolicismo contrarreformista basado en la idea de “Humanismo de las armas” propuesta por Maravall. La influencia de san Ignacio de Loyola en Cervantes ya había sido señalada por Miguel de Unamuno, y en su estudio Moreno Báez defenderá esta hipótesis, aunque el análisis se hace de manera somera, sin profundizar en ello.

3.5. Cervantes, predicador popular: el estudio de Muñoz Iglesias

El libro de Salvador Muñoz Iglesias¹⁹⁹ queda dividido en dos partes: la primera, titulada “Religiosidad epidérmica” hace referencia, como su propio nombre indica, a los elementos religiosos superficiales presentes en el *Quijote*, y se dedica a analizar las referencias religiosas en los refranes del texto, en los pasajes bíblicos parafraseados, en los fragmentos en latín y en el comportamiento de los clérigos presentes en la obra; la segunda parte, que lleva por título “Religiosidad medular”, resulta de bastante más interés para nuestro propósito, y a ella dedicaremos nuestro análisis. Esta segunda parte comienza con una análisis de la presencia de Dios en el texto cervantino. A este respecto, apunta el crítico:

El Quijote está lleno de referencias a Dios. La estadística sería muy elocuente. Apenas hay capítulo en la inmortal novela donde no se miente a Dios. Y eso aparte de las muchas veces en que, por variar y porque así lo hacía el lenguaje del pueblo, se emplea *el cielo* o *los cielos* como sustituto del nombre de Dios. Pasan de quinientas las referencias expresas a Dios que hemos anotado (a un promedio de cuatro por capítulo), sin pretender ser exhaustivos.²⁰⁰

No obstante, a diferencia del análisis terminológico de Hatzfeld, Muñoz Iglesias distingue el carácter de estas referencias a Dios. Por un lado, señala que hay una parte de estas alusiones que son “expresiones idiomáticas banales”; por otro, clasifica el resto según hagan referencias a “la sabiduría de Dios”²⁰¹, a “Dios, creador omnipotente”²⁰², a “la providencia de Dios”²⁰³, a Dios como “justo y misericordioso”²⁰⁴ y como “juez, premiador de buenos y castigador de malos”²⁰⁵. En este apartado hay una importante reflexión sobre si los disparates

¹⁹⁹ Salvador Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, Salamanca, Estudio Teológico de san Ildefonso, 1989.

²⁰⁰ Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 131.

²⁰¹ Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 132.

²⁰² Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 133.

²⁰³ Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 134.

²⁰⁴ Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 138.

²⁰⁵ Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 139.

quijotescos pueden esconder el pensamiento de Cervantes, en relación con la difícil interpretación del episodio de los galeotes (I, 22):

Interesante es la afirmación expresa de que Dios premia a los buenos y castiga a los males, por más que don Quijote la haga en su grotesca petición a los guardas de los galeotes para que los suelten: “Allá se lo haya cada uno con su pecado. Dios hay en el cielo, que *no se descuida de castigar al malo ni de premiar al bueno*, y no es bien que los hombres honrados sean verdugos de otros hombres, no yéndoles nada en ello” (I, 22). Y no cabe decir que, como es un disparate esto último, pudiera Cervantes opinar que era una quimera lo primero. Es evidente que para Cervantes lo primero es un hecho incontrovertible, y que justamente su verdad es la base literaria y psicológica para la aparten racionabilidad del disparate quijotesco.²⁰⁶

Por último, Muñoz Iglesias señala “un tercer bloque de referencias a Dios en *El Quijote* afectan a las *relaciones del hombre con la Divinidad*”²⁰⁷. Resalta en este sentido que, en numerosas ocasiones, los elementos teológicos presentes en el *Quijote* no provienen de los libros sino de la predicación de la Iglesia²⁰⁸. No resulta raro que después insista el crítico en la presencia de la religiosidad popular en el texto cervantino.

El estudioso procede del mismo modo en el siguiente capítulo con la presencia del diablo en el *Quijote*. Estos dos capítulos²⁰⁹, por su prolijidad, constituyen todavía hoy una buena guía para cualquier interesado en la religiosidad del texto cervantino, y ayudan a desterrar el mito de un Cervantes ajeno al problema religioso.

Muñoz Iglesias analiza también aquellos pasajes en los que se hace referencia a lo trascendente, en un epígrafe titulado “Muerte, Juicio, Infierno, Gloria”. De estos cuatro temas, presenta gran interés para nosotros el de la muerte, en concreto el de un episodio bastante discutido, el de la muerte de Grisóstomo. El crítico sostiene que “en realidad, el Crisóstomo de *El Quijote* no se suicida”²¹⁰ porque “sólo se habla claramente de suicidio en la *Canción desesperada*” que es un “pegote”²¹¹ añadido, no propio de Cervantes, como es aceptado por la crítica. Así justifica la “incoherencia con el relato en prosa que le precede”²¹². En este sentido, sea propio o ajeno, forma parte del texto cervantino, y lo cierto es que la interpretación del episodio queda, cuanto menos, abierta.

²⁰⁶ Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 140.

²⁰⁷ Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 140.

²⁰⁸ Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 144.

²⁰⁹ Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 131–144, 145–154.

²¹⁰ Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 159.

²¹¹ Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 159.

²¹² Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 159.

Como decimos, Muñoz Iglesias se centra en la presencia de la religiosidad popular, pero ante este hecho, cabe preguntarse si esa presencia, que es visible sobre todo en los diálogos y los discursos de los personajes, es una idea compartida por Cervantes o no. Como hemos dicho ya en numerosas ocasiones, a la hora de valorar las opiniones religiosas presentes en el texto es necesario tener en cuenta en boca de quién está puesto el texto y el contexto (por si las palabras pudieran ser irónicas, algo frecuente en el *Quijote*).

Interesante es también el análisis de Muñoz Iglesias de la presencia del Purgatorio en el *Quijote*, puesto que, como bien indica, “en la doctrina de los Novísimos [esto es, del más allá], fundamentalmente coinciden católicos y protestantes clásicos”, pero no así en la gratuidad de la salvación, y por tanto, en la existencia del Purgatorio. A este respecto, dice Salvador Muñoz Iglesias que “la existencia del Purgatorio [...] es cosa que se da por supuesta frecuentemente en el *Quijote*”. En este sentido, parece bastante convincente recurrir a las palabras del caballero andante: “«porque yo soy católico cristiano y amigo de hacer bien a todo el mundo; que para esto tomé la orden de caballería andante que profeso, cuyo ejercicio aun hasta hacer bien a las *ánimas del purgatorio* se extiende» (II, 48)”²¹³, ya que en este caso parece, al menos en principio, que don Quijote aparece connotado de forma positiva. Por eso, Muñoz Iglesias llega incluso a decir que “Cervantes habla por boca de don Quijote como católico convencido, que acepta sin discusión la fe en el purgatorio y en el valor de los sufragios e indulgencias”²¹⁴.

También resulta interesante, en tanto que es un punto clave en las distintas doctrinas cristianas del XVI, el análisis que hace Muñoz Iglesias de la presencia de los sacramentos en el *Quijote*. Para el estudioso, “Cervantes, en el *Quijote*, se refiere frecuentemente a los Sacramentos negados por los protestantes, y hace que sus personajes los estimen como tales. Con ello se inserta personalmente en la fe católica”²¹⁵. Aunque en el capítulo se analiza la presencia de los siete sacramentos católicos, el que puede resultar más interesante –por su amplia presencia, y por la controversia crítica suscitada en torno a él– es el del Matrimonio. Según Muñoz Iglesias:

Las alusiones al Matrimonio son mucho más frecuentes en *EL Quijote* que las que hemos encontrado con relación a los otros Sacramentos. Ello nos permite comprobar el minucioso conocimiento que Cervantes poseía sobre la doctrina católica acerca del matrimonio, al

²¹³ Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 172.

²¹⁴ Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 173.

²¹⁵ Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 175.

tiempo que contribuye a confirmar la tesis de que su obra refleja una sociedad de profundas convicciones católicas.²¹⁶

Que Cervantes conocía bien la doctrina acerca del matrimonio es algo en lo que coinciden los críticos. Su opinión personal al respecto es todavía hoy objeto de controversia. Muñoz Iglesias citará el “cántico del matrimonio cristiano frente al pagano”²¹⁷ de Periandro en el *Persiles* pero no hace referencia a la gran cantidad de matrimonios pretridentinos celebrados en esta obra. Se detiene, sí, en aquellos pasajes del *Quijote* que hacen referencia al Sacramento, afirmando que “a la liturgia del Sacramento del Matrimonio corresponden puntualmente las ceremonias a las que *El Quijote* hace referencia en diversas ocasiones”²¹⁸. La cuestión, pese al análisis del crítico, dista con mucho de estar cerrada, sobre todo si tenemos en cuenta la obra completa de Cervantes.

El tratamiento del tema hagiográfico en Cervantes es de especial interés, ya que este es uno de los puntos candentes en entre la fe católica y la protestante. Muñoz Iglesias no deja pasar por alto las críticas del autor del *Quijote* a los excesos en la creencia de los milagros: “Esta afición del pueblo a los milagros de los santos daba ocasión a ciertos abusos que Cervantes fustiga como contraproducentes y contrarios a la verdadera religión”²¹⁹. Lo mismo dirá más adelante a propósitos de la actitudes piadosas: “Siempre hay peligro de confundir la religiosidad auténtica con la sobrecarga de prácticas piadosas o con el exagerado culto a los objetos religiosos”²²⁰. Sin embargo, la ortodoxia de Cervantes en cuanto a la creencia católica queda de manifiesto, según Muñoz Iglesias, en el culto a la virgen que profesan los personajes del *Quijote*, particularmente importante es esta devoción en la figura de Diego de Miranda, por ser este el ejemplo de caballero cristiano.

Dada la importancia de la moral en el *Quijote*, demostrada ya por Descouzis a propósitos de los “Casos de conciencia moral”, tenemos que reparar en el apartado que Muñoz Iglesias dedica en su estudio a la presencia de este tema en el *Quijote*. El crítico, en una respuesta a la tesis de Castro sobre una moral natural, y no teológica, en Cervantes, repasa algunos fragmentos del *Quijote* en los que se trata el tema de la relación entre los actos del hombre y sus consecuencias para la transcendencia, poniendo de manifiesto que la moral cervantina es, en última estancia, indisoluble de la religión.

²¹⁶ Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 183.

²¹⁷ Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 183.

²¹⁸ Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 187.

²¹⁹ Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 195.

²²⁰ Muñoz Iglesias, *Lo religioso en el Quijote*, p. 207.

Al igual que muchos otros críticos del pensamiento religioso de Cervantes, el estudio de Salvador Muñoz Iglesias centra el problema de la religiosidad únicamente en el *Quijote*, y desde esta obra pretende establecer un pensamiento totalizador de nuestro autor. En *Lo religioso en el Quijote* estamos ante un exhaustivo análisis de las alusiones a la religiosidad en esta obra, por lo que el trabajo de Muñoz Iglesias resulta muy conveniente para localizar de forma directa aquellos pasajes de la obra cervantina que atañen a la problemática religiosa. Sin embargo, dejando a un lado los contraargumentos a la tesis de Américo Castro, Muñoz Iglesias no entra en su análisis en controversias ni en aquellos episodios que pudieran mostrar un Cervantes alejado de su propuesta de ortodoxia

3.6. Algunas cuestiones de los decretos de Trento en el *Quijote*: tras la *intentio operis*

La aportación de Miguel Ángel Garrido Gallardo se basa principalmente en nuevo comentario del *Quijote* a partir de la lectura tridentina propuesta por Paul Descouzis²²¹. El artículo “El texto del *Quijote* y el catecismo de Trento”²²² se divide en dos partes, la primera consiste en un estado de la cuestión sobre los escritos acerca del *Quijote* y la religión²²³, la segunda parte consiste en la aportación del crítico al tema con un cotejo del texto y los decretos proclamados tras el Concilio de Trento. Mediante el uso de este método de comparación textual, Garrido Gallardo propone una hermenéutica del *Quijote* que rastree la *intentio operi*, ya que tanto la búsqueda de la *intentio auctoris*²²⁴ como de la *intentio lectoris* resultan para el crítico un mal método:

La *intentio auctoris* no puede soportar de ninguna manera una de significación de época en este sentido [se refiere a las teorías de Castro sobre un Cervantes hipócrita]. La convicción sobre la verdad objetiva de determinadas opciones y comportamientos es la que permite afirmar que es mejor la hipocresía que el escándalo, o sea, que puestos a hacer el mal, no se añada al mal que uno hace la incitación que puede suponer a otros contemplarlo.

²²¹ Descouzis, *Cervantes, a nueva luz*.

²²² Miguel Ángel Garrido Gallardo, “El texto del *Quijote* y el catecismo de Trento”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 2008, p. 157-174.

²²³ No es preciso detenerse en este asunto. La mayoría de las propuestas críticas apuntadas por Garrido Gallardo ya han sido objeto de análisis en este trabajo: las teorías de un Cervantes seguidor de Erasmo de Castro y Bataillon, o las lecturas ortodoxas de Descouzis y Muñoz Iglesias, entre otros.

²²⁴ No podemos contradecir la necesidad de realizar el trabajo filológico siempre a la luz de los textos, de la literalidad textual, o la *intentio operis* que propone Garrido Gallardo, pero consideramos que no se puede pasar por alto la *intentio auctoris*, la intención última de cada autor, que subyace a todo artificio literario y de especial importancia para establecer su pensamiento religioso, o de cualquier tipo.

Quizás la cuestión sea aquí la de *intentio lectoris*. Erasmo y la cultura erasmista, que tanto ha sido traída y llevada en este otro centenario según la tesis de Bataillon, sí que subraya el abuso a que puede conducir este pensamiento. Pero la denuncia de superficialidad, corrupción, y en fin, hipocresía en su sentido más duro del término, es más propia de una lectura desde el llamado “pensamiento moderno” que, sea o no sincero personalmente Cervantes, de un horizonte del propio autor. [...] Quizás se pueda obtener de indicios contextuales una *intentio auctoris*. No lo niego. Lo que afirmo es que son abrumadores los indicios -los vistos y muchísimos más- que abonan lo contrario.²²⁵

La crítica de Garrido Gallardo tiene dos frentes: por un lado se trata de una diatriba contra las teorías que apuntaban a un Cervantes alejado de la ortodoxia y erasmista, y por otro, replantea los métodos de la teoría literaria a propósito de la intención y sentido (*intentio*) que esconde cada texto literario. La metodología del artículo (el rastreo de la *intentio operis*, de la literalidad del texto cervantino) se conjuga con la tesis a defender, una demostración de que “es patente que Cervantes no regatea su participación en la tarea catequizadora de la Contrarreforma española”²²⁶. Las palabras del crítico pueden ser de utilidad para entender el planteamiento:

Lo que intento mostrar concretamente es que el contenido y composición de los pasajes del *Quijote* directamente ligados al meollo del compromiso doctrinal del concilio de Trento [...] responden punto por punto a su catecismo. Si esto fuera así, quedaría acreditado el siguiente supuesto previo: se podrán imaginar las *intentiones auctoris* que se quieran, se podrá reaccionar con las *intentiones lectoris* más diversas, pero habrá que hacer estas lecturas, unas y otras, a partir de una *intentio operis* bien precisa, la de un texto que, en lo doctrinal, responde punto por punto a los *Canones et Decreta Sacrosancti et Oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III, Julio III, Pio IV Pontificibus Maximis celebrati Canones et Decreta*.²²⁷

Partiendo del célebre trabajo de Descouzis, el artículo de Garrido Gallardo pretende demostrar la correspondencia entre el *Quijote* y el catecismo de Trento, analizando temas tan importantes en Cervantes como el conflicto entre matrimonio y vida consagrada o la doctrina de la Justificación. El cotejo de Garrido Gallardo muestra un buen conocimiento de los decretos papales proclamados tras el Concilio, aunque como veremos su correspondencia con el texto cervantino no es absoluto total ni suficiente para poder establecer un pensamiento religioso en Cervantes.

Sobre el tratamiento del matrimonio en Cervantes, el artículo señala las coincidencias entre los decretos papales y la compleja historia amorosa entre Dorotea, Cardenio, Luscinda y

²²⁵ Garrido Gallardo, “El texto del *Quijote* y el catecismo de Trento”, p. 160-161.

²²⁶ Garrido Gallardo, “El texto del *Quijote* y el catecismo de Trento”, p. 160.

²²⁷ Garrido Gallardo, “El texto del *Quijote* y el catecismo de Trento”, p. 165-166.

Fernando en el *Quijote*. Esto de acuerdo en la correspondencia entre los decretos conciliares y la prosa cervantina sobre la necesidad de libertad y consentimiento en los desposorios²²⁸, pero no resulta tan convincente la posición de Cervantes propuesta por el crítico acerca de la defensa de la vida consagrada:

En el parlamento que están sosteniendo don Quijote y Sancho al final de capítulo VIII de la segunda parte, aflora el debate en torno a la superioridad del estado religioso sobre el seglar [...]. Esta doctrina, que había sido puesta en entredicho por Erasmo, se especifica en boca del caballero de manera católicamente inobjetable, afirmando 1) que es así, 2) pero que no todos podemos ser frailes, 3) que caballeros santos hay en la gloria y, si no hay más, no será por su condición de andantes, sino por su falta de coherencia, o sea, por no ser verdaderos caballeros andantes.²²⁹

El análisis de los textos ecuménicos que defendían la mayor santidad de la vida consagrada frente a la laica matrimonial no tiene total correspondencia con el diálogo entre don Quijote y Sancho acerca de santos y caballeros. Dejando pasar por alto que la caballería es el tema predilecto de la monomanía quijotesco y que por ello los discursos del hidalgo a este respecto son cuanto menos poco fiables para rastrear la voz cervantina, no veo reflexión alguna acerca del matrimonio en este pasaje. El último punto de análisis del artículo, la doctrina de la Justificación, es pobremente ejemplificado por el crítico, que menciona someramente la presencia en el *Quijote* de uno de los grandes problemas teológicos de la Reforma y Contrarreforma: la oposición determinismo / libre albedrío, y deja pasar por alto la vinculación entre doctrina católica, doctrina protestante y texto cervantino, donde el asunto de la libertad y albedrío es fundamental.

El artículo concluye con la reafirmación de la tesis formulada al principio:

los seres “de papel”, don Quijote, la Duquesa, Sancho... todos *son* de Trento. Tal vez ahora se podrá añadir con más fundamento en futuras ediciones una nota que diga así: los textos doctrinalmente comprometidos del *Quijote* y los decretos del concilio de Trento, coinciden punto por punto en su contenido esencial.²³⁰

La afirmación cae en uno de los errores más habituales de la crítica cervantina: establece una correspondencia unívoca y absoluta entre lo que dicen y hacen los

²²⁸ Hay que tener en cuenta sobre este asunto, asumiendo o no que Cervantes sea propagador de la doctrina tridentina, la importancia en la obra cervantina del tema de la libertad, y más concretamente de la libertad de las mujeres.

²²⁹ Garrido Gallardo, “El texto del *Quijote* y el catecismo de Trento”, p. 169.

²³⁰ Garrido Gallardo, “El texto del *Quijote* y el catecismo de Trento”, p. 172.

personajes del *Quijote* y el pensamiento del autor. Por otro lado, aunque el análisis de Garrido Gallardo presenta una metodología interesante -apegarse a la literalidad del *Quijote* y compararlo con los textos de Trento- la ejemplificación elegida no es la más afortunada y el artículo, con unas pretensiones muy elevadas tanto de tesis de partida como de supuestas conclusiones extraídas, resulta ser finalmente unas calas más al trabajo iniciado mucho tiempo antes por Paul Descouzis.

3.7. Cervantes y el pensamiento cristiano basado en la moral

El artículo “El cristianismo interiorizado de Cervantes a la luz de las Sagradas Escrituras, la predicación y los catecismos de la época”²³¹ de María Dolores Esteva de Llobet propone de nuevo una superación de las tesis que vinculan a Cervantes con la doctrina erasmista y lleva a cabo una defensa de la presencia en el autor alcalaíno de otras fuentes de influencia doctrinal:

Cervantes escribe en tiempos del tridentino y en esa época el *erasmismo* es ya eco de un tiempo pasado y rescoldo de una Reforma que dio a luz la nueva concepción de un cristianismo más humanizado y activo. Los predicadores de las observancias más avanzadas (franciscanos y dominicos) difundían a través del púlpito y de los nuevos *Catecismos* los principios básicos de la *devotio moderna* y de la *nueva pietas* hallando en la Biblia su principal fuente de inspiración.²³²

Resulta interesante la propuesta porque es la primera, dentro de los textos críticos que hemos sometido a examen, en considerar que la noción cristiana de piedad puede estar dentro de la ortodoxia postridentina y no solamente vinculada a la doctrina erasmista. De hecho, para Esteva de Llobet, dentro de las corrientes observantes místicas y ascéticas la práctica de la piedad religiosa comienza a ser el centro de la doctrina cristiana:

La noción de un cristianismo originario, de corte marcadamente evangélico, que exigía obras y autenticidad, y que se inscribía en el marco de las corrientes reformistas europeas,

²³¹ María Dolores Esteva de Llobet, “El cristianismo interiorizado de Cervantes a la luz de las Sagradas Escrituras, la predicación y los catecismos de la época”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 2008, p. 137-157.

²³² Esteva de Llobet, “El cristianismo interiorizado de Cervantes a la luz de las Sagradas Escrituras, la predicación y los catecismos de la época”, p. 137.

fue difundida en España por las órdenes de predicadores hasta principio de los años sesenta.²³³

El artículo dota al complejo asunto del pensamiento religioso de Cervantes de una aportación contextual al vincular el *Quijote* y el *Persiles* a las ideas sobre doctrina cristiana recogidas en los catecismos de importantes intelectuales del siglo XVI. Tanto si Bartolomé Carranza, Felipe de Meneses, Juan de Ávila o Luis de Granada están dentro de la ortodoxia cristiana como si no lo están, el breve comentario de Esteva de Llobet esclarece de manera significativa la influencia que estos intelectuales pudieron tener en Cervantes, especialmente en el tema de la moral y de la virtud.

El trabajo, además, va más allá de texto del *Quijote*, algo poco habitual en la crítica cervantina sobre el tema que nos ocupa. Esteva de Llobet incide en la presencia tanto en el *Quijote* como en el *Persiles* de la defensa de la moral y de la vida cristiana como peregrinaje. Son dos asuntos que de los que se ocuparon, según la estudiosa, los catecismos de la época con bastante frecuencia:

Así, pues, en la época de la Contrarreforma, por influjo del apostolado trentino que radicaba en la predicación dominical que era, asimismo, homilítica y catequística, y no por una vuelta o regresión al erasmismo, se valora al hombre por sus virtudes y por sus buenas obras. [...] No en vano esa ideología adquiere una inmediatez emblemática en la primera aventura de don Quijote recién nombrado caballero, cuando el pequeño Andrés le comunica que su amo es el rico Juan Haldudo: “Importa poco eso –respondió don Quijote– que Haldudos puede haber caballeros; cuanto más, que cada uno es hijo de sus obras” (I, 4). [...] También parece significativo que estos emblemas afloren de inmediato en las primeras líneas del *Persiles* donde en boca del bárbaro español reforzaría el concepto tan barroco de igualdad en el destino del hombre hacia la muerte: “yo por ser hijo de mis obras y de padres hidalgos merezco el merced de cualquier” (I, 5).²³⁴

El artículo de Esteva de Llobet abre un buen camino para salir del estancamiento al que había llegado la crítica cervantina al atribuir el omnipresente tema de la moral y la virtud en Cervantes únicamente a la doctrina de Erasmo. Por otro lado, el análisis del tema religioso más allá del *Quijote* ofrece nueva luz para abarcar el problema del pensamiento religioso de Cervantes desde una perspectiva más amplia y totalizadora. Por último, conviene tener en cuenta la nómina de intelectuales del siglo XVI que menciona Esteva de Llobet en su artículo

²³³ Esteva de Llobet, “El cristianismo interiorizado de Cervantes a la luz de las Sagradas Escrituras, la predicación y los catecismos de la época”, p. 138.

²³⁴ Esteva de Llobet, “El cristianismo interiorizado de Cervantes a la luz de las Sagradas Escrituras, la predicación y los catecismos de la época”, p. 144-145.

para no perder de vista el contexto socio-religioso y literario que pudo haber influido en gran medida en los escritos cervantinos.

4. OTRAS POSTURAS CRÍTICAS

4.1. *Don Quijote y la caballería como religión*

En su artículo “El cristianismo místico y mesiánico del *Quijote*”²³⁵, el teólogo Mariano Delgado hace una lectura del *Quijote* similar en cierta medida a la que llevó a cabo Unamuno a comienzos de siglo en *Vida de don Quijote y Sancho*, proponiendo la figura quiijotesca como ideal mesiánico-cristológico. Delgado dedica una gran parte de su texto a reflexionar sobre las anteriores posturas críticas acerca del problema del pensamiento religioso de Cervantes, para concluir que “ninguna de las tesis mencionadas²³⁶ refleja fielmente, a mi entender, el pensamiento de Cervantes en cuestiones religiosas”²³⁷.

La clave interpretativa del *Quijote* la encontramos según el crítico en el afán de justicia y de ayuda a los necesitados que guía los pasos de don Quijote. Sin embargo, el texto no ahonda demasiado en la búsqueda de pruebas textuales y se limita a citar un pasaje del *Quijote*, bastante revelador en este sentido, aunque insuficiente a mi juicio:

Llama además la atención que el “caballero de la triste figura”, quien [...] quiere ir “por todas partes del mundo... buscando las aventuras, en pro de los menesterosos” (I, 3: 55), tiene rasgos de un “caballero andante a lo divino”. Pues un caballero andante no solo debe ser “teólogo”, sino también poseer las siguientes virtudes: “...ha de ser casto en los pensamientos, honesto en las palabras, liberal en las obras, valiente en los hechos, sufrido en los trabajos, caritativo en los menesterosos y, finalmente, mantenedor de las verdad, aunque le cuesta la vida el defenderla” (II, 18: 775).²³⁸

Además, la configuración mesiánica de don Quijote se evidencia más si se tiene en cuenta las alusiones al *Magnificat* que el crítico cree ver en el *Quijote*:

El “caballero de la triste figura” no es un mero desfacedor de entuertos, sino que defiende el principal asunto de su profesión en la clave mesiánica del *Magnificat*: “perdonar a los humildes y castigar a los soberbios, quiero decir, acorrer a los miserables, destruir a los rigurosos” (II, 52: 1055).²³⁹

²³⁵ Mariano Delgado, “El cristianismo místico y mesiánico del *Quijote*”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 2006, nº 15, p. 221-235.

²³⁶ Analiza, entre otras, las aportaciones de Américo Castro, Bataillon, Descouzis, González de Amezúa o Muñoz Iglesias, todas ellas objeto de estudio en nuestro trabajo.

²³⁷ Delgado, “El cristianismo místico y mesiánico del *Quijote*”, p. 232.

²³⁸ Delgado, “El cristianismo místico y mesiánico del *Quijote*”, p. 232.

²³⁹ Delgado, “El cristianismo místico y mesiánico del *Quijote*”, p. 233.

Esta caracterización de la profesión de caballero andante, de la que extrae Mariano Delgado la idea cristológica y mesiánica, la toma Cervantes de los libros de caballería, en la que los héroes tenían como cometido principal la restauración de ciertos valores. Teniendo en cuenta la opinión del escritor alcalaíno sobre la novela caballescica, me parece arriesgado establecer el pensamiento de Cervantes a través de la representación de don Quijote. Mariano Delgado, por otro lado no aporta más pruebas textuales que avalen su teoría que las que hemos presentado arriba. Además, los mismos argumentos de un don Quijote defensor de la justicia y restaurador del orden moral y social habían sido esgrimidos por Martín Hernández para situar a Cervantes dentro de la corriente de cristianismo piadoso de los intelectuales erasmista del XVI.

El artículo concluye con la tesis de que “Cervantes parece partir de la llamada universal a la perfección, es decir, que comparte así un postulado esencial de alumbrados, erasmista y místicos contra el aristocratismo de los teólogos escolásticos de aquellos tiempos recios”²⁴⁰. El crítico comete a nuestro juicio un error al ver en la locura quijotesca que mueve la historia caballescica (la de los episodios de locura de don Quijote) una “llamada universal a la perfección”. Precisamente esta universalización de los valores encarnados por don Quijote es uno de los puntos débiles de la crítica cervantina sobre el asunto del pensamiento religioso de Cervantes, puntos débiles que evidencian una vez más la necesidad de ir más allá del personaje protagonista –y de ir también más allá del *Quijote*– si se quiere entender la complejidad del pensamiento de Cervantes en su totalidad.

En su artículo “La religión de don Quijote y la fe de Alonso Quijano”²⁴¹, Antonio Regalado también llevará a cabo una exposición del problema entre religión y caballería cristalizado en la figura de don Quijote. El artículo comienza con la contundente afirmación: “La fe de la que hace gala Cervantes en su vida y en sus obras delata una fidelidad sin fisuras a la doctrina de la Iglesia, ortodoxia que fue lo suficiente holgada para hacer sitio al mensaje evangélico y a los fervores de la religiosidad popular”²⁴². La frase del crítico que abre el artículo es una declaración de intenciones, que nos hace saber que la propuesta que va a desarrollar a lo largo del texto no entra en contradicción con la doctrina que pudiera profesar Cervantes.

²⁴⁰ Delgado, “El cristianismo místico y mesiánico del *Quijote*”, p. 234.

²⁴¹ Antonio Regalado, “La religión de don Quijote y la fe de Alonso Quijano”, en Ruth Fine y Santiago López Navía, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 2008, p. 199-221.

²⁴² Regalado, “La religión de don Quijote y la fe de Alonso Quijano”, p. 199.

Siguiendo la línea apuntada por Miguel Unamuno al vincular ideal caballeresco e ideal religiosa, Antonio Regalado analiza en su texto los puntos conflictivos de la caballería y la religión presentes en el *Quijote* para concluir que ambos ideales son perfectamente conciliables en la figura de don Quijote:

Este ideal [se refiere al ascético-religioso] no contradice el hecho de que a don Quijote le mueve el deseo de la fama mundana, empujándole a alcanzarla el amor a su dama Dulcinea, por la que está dispuesto a matar y a morir, disposición característica de la caballería europea, la vivida y la imaginaria, a lo largo de los siglos.²⁴³

Dentro de la “disposición característica de la caballería europea” de la que nos habla el crítico está la presencia del fervor religioso en el héroe, condición *sine qua non* que tiene que cumplir también don Quijote: “El concepto del ideal caballero se refinó y perfiló durante los siglos XII y XIII bajo la influencia de ideas y sentimientos religiosos”²⁴⁴. Además, para Regalado, Cervantes, mediante la voz del pastor Vivaldo, pule algunos de los elementos paganos que caracterizaban a los héroes de los libros de caballerías:

Cervantes siguiendo una larga tradición, se permite criticar ciertas características paganas de la caballería por boca de Vivaldo. Este tras reconocer el carácter ascético de la vocación de don Quijote, da voz a una crítica común de origen eclesiástico echándole en cara que los caballeros andantes cuando se ven en la ocasión de acometer una grande y peligrosa aventura con peligro de perder la vida “nunca en aquel instante de acometella se acuerdan de encomendarse a Dios [...]”²⁴⁵.

De esta manera, negar la religiosidad de don Quijote es negar su condición de caballero y aceptar que Cervantes no respeta los principios de la caballería andante al construir a su protagonista.

El discurso religioso está presente, según Regalado, en todo el camino de don Quijote en busca de aventuras. La sabiduría de la que hace gala nuestro héroe en sus momentos de lucidez se relaciona con las virtudes escolásticas: “Cervantes sabía que al héroe de la epopeya lo caracterizaba el arrebató y la desmesura, y que la tradición escolástica propugnaba un personaje capaz de unir la sabiduría y la fortaleza”²⁴⁶. Los errores de don Quijote, que constantemente asimila la realidad con su idea fantasiosa, son reflejo de la condición

²⁴³ Regalado, “La religión de don Quijote y la fe de Alonso Quijano”, p. 201.

²⁴⁴ Regalado, “La religión de don Quijote y la fe de Alonso Quijano”, p. 204.

²⁴⁵ Regalado, “La religión de don Quijote y la fe de Alonso Quijano”, p. 202.

²⁴⁶ Regalado, “La religión de don Quijote y la fe de Alonso Quijano”, p. 202.

pecaminosa del hombre, que en su naturaleza de ser imperfecto es movido por el deseo, deseo ficcionalizado en el *Quijote* por la monomanía caballerescas:

La libertad que despliega don Quijote necesita del poder [...]. Aunque este personaje sigue siendo cristiano, su resolución vislumbra la nueva libertad que el hombre afirma por sus propios medios como liberación de la certidumbre revelada de la salvación de las almas individuales. Esta libertad, vista desde la fe cristiana, se constituye como pecado, y así la debió entender Cervantes cuando hace que su héroe al final recupere el juicio, se arrepienta de sus locura y abandone la religión de la caballería muriendo cristianamente en el seno de la Iglesia.²⁴⁷

La propuesta de Antonio Regalado analiza el *Quijote* desde la teología y la filosofía, dos prismas hoy autónomos pero muy dependientes en la época de Cervantes. De esta manera, el discurso filosófico e individualista representado en don Quijote y en su búsqueda de sí mismo se opone a la doctrina eclesiástica representada por el buen cristiano Alonso Quijano. El crítico atribuye esta última al pensamiento religioso de Cervantes, pero da algunas claves de la construcción filosófica y literaria de la figura quijotesca.

Mar Marcos y Ramón Teja continúan con el tema de la sacralización caballerescas representada en don Quijote en su artículo “La fe de don Quijote o la caballería como «religión civil»”²⁴⁸. El texto, con una estructura algo deslavaza, propone una lectura de la locura del caballero como un proceso de conversión a una nueva fe, la caballería andante:

Estas consideraciones, que son aplicables a toda conversión religiosa individual, lo son también para analizar y comprender la “conversión” de Alonso Quijano a la caballería [...]. Como en el caso de tantas conversiones, la suya comportó también un cambio de nombre [...]. Se trató de una doble conversión, pues al final de sus días experimentó [...] una “reconversión”: volvió a ser Alonso Quijano.²⁴⁹

La causa de la locura –o lo que es lo mismo para estos estudiosos, conversión– de don Quijote puede permitirnos, según los críticos, vincular a don Quijote y san Ignacio de Loyola, asunto que ya había sido apuntado por Miguel de Unamuno²⁵⁰, Hatzfeld y Moreno Báez. No obstante, la postura crítica del trabajo que estamos sometiendo a examen dista mucho del rastreo de coincidencias teológico-doctrinas que habían llevado a cabo los dos últimos,

²⁴⁷ Regalado, “La religión de don Quijote y la fe de Alonso Quijano”, p. 217.

²⁴⁸ Mar Marcos y Ramón Teja, “La fe de don Quijote o la caballería como «religión civil»”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, p. 681-689.

²⁴⁹ Marcos y Teja, “La fe de don Quijote o la caballería como «religión civil»”, p. 682.

simplemente señala la coincidencia en la lectura como motor de la “conversión” ignaciana y quijotesca.

4.2. Cervantes y el tema hagiográfico

El tratamiento en Cervantes de un tema tan controvertido como es hagiográfico en la España del siglo XVI y XVII puede dar algunas claves para entender la adscripción del autor del *Quijote* a algunos de los sectores ideológicos de su tiempo. El profesor Michael Moner, consciente de ello nos dice:

La representación de la figura del santo, los milagros, martirios y reliquias que suelen acompañarla, la devoción que suscita, son otros tantos problemas candentes en la España de la Contrarreforma, amén de que atañen a una faceta muy controvertida de la personalidad de Cervantes: la de su pensamiento religioso y de su peculiar cristianismo.²⁵¹

Moner, en su artículo “Cervantes y el tema hagiográfico en el *Quijote*: cuatro bultos en un pradecillo (II, 58), propone una revisión del tratamiento de la figura de Santiago, patrón de España, a la luz de la anterior reflexión de Castro sobre el tema. De esta manera, tras un breve esbozo de la materia hagiográfica en el corpus cervantino el crítico repara en la mayor presencia de ella en la segunda parte del *Quijote*. El acercamiento del crítico tiene en cuenta, y es interesante por ello su enfoque, la “ambigüedad del texto cervantino”²⁵² teniendo en cuenta además “la posibilidad de que Cervantes cambiara de parecer [...] y no mantuviera una coherencia sin fallas en todas las cuestiones más o menos candentes que abordaría en sus obras”²⁵³. La propuesta del crítico en este artículo no pretende establecer un pensamiento religioso en Cervantes sino simplemente hacer algunas calas en la presencia del problema del patronato de Santiago en el *Quijote* y su vinculación con el contexto histórico:

Pero así y todo, nos invita a abrir los ojos sobre un dato esencial a la hora de estudiar el tema hagiográfico en la obra de Cervantes. Y es que toda ella se compuso, a excepción de *La Galatea* y de unas comedias primerizas, en el contexto del proceso de beatificación de Santa Teresa (1592-1624) y de su canonización (pronunciada en 1623), o sea, durante este periodo de sospechas, rivalidades y controversias que iba a desembocar en la

²⁵¹ Michel Moner, “Cervantes y el tema hagiográfico en el *Quijote*: cuatro bultos en un pradecillo (II, 58)”, en Antonio Bernat Vistarini, *Volver a Cervantes: Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, tomo I, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, 2000, p. 601.

²⁵² Moner, “Cervantes y el tema hagiográfico en el *Quijote*: cuatro bultos en un pradecillo (II, 58)”, p. 602.

²⁵³ Moner, “Cervantes y el tema hagiográfico en el *Quijote*: cuatro bultos en un pradecillo (II, 58)”, p. 603.

contienda en torno a la cuestión del patronato, en la que se enfrentaron nada menos que las dos mayores figuras hagiográficas de aquel entonces: Santiago y Santa Teresa.²⁵⁴

Se hace necesario, además de los posibles factores socio-históricos que pudieran influir en las ideas cervantinas, el análisis textual de la “retórica cervantina y de las estrategias discursivas adoptadas en el texto”²⁵⁵. La posible voz autorial que nos permita dilucidar el pensamiento de Cervantes en el Quijote solo se hará patente después de despejar el texto de todos aquellos mecanismos usados por el narrador en el juego cervantino, con la ironía en primer lugar.

Después del análisis del episodio en el que don Quijote y Sancho reflexionan sobre Santiago, examen que el crítico lleva a cabo teniendo en cuenta los procedimientos que acabamos de mencionar, Moner concluye que “no queda más remedio sino aceptar la idea de que hubo por parte suya intención deliberada de entremezclar la risa y la burla con las alabanzas de Santiago que se ponen en boca de don Quijote”²⁵⁶.

El artículo, partiendo de la polémica hagiográfica y sobre el patronato de España que se está dando en el momento de redacción de la segunda parte del *Quijote*, propone, mediante una hábil hermenéutica, una lectura de un pasaje muy concreto del *Quijote*. Aunque las conclusiones de Michel Moner en este artículo no son extensibles a la totalidad de la obra ni del pensamiento religioso de Cervantes, el crítico propone una metodología de análisis interesante, que busca apartarse del sentido literal²⁵⁷, y conjuga bien el estudio de los mecanismos de artificio literario usados por Cervantes con el conocimiento del complejo panorama religioso del momento.

4.3. *El demonio en la obra de Cervantes: ¿ortodoxia o heterodoxia?*

En el artículo “«El sagaz perturbador del género humano»: Brujas, perros embrujados y otras demonomanías cervantinas”²⁵⁸ Mauricio Molho hace un repaso a la presencia del

²⁵⁴ Moner, “Cervantes y el tema hagiográfico en el *Quijote*: cuatro bultos en un pradecillo (II, 58)”, p. 604.

²⁵⁵ Moner, “Cervantes y el tema hagiográfico en el *Quijote*: cuatro bultos en un pradecillo (II, 58)”, p. 605.

²⁵⁶ Moner, “Cervantes y el tema hagiográfico en el *Quijote*: cuatro bultos en un pradecillo (II, 58)”, p. 606.

²⁵⁷ Es decir, Moner entiende que cabe la posibilidad de que haya en Cervantes –y más concretamente en el *Quijote*– una sombra de ironía que hay que desentrañar. Otros críticos no toman en cuenta que ciertos pasajes son irónicos, dando una interpretación opuesta al texto.

²⁵⁸ Mauricio Molho, “«El sagaz perturbador del género humano»: Brujas, perros embrujados y otras demonomanías cervantinas”, *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 1992, nº 12, vol. II, p. 21-32.

demonio, representado por diversas formas, en la obra de Cervantes. El tratamiento del tema del diablo en la obra cervantina se relaciona de forma obvia con el pensamiento religioso de Cervantes, y, según el crítico, es por esto que “la obra cervantina es la más aparentemente «laica» (quiero decir: marginal en relación al tema católico) del siglo de Oro”²⁵⁹. No podemos estar de acuerdo con el crítico en que la afirmación del diablo en la obra Cervantina implique necesariamente una negación de la doctrina católica, ya que la existencia del diablo es aceptada por la Iglesia, como el mismo Cervantes nos dice en el *Coloquio de los perros*²⁶⁰. Molho solo da algunos ejemplos de la naturaleza laica de los personajes cervantinos, dejando pasar otros muchos que podrían rebatir su teoría y que han sido analizados en los trabajos que hemos comentado²⁶¹.

El artículo analiza el tratamiento del diablo y de la brujería –temas claves en la España de la Inquisición– en la obra de Cervantes. El acercamiento es interesante, ya que es un tema raramente estudiado por la crítica, pero de notable presencia en los textos de nuestro autor y con diversos matices, por lo que debe ser objeto de estudio para comprender su pensamiento religioso. Sin embargo, como hemos señalado, la vinculación que hace Molho entre la presencia o creencia en el diablo en la obra cervantina y la ausencia –y por, ende, negación– de la doctrina católica carece de sentido.

En su análisis de la presencia del diablo en la obra cervantina Molho no demuestra la creencia de Cervantes en esta figura, ni mucho menos, la intención del autor del *Quijote* de “postergar a Dios creador en beneficio de su criatura luciferina”²⁶². La supuesta heterodoxia de Cervantes con respecto a la doctrina católica habrá que buscarla, pues, en otros aspectos de su obra.

²⁵⁹ Molho, “«El sagaz perturbador del género humano»: Brujas, perros embrujados y otras demonomanías cervantinas”, p. 22.

²⁶⁰ Cervantes, por boca de Cañizares, desarrolla la idea, típica de la época y dentro de la doctrina ortodoxa, de que el diablo solo actúa cuando Dios lo permite: “y todo esto lo permite Dios por nuestros pecados, que sin su permisión yo he visto por experiencia que no puede ofender el diablo a una hormiga”, Miguel de Cervantes, *Novelas Ejemplares*, ed. de Florencio Sevilla y Antonio Rey, Madrid, Espasa Calpe, 2009, vol. II, p. 307-308.

²⁶¹ La revisión bibliográfica que hemos llevado a cabo abre el debate sobre la adscripción doctrinal de Cervantes, pero deja patente la importancia del tema cristiano en la obra cervantina, por lo que nos es difícil aceptar la hipótesis de Molho sobre un supuesto laicismo en Cervantes.

²⁶² Molho, “«El sagaz perturbador del género humano»: Brujas, perros embrujados y otras demonomanías cervantinas”, p. 31.

4.4. Un cristianismo defensor de la unidad europea en Cervantes

La aportación de Michael Nerlich sobre el *Persiles*²⁶³ parte de idea de que las lecturas tridentinas de esta obra han sido fruto de una mala recepción por parte de la crítica: “la crítica cervantista [...] se veía o se sentía obligada de alabar o de subrayar lo que –pretendidamente- distingue al *Persiles* de las demás obras de Cervantes y sobre todo del *Quijote*: su catolicismo tridentino”²⁶⁴. Para Nerlich esta lectura no es aceptable y en su artículo “*Los trabajos de Persiles y Sigismunda*: proyecto histórico-iluminado de una cultura europea” defiende la tesis de un pensamiento de Cervantes más allá de religiones y de ideologías. Para ello, el crítico examina algunos pasajes del texto cervantino alejados de lo propugnado por la doctrina contrarreformista, y en este sentido el tratamiento del matrimonio por parte de Cervantes resulta de especial interés.

Según Nerlich, el hecho de que la historia se desarrolló en territorio protestante no es algo deliberado, sino que puede servir como forma alegórica de representación de un problema con mucho más trasfondo: el de la tolerancia religiosa en la Europa de la Contrarreforma:

Ya en el simple hecho de las encarnaciones de las virtudes más completas de la especie humana, opuestas a la violencia bajo todas sus formas, son –en el texto de Cervantes- Sigismunda, Persiles y Arnaldo, tendría que poner fin a todas aquellas especulaciones sobre la “concordance” o discordancia de la naturaleza feroz, la violencia humana y la fe católica, porque ellos son habitantes y por consecuencia representantes de la naturaleza septentrional y de países protestantes.²⁶⁵

Para el crítico, esta la representación simbólica permitía a Cervantes esquivar la censura y llevar a cabo su defensa de la tolerancia religiosa:

Supongamos pues –nada más que provisionalmente- que Cervantes haya querido decir a sus compatriotas que no se debe condenar a los protestantes y que hay entre ellos individuos dignos de respeto, dignos de ser escuchados, y aún más: dignos de ser aliados (en un periplo europeo, por ejemplo). ¿Cómo habría podido hacerlo en un país donde la

²⁶³ Michael Nerlich, “Los trabajos de Persiles y Sigismunda: proyecto histórico-iluminado de una cultura europea” en Caroline Schmauser y Monika Walter, *¿«¡Bon compañero, jura Di!»?: el encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 1998, p. 135-161.

²⁶⁴ Nerlich, “Los trabajos de Persiles y Sigismunda: proyecto histórico-iluminado de una cultura europea”, p. 159.

²⁶⁵ Nerlich, “Los trabajos de Persiles y Sigismunda: proyecto histórico-iluminado de una cultura europea”, p. 143.

censura impedía toda publicación en este sentido, sino hablando del espacio protestante como Cervantes lo hace en el *Persiles*.²⁶⁶

Aunque Nerlich deje claro que “todo esto –¡desde luego!- no quiere decir que la fe católica quede desconsiderada en el *Persiles*”²⁶⁷, las pruebas textuales analizadas por el crítico dan muestra de un pensamiento no del todo ortodoxo en la obra póstuma de Cervantes. El artículo, sin embargo, presenta una estructura algo deslavazada, tratando varios temas sobre la religión en el *Persiles*, pero sin que las dos hipótesis que sostiene (actitudes de los personajes alejadas de la propuesta tridentina y unión de todos los pueblos de Europa más allá de la religión) nos den una idea cohesionada y sólida sobre el pensamiento religioso de Cervantes.

Por otro lado, sí resulta sugerente la propuesta de Nerlich al alzar la voz en contra de la tradicional hipótesis de lectura tridentina en del *Persiles* y señalar algunos elementos interesantes, como la simbología hagiográfica de los dos Antonios o el hecho de que Cervantes situara su historia en tierras tan extrañas; puntos estos, que junto a otros, deberán ser objeto de estudio por la crítica cervantina venidera.

²⁶⁶ Nerlich, “Los trabajos de Persiles y Sigismunda: proyecto histórico-iluminado de una cultura europea”, p. 143-144.

²⁶⁷ ²⁶⁷ Nerlich, “Los trabajos de Persiles y Sigismunda: proyecto histórico-iluminado de una cultura europea”, p.144.

5. CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo he intentado analizar la producción académica más importante acerca del pensamiento religioso de Cervantes. La naturaleza del mismo –revisión bibliográfica y estado de la cuestión– presupone llegar a unas conclusiones más o menos sistematizadas acerca del conocimiento científico actual sobre el tema de estudio. Como otras muchas cuestiones cervantinas, la bibliografía relacionada con la investigación sobre el pensamiento religioso de nuestro autor es ingente. Como señalaba ya en el apartado introductorio de este trabajo, así como puede verse en el último y heterogéneo capítulo del mismo, han proliferado los estudios parciales, centrados en temas concretos, vistos además desde puntos de vista muy diferentes y con metodologías extraordinariamente distintas. Por ello consideraba útil recurrir en la introducción al concepto de “atomización” en nuestro objeto de estudio.

Por otro lado es cierto que, mientras que las primeras lecturas religiosas de Cervantes tendían a interpretar sus obras–concretamente el *Quijote*– como alegorías, los cambios en los métodos de análisis de las humanidades tuvieron como consecuencia que se abandonaran dichas exégesis. No obstante, con el texto literario en el centro de la investigación, con la profesionalización de los estudios literarios y la llegada de la filología moderna el perfil ideológico de Cervantes parece quedar más confuso que nunca. En esta línea, no puede decirse siquiera que existan unos acuerdos críticos mínimos sobre el pensamiento religioso de Cervantes que permitan avanzar en la investigación. No podemos hoy asegurar sin controversia que nuestro autor fuera tolerante o intolerante con otras religiones –cristianas y no cristianas–, que viera con buenos ojos los sacramentos de la Iglesia católica o bien que se opusiera a ellos, que sintiera respeto por el clero o que criticara a todos los estamentos eclesiásticos, que leyera o no leyera a Erasmo, o que los escritos del filósofo de Rotterdam le influyeran decisivamente o no. Pueden enumerarse una multitud de temas relacionados directa o indirectamente con el pensamiento religioso de nuestro autor sin que la controversia crítica deje de estar presente.

Como estado de la cuestión, este presente estudio no tiene como objetivo llegar a conclusiones sobre el pensamiento religioso de Cervantes, pero sí se me antoja fundamental indicar algunas de las razones por las que las numerosas indagaciones sobre nuestro objeto de estudio no han hecho posible que exista un acuerdo entre la comunidad académica. En primer lugar, aunque la mayoría de los trabajos aquí analizados son obra de reputados estudiosos de

la literatura, que tienen un amplio conocimiento de Cervantes y su obra, muchos de ellos no tienen en cuenta aspectos fundamentales de la historia y la sociedad de nuestro Siglo de Oro. En cuanto a cuestiones religiosas (entiéndanse también aquí las socio-religiosas, las político-religiosas...) la época que le tocó vivir a Miguel de Cervantes fue especialmente convulsa y compleja. Por ello resultan interesantes en mi opinión los trabajos de estudiosos ajenos en principio del mundo de la filología, pero conocedores de la realidad religiosa del siglo XVI y de principios del XVII. Sin embargo, estos trabajos suelen tener un punto en común – superado en gran medida en los estudios cervantinos –, se centran habitualmente únicamente en el *Quijote*.

Llegados a este punto, me gustaría realizar un pequeño excursus: tras cuatrocientos años, el *Quijote* es no solo la joya de nuestra literatura, sino también, probablemente, el libro más importante de la literatura universal. Este hecho viene cargado de una doble consecuencia que, aunque resulte obvia, creo necesario resaltar: sobre él la bibliografía es inabarcable, y puede leerse desde innumerables puntos de vista siempre enriquecedores; sin embargo, estos puntos de vista siempre serán parciales, y en ocasiones posibilitarán juicios sobre su autor, sobre Cervantes, en clara contradicción con lo mostrado en otras de sus obras menos conocidas, y también menos leídas. Este problema, en el caso concreto del estudio del pensamiento religioso de nuestro autor, no es en ningún caso exclusivo de escritores, filósofos o teólogos que se han acercado a la obra cervantina. También, por desgracia, es frecuente en algunos estudiosos e historiadores de la literatura. Si tratamos de abordar del pensamiento religioso de un individuo, cabe esperar una cierta coherencia.

Por todo ello, considero fundamental abordar uno de los problemas derivados directamente de la especialización de la investigación en literatura: si quieren extraerse conclusiones fiables acerca del pensamiento religioso de Cervantes es necesario e incluso imprescindible abordar el problema desde la obra completa. Convendría también, en este sentido, aplicar una estructura bien visible a este estudio, que siga una cierta coherencia interna. Por último, dado que las dos formas de acercamiento a nuestro objeto de estudio han de ser forzosamente la vida y la obra de Cervantes, resultaría también muy conveniente aplicar el mismo principio a las consideraciones biográficas de nuestro autor. No es posible, por poner el ejemplo más claro, centrarnos en discutir la importancia del magisterio de Juan López de Hoyos en la formación de nuestro autor (un magisterio de apenas un año), cuando la mayoría de obras literarias de Cervantes, al menos la mayoría de las que conservamos, se gestaron entre treinta y cuarenta años después. Sobre todo parece poco aconsejable centrarse

en la figura del lejano maestro si se dejan de lado otros elementos biográficos que parecen de vital importancia en las creencias religiosas de nuestro autor, como la entrada en los Esclavos del Santísimo Sacramento de Madrid o su posterior abandono e ingreso en la Venerable Orden Tercera de san Francisco.

En conclusión, desde mi punto de vista, el problema del pensamiento religioso de Cervantes sigue muy abierto. Por ello, creo necesario abandonar las aproximaciones parciales y, pese a tomar muy en cuenta las diferentes opiniones críticas aquí analizadas, abordar el tema desde una perspectiva totalizadora, tanto en lo que concierne al estudio del contexto histórico-religioso, como al estudio de las obras y de la vida de nuestro autor. En este sentido, este trabajo es solo un primer paso, casi introductorio, pero un primer paso necesario.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ARRIAGADA DE LASSEL, Adriana, “El tema musulmán en el *Quijote* y la dualidad religiosa”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 2008, p. 329-338.
- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y España*, México DF, FCE, 1966.
- BATAILLON, Marcel, *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 1978.
- BROWN, Kenneth, “Cervantes, vida y obra. Don Quijote y el criptojudasmo manchego de su tiempo y entorno: unas posibles lecciones de interpretación a través de la documentación inquisitorial”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 2008, p.407-434.
- CANNAVAGGIO, Jean, “La estilización del judío en *Los baños de Argel*”, en Caroline Schmauser y Monika Walter, ¿«¡Bon compañero, jura Di!»?: *el encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 1998, p. 9-20.
- CASALDUERO, Joaquín, *Sentido y forma de las Novelas Ejemplares*, Buenos Aires, Instituto de Filología, 1943.
- CASALDUERO, Joaquín, *Sentido y forma de Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, Buenos Aires, Sudamericana, 1947.
- CALSALDUERO, Joaquín, *Sentido y forma del Quijote (1605-1615)*, Madrid, Ínsula, 1949.
- CASALDUERO, Joaquín, *Sentido y forma del teatro de Cervantes*, Madrid, Aguilar, 1951.
- CASTRO, Américo, *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid-Barcelona, Alfaguara, 1966.
- CASTRO, Américo, *Hacia Cervantes*, Madrid, Taurus, 1957.
- CASTRO, Américo, *El pensamiento de Cervantes*, Madrid, Noguer, 1980.
- CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, ed. de Antonio Rey Hazas, Madrid, Edelvives, 2005.
- CERVANTES, Miguel de, *Novelas Ejemplares*, ed. de Florencio Sevilla y Antonio Rey, Madrid, Espasa Calpe, 2009, vol. II.
- CLOSE, Anthony, *La concepción romántica del Quijote*, Barcelona, Crítica, 2005.
- DELGADO, Mariano, “El cristianismo místico y mesiánico del *Quijote*”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 2006, nº 15, p. 221-235.
- DESCOUZIS, Paul, *Cervantes: a nueva luz*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1966.

- DÍAZ DE BENJUMEA, Nicolás, *La verdad sobre el Quijote*, ed. de Fredo Arias de la Canal, Barcelona, Ediciones Ronda, 1956.
- ESTRADA HERRERO, David, “Locura quijotesca y moría erasmiana”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 2008, p. 265-288.
- ESTEVA DE LLOBET, María Dolores, “El cristianismo interiorizado de Cervantes a la luz de las Sagradas Escrituras, la predicación y los catecismos de la época”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 2008, p. 137-157.
- FINE, Ruth y LÓPEZ NAVIA, Santiago (eds.), *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 2008.
- FINE, Ruth, “El entrecruzamiento de lo hebreo y lo converso en la obra de Cervantes: un encuentro singular”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 2008, p. 435-452.
- FORCIONE, Alban, *Cervantes and the Humanist vision: a study of four exemplary novels*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- GARRIDO GALLARDO, Miguel Ángel, “El texto del *Quijote* y el catecismo de Trento”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 2008, p. 157-174.
- GONZÁLEZ DE AMEZÚA, Agustín, *Cervantes creador de la novela corta española*, Madrid, CSIC, 1956.
- HATZFELD, Helmut, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, Madrid, CSIC, 1966.
- HEGYI, Ottmar, “Cervantes y la Turquía otomana: en torno a *La gran sultana*”, en Caroline Schmauser y Monika Walter, ¿«¡Bon compañero, jura Di!»?: *el encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 1998, p. 21-34.
- LÓPEZ-BARALT, “El sabio encantador Cide Hamete Benengeli: ¿fue un musulmán de Al-Andalus o un morisco del siglo XVII?”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 2008, p. 339-360.
- LÓPEZ CALLE, José Antonio, “El erasmismo antiteológico y procaritativo del *Quijote*”, *El Catoblepas*, 2011, nº 113.

- MARCOS, Mar y TEJA, Ramón, “La fe de don Quijote o la caballería como «religión civil»”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, p. 681-689.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, “Erasmus y Cervantes una vez más”, *Cervantes*, 1984, 4, 2, p. 123-137.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, Francisco, *Cristianismo y erasmismo español: Juan de Valdés, San Juan de Ávila y el Quijote de Cervantes*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1977.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, Madrid, CSIC, 1952, v.1.
- MOLHO, Mauricio, “«El sagaz perturbador del género humano»: Brujas, perros embrujados y otras demonomanías cervantinas”, *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 1992, nº 12, vol. II, p. 21-32.
- MONER, Michel, “Cervantes y el tema hagiográfico en el *Quijote*: cuatro bultos en un pradecillo (II, 58)”, en Antonio Bernat Vistarini, *Volver a Cervantes: Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, 2000, v.I.
- MORENO BÁEZ, Enrique, *Reflexiones sobre el Quijote*, Madrid, Editorial Prensa Española, 1977.
- MUÑOZ IGLESIAS, Salvador, *Lo religioso en el Quijote*, Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso, 1989.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- PEDRAZA JIMÉNEZ, Felipe, *Cervantes y Lope de Vega historia de una enemistad y otros estudios cervantinos*, Madrid, Octaedro, 2006.
- REGALADO, Antonio, “La religión de don Quijote y la fe de Alonso Quijano”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 2008, p. 199-221.
- REY HAZAS, Antonio, *Poética de la libertad y otras claves cervantinas*, Madrid, Eneida, 2005.
- REY HAZAS, Antonio, “La palabra «católico»: cronología y afanes cortesanos en la obra última de Cervantes”, en Alexia Dotras Bravo, *Tus obras los rincones de la tierra descubren: actas del VI Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2008.

- RICAPITO, Joseph, “Cervantes y las religiones en *Don Quijote*”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 2008, p. 691-703.
- ROSALES, Luis, *Cervantes y la libertad*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1960.
- STROSETZKI, Christoph, “El *Quijote* frente al protestantismo”, en Caroline Schmauser y Monika Walter, ¿«¡Bon compañero, jura Di!»?: *el encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, 1998, p. 91-106.
- UNAMUNO, Miguel de, *Vida de don Quijote y Sancho*, Madrid, Espasa-Calpe, 1966.
- VILANOVA, Antonio, *Erasmus y Cervantes*, Barcelona, Lumen, 1989.
- VILLAR, Alicia, “Expresividad cristiana y cristianos expresivos en el *Quijote*”, en Ruth Fine y Santiago López Navia, *Cervantes y las religiones*, Madrid, Ibero-Americana / Vervuert, p. 241-261.
- ZAMBRANO, María, *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa, 2002.