

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE LETRAS HISPÁNICAS

LA ESCRITURA DE CIDE HAMETE BENENGELI.
REFLEXIONES EN TORNO A LA MATERIALIDAD
DE LA ESCRITURA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN LENGUA Y LITERATURAS HISPÁNICAS

PRESENTA:
ERICK RODRÍGUEZ VELÁZQUEZ

ASESOR:
Dr. Roberto Cruz Arzabal

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS – 5

INTRODUCCIÓN. ENTRAR EN ALCANÁ – 9

1. Cristianos y moriscos. El contexto histórico cultural – 21
2. La escritura tachada – 33
3. Aljamía: sombras que confunden y apariencias que engañan – 47
4. De almalafas y armaduras – 72

CONCLUSIONES. BENENGELI: EL OTRO – 116

POSTFACIO. DON QUIJOTE LEÍDO MÁS ALLÁ DEL CUERPO – 137

BIBLIOGRAFÍA – 144

AGRADECIMIENTOS

Un texto sobre Cide Hamete Benengeli, narrador extraordinario, debería comenzar con la certeza de que toda historia tiene un autor principal que se entremezcla con la voz de varios autores en segundos y terceros niveles. Será de esta suerte que esta investigación haya tenido varias autorías. En primer lugar, agradezco al Dr. Roberto Cruz Arzabal y al Dr. Daniel Gutiérrez Trápaga, quienes con sus lecturas pacientes me ayudaron a tejer un texto coherente alrededor de mis intuiciones. Agradezco la ayuda y la lectura de la Mtra. Rosario Valenzuela quien me brindó su ayuda desde que este proyecto estaba en formación y de la Dra. Nieves Rodríguez Valle a quien conozco desde el comienzo de la carrera. Merece una mención especial la Dra. María Stoopen Galán, quien ha asesorado de manera directa e indirecta este proyecto desde sus primeros trazos y vio cómo el texto evolucionaba. Con el apoyo de ustedes, la voz de las fuentes escritas se tornó más clara y la minuciosidad que requiere el trabajo académico devino una tarea más profunda y disfrutable.

Además, esta investigación no hubiera sido factible sin la constante guía del seminario PIFFYL de estudios cervantinos convocado, en su momento, por la Dra. Stoopen. Ese espacio que se creó fue fundamental para decantar nuestros intereses, asimilando la vertiente más quijotesca de los Siglos de Oro y, por así decirlo, la más “sanchista” de los grupos de estudio. Es así que agradezco los encuentros semanales, las lecturas y el interés de Jesús Perulles, Helena Moguel, Rolando Gómez y Jesús Bustamante por discutir los temas aquí tratados. Siempre sus comentarios fueron de ayuda precisa y su amistad ha sido un provechoso sustento; los admiro de verdad. Tengo la certeza de que las nuevas etapas, quizá ahora en la recién fundada Asociación Mexicana de Cervantistas, se enriquecerán con la aportación de mentes como las tuyas que, con cuidado y esmero, desentrañan la cultura del pasado para vivificar sus presentes.

AGRADECIMIENTOS

Más allá de la guía académica, como parte y todo de mi sustento emocional, valoro la atención siempre cariñosa que me brinda América, mi pareja, que con su sola presencia me motiva más que nadie. Creo que el estudio de la cultura y de los textos responde a la necesidad de contarnos historias para construir nuestras propias narrativas, las cuales, en última instancia, conducen al cuidado del otro; es por eso estoy seguro que en medio de nuestro cariño han surgido y surgirán las ideas más creativas, los criterios más atentamente humanos, los estudios y asombros más gozosos. A tu lado, el mundo se abre en dos y todas las ideas convergen en nuestras ansias enamoradas por conocer todo lo que vive, pues al final, es verdad que todo ha sido un gran camino hacia ti. Gracias, gracias de verdad, América.

Agradezco de una forma profunda a mis padres, quienes siempre me aportaron lo que hiciera falta para que yo pudiera estudiar. Han criado un cuerpo y una mente que los reconoce como tesoros, y estas palabras no son sino la prolongación de las que ellos me enseñaron. Gracias a mi madre por forjarme el hábito de la paciencia y dedicación escolar y a mi padre por heredarme el amor a los libros. En mis palabras fluyen las suyas.

Agradezco, por último, a la UNAM, a la Facultad de Filosofía y Letras y a El Colegio de México, cuyas instalaciones, bibliotecas y profesores han sido determinantes para que pudiera formarme, documentarme y terminar por amar la filología. Además, agradezco a todos aquellos amigos que me escucharon hablar sobre estas ideas y con los que se dieron a bien a platicarlas conmigo en el gran teatro del mundo. Gracias a todos. Gracias, vida.

*Entre tu pueblo y el mío
hay un punto y una raya.
La raya dice: no hay paso
El punto, vía cerrada.*

*Y así entre todos los pueblos,
raya y punto, punto y raya,
con tantas rayas y puntos,
el mapa es un telegrama.*

*Caminando por el mundo
se ven ríos y montañas
se ven selvas y desiertos,
pero no puntos ni rayas.*

*Porque esas cosas no existen,
sino que fueron trazadas
para que mi hambre y la tuya
estén siempre separadas.*

–Abdelkébir Khatibi, “Amour bilingüe”

INTRODUCCIÓN

ENTRAR EN ALCANÁ¹

Todavía recuerdo aquellos volúmenes rojos con letras estampadas en oro de la edición de Garnier. En algún momento la biblioteca de mi padre se fragmentó, y cuando leí El Quijote en otra edición tuve la sensación de que no era el verdadero. Más tarde hice que un amigo me consiguiera la edición de Garnier, con los mismos grabados en acero, las mismas notas a pie de página y también las mismas erratas. Para mí todas esas cosas forman parte del libro; considero que ése es el verdadero Quijote.

—Jorge Luis Borges, *Autobiografía*

Cuando don Quijote se entera, al principio del tomo de 1615 (II, 3, 567),² que la historia de sus hazañas como caballero andante tiene al menos doce mil copias y es estudiada en Barcelona, Portugal y Valencia, no se sorprende demasiado. Él sabía con certeza que la historia de sus grandezas sería ampliamente conocida y difundida, lo que lo convertiría en el más famoso caballero andante que hubiera caminado sobre la Tierra. Sin embargo, al enterarse, por boca del bachiller Sansón Carrasco (II, 2, 565), que el autor que firma su historia es un árabe llamado Cide Hamete Benengeli, reflexiona sobre las peculiaridades de esa obra. Él sabe de antemano que muchos se han encargado de contar las historias de grandes varones como Julio César, Alejandro o Hércules —unas veces bien relatadas, otras más “calumniados con malicia”, pues “dondequiera que está la virtud en eminente grado, es perseguida” (II, 2, 564)—; sin embargo, le vienen a la mente varias cuestiones. No entiende cómo es posible que este sabio haya podido concluir su obra sin mostrar todas las hazañas que aún está por realizar,

¹ “Alqaná’a” es una palabra hispano-árabe que significa feria o mercado (DLE-RAE), ya que en este lugar, en tiempos medievales, se encontraba un ajetreado y abigarrado lugar de comercio con multitud de puestos, conocido por aquel entonces como “Judería menor de Toledo”.

² Todas las citas al libro, a menos que se indique lo contrario, proceden de Miguel de Cervantes (2015) [1605-1615], *Don Quijote de la Mancha*, Barcelona: Real Academia Española/Asociación de Academias de la Lengua Española, Edición conmemorativa IV Centenario de Cervantes. En adelante, las referencias se escriben entre paréntesis con la mención del tomo, el capítulo y la página.

INTRODUCCIÓN

“pues aún no estaba enjuta en la cuchilla de su espada la sangre de los enemigos que había muerto” (II, 3, 566). Es decir, ¿Benengeli tendrá la habilidad de narrar cosas que todavía no suceden? ¿De qué manera ha narrado los infortunios y conversaciones a solas que ha tenido con Sancho? Sobre todo, le desconsuela que el autor encargado de divulgar sus grandezas sea un moro, pues “de los moros no se podía esperar verdad alguna, porque todos son embelecadores, falsarios y quimeristas (II, 3, 566)”. Don Quijote determina, después de pensar sobre esto, que el discurso de aquel Cide narrador efectivamente debe estar mediado, si no bien por encantamientos, sí por mentiras y desatinos que hicieron posible que el sabio pudiera concluir su obra. Esto, piensa, seguramente dio como resultado un discurso poco preciso, exagerado, pero sobre todo parcial, que lo hará ver de forma ridícula y no como lo que realmente es: un esforzado caballero a la altura de Lisuarte, Amadís u Orlando.

Nuestra fascinación ante las supuestas instancias narrativas, como lectores, no es menor. Mucho antes de que el caballero cobrara conciencia de todo esto en el tomo dos, sabemos que lo que está escrito en los cartapacios viejos que un “segundo autor”³ de la historia de don Quijote encuentra en Alcaná de Toledo, resulta ser la segunda parte de la crónica inconclusa de aquel hidalgo valeroso que, envalentonado por la virtud de antiguos caballeros, escapó de su casa a enderezar el mundo y “desfacer entuertos”. Sabemos, al seguir la perspectiva ficcional a partir del capítulo nueve del tomo de 1605, que leemos un libro tan sólo “adoptado” por Cervantes,⁴ el cual dice presentar la compilación que un autor cristiano hizo de una traducción hecha por un morisco aljamiado, quien a su vez se basa en la escritura árabe del cronista e historiador Cide Hamete Benengeli, verdadero autor de la historia de don Quijote. Si nos atenemos a lo

³ La crítica suele hablar de el “primer autor” y el “segundo autor”, aludiendo a las primeras dos voces que se encargan de narrar los capítulos iniciales de la obra antes de la incorporación del morisco traductor y de Benengeli. Para un panorama sobre estas instancias narrativas, véase Fernández Mosquera (1986).

⁴ “Pero yo, que, aunque parezco padre, soy padrastro de don Quijote” (Prólogo, 7).

INTRODUCCIÓN

que escribe Cervantes por medio del “primer autor” (del cual no volvemos a saber nada a lo largo de la obra), la primera parte del primer tomo de *El Quijote* (1605)⁵ –aunque no abundan los detalles sobre su formato– estaría escrita en alfabeto latino y en castellano. El narrador de la voz “En un lugar de la Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme...” (I, 1, 27), interrumpe su narración de primera persona en un punto crítico del capítulo ocho, en donde afirma que sus fuentes han llegado a su fin y se lamenta no poder continuar con la lectura de la historia del caballero: “Pero está el daño de todo esto que en este punto y término deja pendiente el autor desta historia esta batalla, disculpándose que no halló más escrito destas hazañas de don Quijote, de las que deja referidas” (I, 8, 83). Más adelante, a inicio del capítulo nueve, un segundo autor busca la historia trunca y cuenta cómo la halla escrita en los mencionados manuscritos añejos:

Estando yo un día en el Alcaná de Toledo, llegó un muchacho a vender unos cartapacios y papeles viejos a un sedero; y como yo soy aficionado a leer aunque sean los papeles rotos de las calles, llevado desta mi natural inclinación tomé un cartapacio de los que el muchacho vendía y vile con caracteres que conocí ser arábigos. Y puesto que aunque los conocía no los sabía leer, anduve mirando si parecía por allí algún morisco aljamiado que los leyese, y no fue muy dificultoso hallar intérprete semejante, pues aunque le buscara de otra mejor y más antigua lengua le hallara. En fin, la suerte me deparó uno, que, diciéndole mi deseo y poniéndole el libro en las manos, le abrió por medio, y, leyendo un poco en él, comenzó a reír (I, 9, 85-6).

Esta versión encontrada en aljamiado (es decir, lengua castellana con caracteres árabes)⁶ no es escrita por autor cristiano, sino por el mencionado Cide Hamete Benengeli, historiador árabe. Al comparar estas dos fuentes que se debaten la legitimidad de la historia de don Quijote en los capítulos iniciales,

⁵ El tomo de 1605 consta de cuatro partes. La primera de ellas comprende los capítulos del 1 al 8; la segunda, del 9 al 14; la tercera, del 15 al 27; la cuarta, del 28 al 52. El tomo de 1615, en cambio, sólo cuenta con la división capitular (1 al 74).

⁶ La discusión, abordada poco por los cervantistas, de si el manuscrito de Benengeli está escrito en árabe (lengua árabe representada por el alifato árabe) o bien en aljamiado (romance con alifato) será abordada y problematizada a lo largo de este escrito. Sin embargo, en este momento de la narración (cap. 9), sostengo que la impresión que suscita el texto es que el manuscrito se ha escrito en aljamiado.

INTRODUCCIÓN

podemos decir que esta segunda versión, a diferencia de la escrita por el primer autor, lucha por su subsistencia en los barrios bajos del pueblo de Toledo. Así, esta investigación tiene su punto de partida en el manuscrito aljamiado que lleva por nombre *Historia de don Quijote de la Mancha, escrita por Cide Hamete Benengeli, historiador árabe*, y no tanto en el libro impreso en castellano y caracteres latinos intitulado *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* escrito por Miguel de Cervantes. Poner en el centro el texto ficticio de Benengeli me servirá para argumentar que éste último usa el manuscrito de Benengeli para hacer un juego irónico sobre la alteridad musulmana fundada en el trato material de los manuscritos aljamiados. Este recurso conforme a las materialidades, gestos y ritualidades de la cultura escrita, que responde a una tradición de motivos caballerescos, se ve enriquecido en gran medida por el contexto real de segregación de los textos moriscos que se expondrá en el capítulo uno.

Para los argumentos de esta tesis, habrán de considerarse dos cosas del texto cervantino, las cuales ayudarán a guiar las reflexiones: 1) Por un lado, al margen de que algunos personajes ya han leído la traducción de la historia de Benengeli, es posible imaginar la existencia de otras versiones en castellano que también deberían haber sido traducidas del árabe, (por ejemplo, las que presume el bachiller Carrasco), además de capítulos sueltos de la historia igualmente en caracteres latinos, (varias veces se sugiere que hay algunos fragmentos en los archivos de La Mancha, textos con los que Benengeli presuntamente no tendría relación). Así, dos clases de *El Quijote de la Mancha* circularían de manera distinta dentro de la narración: manuscritos con caracteres árabes (la versión original de Benengeli) e impresos con letras latinas (con algunos fragmentos en los archivos y en una imprenta). 2) Por otra parte, se argumentará que más allá de la tradición narrativa de los motivos caballerescos, tales como el del manuscrito encontrado, el del sabio cronista o el de la supuesta traducción, la construcción que Cervantes hace de la escritura de Benengeli radica en prácticas

INTRODUCCIÓN

escriturarias que se diferenciaron de las cristianas y que representaron una otredad cultural en el periodo específico de la expulsión morisca.

Al contemplar estos dos argumentos, esta investigación pretende razonar sobre las condiciones de posibilidad necesarias para que los juegos de ficción sobre autorías y alfabetos resonaran en la materialidad de las prácticas literarias de la época. En particular, esta tesis reflexiona sobre los soportes por los cuales la literatura se plasma y circula, tomando como centro el alfabeto en que son escritos. Reconsidera teóricamente los factores materiales de la producción y circulación de textos en el siglo XVII en la Península Ibérica cristiana y morisca para explorar la manera en que el manuscrito ficticio árabe que describe Cervantes en *El Quijote* alude a la condición prohibida del uso del alifato. Para esto, se atiende con especial interés a la literatura aljamiada, una forma marginal de literatura que cobró un nuevo impulso por la expulsión de los moriscos que habitaban el territorio ibérico y a la cual hace referencia el manuscrito de Benengeli. Al observar las prácticas materiales que producen y ordenan textos, se demostrará en qué medida la condición aljamiada del manuscrito que se encuentra el segundo autor ficticio posee un trasfondo de resistencia con el alfabeto latino, lo cual modificaría el sentido de lo que implica el manuscrito como objeto. Así, se apuntará a la pertinencia del estudio de la materialidad de los textos para poder explorar su efecto en el lector que conforma su recepción, crea interpretaciones y determina la movilidad del propio escrito. En otras palabras, al revalorar el estudio de los aspectos materiales de los textos literarios, se afirmará que el acto de escribir conlleva identidades culturales, lo que ayudará a constatar que, a la par de los motivos de la materia caballeresca, la realidad de la época se mezcla con la ficción en el texto cervantino. Para esto, se presentarán las condiciones socioculturales que fueron necesarias para que los recursos narrativos caballerescos pudieran representar la escritura del Otro en el personaje de Benengeli.

El Quijote, como libro, cuenta la historia de sí mismo en un ejercicio de autorreferencialidad, es así que, para el análisis materialista que pretendo, la

INTRODUCCIÓN

novela de Cervantes es una obra idónea, pues ésta no solo trata de las aventuras de don Quijote, sino que cuenta sustancialmente la historia material del libro que las compendia. De esta manera, es de notar que el manuscrito no es hallado en una tumba o en una laberíntica biblioteca, sino en el ajetreado ir y venir del mercado, en donde es comprado por la insignificante cantidad de medio real. Sólo al comprender las condiciones políticas y sociales a las que se enfrentaba la lengua árabe y su alifato, es posible considerar en su justa medida que, como sugiere José Ángel Ascunce (2013), el origen ficticio del libro de *El Quijote de la Mancha* comienza con un simbólico acto de transgresión (p.102). En circunstancias reales, lo que debió haber hecho aquel hombre al encontrar los papeles arábigos era entregarlos a la gente de la Santa Hermandad, la cual muy probablemente procedería a destruirlos. Las causas de esta prohibición serán delineadas, pues el argumento de que la materialidad del alfabeto árabe implicaba un modo específico de relacionarse con la cultura textual —una muy diferente al trato con los textos en alfabeto latino— permite observar la manera en que estas características determinaban su interpretación y su movilidad y cómo este fenómeno ha sido representado en la ficción.

Estas circunstancias materiales que describen el texto de Benengeli con escritura árabe, en primera instancia leído como parte del material ficticio del que se nutre la narración, se dota de sentido en diálogo con el contexto real en el que escribía Cervantes:⁷ la Iglesia, que tras el Concilio de Trento había prohibido el uso del alifato, se enfrascó en una búsqueda y retención de textos árabes para eliminarlos. Además, existía un Índice de libros prohibidos,⁸ documento que

⁷ Para un panorama sobre las particularidades históricas de la escritura de Cervantes véase Vilar (1972).

⁸ El *Index librorum prohibitorum* es una lista de aquellas publicaciones que la Iglesia católica catalogó como libros perniciosos para la fe, con el cual establecía las normas de la Iglesia con respecto a la censura de libros. Fue promulgado por primera vez a petición del Concilio de Trento por el papa Pío IV el 24 de marzo de 1564 —impreso en Venecia por Paolo Manuzio—. Para el mantenimiento del Index después de la primera edición, se instituyó en 1571 la Sagrada Congregación del Índice, que produjo más de cuarenta ediciones a lo largo de los cuatro siglos siguientes. La última edición fue la de 1948, y el 8 de febrero de 1966 el papa Pablo VI produjo su suspensión. Para un panorama, se puede consultar la obra del bibliófilo, tipógrafo y ortotipógrafo J. Martínez de Sousa (1992).

INTRODUCCIÓN

describía los materiales que no podían circular y que sus lectores corrían el riesgo de sufrir penas severas si los poseían. Estas particularidades llevan a preguntarse: ¿por qué era necesario la prohibición del árabe, en sus dos manifestaciones: su escritura y su oralidad? ¿De qué manera la escritura material de la lengua de los expulsados ponía en riesgo el proyecto de nación cristiana? ¿Por qué Cervantes hizo que su obra máxima fuera encontrada precisamente en caracteres árabes? ¿Qué diferencias suponía este hecho para la época?

Se anotará, además, que el escenario elegido por Cervantes para el descubrimiento del manuscrito en alifato es una tienda de seda en Alcaná. Con el uso de la imagen cultural de estas sederías, usualmente minúsculas y abarrotadas, características de una ciudad cuya base económica la constituía la industria de la seda, Cervantes impregna de tipismo toledano el lugar de encuentro con el manuscrito que contendrá la historia de don Quijote. Al lector no se le escapa la idea de que resultaría más congruente el escenario de una librería o de un lugar “más digno” para el hallazgo de un viejo e importante manuscrito; sin embargo, la necesidad de ubicar el encuentro en este lugar añade al relato significaciones identitarias que son importantes si queremos comprender las facetas materiales de la representación de la escritura en Cervantes.

En el primer capítulo, titulado “Cristianos y moriscos”, realizo una exposición del contexto histórico en que Cervantes escribió la novela, prestando atención al conflicto cultural entre cristianos y moriscos después de las pragmáticas de expulsión en la Península Ibérica. El objetivo de realizar esta documentación consiste en demostrar que la escritura era un acto situado en un punto central del antagonismo entre cristianos y moriscos. Este enfrentamiento cultural, representado en la novela en personajes como Benengeli, Ricote, Zoraida y Álvaro Tarfe, determina cuestiones importantes en la relación de legitimidad y censura de cristianos y moriscos con sus textos.

INTRODUCCIÓN

El segundo capítulo se titula “La escritura tachada” y contiene reflexiones sobre el acto de censurar y prohibir una escritura, en este caso, la escritura árabe en la Península Ibérica. Se describe un enfrentamiento de textos fundado en los alfabetos, el cual fue representado en los tópicos del manuscrito encontrado y que hundi6 sus raíces en procesos históricos que hicieron que, en particular, la escritura árabe fuera vista como una práctica separada de la comunidad cristiana, tal como queda representado en la escena del descubrimiento del manuscrito de Benengeli. De esta manera, se expone que la imagen de la escritura árabe se convirti6 en una metáfora de la incomunicación y el desencuentro, lo que provoc6 que las dificultades de traducción se interpretaran como hostilidad y enemistad intrínseca con la cultura latina, contexto que actualiza el motivo del manuscrito encontrado.

En el tercer capítulo, “Aljamía: sombras que confunden y apariencias que engañan”, el estudio se enfoca en exponer algunos casos en que libros han sido caracterizados, dentro de su narración, como arcaicos o escritos en otro alfabeto para ganar autoridad o relevancia por medio de motivos caballerescos conocidos en la época. Posteriormente, para entender su mención en la novela, se analizan las implicaciones de la aljamía en el texto cervantino, tomando en cuenta que la aljamía result6 un espacio donde confluyeron prácticas variadas, entre ellas, la lengua castellana y la escritura alifática. Se concluirá que la literatura aljamiada fue una hibridación textual necesaria y útil para construir espacios culturales para una comunidad que, marginada por sus usos escriturarios, decidi6 pensarse a través de su escritura, lo que le otorga el carácter subalterno a la narración de Benengeli y que logra expandir el sentido de las metamorfosis de los objetos en *El Quijote*.

Durante la exposición del cuarto capítulo “Almalafas y armaduras”, se hace visible que la escritura aljamiada de Cide Hamete Benengeli carga consigo una idea completa de escritura que se diferencia y se reconoce a sí misma por medio de su contraparte: el alfabeto latino y su idea de cultura cristiana con la que se ha enfrentado a lo largo de los siglos. En este capítulo, además, se revisan

INTRODUCCIÓN

las principales representaciones de las materialidades de los textos y de la escritura dentro de la novela cervantina, atendiendo las características en el formato, alfabeto y el trato que sus lectores les dan. Este enfoque, que otorga especial interés en que la información sea representada como un impreso con caracteres latinos o como un manuscrito con caracteres árabes, ayudará a entender las facetas materiales de la representación de la escritura en *El Quijote*.

La hipótesis de esta investigación, en resumen, apunta a que los soportes y alfabetos de los textos en *El Quijote* pueden ser leídos, a través de la ironía cervantina, como juegos en torno a la otredad. Esto quiere decir que los tópicos medievales y del Siglo de Oro sobre la autoría y mediaciones materiales de los textos se transfiguran en un recurso que adquiere profundidad a pesar de los tintes paródicos. La representación de estas materialidades muestra las dinámicas de poder de la sociedad barroca mediante la ficcionalización de la realidad, la cual es entremezclada en el juego cervantino de las alteridades, los reflejos, los dobles y las parodias, pero que constata relaciones de fuerza que determinan la recepción de los textos.

La justificación de este enfoque radica en la creencia de que con la atención en el trato material –real y ficticio– de una obra consagrada, es posible dar cuenta de la influencia de los soportes de los textos en el acto interpretativo que desentraña y clasifica la literatura. Es así que en esta investigación estarán presentes informaciones históricas y técnicas sobre la publicación de libros y sus representaciones en la ficción, al tiempo que se reflexiona sobre los diferentes contactos del libro y la escritura con distintas disciplinas, conceptos e ideas. En las reflexiones sobre la voz de Benengeli, podrán describirse ciertas relaciones entre los modos de concebir la lectura y la escritura con el cuerpo presentes en *El Quijote*. Se evidenciará que el sistema de escritura de cada lengua funge como un aspecto central en la recepción de los textos, lo que implica que sería posible encontrar la representación de un trato sociopolítico entre los hablantes de una lengua y sus soportes de escritura. Con estos argumentos sería posible preguntarse ¿por qué un aparente detalle sobre el alfabeto en el que está escrita

INTRODUCCIÓN

la obra ha cobrado relevancia y es capaz de darle una interpretación más a la historia encontrada de don Quijote? De esta manera, es posible que Cervantes hubiera podido intuir que si *El Quijote* estuviera en aljamiado ficcionalmente, el hecho influiría en su recepción.

Para realizar el análisis propuesto, esta investigación se propone articular, mediante las posibilidades abiertas por el marco teórico que iniciaron los nuevos materialismos en humanidades (*giro material*), en conjunto con enfoques que podrían inscribirse en la semiótica integracional y la bibliografía material, una valoración de los tratos materiales ficticios en *El Quijote*. Me interesa reunir reflexiones sobre el libro cervantino en cuanto objeto cultural y como gesto de escritura para dotar de materialidad a la lectura de la novela y ampliar el conocimiento de los textos y sus representaciones. Esto conllevará juntar la narración con las significaciones sociales de los objetos plasmados con escritura. En este sentido, la cultura material, en tanto objetos de valor, está en el corazón de la antropología económica, social y cultural (Appadurai, 1991), por lo que me interesa explorar el texto literario desde las representaciones de esta cultura material al interior de la ficción. Desde los estudios filológicos, ya ha surgido una cantidad considerable de textos a lo largo del siglo XX y durante el XXI, en los que leemos una revaloración material del libro y sus elementos para poder ampliar el estudio de la incidencia de un texto. Como parte de estos enfoques que ven a la escritura como objeto, tenemos las obras de Higashi (2013), Epplin (2015), Cárdenas (2001), y en general los volúmenes publicados en la colección LEA de Gedisa Editorial dirigida por Emilia Ferreiro,⁹ entre otros, que ayudarán a observar el trasfondo de la representación de la escritura en el texto

⁹ La colección LEA de Gedisa (Lenguaje–escritura–alfabetización) ha publicado trabajos desde la lingüística, la historia, la antropología, la psicolingüística, la paleografía y otras disciplinas para abordar a la escritura mediante una visión multidisciplinaria. Se han abordado en sus publicaciones los cambios históricos en la definición del lector y las prácticas de lectura; las complejas relaciones entre oralidad y escritura; los distintos sistemas gráficos de representación y de notación; la construcción de la textualidad; los usos sociales de la lengua escrita; los procesos de apropiación individual de ese objeto social; las bibliotecas y las nuevas tecnologías.

INTRODUCCIÓN

cervantino. Conforme a los estudios cervantinos, ya existen estudios que revaloran los aspectos materiales de la representación en las obras del autor alcalino (véase Osterc 1988; Johnson, 2000), sin embargo, estos atienden principalmente las manifestaciones específicas de la organización social y mercantil de la época, por lo que centrar estos enfoques para explorar los aspectos materiales de la circulación de libros y de la escritura aún es pertinente.

Roger Chartier, frente a la abstracción del texto implicada en los planteamientos de la fenomenología del acto de lectura y de la estética de la recepción, ya apuntaba a que las formas de la lectura incidían en la construcción del sentido. El "mismo" texto, fijo en su letra, no es el "mismo" si cambian los dispositivos del soporte que lo transmite a sus lectores, sus auditores o sus espectadores. Es por eso que, para el historiador francés, sólo sin el cuerpo del lector y sin la materialidad del libro (sustentada en sus soportes y alfabeto), es que los planteamientos estructuralistas y semióticos podrían abarcar el complejo acto de la apropiación de un texto. Así, materializar el texto es la tarea para poder captar el encuentro entre el "mundo del texto" y el "mundo del lector" y su papel en la construcción de sentido (Chartier: 1998: 423). Al contemplar las prácticas de lectura y escritura, esta tesis quiere motivar el estudio de la composición material de las obras como portadora de significaciones culturales, mismas que posiblemente hayan participado en la estructuración de los motivos caballerescos mencionados tal como los conocemos. Así, en la medida en que estudiemos nuestra forma de relacionarnos con los textos y sus características físicas y metanarrativas, podremos determinar mejor cómo es que su escritura nos conforma, y cómo ha devenido en un modo de estudiarla.

Alcaná es el sitio preciso para empezar. Como lugar donde se relacionan y se asocian los seres humanos con sus pares y sus objetos, el mercado es la imagen de la interacción social y cultural y donde el manuscrito de Benengeli será valorado e intercambiado. Deliberadamente elegido, Toledo, desde su Reconquista en 1085, se consagró como centro religioso y espiritual de una nutrida comunidad sefardita, adquiriendo el apelativo de *segunda Jerusalén*

INTRODUCCIÓN

(Navarro, 2018), hecho que explica en cierta medida que este lugar fuera la ciudad de los traductores por antonomasia, una ciudad que acogió a miles de eruditos que eran llamados por el prestigio de sus maestros en descifrar manuscritos antiguos. Asociada con los saberes herméticos y orientales por su gran presencia de estudiosos musulmanes y judíos, es la ciudad de las escuelas nigrománticas, las cuales adjudicaban un papel central a sus escritos mágicos. Cervantes parece considerar todo esto cuando piensa en el lugar para que el manuscrito de Benengeli sea encontrado en Alcaná, pues el escritor suele asociar en sus obras a Toledo como símbolo de la marginación (Fine, 2012), característica que se sumará a otros aspectos de la identidad de Benengeli –su condición musulmana y araboparlante prohibida– que se abordarán más adelante. Es así que el lugar de encuentro con el manuscrito incompleto es relevante y es de la primera información que lo caracteriza.

Al observar los gestos y prácticas textuales vigentes cuando Cervantes ideó la escritura de Benengeli, esta investigación entiende que quizás una huella de esas asociaciones materiales quedó representada en la novela. Dicha información aportaría herramientas para comprender mejor cómo los libros indiscutiblemente tienen injerencia en nosotros. De esta manera, la novela puede ser abordada por nuevas preguntas motivadas por nuestro contexto actual ¿cuántas ideas hemos puesto en el acto de escribir? ¿Qué clase de objeto es una obra renombrada como *El Quijote*? ¿Cómo se relaciona su canonización con nuestro alfabeto y sus soportes?

CAPÍTULO 1

CRISTIANOS Y MORISCOS. EL CONTEXTO HISTÓRICO CULTURAL

Si en nuestra poca culpa y sus lágrimas y las mías por la integridad de vuestra justicia pueden abrir puertas a la misericordia, usadla con nosotros que jamás tuvimos pensamiento de ofenderos ni convenimos en ningún modo con la intención de los nuestros, que justamente han sido desterrados.

–Morisco Ricote (II, 53, 1043)

Cervantes pudo tener relación directa con tres caras del mundo musulmán. Una faceta morisca perteneciente a las comunidades musulmanas del territorio ibérico; otra otomana que pudo conocer en Lepanto al perder, contra el flanco siniestro naval turco, y “para gloria de la diestra”, la destreza de su mano izquierda (Garcés, 2005); y otra más africana, conocida desde su condición de prisionero junto con su hermano. Esta última nos legó la imagen del dramaturgo, príncipe de los ingenios, arrodillado ante la dignidad negra del siglo XVI. Dos veces Cervantes cayó preso ante el poderío musulmán turco y bereber, quedando cautivo en medio de tierras enemigas.¹⁰ Cervantes fue confundido en Argel con un prisionero valioso por llevar consigo unos objetos: las cartas de recomendación de don Juan de Austria y el duque de Sessa (Arrabal, 1996). Estos documentos llevan a sus captores a exigir la inaccesible cifra de 500 ducados y dos kilos de oro por su rescate. La recepción deseada de estos papeles, que en principio debían otorgarle tratos distinguidos, se procesa distinto en Argel, que en contrapartida crean un efecto adverso al escritor. La historia de Cervantes en Argel que nos llega hasta hoy es buen punto para comenzar un análisis materialista que dé cuenta de la interacción entre la idea de cultura material, los textos literarios y el uso político de la escritura.

¹⁰ Para ilustrar la información sobre la esclavitud de Cervantes uno puede acudir a las comedias *Los tratos de Argel*, *Los baños de Argel* y el relato conocido como la “Historia del cautivo” inserto en la primera parte de *El Quijote*, entre los capítulos 39 y 41.

Peregrinaje y exilio han sido una constante contribución a la identidad española desde su constitución como Estado moderno en 1492. Estos hechos convertirán a la problemática morisca en uno de los temas centrales de la trama de *El Quijote*. Aunque no nos detendremos en explicar la historia de la llegada de los musulmanes al territorio ibérico para contar la historia del contraste cultural y político que se expresará en el lenguaje oral y escrito, quizá podemos comenzar por inspeccionar las palabras usadas para nombrar las diferencias identitarias. En España, la nominación de "morisco" surge después del edicto de conversión forzosa dictado por el arzobispo Cisneros en 1502. Esta denominación, sin embargo, engloba grupos de divergente situación. En primer lugar, se encuentran los moriscos de la Corona de Aragón con una división entre aragoneses, que son vasallos del señor asentados en las zonas fértiles del Valle del Ebro, y los valencianos, contingente compacto y predominante en el antiguo reino del Turia. Un segundo grupo engloba a los moriscos castellanos procedentes de los antiguos mudéjares, asimilados casi totalmente en la forma de vida cristiana, y que gozan de una gran libertad de movimiento (Domínguez Ortiz, 1978). El último grupo estaría formado por los moriscos andaluces, que continúan viviendo en sus lugares de origen después de la conquista de Granada en 1492. Población eminentemente musulmana en sus costumbres, creencias y formas de vida, los granadinos se sublevarán por primera vez en 1500, claramente motivados por la política intransigente de Cisneros.

En años anteriores, la tolerancia había sido la base de la convivencia entre las dos culturas antagónicas. Aunque se dictaron pragmáticas que prohibieron los usos y formas de vida islámica de los moriscos, nunca fueron llevadas a la práctica. La situación de la región cambia con la llegada al trono de Felipe II. En la década del 50, los turcos y los berberiscos amenazan el Mediterráneo occidental y se comienza a pensar el morisco como un "quintacolumnista" que amenaza a la Monarquía Hispánica (Perceval, 1997). En ese ambiente, más hostil hacia el morisco, se dictan pragmáticas como la de 1567 que prohíbe el uso

de la ropa y la lengua árabe, lo que deviene una de las principales causas de la Guerra de Granada (1568-1571).

Es necesario trazar algunas coordenadas del contexto histórico porque las circunstancias de expulsión de los moriscos por parte del rey Felipe III, además de evidencia islámica (cfr. Abdel-Karim, 2006), están representadas en la novela de Cervantes. Por ejemplo, en los capítulos donde Sancho se encuentra inesperadamente con su viejo amigo Ricote, se representa la angustia que causa la expulsión en su hija, Ana Félix. Ricote se exilia en Alemania y llega a España disfrazado de peregrino, lo que proyecta la imagen de una doble España, una amputada y exiliada. Ana Félix...

[...] iba llorando y abrazaba a todas sus amigas y conocidas y a cuantos llegaban a verla y a todos pedía la encomendasen a Dios y a Nuestra Señora su madre; y esto con tanto sentimiento que a mí me hizo llorar, que no suelo ser muy llorón. Y a fe que muchos tuvieron deseo de esconderla y salir a quitársela en el camino, pero el miedo de ir contra el mandado del Rey los detuvo (II, 54, 966-67).

Las voces de Ricote y su hija revelan el trauma del destierro de una familia morisca, a través de la cual Cervantes moldea la imagen del exiliado histórico. El exilio supone una pérdida del vínculo y las raíces del antiguo hogar, lo cual sitúa al exiliado en “un estado discontinuo del ser” (Said, 2005: 184). Tal circunstancia enfrenta al individuo con una existencia anómala de otredad bajo el estigma de un extranjero. Sin embargo, Ricote, a diferencia de lo que se podría esperar, en realidad alaba la pragmática de expulsión. El personaje condena a su propia casta y dice compartir la opinión de la nobleza española cuando los acusa de ser pervertidores de la cultura: “Ni sombra en todo ello de otra cosa que un fervoroso patriotismo antimorisco. Ricote no sólo acata la expulsión, su expulsión, sino que la defiende y la justifica” (Díaz Migoyo, 2005: 44).

–No– dijo Ricote, que se halló presente a esta plática-, no hay que esperar en favores ni en dádivas, porque con el gran don Bernardino de Velasco, conde de Salazar, a quien dio Su Majestad cargo de nuestra expulsión, no valen

ruegos, no promesas, no dádivas, no lástimas; porque aunque es verdad que él mezcla la misericordia con la justicia, como él ve que todo el cuerpo de nuestra nación está contaminado y podrido, usa con él antes del cauterio que abrasa que del ungüento que modifica, y así, con prudencia, con sagacidad, con diligencia y con miedos que pone, ha llevado sobre sus fuertes hombros a debida ejecución el peso desta gran máquina, sin que nuestras industrias, estratagemas, solicitudes y fraudes hayan podido deslumbrar sus ojos de Argos, que continuo tiene alerta, porque no se le quede ni encubra ninguno de los nuestros, que como raíz escondida, que con el tiempo venga después a brotar y a echar frutos venenosos en España, ya limpia, ya desembarazada de los temores en que nuestra mochedumbre la tenía. ¡Heroica resolución del gran Filipo Tercero, y inaudita prudencia en haberla encargado al tal don Bernardino de Velasco! (II, 65, 1052-53).

De no tener en cuenta qué pasaba con la sociedad que sufría las consecuencias del destierro morisco uno se privaría de ver como una burla sarcástica las palabras de Ricote. ¿Era el sufrimiento del desarraigo tan inocultable que Cervantes puede poner estas palabras en boca de Ricote y notáramos que es tremendamente inverosímil? O qué pasa si pensamos que Ricote miente: ¿No su gente estaba caracterizada por ser perfectos mentirosos y es pues la mentira parte del discurso del resentimiento? Esto, como sugiere Díaz Migoyo (2005), puede servir para pensar la relación del impulso antimorisco como formador del patriotismo hispánico. ¿Era éste la clase de morisco ideal con la que soñaba España, aquella forma simplona producto de los descuidos del desprecio? La representación del morisco Ricote ¿sería una caricaturización de esas representaciones del morisco que eran fabricadas por los cristianos para explicarse la alteridad? Estas cuestiones han sido abordadas; por ejemplo, el análisis materialista de Johnson (2000) se centra en la historia del morisco Ricote para mostrar la crisis que desencadenó la expulsión de moros y judíos del territorio hispánico para asociar la fuga del capital español en beneficio del nacimiento capitalista de otras naciones, sin embargo, lo que interesa para esta investigación es que hay ciertas ironías que cobran sentido dependiendo de quién las diga; en este caso, la ironía es que sea un personaje morisco quien profiera estas palabras: la hibridez en su identidad, por su discurso irónico, lo convierte

en la extraña mezcla de enemigo y defensor de España, caricatura y monstruo de la representación a la vez.

Mientras Ricote personifica los efectos del exilio de un morisco adulto, la experiencia de su hija Ana Félix expone la crueldad del destierro en la piel de los jóvenes moriscos exiliados (Ledezma, 2005: 44). Al igual que su padre, Ana Félix desafía la prohibición de regresar a España con el objetivo de recuperar el tesoro de la familia para liberar a su prometido cristiano Gaspar Gregorio de manos del rey argelino. Para ello, oculta también su propia identidad bajo la vestimenta de un *arráez*, con lo que juega con la naturaleza engañosa de los géneros, la nacionalidad y la religión, cuestionando los roles y la imagen identitaria del cristiano viejo español (Fuchs, 2003: 44). Como parte de este juego de identidades y apariencias que brinda el contexto de la expulsión, el aspecto que quisiera remarcar como diferenciador cultural es el uso de la lengua oral y escrita.

Al momento en que el castellano, como lengua y escritura vulgar, tardará en desplazar a un latín resquebrajado tras la caída del imperio romano, el árabe encarna la lengua de la ciencia. Si contemplamos el antiguo trasiego de libros provenientes desde Oriente hacia Europa, vemos que son tratados como objetos valiosos. La interacción cultural entre Bagdad y Damasco con las ciudades europeas ayuda a ilustrar cómo la escritura árabe fue concebida en su momento con el prestigio de una escritura científica que, además, era la encargada de albergar, traducir y conservar el conocimiento de la Antigüedad (Fairchild, 2003). De esta manera, los profetas, los apóstoles, las liturgias circulaban en su versión alifática (véase Menocal, 2002). Una vez iniciada la Reconquista española, la condición de la escritura cambia a una fase prohibida en el territorio ibérico marcada por la ilegalidad: escribir en árabe es, entonces, resistir. Y en estas condiciones, como se verá más adelante, las materialidades para ganar su derecho a circular se afectaron.

Además, la escritura árabe carga con otra particularidad histórica: es el centro expresivo de la religión musulmana. La lengua y escritura árabes no sólo comunicaron a sus hablantes entre sí: les dieron unidad, aglutinaron su relación

con la cultura textual, resumida de alguna forma en la expresión “religiones del libro” o “pueblos del libro”. El árabe era la lengua con la que uno podía comunicarse con Dios y hablar al amante. Los cristianos estaban fascinados por aquella religión que mezclaba la cultura y la lengua de manera íntima.¹¹ El elemento religioso alteró de determinadas formas la materialidad de los textos, les otorgó sacralidad: escribir en árabe es también, entonces, un acto talismánico. Y en estas condiciones, la relación de la escritura con la corporalidad también se trastocó.

Cuando los omeyas de Al-Ándalus se desligan de los abasíes de Bagdad en el siglo VIII, mantienen contacto conforme a las lecturas, modas y mercancías. Córdoba, en su momento, se beneficia de la labor de traducción en Bagdad, donde la biblioteca griega es traducida y divulgada por el mundo árabe. (Menocal, 2002: 81). Éste es tiempo en que el árabe adquiere tal prestigio que se afirma que los cristianos habían olvidado su propia lengua en aras de aprender árabe (Fairchild, 2003; Menocal, 2002). Es preciso recordar que “mozárabe”, en este sentido, significa “aquél que quiere ser árabe”, utilizando las prácticas materiales de estos últimos. Además, algo que abonaba a la cualidad intelectual del árabe era la majestuosidad reconocida de sus bibliotecas. Durante este otro siglo de oro, Al-Ándalus hacía alarde de más de 70 bibliotecas que, junto al famoso bazar de libros de Córdoba, atraían eruditos islámicos, cristianos y judíos de todas partes del mundo. La Universidad de Córdoba se convirtió en un centro importante, no sólo para el estudio del islam, sino para el estudio de la astronomía, las matemáticas, la filosofía y la medicina. Pero la real librería de Córdoba, fundada por Abderrhman III en el siglo IX y amorosamente cultivada por sus herederos, era la indisputable joya de la corona (Lévi Provençal, 1953; 1957).

¹¹ Sirva una cita para ilustrar la valoración de la lengua árabe a partir del siglo VIII: “A los cristianos les encanta leer los poemas y romances de los árabes; estudian a los teólogos y filósofos árabes, no para refutarlos sino para formar un árabe correcto y elegante. (...) Han olvidado su propio idioma. Para todos los que pueden escribir una carta en latín a un amigo, hay miles que pueden expresarse en árabe con elegancia y escribir mejores poemas en esta lengua que los propios árabes” (Menocal, 2002: 66. Traducción propia).

Lejos de esta realidad andaluza, siglos después, tras del desarme de los moriscos de Valencia el 22 de septiembre de 1575 y las tensiones entre moriscos y pastores montañeses en Aragón en 1585, se propaga una posición panegirista de la expulsión mantenida por los autores españoles, católicos y tradicionalistas, admiradores de Felipe II (véase Bunes, 1983). Ésta presenta a los moriscos como un peligro constante, un cuerpo inadmisibles y rebelde que causa toda serie de trastornos y atenta contra la seguridad y unidad del país (véase Perceval, 1997). Se esfuerzan por probar que la medida de expulsión fue justa, de gran utilidad pública, y que contó con el unánime apoyo popular. Por el contrario, los detractores (principalmente autores extranjeros hostiles a la casa de Austria) critican absolutamente la expulsión, viendo en ella no sólo una medida cruel, inhumana e innecesaria, sino el principal factor de la decadencia de España, ya que el país quedó privado de uno de los sectores más laboriosos de su población.

La mayor parte de la historiografía de esta época presenta un carácter apologético hacia la expulsión y, por lo tanto, ninguna de estas obras se plantea crítica alguna al poder central. Consideran la medida justa, necesaria y religiosamente imprescindible. Aseguraban que la permanencia de la minoría en la península era imposible porque "era Cáncer, y para que no inficionasse todo el cuerpo, requería que se cortasse esta parte podrida" (Fonseca, fol. 478, citado en Bunes, 1983: 38). La radicalización de las posturas ante la minoría era evidente. El morisco, al ver próxima la posibilidad de perder todo lo que tenía, extremó su condición de musulmán, y entre sus prácticas reforzadas se encontró el acto de escribir. Ya no tenía por qué ocultar su carácter ni sus prácticas religiosas. Sin darse cuenta, los moriscos dieron más motivos a sus detractores y la crítica se hizo más fácil. Aquí no debemos pensar que la expulsión de los moriscos fue una medida deseada tan sólo por los eclesiásticos o los círculos de poder de la época, sino que una porción del pueblo debió sentirse especialmente dichosa cuando se dictaron los bandos de expulsión y veían cómo desaparecían unos competidores y un contingente de población con costumbres alimenticias y culturales diferenciadas a través de sus prácticas y objetos. Aznar enumera sus

costumbres de la forma que sigue "eran dados a officios de poco trabajo, texedores, sastres, sogueros, esparteneros, olleros, çapateros, colchoneros, hortelanos, remeros, y revendedores de azeyte, pescado, miel, pasas, açúcar, lienzos, huevos, gallinas, çapatillas y cosas de lana para los niños", y remata esta cita con la idea de que son officios que les permiten el espionaje y el pasarse la vida recostados al sol (Aznar, citado en Bunes, 1983: 40).

Frente a estas identidades, será importante ser cristiano, pero habrá también que *parecer* un buen cristiano. En contraparte, será importante ser un buen musulmán, pero existen normas para lograr *aparentar* que uno es buen musulmán. Esto es evidente en la relación de ambas religiones con su cultura material. Hay un hecho que debemos tener en cuenta al estudiar este fenómeno: el libre albedrío no es contemplado en el islam, quienes junto con los judíos han creado normas para todos los aspectos de la vida del creyente.¹² Es decir que la religiosidad para el musulmán no está enfocada a un ámbito íntimo y personal, sino que está enfocada a vivirse en sociedad, a los ojos de todo el mundo y en los espacios destinados como principales para esa interacción. La naturaleza maldita del morisco, y todo el desencuentro cultural y social surge precisamente de su errónea fe, que los hace ser epicúreos, viciosos, tiranos y amigos exclusivamente de lo mundano; frente a los católicos que, por entrar al reino de los cielos, desestiman todo lo terrenal. La principal crítica que se opone al

¹² El arabista López Fárjeat en sus clases nos insistía en siempre contemplar que existen en el islam muy variadas vertientes jurídicas y teológicas. Es así que un error habitual consiste en referirse al islam como si éste fuese un bloque monolítico en el que no existen diferencias teológicas y filosóficas o criterios de interpretación divergentes frente a la ley. Sin embargo, en este punto se puede decir que la ley revelada, la *Sharía*, funge como un texto regulador fundamental de las acciones humanas musulmanas (López Farjeat, 2011). Esta relación textual admite varias interpretaciones. Habrá interpretaciones patriarcales y feministas, seculares y fundamentalistas. También las hay regionalistas. Las más perjudiciales son las que están influidas por intereses políticos y que, por lo general, están vinculadas a sectores extremistas que han manipulado la ley de acuerdo a sus propios intereses e intenciones. La comprensión de la doxología islámica, creo entonces, exige que la teorías de la interpetación articulen una visión que atienda los aspectos materiales ligados a las prácticas islámicas. Así, la *Sharía* como objeto está en el centro, rodeada por un conjunto heterogéneo de prácticas socioescriturarias que la dotan de un sentido y una presencia de autoridad.

morisco es la promiscuidad en la que vive, la incapacidad de comprender un modo de vida diferente al cristiano viejo, la supuesta traición que comete al reino y sus tratos con el turco.

Así, ante el juego de identidades, existía un sistema de los objetos cuya presencia implicaba la afiliación subjetiva al grupo de moriscos o de cristianos. Por ejemplo, es el caso de descansar el viernes o el domingo, montar como caballero o a la jineta, portar o no objetos de oro, estimar o no el uso del calzado, etc. Pueden estudiarse las peculiaridades alimenticias de los cristianos nuevos, entre ellas el consumo del vino en Al-Ándalus, las cuales han sido abordadas por Rachel Arie y M. Espadas Burgos.¹³ Por su parte, la medicina morisca ha sido abordada por el historiador de la medicina L. García Ballester.¹⁴ El morisco en los textos literarios ha sido trabajado brillantemente por S. Carrasco Urgoiti,¹⁵ y J. Martínez Ruiz nos describe la indumentaria morisca y las influencias lingüísticas.¹⁶ Inserto en este sistema de objetos, el problema de la representación en la cultura islámica provoca que los objetos y gestos de escritura también son portadores de ideas culturales. Desde la arqueología, la africanista Ann Brower (2010) nos dice que, en este sentido, los objetos han sido estudiados desde su capacidad para reflejar ideas del mundo. Las palabras, orales o escritas, han parecido proveer un conducto más directo al pasado que las evidencias materiales (artefactos, edificios, paisajes), fuentes que se consultaban solamente cuando las otras fuentes escaseaban (Brower, 2010: 150). Así, en el fondo se pretende cuestionar este privilegio del lenguaje como categoría inmaterial, sugiriendo que somos modelados por nuestros objetos del mismo

¹³ Véase, por ejemplo, M. Espadas Burgos (1975), “Aspectos sociorreligiosos de la alimentación española”, *Hispania*, (XXXV), 131, pp. 537-565.

¹⁴ Véase L. García Ballester (1984), *Los Moriscos y la medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI*, Barcelona: Editorial Labor; también: (1977) *Medicina, Ciencia y minorías marginadas: los moriscos*, Granada: Universidad de Granada.

¹⁵ La obra de Urgoiti es generosa, por citar un estudio que presta atención a nuestro texto clave, se puede nombrar: “Musulmanes y moriscos en la obra de Cervantes: beligerancia y empatía”, *Fundamentos de antropología*, No. 6-7, 1997, pp. 66-79.

¹⁶ Véase J. Martínez Ruiz (1967), “La indumentaria de los moriscos, según Pérez de Hita y los documentos de la Alhambra”, *Cuadernos de la Alhambra*, No. 3, pp. 55-124.

modo que nosotros los fabricamos. Como afirma Tim Ingold: “En esta perspectiva, objetos y personas se transforman unos a otros” (2007, citado en Brower, 2010: 151, traducción propia).

Para los teóricos de los nuevos materialismos, los contextos se producen a través de cosas que condicionan las prácticas que activamente forman continuidades con el pasado. Si las configuraciones materiales importan en el funcionamiento de la vida social, dice Brower (2010), de ello se deduce que nuestras interpretaciones históricas se enriquecerán teniendo en cuenta las interrelaciones entre los seres humanos y los materiales. Son estas configuraciones e interrelaciones las que están en el centro lo que la autora denomina *material histories* (Brower, 2010: 151). De esta manera, podemos entender el contexto de producción escrita de conocimiento sobre los moriscos como una compleja trama de influencias, provocada por la relación con otra serie de objetos. Este contexto de coyuntura radica en que el poderío turco se extiende peligrosamente por el Mediterráneo cristiano y eso activó un proceso de escritura en la comunidad cristiana que significó desmarcarse de esa cultura. Esta lógica escrituraria implicará llevar a cabo una lucha por la escritura de los nombres de las cosas y la imitación de toda una serie de acciones y gestos. De esta manera se documentan casos de doble nomenclatura entre los moriscos encubiertos, que usaban el apelativo cristiano puertas afuera y el islámico, puertas adentro.

Como se ha mencionado, la relación entre identidades, armas y letras tiene su mayor evidencia en el cautiverio de renegados cristianos, en las pragmáticas de expulsión de los moriscos y en las representaciones literarias de uno y de otro. Así, la rivalidad política y militar entre cristianos y musulmanes queda expresada en una diferenciación cultural en la que los textos configuran un espacio especial para afirmar la identidad. En la representación de este hecho en la ficción, ya en la tradición árabe, a decir, por ejemplo, de las figuras de los personajes milyunochescos, la literatura cargaba consigo un carácter liberador y de resistencia. “¡La literatura o la vida!”, podría resumirse la labor que se le exige a Sherezada, quien usa los efectos de la ficción para prolongar su

vida noche tras noche (al igual que muchos personajes en *Las Mil y una Noches* narran y usan la palabra para no morir). De manera parecida y como veremos, los moriscos, después de la expulsión, concentran sus sellos identitarios en la producción de textos y ficciones para reclamar la dignidad de permanecer en sus tierras. Por ejemplo, Zoraida, uno de los personajes caracterizados como árabes en la novela cervantina, en consonancia con lo que el estudio de Bravo-Villasante (2006) refiere sobre las mujeres quijotescas, es una mujer decidida –en el sentido de los esfuerzos por infringir las normas comunes, vestirse de mozo o viajar con riesgos– en gran parte porque dota a su escritura de una fuerza liberadora (p. 283), pues es mediante las cartas que le envía al cautivo que aspira conseguir su libertad.

Besé la cruz, tomé los escudos, volvíme al terrado, hicimos todas nuestras zalemas, tornó a parecer la mano hice señas que leería el papel, cerraron la ventana. Quedamos todos confusos y alegres con lo sucedido, y como ninguno de nosotros no entendía el arábigo, era grande el deseo que teníamos de entender lo que el papel contenía, y mayor la dificultad de encontrar quien lo leyese. En fin, yo me determiné de fiarme de un renegado, natural de Murcia, que se había dado por grande amigo mío y puesto prendas entre los dos que le obligaban a guardar el secreto que le encargase; porque suelen algunos renegados, cuando tienen intención de volverse a tierra de cristianos, traer consigo algunas firmas de cautivos principales, en que dan fe, en la forma que pueden, como el tal renegado es hombre de bien y que siempre ha hecho bien a cristianos y que lleva deseo de huirse en la primera ocasión que se le ofrezca (I, 40, 412-3).

Con esto se intenta mostrar que los textos, con sus gestos y tratos, se encuentran en un punto central del encuentro y contraposición cultural entre los cristianos y los moriscos una vez que procesos como la Reconquista y la expulsión de moriscos se consolidan. Así como Cervantes en la realidad es maltratado por los documentos que trae, el cautivo de la primera parte nos representa en la ficción estos tratos hacia los textos entre culturas, que, invariablemente, deja clara una relación de poder y dominio.

Algunos hay que procuran estas fes con buena intención; otros se sirven de ellas acaso y de industria: que viniendo a robar a tierra de cristianos, si ha

CRISTIANOS Y MORISCOS

dicha se pierden o los cautivan, sacan sus firmas y dicen que por aquellos papeles se verá el propósito con que venían, el cual era de quedarse en tierra de cristianos, y que por eso venían en curso con los demás turcos. Con esto se escapan de aquel primer ímpetu y se reconcilian con la Iglesia, sin que se les haga daño; y cuando ven la suya, se vuelven a Berbería a ser lo que antes eran. Otros hay que usan de estos papeles y los procuran con buen intento, y se quedan en tierra de cristianos. Pues uno de los renegados que he dicho era este mi amigo, el cual tenía firmas de todas nuestras camaradas, donde le acreditábamos cuanto era posible; y si los moros le hallaran estos papeles, le quemaran vivo (I, 40, 413).

Como se expondrá más adelante, en este contexto de desarraigo se producirán metamorfosis en los objetos, sobre todo en las palabras escritas en alifato. Don Quijote se maravillará por la capacidad para la magia de esta cultura y él mismo declarará haber sido engañado por la naturaleza cambiante de las cosas. Bajo esta perspectiva, la obra de Cervantes podría ser una gran obra de las metamorfosis posibilitadas por el perspectivismo narrativo, herramienta basada en los tratos materiales de las comunidades con sus objetos. Así, un cristiano puede ser musulmán y un musulmán puede ser cristiano, depende de cómo tracen las grafías su mano, cómo se alimenten y de qué cosa, cómo reciten e interpreten las escrituras, en qué espacios se relacionan y cómo vistan y revistan su cuerpo de objetos.

CAPÍTULO 2

LA ESCRITURA TACHADA

*Hasta que un día
me devolvieron el nombre
y salí a lucirlo por los pasillos del mundo. (...)*

*Me dejé caminar así
hacia mi ningún lugar hacia mi nada
por desfiladeros de huellas sin rocío
sin poder traducir mis cicatrices.*

*¡Este nombre no es mío!
El mío
era cien era mil era todos
el mío
era cuerpo era vientre era voz tenía vecinos silbaba
era diurno y nocturno
era un dios.*

*¡Se me ha perdido mi nombre!
por las veredas de un mapa
sin esquinas grité
entre puertas acribilladas de miedo.*

*¡Quiero mi nombre!
mi nombre propio curvo palpitante
¡Que me lo traigan!
envuelto en primaveras
con erre de rayuela
con o de ojalá con a de aserrín aserrán.*

–Nora Strejilevich, *Una sola muerte numerosa*

“Puestas y levantadas en alto las cortadoras espadas de los dos valerosos y enojados combatientes, no parecía sino que estaban amenazando al cielo, a la tierra y al abismo ...” (I, 9, 88). Con estas palabras, Benengeli toma el relevo de la voz narrativa en la segunda parte de *El Quijote* (1605), y con estas mismas decido comenzar la segunda parte de esta investigación. La razón para elegir estas palabras, además de ser las primeras que profiere Cide Hamete Benengeli, es porque nos sitúa en el contexto de un enfrentamiento entre cuerpos y sus

armas. La voz de este narrador comienza en medio de una batalla: la de don Quijote con el vizcaíno, pero su escritura participa de un enfrentamiento entre la escritura cristiana y la morisca en el mundo real. Al atender esta pugna entre alfabetos, y cómo la historia de don Quijote es continuada por un árabe que escribe en alifato, se comprenderán las implicaciones que tiene que la narración de Benengeli esté mediada por el fenómeno de la aljamía. Este capítulo se ocupará de dar un panorama del trato histórico a los manuscritos árabes, en contraposición con el trato destinado a los impresos con escritura latina, con el fin de tener elementos para interpretar culturalmente las convivencias y exclusiones de los dos sistemas de escritura que están representados en la ficción.

Con la frase de Benengeli, la batalla del vizcaíno y don Quijote continúa, pero narrada en alifato. “Hay una interrupción del relato de un combate y esto no es una detención ‘real’ que se produzca en la historia contada: lo que pretende Cervantes es separar claramente la historia del relato y éstos, a su vez, del acto de contar, con la intervención del narrador” (Guillén 1998 citado en Cuesta Torre, 2007: 556). Esta interrupción metanarrativa sirve para hacer una separación estructural, y diferencia dos partes de la obra con dos alfabetos distintos. Así, para completar la fuente latina, hace falta su contraparte árabe. Quizá el trasfondo real es ese mismo: la escritura latina se continúa con la escritura árabe a pesar de la lucha entre ambas.

Dice Cuesta Torre al citar a Gilman, que esta interrupción, así como es descrita, es algo exclusivo del *El Quijote*, pues piensa que no hay antecedentes de este truco en el sentido que hace de su autor un lector más de su propia obra. Si bien el motivo del manuscrito interrumpido está documentado en la prosa artúrica de ciclos extensos o en la composición del *Amadís* y en *Orlando Furioso*, por ejemplo, en esos motivos la acción narrada realmente queda inconclusa para estimular el interés del lector: hay algo que posterga la batalla o que la anula (Cuesta Torre, 2007: 558). En *El Quijote* esto no es así, sino que nos encontramos ante una interrupción que no es tal, pues la acción sigue su curso. Así, el recurso

narrativo del entrelazamiento, usado para crear una ilusión temporal en la cual las aventuras de un primer personaje confluyen con las de un segundo cuando estos se reúnen, no funciona como sus modelos prototípicos de *El Quijote*. O podríamos decir que, en *El Quijote*, esto correspondería al encuentro de otra noción: la escritura de Cide con la escritura misma del primer autor. El alfabeto, con esto, adquiriría importancia y podría analizarse como otro elemento ambiguo y barroco de la obra cervantina.

Una de las primeras dificultades al hablar de escrituras es que suelen estar asociadas a lenguas determinadas, signo de esto es que un solo nombre usualmente sirve para designar la escritura y la lengua hablada que ésta representa. ¿Benengeli escribe *en* árabe o *con* caracteres árabes? Por mencionar un ejemplo, la escritura hebrea está fuertemente asociada a la lengua hebrea, y muchos laicos suponen que ambas van juntas. De hecho, no es así. La escritura hebrea (el mismo alfabeto de símbolos, *grosso modo* con las mismas convenciones de uso) es también usada comúnmente para escribir el yiddish, dialecto del alemán por completo distinto del hebreo. Inversamente, la lengua hebrea puede y suele escribirse en otras escrituras, además de la hebrea (Sampson, 2009: 28). Al respecto, Geoffrey Sampson define a la escritura como sólo un dispositivo para hacer visibles los ejemplos de una lengua;¹⁷ así, la escritura en sí misma no es la lengua. Una lengua puede escribirse en diferentes escrituras, y una misma escritura puede utilizarse para escribir diferentes lenguas. Esta separación entre la lengua usada para escribir y la usada para hablar empieza a delinear su especificidad cuando semiólogos han estudiado y ordenado categorías para expresar el sistema. Para Sampson, la lengua escrita es una forma de lenguaje (Sampson, 2009)¹⁸ pero con su propia estructura. Es pertinente aclarar este

¹⁷ Esta definición de Sampson, práctica para este apartado, es debatible y puede precisarse, pues sigue estando subordinada a la oralidad del lenguaje, asunto que habrá que ponerse cada vez más en duda en adelante.

¹⁸ Esta postura está en contra de lo tradicionalmente postulado por los lingüistas, en la cual el lenguaje es básicamente habla, por lo que la escritura termina por carecer de interés teórico. Esta actitud sería consecuencia de intentar abordar la escritura desde una perspectiva

hecho para observar la identidad aljamiada a la que alude la escritura de Benengeli, pues intento demostrar que ésta se articula materialmente en diálogo con los textos moriscos aljamiados de resistencia ante la prohibición del alifato.

Aclarado este punto, podemos decir que era en Valencia donde la acusación de poseer textos escritos con escritura árabe era más frecuente. Ahí, las Cortes Valencianas habían prohibido el uso del árabe hablado y escrito desde 1564, y a partir de 1567 en territorios de la Corona de Castilla. En busca de estos escritos se podía realizar un escrutinio en la casa de los sospechosos: la posesión material de un escrito que contuviera al alifato podía ser el equivalente a una condena por herejía (García Arenal, 2010: 58-9). El hecho aquí es que se desarrolló una identificación de la lengua con la religión, la cual fue inquebrantable y nunca conoció excepciones. Así, podemos decir que la lengua y su manifestación material fueron espacios para contener una idea política de lo que significaba habitar una nación cristiana.

Para muestra, una viñeta: relata la historia que en 1617 “se iniciaba proceso contra una familia de tintoreros moriscos, Alonso de Mendoza, su madre, sus hermanas y una sobrina, todos ellos acusados de hablar árabe y de tener libros en árabe: son acusados respectivamente por la mujer de Alonso de Mendoza y por el marido de su sobrina Ana, que eran cristianos viejos” (AHN, Inquisición, citado en García-Arenal, 2010: 60). Esto ejemplifica que los eventos de presencia, por usar el término de Gumbrecht (2004), que suscitaba la escritura árabe cobró una importancia que no había tenido en otros periodos: se leía con excesos de sentido y convertía a los textos en algo más que el significado de sus palabras. Debido a la prohibición, la simple posesión de estos textos era ya un acto de resistencia contra el orden de los textos.

No hay que pensar que estas dinámicas de prohibición representan un hecho aislado o excepcional, pues como afirma Foucault en *El orden del discurso*: “En toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada,

enteramente lingüística, sin intentar análisis semióticos de la escritura (como pretende este texto).

seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault, 1970: 11). Foucault habla de discurso, pero habría que puntualizar, para fines de este análisis: el discurso tiene una doble cara, una oral y una escrita, material, por lo que preferiría hablar del orden de las textualidades. El control de la oralidad del discurso morisco, por un lado, conllevó a un castigo hacia la corporalidad de sus hablantes; por el otro, esto representó una censura material hacia los textos en alifato y a quienes los distribuían. Existe un ordenamiento de los textos basados en criterios de retención y expulsión. De la misma forma como se excluye a un ser humano en una prisión, apoyados por dispositivos de control de la corporalidad, el orden de los libros fue asumiendo parte sus prácticas: el expurgo de sus miembros, la mutilación de sus partes, el encierro, el aislamiento o la quema del “cuerpo” del texto.

Sería ingenuo pensar que esto sólo se trata de una lucha constante sobre los textos; se trata, en un nivel más elevado, de impedir la propagación de la memoria de determinada etnia, en este caso, de la cultura morisca. Es en este sentido que la prohibición a los textos en árabe tiene particularmente un doble fin: evitar la propagación de historias, pero también con ellas los *habitus* textuales (aquí entendido como conjunto de prácticas escriturarias) ajenos al cristianismo y la persecución material de textos. Así, es necesario problematizar y reflexionar sobre los usos de la escritura de las comunidades moriscas en un contexto de expulsión para tratar de respondernos ¿qué papel jugó la materialidad de los textos moriscos en aquellas circunstancias límite? ¿De qué modos ésta se alteró para crear legitimidad de cara a la prohibición?

Hay que desentrañar las causas por las cuales la Pragmática de 1566 prohíbe el uso del árabe hablado y escrito, esto significa ahondar en cómo fue posible que la producción de un texto en alfabeto latino, como lo fue Pragmática Real, anulara todos los textos escritos en alfabeto árabe so pena de ser merecedor a un castigo por parte de los tribunales del Santo Oficio. ¿Cómo es posible que la

materialidad de un sólo texto pudiera acabar con la tradición escrita de todo un pueblo? El edicto, firmado por Felipe II y que desencadenó una gran resistencia conocida como la Rebelión de las Alpujarras de 1568-1571,¹⁹ marca el inicio de una expurgación del *habitus* morisco. Estas prácticas están enraizadas en gran medida en la materialidad de la escritura musulmana (en tanto procesos de interpretación de la *Sharía*). La dignidad de los vestidos, ritos, ceremonias, quedan puestas en duda como prácticas que representen un modo de vida de devoción verdadera. Como se lee en el edicto, un plazo de tres años para aprender el castellano es estipulado, además de que se prohíbe a los moriscos usar su nombre árabe (Caro Baroja, 2000). Ya se dejaba ver en años anteriores este interés por erradicar los nombres propios árabes, por ejemplo, en una congregación en Granada en 1526 se escucha este reclamo: “Así somos informados que algunos de los nuevamente convertidos se llaman nombres y sobrenombres de moros; mandamos que de aquí adelante no se llamen, y si algunos de ellos tienen agora nombre o sobrenombre que suene a moros, lo quite y no se lo llame más y tome otro nombre de cristiano” (Alcalá, 2009: 121).

La consecuencia principal de la publicación de este edicto fue, como ya se mencionó, anular los documentos moriscos, es decir, lograr principalmente que

¹⁹ El edicto planteaba:

- I. Prohibir hablar, leer y escribir en arábigo en un plazo de tres años.
- II. Anular los contratos que se hicieran en aquella lengua.
- III. Que los libros escritos en ella, que poseyeron los moriscos, fueran presentados en un plazo de treinta días al presidente de la Chancillería de Granada, y que, una vez examinados, se devolvieran los que no tuvieran inconveniente en poseer personas creyentes para que sus propietarios los poseyeran otros tres años.
- IV. Que los moriscos se vistieran a la castellana, no haciéndose "marlotas", "almalafas" ni calzas, y que sus mujeres fueran con las caras destapadas.
- V. Que en bodas, velaciones y fiestas semejantes siguieran las costumbres cristianas, abriendo ventanas y puertas, sin hacer zambros, ni leilas, con instrumentos y cantares moriscos, aunque éstos no fueran contrarios al Cristianismo.
- VI. Que no celebraran el viernes.
- VII. Que no usasen nombres y sobrenombres moros.
- VIII. Que las mujeres no se alheñasen.
- IX. Que no se bañaran en baños artificiales y que los existentes se destruyeran.
- X. Que se expulsase a los "gacis" [moros del norte de África] y que los moriscos no tuvieran esclavos de este linaje.
- XI. Que se revisaran las licencias para poseer esclavos negros (Caro Baroja, 2000).

los títulos de propiedad perdieran validez, provocando un verdadero caos en materia legal, pero también un fuerte debate en torno a la traducción de estos textos. Así, si estos documentos se presentaran en alfabeto latino ¿recuperarían la validez? o bien ¿crearían su validez por vez primera?

Esta guerra de textos fundada en los alfabetos hunde sus raíces en procesos culturales que hicieron que la escritura árabe fuera vista como una práctica ajena a la comunidad cristiana, lo que haría de ella una escritura fundada en el reconocimiento de la otredad. No hay que minimizar que antes de sus implicaciones políticas o religiosas, socialmente el uso de esta escritura fue visto como un acto de conjuro, de guerra, de discordia, incluso de odio. Pedro de Valencia escribe en su *Tratado acerca de los moriscos de España*: “Ellos son de una lengua para conocerse, y comunicarse de secreto, y estar de acuerdo para conjuración, y para apartarse, y discordar de nosotros, y tener contrario corazón” (citado en Alcalá, 2009: 117). A esto se refiere Barthes (2002) cuando hablaba de la función negativa de la escritura, es decir, procesos marginales de exclusión y segregación que se activan en determinados momentos y que no hay que pasar por alto en el estudio de la escritura.

El problema de la mezcla entre lengua y escritura conlleva una segunda complicación. No hay una definición en consenso de lo que “literatura aljamiada” refiere. Usualmente pensada como la literatura morisca escrita en castellano con caracteres arábigos, hay autores que desconocen estas características para afirmar que, en realidad, únicamente se tienen registro de obras explícitamente árabes escritas en castellano en alfabeto latino.²⁰ Para solventar esto, hay que reconocer que no es posible determinar a ciencia cierta si los que revisaban los textos sabían diferenciar entre escritura árabe y escritura en árabe: “Todo lo que está escrito en alfabeto árabe se da por supuesto que es lengua árabe: téngase en cuenta que buenos conocedores de la lengua que trabajaran para la

²⁰ Mercedes García-Arenal (2010) afirma: “...Y no se han encontrado ninguna referencia en el material inquisitorial a escritos en lo que hoy entendemos por “aljamía”, es decir, en romance con alfabeto árabe” (p. 34), Arenal insiste a lo largo de su ensayo, además, que la literatura aljamía es únicamente textos traducidos del árabe.

Inquisición sólo los había en Valencia y Granada (regiones donde no se da la “aljamía”) y que los confiscados en Aragón o Castilla no fueron catalogados o estudiados hasta mucho más tarde...” (García-Arenal, 2010: 59). Difiero en este punto con García-Arenal al excluir la existencia de esta aljamía, pues descripciones que dan cuenta de esta clase de textos no son difíciles de hallar, sirva a manera de ejemplo:

Libro sin nombre de autor, ni fecha, escrito en castellano con caracteres árabes en que se contienen varios consejos morales para los mahometanos fundados en su ley. Hay al fin una noticia de las oraciones que se hacen en los siete días de la semana y además otra de los nombres de las lunas del año con las devociones y ayunos que en cada luna hay obligación de observar y juntamente los perdones e indulgencias que por estos medios se consiguen. La letra es clara, carece de fecha y de nombre de copiante [Anotaciones de Juan Hiriarte (1702-1771) al *Índice Saavedra*. Citado en Villaverde Amieva, 2010].

O bien, ésta otra, encontrada en una carta dirigida a Silvestre de Sacy haciendo referencia al fondo de la Biblioteca Real en 1797: “Entre los preciosos y raros manuscritos de la Biblioteca de S.M. hay algunos escritos con caracteres árabes en lengua castellana más ó menos mezclada de palabras y locuciones arábicas” (Villaverde, 2010: 97). Es decir, la existencia de esta clase de aljamía era atestiguada en los estudios sobre el tema. En este punto, otra definición que puede tomarse en cuenta es la de Covarrubias:

Aljamía: Vale tanto como lengua peregrina, confusa y bárbara, que no se deja entender. Diego de Urrea dice así: “Para entender la sinificación deste vocablo se ha de notar que así como los griegos llamaban bárbaros a todas las naciones que había en el mundo, fuera de la suya, como hablasen otra lengua que no fuese la griega, y latinos que después sucedieron en la monarquía, anteponiendo la suya a las demás, fuera de la griega, llamaron bárbaros a las demás naciones, así los árabes, exceptuando los hebreos y los caldeos, a todos los demás tuvieron por bárbaros, y cualquiera lengua extranjera llamaron aljamía, en su terminación agiemetun, del verbo ageme que vale ignorar, no saber pronunciar ni darse a entender” (Citado en Alcalá Galan, 2009: 134).

Hay una razón para comprender que estos textos, frente a un contexto de prohibición, necesariamente deberían estar escritos en alfabeto árabe, es decir, existía la necesidad material de ser otra cosa para diferenciarse de su contraparte cristiana:

Es también coincidente con un lote de dieciocho libros que aparecieron en Muel (Aragón) y de los que la Inquisición se quiso apoderar. Fueron catalogados por el maronita Miguel Casiri, según documentación conservada en la Biblioteca Nacional de España. Casiri, el mismo que se ocuparía en catalogar la Biblioteca de El Escorial, sí que señaló en su informe y catalogación de 1763 que algunos de estos volúmenes de Muel estaban escritos “en lengua castellana y corrompida con caracteres arábigos con tal artificio que uno que no sabe este secreto creerá ser otra lengua desconocida. Es muy difícil leerlos y mucho más entenderlos, por estar ligadas las palabras y escritas con solas letras consonantes. Los Moros, ya vasallos de los cristianos, usaban desta lengua y con ella escribían cartas y libros, a imitación de los judíos que escriben cartas en lengua italiana, castellana, etc., con caracteres rabínicos para que ningún estraño los entienda. Lo mismo practican los cristianos de Syria, los quales por lo regular escriben en árabe con letras siriacas o carciunicas, a fin de que los mahometanos no penetren sus secretos (García-Arenal, 2010: 63).

La literatura aljamiada se estudió mediante la agrupación en un ámbito determinado a los textos con una materialidad específica muy particular. Textos producidos por la comunidad islámica hispánica datados desde el siglo XIV, escritos en romance con caracteres árabes, mayoritariamente en las tierras de Aragón, y casi en su totalidad referentes a temáticas musulmanas. La escritura aljamiada, así, se enfrentaba a un filtro lingüístico (debían estar escritos en alifato), un filtro temporal (generalmente compuesta después de la expulsión de 1540), uno social (escritos por determinadas comunidades en la Península Ibérica y posteriormente Marruecos, Argelia o Túnez) y finalmente el filtro temático (relativo a asuntos islámicos). En este tipo de literatura se hace evidente que de la ordenación que la crítica hace de los textos literarios sólo una pequeña parte trata con el contenido o el significado en sí de los textos: la materialidad y sus características físicas esenciales abarcan una mayor parte de este orden.

En el fondo yace la idea de que el uso de la escritura árabe implica una característica que debe hacer que esa obra se excluya de la multiplicidad y se estudie aparte. En este punto surge la pregunta sobre la catalogación de los textos: ¿qué hace ser árabe a una literatura?, ¿la comunidad que los produce?, ¿la lengua en que se expresa?, ¿la comunidad que los recibe, los interpreta y clasifica en un proceso de apropiación?, ¿o quizá el asunto que los motiva, sus argumentos? Quizá, antes de responder a esta pregunta y concluir prematuramente una mezcla de todos estos factores, habría que preguntarse sobre nuestros motivos por asumir que estas características inciden y cambian la obra.

En el entredicho de que ordenar no es entender, no hay que olvidar que el género es una mera herramienta taxonómica para ordenar los textos en el tiempo y en el espacio. Que yo pueda decir que una obra se escribió en determinado tiempo y con determinadas particularidades no es suficiente para comprender cómo es que nosotros mismos clasificamos así, lo cual es un fenómeno todavía más interesante. Hacer una historiografía de la crítica literaria implica siempre conocer los motivos de fondo por los que los textos se reciben distinto conforme pasan las épocas, provocando que ciertas propiedades adquieran o pierdan peso a la hora de interpretar el texto.

Como bien apunta Alcalá Galán (2009), la imagen de la escritura árabe se convirtió en una metáfora de la incomunicación y el desencuentro, lo que provocó que esa dificultad de traducción se interpretara como hostilidad, una enemistad intrínseca y esencial a la escritura del alifato. Otro elemento fundamental que se suma a la presencia de la escritura árabe es sin duda su carácter religioso. La escritura árabe es una creación divina, material en la cual está plasmado el Corán, dictado por Dios. Esta sacralización de la textualidad es la que ha provocado que los musulmanes (junto con los judíos) se autodefinan como el “pueblo del Libro”. Esta es una gran diferencia con el cristianismo en cuanto a los modos de tratar los libros sagrados, pues la Iglesia no comparte este rasgo divino de la escritura con la Biblia, es decir, no hay mandamientos explícitos de

Dios con respecto al alfabeto del Verbo. Las ritualidades conforme a la lengua y su escritura fueron entonces mucho de lo que hizo imposible la convivencia cultural entre cristianos y moriscos. Además, no hay que olvidar un peso extra: la fama de que los textos moriscos se relacionaban intrínsecamente con tesoros escondidos y codiciados, con magia oculta y hechizos formidables.

Esta condición de prohibición de las textualidades alifáticas es central para comprender la conformación de la identidad morisca fundada en la idea del Otro, así como la propia identidad cristiana, y servirá para comprender mejor que no es un simple detalle el que Cervantes haga que *El Quijote* esté escrito en esta escritura clandestina. Implicaciones políticas se desatan de este hecho y actualizan los motivos del manuscrito encontrado y la supuesta traducción. Este contexto prohibitivo desvanece en el lapso de una generación el puente cultural entre maestros y nuevas generaciones, y es lo que provoca el uso potencial de la aljamía pues, como apuntan diversos estudiosos, el uso de la aljamía era casi anecdótico antes del XVI (Alcalá, 2009: 123). Así como, por ejemplo, en el afable encuentro entre Sancho y su amigo Ricote proyecta una escena en la que se expone una “sociedad que se esconde bajo la oficial” (Domínguez: 189), las barreras entre cristianos y moriscos parecen quedar reconciliadas bajo una misma conducta y rasgos culturales españoles que los dos parecen compartir, representando una “españolidad desdoblada” (Márquez Villanueva, 1975: 224) de la que los moriscos desterrados aún sienten como propia. Bajo esta perspectiva, la misma situación fundacional de la aljamía hace pensar en un proceso que tiene que ver con identidades, reflejos, traducciones y disfraces a la manera quijotesca: uno empieza por decir que es otra cosa para reclamar el derecho de participación en una cultura y a los lazos sociales a los que siente pertenencia. Así como Benengeli y sus caracteres árabes continúan la historia de don Quijote, en la imagen de un morisco que se apropia del castellano para, después, arabizar la superficie de esta escritura, el choque de culturas se convierte en conjunción. Como parte de la conformación de un movimiento cultural que reconvierte identidades para poder ser, la temática árabe se refugia

pasajeramente en el castellano para resurgir de nuevo en árabe. Con esto, ya no se prohíbe solo el contenido de los textos, la escritura alifática en sí misma es un acto de transgresión.

Si la hibridez identitaria es monstruosa,²¹ la hibridez del texto es traición. Traición al significado original cristiano de las escrituras, deslealtad a la raza, a la identidad y, además, insidia contra el proyecto alfabético.²² Así, “castellano” es un sinónimo de cristiandad que no puede traducirse. Irónicamente será ahí donde el morisco refugie su islamicidad, en ese esfuerzo por preservar, aunque sea disfrazado, su identidad cristalizada condenada a la afasia.

Mercedes García Arenal en su libro *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, explica que la posesión de libros árabes o de “oraciones de moros” era de los delitos más severamente penados por el Santo Oficio, y en una referencia a Halperin Donghi sostiene algo que va a demostrar ampliamente con ejemplos sacados de procesos inquisitoriales: “entre los cristianos viejos es verdadero temor lo que suscita el papel escrito en árabe, mientras que para los moriscos, aunque no lo entendieran, tenía un carácter mágico” (55). De esta manera, afirma que “la posesión de un libro en árabe o de religión era un bien enormemente codiciado” aunque los dueños no supieran leerlo ni tampoco descifrar de qué se trataba. Curiosamente, la imposibilidad de leer el árabe y de acceder al Corán llevaba algunos a la búsqueda de obras cristianas escritas en contra del islam para poder conocer los fundamentos de su religión. Tal es el caso de Luis de Córdoba que fue castigado por la Inquisición por tener en su poder una obra antiislámica prohibida a los moriscos titulada “Sermones del Antialcorán” (Alcalá, 2009: 125).

Si bien no es sencillo tener un panorama completo, esta actitud hacia los libros escritos en árabe quedó plasmada en los procesos inquisitoriales en Zaragoza, Toledo, Cuenca y Valencia principalmente, ciudades en las que contamos con procesos completos del Santo Oficio. Esta circulación material de los textos deberá tomarse más en cuenta si queremos desentrañar el completo

²¹ Foucault, en sus estudios sus cursos en el College de France sobre “Los anormales”, explica que la hibridación en los cuerpos es uno de los miedos medievales (Foucault: 2001).

²² Llamo “proyecto alfabético” a la idea de que la historia de las escrituras conlleva un proceso lineal y jerárquico en donde el alfabeto latino representaría el fin de la evolución de las escrituras desde los jeroglíficos.

significado que irradiaba un texto escrito en aljamía. Será necesario visualizar este deseo por los textos en árabe que conformó la red de venta de libros en Aragón, o bien en la famosa red de Coranes en Valencia, para después entender el ánimo de todos aquellos moriscos que contrabandean textos en aljamía.

Así, se conformó una necesidad de la memoria escrita en árabe centrada en la identidad morisca. Esto, por ejemplo, podemos encontrarlo en los estudios de Galán (2009), con los cuales queda documentada esa voluntad morisca de preservar el pasado y proyectar, mediante la fijación que la letra permite, esa identidad hacia el futuro:

Un ejemplo especialmente revelador es el proceso de Juan Corazón en el que se cuenta que otro morisco, arriero, llevó a Aragón entre unas peras un libro en árabe que nadie sabía leer pero que curaba todas las enfermedades y que supuestamente era del rey moro Zulimén. (García Arenal, 133). Otros muchos testimonios nos hablan del poder mágico o sobrenatural que se prestaba a la escritura árabe. Por ejemplo, Luis Benalí buscaba tesoros con unas varillas de plomo con inscripciones en árabe a las que se les atribuía un poder especial (García Arenal, *Inquisición*, 111, citado en Alcalá, 2009: 125).

Alcalá Galán también refiere que existe una amplia documentación de la necesidad de esconder en casas moriscas escritos en árabe o aljamía debido al grave peligro al que se exponían al ser descubierta dicha transgresión. Autoridades cristianas llevaron a cabo la prohibición de cualquier escritura en árabe o aljamía, fuera de la materia que fuera; ése es el motivo por el que muchos hogares moriscos comenzaron una especie de subversión doméstica escondiendo estos escritos en pilares huecos, suelos falsos, etc., como a los que se hace referencia en *El Quijote* al final del tomo de 1605.

La lengua y la escritura en árabe representaron distintas materialidades en muy poco tiempo. Debido a los procesos de materialización anclados a la cultura del momento, ésta fue sinónimo de sacralidad, de subversión, de desobediencia, de aculturación, de herejía y, como veremos ahora, de resistencia cultural.

La pregunta pertinente la formuló Bernabé Pons (2010): “¿Por qué un morisco, que sabe escribir en castellano, se toma la molestia de usar los caracteres árabes para sus papeles particulares, de uso estrictamente propio, si no es por voluntad de añadir un pequeño acto virtuoso a su vida islámica en *dar al-harb*?”²³ (p.33). Es decir, esta cuestión nos lleva a preguntarnos sobre la manera en que se percibe el alifato para un morisco en el siglo XVI. Y, por el contrario, ¿qué representa esta escritura para un cristiano durante el mismo periodo?

Así, debemos mencionar que además de que el alifato cuenta con una historia particular que privilegia socialmente el uso de la lengua divina, escribir en alifato en ese momento significaba reclamar una dignidad en riesgo; era resistir un movimiento de exclusión interpretativa y no necesariamente un acto intrínsecamente musulmán. Para hablar sobre esta receptividad es que se elige como punta angular a *El Quijote*, el cual pretende ser un texto que algún morisco aljamiado transcribió de una escritura alifática. El acento en la vida material de los manuscritos aljamiados y en árabe sirve para crear mayor conciencia sobre el hecho de que el ejemplar de *El Quijote* que escribe Cide Hamete es un libro clandestino tal como es representado. Delimitar el aspecto literario y expandir el estudio semiótico al estudiar la literatura aljamiada nos permite ver la importancia del soporte. Más que crear una broma, existe una razón por la cual Cervantes quería que su obra cumbre estuviera ficcionalmente mediada en alguno de sus procesos por la noción de aljamía (Stoll, 2006), un rasgo quizá poco estudiado que implicará diferencias importantes en la concepción del libro y puede arrojar luz, al correr los siglos, sobre los tratos históricos que les damos a los textos conforme a su materialidad.

²³ *Dar hal harb* puede traducirse como “tierras no musulmanas” (*The Oxford Dictionary of Islam*, entrada disponible en: <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e490>).

CAPÍTULO 3

ALJAMÍA: SOMBRAS QUE CONFUNDEN, APARIENCIAS QUE ENGAÑAN

*¡Oh estudioso del enigma, tienes que combinar,
si no combinas, no alcanzarás el misterio!*

–Nota al margen del pergamino de la Torre Turpiana,
según la traducción de Al-Hayārī²⁴

Este capítulo tiene como finalidad exponer diversos fenómenos que alteran la condición del manuscrito de Benengeli que el segundo autor encuentra y que actualizan los motivos caballerescos con los que habitualmente se lee el recurso del manuscrito encontrado. Particularmente, la mención de la aljamía (I, 8), el carácter subalterno del manuscrito que implica ser traducido discretamente en la casa del segundo autor (I, 8), la mención de la diócesis granadina que hace este mismo autor (I, 8) y la mención de los textos de plomo al final de la primera parte (I, 52), hacen ver que Cervantes dialoga con textos que aparecieron en los territorios españoles y que intentaban subvertir las lógicas de la expulsión.

En principio, la palabra “aljamía” refería originalmente a la lengua en la que estaba escrito el texto, no a su grafía: “Esa lengua es la que lo árabes andalusíes llamaban ‘*agamiyya*, propiamente (lengua) extranjera, frente a la ‘*arabiyya* (lengua) árabe” (Montaner Frutos, 2010: 45). Posteriormente “el arabismo aljamía se especializó en denominar el tipo de romance con fuerte influencia árabe (en la pronunciación, la sintaxis y el vocabulario) utilizado por las comunidades mudéjares” (Montaner Frutos, 2010: 45). Esta definición deriva de que a medida que en el período comprendido entre los siglos XI y XVI las comunidades moriscas perdieron en Castilla y Aragón el uso del árabe, el uso de la lengua hablada fue relegándose y llegó el momento en que el árabe oral ya no era usado ni comprendido en las comunidades moriscas (salvo como lengua culta aprendida por unos pocos musulmanes doctos). En cambio, la escritura permeó

²⁴ Citado en Matos (2017).

hondo en la cultura letrada y siguió usándose para transcribir y apropiarse textos cristianos como romances. Esto es como decir que la materialidad del alifato sirvió como un espacio común que podían habitar estas comunidades moriscas, lo que les permitió pensar sus textos desde el prisma del debate por la identidad.

Lo que evidencian las definiciones citadas en el capítulo anterior, es que el término “aljamía” ha cambiado, pues se ha ampliado y reducido a través del tiempo. Es así que puede estrecharse como para excluir la literatura del periodo mudéjar y ampliarse incluso para abarcar a los textos judeocristianos escritos con caracteres hebreos (tercera acepción del diccionario académico DRAE). Literatura mudéjar, literatura aljamiada, literatura morisca, mozárabe, tagarina. Los textos permanecen inmóviles pero la forma de estudiarlos cambia alrededor de ellos. Empieza entonces un juego de metamorfosis parecido al de la realidad que percibe don Quijote. Un mudéjar se transforma en morisco una vez que el documento de expulsión es firmado por Felipe III; la literatura mudéjar se convierte en literatura morisca en ese contexto de prohibición. Pero no solo la palabra cambia, hay que recordar que la misma denominación de “literatura” siempre será conflictiva: la idea común responde a un texto cuya finalidad es el placer estético, sin embargo, en la realidad, la “literatura aljamiada” comprendió una amplia diversidad de escritos tales como recetas médicas para tratar un mal de muelas, oraciones, sermones, cuentos de *Las mil y una noches*... Habría que preguntarse entonces ¿qué no engloba el término “literatura” en el XVII? Rastreando una respuesta uno se encuentra con que quedaban fuera del término las cartas, cuentas o efemérides personales, además de los documentos diplomáticos, los cuales tradicionalmente están reservados a los paleógrafos (Montaner Frutos, 2010: 47).

Habría quien pudiera afirmar, además, que la literatura como término moderno no podría hacer referencia a una inclinación estética de la literatura aljamiada, dedicada exclusivamente a temáticas árabes e islámicas. El argumento que sigo en este punto refiere a que, en un contexto de resistencia

cultural, la literatura aljamiada se mezcla de manera interesante con la escritura estética, lo que convierte a las copias de los cuentos de *Las mil y una noches*, o las copias al árabe de una novela caballerescas como *París y Viana*, en una muestra de esa resistencia (Galmés de Fuentes, 1970).

Desde el punto de vista latino, y como parte de la cultura occidental, *El Quijote* ha sido leído y enmarcado en un ambiente un tanto parcial: ha sido planteado como una crítica a los libros o novelas de caballerías, y como un texto que bebe prototípicamente de fuentes latinas. Sin embargo, planteado en términos de esta contraparte morisca, *El Quijote* leído ficticiamente en alifato sería a su vez heredero de una tradición y circunstancias específicas que lo ligarían a otro determinado grupo de personas. De esta forma, la obra de Cervantes puede devenir un artefacto para pensar y contrastar la identidad.

Ahondemos en este punto. Para poder imaginar cómo pudo haber leído en la realidad el morisco aljamiado que se ríe al ver de qué se trataban los cartapacios de Alcaná, habría que tener presente las tradiciones literarias aljamiadas. Es necesario tener presente del rol y prestigio social que recibieron los *qussās* o “narradores” a lo largo del tiempo para reconocer que los textos moriscos siempre han mostrado interés por temáticas heroicas y caballerescas. Así, en un principio, cuando el islam gestaba sus fuerzas, estos narradores habían creado un género específico: los *qisās al-‘anbiyā* o “historias de los profetas”, compuestos generalmente por personajes y motivos bíblicos. Estos narradores, capaces de realizar largas exégesis de textos sagrados, tempranamente se hicieron sospechosos por su tendencia a combinar pasajes coránicos con tradiciones “apócrifas”, judeocristianas y relatos tradicionales preislámicos. De este modo, el *qaṣṣ* pasó a ser un “cuentacuentos o predicador, echador de sermones popular” (Montaner Frutos, 2010: 51-54).

Así, se puede reflexionar sobre la posibilidad de emparejar a *El Quijote* en árabe con la tradición literaria morisca. La cultura morisca no sólo conocía los libros de caballería en romance, sino que producían sus propios libros adaptándolos a sus necesidades islámicas (cfr. Bouzineb 2006; Hossain, 2006).

Esto tiene una explicación: los relatos sacros, en el ámbito festivo, se mezclan. En la fiesta, en el carnaval lo provechoso (la *hikma*) y lo placentero (el *tarab*) se confunden y se alían (Martínez Lorca, 2007). En esta perspectiva, lo que se visibiliza es el espacio social que posibilita la literatura maravillosa, el cual es justo el que habita don Quijote.

Si bien la comunidad mudéjar y morisca disfrutaba de intereses muy similares a los de la cristiana ¿por qué seguir encasillando a la literatura aljamiada en términos meramente islámicos? El canónigo representa lo que mucha gente pudo haber pensado de los moriscos: “son perfectos inventores y mentirosos” (I, 49, 505). En el entrecruzamiento de estos prestigios y de las diferencias culturales enraizadas en sus prácticas religiosas, la escritura morisca llegó a ser símbolo de lo otro, de lo desconocido y de la maravilla, una mezcla de todo lo que la cultura árabe denomina ‘*agib* “maravilloso, asombroso, prodigioso, portentoso” y *garib* “raro, extraño, extraordinario, insólito” (Djbilou, 2006), pero, como vimos, no precisamente por sus temáticas, sino por el simple hecho de estar escrito en caracteres árabes.

Es en este sentido que la historia de don Quijote pretende ser un relato real. Ésta juega con la idea de ser una notable crónica escrita por un historiador árabe, al mismo tiempo que ha sido traducida por un morisco aljamiado pagado por dos fanegas de trigo por el verdadero autor. Por medio del motivo múltiple del manuscrito hallado, de la falsa traducción y del sabio cronista, ésta pretende ser un relato no histórico, pero veraz; prosa de una acción imaginada, fingida, pero semejante a la real; por momentos realizada por unos personajes verosímiles e incluso reales o históricos en un ambiente igualmente semejante al real.

Como resultado, Cervantes crea un texto que, si bien recupera las herramientas de los motivos caballerescos, una imagen más completa de Benengeli surge si atendemos qué pasaba con los manuscritos moriscos y el prejuicio basado en sus caracteres. En otro ejemplo sobre los guiños de Cervantes hacia esa realidad, éste vuelve a jugar con el tópico del texto perdido y escribe

que el manuscrito de la segunda parte, trazado en letras góticas, es hallado en una caja de plomo en las ruinas de una ermita derribada. En este párrafo está citando, con plena conciencia de ello, los códices futuroológicos de los últimos musulmanes de España “encontrados” en la Torre Turpiana y en el Sacromonte de Granada. El párrafo, al final del tomo de *El Quijote* de 1605, declara:

Ni de su fin ni acabamiento pudo alcanzar cosa alguna, ni la alcanzara si supiera si la buena suerte no le deparara un antiguo médico que tenía en su poder una caja de plomo, que, según él dijo, se había hallado en los cimientos derribados de una antigua ermita que se renovaba; en la cual caja se habían hallado unos pergaminos viejos con letras góticas, pero en versos castellanos, que contenían muchas de sus hazañas y daban noticia de la hermosura de Dulcinea del Toboso, de la figura de Rocinante, de la fidelidad de Sancho Panza y de la sepultura del mismo don Quijote, con diferentes epitafios y elogios de su vida y costumbres (I, 52, 529).

Así, se apunta a que la pretensión de ser otra cosa no sólo estaba presente en los motivos literarios tradicionales de los libros de caballerías de los que sin duda se nutre Cervantes, sino que estos procesos también se vislumbraban en la construcción de la identidad particular y social de las personas, en los vestidos, objetos, en la arquitectura que las rodeaba y en los textos que surgían y que, al tomar conciencia de los efectos de su materialidad, empezaron a alterarse por medio de su alfabeto, tamaños y soportes. Para poder ser, Zoraida quiere ser cristiana, Ricote se disfraza de peregrino, Ana Félix se viste de hombre y los textos moriscos reclaman su dignidad mediante artilugios que les confieren la autoridad que sus caracteres le niegan. “Los cofres literarios evocan los cofres de la realidad histórica extraliteraria: la convulsa crónica del islam español se dirime en un delirante juego de cajas chinas que dialogan entre sí espejando sus oráculos ocultos” (López Baralt, 2004: 18). En este punto es fundamental revisar el caso de los textos encontrados durante la demolición de la Torre Turpiana en Granada el 19 de marzo de 1588 y en el que se condensan muchas de las actitudes hacia los textos en árabe que interesan para mostrar cómo Cervantes actualiza los motivos caballerescos del manuscrito encontrado por medio de estas referencias. Mientras esta torre se demolía con intención de ampliar una

catedral cristiana, los trabajadores que la destruían se encuentran con algo inesperado entre los escombros:

Cuando se demuele la Torre Turpiana, antiguo alminar de una mezquita, los albañiles, asombrados, encuentran una caja de plomo que contiene inscripciones “proféticas” en castellano y árabe sobre el fin del mundo atribuidas a un san Juan Evangelista sospechosamente islamizado. Se sabe que este tipo de hallazgos de reliquias era frecuente en la época. Baste decir, por ejemplo, que quince años más tarde, en 1595, tiene lugar un descubrimiento todavía más notable: las tabletas plúmbeas, conocidas como los “Textos Plúmbeos”, halladas en el Sacro Monte de Granada, redactadas en caracteres árabes angulares (para fingir antigüedad) y en latín tosco. Pretenden pertenecer al siglo I y constituyen varios libros atribuidos a discípulos de Santiago Apóstol que predicen la importancia que habrían de tener los musulmanes en la Granada del siglo XVI. Los libros plúmbeos causaron tanto revuelo como hoy los manuscritos del mar Muerto, pero terminaron condenados como heréticos por las autoridades cristianas, sobre todo las de Roma, ya que la Iglesia granadina defendió la autenticidad de las “reliquias” por largo tiempo (López Baralt, 2004: 16-17).

Benengeli relata que la caja que tiene en su poder el médico, en la que se encuentra el pergamino con el que Cervantes podrá continuar una vez más la historia de don Quijote, es de plomo, igual que la de la torre Turpiana, y ambas han sido halladas al derribarse un edificio dedicado al culto religioso: una “mezquita” y una “ermita”. Lo único que ha sucedido en *El Quijote* es que se ha cristianizado el lugar donde se ha producido el hallazgo: la mezquita (musulmana) se convierte en ermita (cristiana). Además, coinciden en que tanto la mezquita como la ermita se demolían para construir una nueva edificación: la caja de plomo granadina se encontró al destruirse el minarete de la antigua mezquita para ampliar la catedral de Granada.

Como se ha mencionado, así como Toledo, desde su Reconquista en 1085, se consagró como centro religioso y espiritual (hecho que hace este lugar el idóneo para el encuentro del manuscrito de Benengeli), Granada se convirtió en un lugar de culto de las comunidades cristiana y morisca con el descubrimiento de los *Líbrs plúmbeos del Sacromonte*. Considerar el descubrimiento de estos textos no sólo es pertinente por su alusión y parodia en el capítulo 52 de la novela,

sino porque esto explica, además, cómo Álvaro Tarfe personifica otro evento sociohistórico conexo al destierro morisco: la exención y regreso al país de un grupo específico de moriscos, y que además representa una nobleza nazarí en su regreso a Granada convertida en este lugar de veneración tras el hallazgo de estos textos (Navarro, 2018).

Una vez que Benengeli da cuenta de los poemas dedicados por los académicos a los personajes de *El Quijote*, finaliza el primer tomo con estas palabras: “Estos fueron los versos que se *pudieron leer*; los demás, por estar *carcomida la letra*, se entregaron a un *académico* para que por *conjetura* los declarase. Tiénese noticia que lo ha hecho, a costa de *muchas vigiliyas y mucho trabajo*, y que tiene intención de sacallos a la luz, con esperanza de la tercera salida de don Quijote” (I, 52, 529-30, las cursivas son mías). Así, Cervantes muy probablemente se refiere a las dificultades de los traductores por verter al castellano el texto árabe del pergamino turpiano, al tiempo empleado y la forma de realizar las traducciones.

De esta manera, Cervantes bebe de dos fuentes: una tradición que se asimila a los motivos caballerescos del manuscrito encontrado y la supuesta traducción y otra que se empalma con textos que verdaderamente alteran su materialidad para ser otra cosa. Se diferencia un recurso narrativo de caracterizar un texto como más antiguo o escrito en una lengua extraña frente a otros textos que realizan materialmente este recurso. Con respecto a los segundos, es preciso anotar que, más allá de lo que permitía el motivo del manuscrito hallado en la ficción, el recurso de alterar la materialidad real de un libro para otorgarle una mayor trascendencia está registrado desde la Antigüedad. En el 181 a.C., se encuentran los llamados “libros de Numa”, rollos de papiro envueltos en hojas de cedro. Estos textos, nos cuenta Livio, fueron quemados porque trataban de crear la idea de que su contenido filosófico-doctrinal procedía de épocas más lejanas, sin embargo, se les trata como falsos debido a que eran “de aspecto demasiado nuevo” (Cavallo, 1998: 97-8). Otro

ejemplo lo encontramos en Pedro de Valencia, cronista de Felipe III, quien en su informe al cardenal arzobispo de Toledo describe así un pergamino:

El pergamino mismo original es viejo, pero no antiguo, que es usado y maltratado de propósito porque pareciese antiguo; pero no de la suerte que suelen estar los que estando guardados, la antigüedad los ha envejecido. Toda la letra de él, mayormente la latina, es muy moderna y escrita con cuidado de que pareciese antigua, pero no imita ni aun a la medianamente antigua. La tinta negra y la colorada no es antigua, sino mala y sin cuerpo, para que pareciese vieja. Todo está escrito con pluma y no con caña... (Godoy Alcántara, 1868: 6).

En este fragmento en donde se relata el examen filológico de un texto por parte del arzobispo, podemos ver el cuidado de las descripciones que atañen a la materialidad del texto y que con plena conciencia de los efectos de estos elementos, tratan de alterar la interpretación del texto. En una labor enmarcada en la belleza del desciframiento, asistimos a un acto que revela importancia en fijar los textos en su cronología debida para sacar interpretaciones: no es extraño que los textos antiguos tienen una agencia poderosa para hablar del pasado y para conformar identidad. Un texto antiguo es valorado por las posibilidades que posee para reestructurar la concepción de la historia entera. Tal fuera una especie de autoridad del texto producida por su arcaísmo, el texto se recibe distinto cuando la temporalidad habla de un tiempo remoto para explicarnos grandes hazañas. Hoy día no se puede ignorar que un texto escrito induce a cierta interpretación en función de la misma presentación, por lo que esta materialidad que acompaña a lo antiguo es determinante para los efectos que el texto va a producir. Como esta investigación requiere prestar atención a los intentos por manipular la historia y los rasgos físicos de los textos, para efectos de este análisis y como bien lo sabe don Quijote, “Es menester tocar las apariencias con la mano para dar lugar al desengaño” (II, 11, 627).

Frente al perspectivismo que implicará un trato material para definir identidades ¿la aljamía es árabe o castellano? ¿Benengeli es cristiano converso o musulmán? ¿Ricote es un peregrino o un exiliado? ¿Ana Félix es cristiana o morisca? ¿Aquellos es un molino o un gigante? Don Quijote asegura que la bacía

de barbero robada es en realidad el yelmo de Mambrino que le arrebató en batalla contra él: “–Miren vuestras mercedes con qué cara podía decir este escudero que ésta es bacía, y no el yelmo que yo he dicho; y juro por la orden de caballería que profeso que este yelmo fue el mismo que yo le quité, sin haber añadido en él ni quitado cosa alguna”. A lo que Sancho responde: “–En eso no hay duda –dijo a esta sazón Sancho–; porque desde que mi señor le ganó hasta ahora no ha hecho con él más de una batalla, cuando libró a los sin ventura encadenados; y si no fuera por este baciyelmo, no lo pasara entonces muy bien, porque hubo asaz de pedradas en aquel trance” (I, 44: 465) Así como Sancho da cuenta que el yelmo de Mambrino es en realidad una bacía pero que también es un yelmo, lo nombra: el baciyelmo.²⁵ De la misma manera, la escritura de Benengeli es un baciyelmo: mitad árabiga, mitad castellana.

La idea podría ser aplaudida por algunas interpretaciones simbólicas o filosóficas del *Quijote*, en las cuales el baciyelmo es considerado como símbolo de una actitud valiente y comprometida al unir dos mundos enfrentados: la ficción y la realidad, pero la mayoría de la crítica cervantista a partir de los estudios del crítico Martín de Riquer, en su *Aproximación al Quijote*, sostiene que el baciyelmo es una “toma de posición del autor que defiende la coexistencia religiosa en España” (Riquer, 1969).

Retomando el recurso de alterar un texto para ganar autoridad, como afirma García Gual, “un texto muy antiguo recuperado oportunamente podía reclamar para sí esa garantía histórica. Sobre todo si surgía de algún lugar especialmente extraño y venerable, como una tumba antigua, y estaba escrito en una lengua vetusta” (p.48). Así, han sido innumerables las voces que han pretendido dotar de autoridad a su narración por medio de voces en primera persona que se asumen como testigos, pero también los que han dotado de antigüedad a sus textos para pretender cercanía con los hechos que narran. El

²⁵ “Baciyelmo” es un neologismo cervantino de 1605, contracción de bacía + yelmo. El término es una invención de Sancho (I, 44) que usa para hablar de la doble naturaleza de un objeto para el cual no compromete una única y cerrada definición (en ese caso, el mítico yelmo encantado de Mambrino y un simple bacía de barbero).

contexto histórico peninsular sugiere que la creación de historias es una necesidad política de cristianos y moriscos para legitimar pertenencias y exclusiones. En voz de un árabe, la historia adquiere otro sentido después de la expulsión, por lo que Benengeli puede dialogar con la idea de ser una crónica antigua en gran medida porque en la realidad existe la necesidad de una comunidad por integrarse culturalmente al territorio.

En la tarea de documentarse sobre el trato de la escritura en tiempos de Cervantes, será necesario imaginar las características materiales y gráficas de los textos para moverse en el espacio y en el tiempo. Al ficcionalizar estas realidades y estas condiciones de los textos, hay que decir que el motivo del manuscrito encontrado fortuitamente luego de permanecer largo tiempo oculto o perdido y el de la supuesta traducción eran recursos conocidos. Por medio de estos motivos caballerescos, se otorgaba a la materialidad del texto un trasfondo que la hacía más profunda. Se trata de un recurso que juega con la idea del autor como intermediario entre el texto original (una suerte de “prototexto”) y su propia voz. El narrador del texto renuncia a la autoría para jugar con la idea de que la obra fue encontrada en algún lugar recóndito y a veces en circunstancias espectaculares. Es el caso de *Las Sergas de Esplandián* (1510), por ejemplo. En dicha obra, el español Rodríguez de Montalvo hace que el manuscrito original, el cual pretende ser una continuación del ciclo del caballero Amadís, sea hallado debajo de una tumba, en una ermita cercana a Constantinopla. Por su parte, en la *Tercera parte del Espejo de príncipes y caballeros* (1587), el autor nos cuenta cómo recibió en la Cueva de Sifronio de Anglante el texto que tendrá que traducir. Esto obedece al motivo de la falsa traducción, donde el narrador expone que su obra ha sido encontrada en alguna escritura extranjera, la cual puede ser una lengua cercana como el griego o el latín, o más lejana, como el frigio, el caldeo o el arameo. Por ejemplo, se puede mencionar al texto en caracteres caldeos que el autor anónimo de *El Caballero Cifar* (1300) dice haber romanceado; *Don Florisel de Niquea* (1532) se supone obra de un autor griego y otro latino; *Don Cirongillo de Tracia* (1545) presuntamente se tradujo del latín; *Don Belianís de*

Grecia (1545) y las *Sergas de Esplandián*, del griego (García Gual: 55). Como parte de las variaciones del motivo, y de forma similar a la escritura de Benengeli, podemos atender el caso de Alonso de Salazar, quien escribe su *Crónica de Lepolemo*, también conocido como *El Caballero de la Cruz* (1521), la cual se habría encontrado escrita en árabe por un tal sabio Xartón:

CRÓNICA DE LEPOLEMO,
LLAMADO EL CABALLERO DE LA CRUZ,
hijo del emperador de Alemaña, compuesta en arábigo
por Xartón y trasladada en castellano por Alonso de Salazar

Amadís, por su parte, era narrado por Elisabad, y Fristán cuenta las historias de *Don Belianís de Grecia* en sus páginas. *Las guerras civiles de Granada* (1595) son narradas por un falso cronista árabe para Ginés Perez de Hita; Miguel de Luna le atribuye al historiador Tarif Abentarique su *Verdadera historia del rey don Rodrigo*. Sin ir más lejos, la continuación de la historia de don Quijote que realiza González de Avellaneda es narrada por el árabe Alisolán.

Se sabe que los artificios que aluden a autores antiguos producen efectos peculiares, pueden combinar la afición a la novedad y el prestigio de la antigüedad “histórica” para portar a sus narraciones de profundidad y verosimilitud. Muchas veces el primer “autor” se suponía contemporáneo o incluso testigo de los sucesos relatados en el texto que relataba (Delpech: 1998). Otras veces se presentaba el recurso de describir todas las vicisitudes que el narrador experimenta en su labor de traducir su obra de la escritura extranjera, a lo que Campos García Rojas (2012) ha nombrado *motivo ecdótico*. Así, al lado de estos ejemplos y al asumir que el texto de Benengeli hace uso de varios motivos que abarcan el hallazgo del manuscrito, la supuesta traducción y el motivo ecdótico, podemos decir que estamos frente a una constelación de textos que pretenden, desde la alteración de sus cualidades físicas (ya sea como recurso ficcional o bien directamente sobre su apariencia como se verá más adelante), *ser otra cosa* para lograr, si bien profundidad literaria, bien legitimidad interpretativa que les permita poder circular entre los signos. En este juego de

disfraces de la escritura, en es donde pueden quedar representadas algunas ideas identitarias de las comunidades de interpretación de los textos:

Podemos, así, establecer dos variaciones para los motivos del *manuscrito encontrado* y la *falsa traducción*, fuertemente asociadas con binomios conceptuales del tipo: *Sencillez-complejidad*, *exótico-familiar*, *nacional-extranjero*. Se trata de una relación en *centro y periferia*, donde lo central es lo conocido, lo familiar, lo sencillo y lo accesible, tanto para un supuesto narrador-autor-traductor, como para el público lector. Lo periférico correspondería, entonces, justamente a todos aquellos referentes y alusiones a lo lejano, lo externo y extranjero, lo no conocido y lo complejo (Campos García Rojas, 2012: 50).

Estos recursos narrativos, ya sea para conferirle autoridad o alguna idea que haga exótica a la obra, dotan al texto de un sentido distinto, orientan su lectura y le suman interpretaciones *a priori*. Desligar estas ideas de los contextos reales que forjaban identidad resultaría una desventaja, pues son estas circunstancias las que muchas veces brindan el sentido cultural a los tópicos y temas de nuestra literatura.

Detenerse un poco en las características ficcionales y materiales que un libro como *El Quijote*, conllevará a reafirmarse que la significación de un libro no empieza en el primer párrafo, sino que ésta se antepone a la cubierta, impregnando cada elemento extratextual del libro: idioma, alfabeto, manufactura, formatos, tamaños, materiales, etc. Sobre este punto, por ejemplo, Higashi (2013) habla de la bibliografía analítica como una disciplina que atiende el estudio de estos elementos del libro:

La información que ofrecen todos estos materiales, sin embargo, no puede seguir pasando inadvertida, con el riesgo siempre constante de perderla para siempre. Si, como señala Fredson Bowers, “la bibliografía analítica... en sentido estricto no tiene nada que ver con las consideraciones históricas o literarias sobre el tema o contenido”, no podemos obviar su utilidad como una herramienta poderosa para conservar la memoria histórica de ese primer momento en el que un libro no es importante para el lector por sus valores intrínsecos, absolutos e intemporales más allá de las páginas que lo contienen, sino por su cubierta y cualquier otro accidente ligado a su primera difusión durante el proceso de la lectura empírica (Higashi, 2013: 561).

Bajo esta perspectiva analítica es que es necesario insistir en que el texto cervantino no sólo alude a un escritor “historiador arábigo” (I, 9, 86), “filósofo mahomético” (II, 53, 953) llamado Benengeli, para ser el verdadero autor de las hazañas del manchego, sino que cuando el segundo autor encuentra el manuscrito que buscaba, lo encuentra escrito en alfabeto árabe. Así, nos encontramos ante la suma de dos de los motivos caballerescos más importantes: el del manuscrito encontrado y el de la falsa traducción: un *motivo múltiple* (Campos García Rojas, 2012: 48). Además, el manuscrito de Benengeli puede ser definido como un motivo múltiple por estar presentes también los motivos del sabio cronista y el motivo ecdótico (pues a lo largo de la obra se recalca la labor de traducción del morisco aljamiado para traducir el texto arábigo); las variaciones de estos motivos representan, así, una construcción compleja mediante las instancias narrativas que no pararán de otorgar ambigüedad. La relación que adquiere el manuscrito aljamiado, por ejemplo, conforme el motivo del manuscrito encontrado resulta ambiguamente familiar y exótica, pues si bien es encontrado en un lugar local como es Alcaná, en Toledo, también es cierto que este lugar no era precisamente un lugar característicamente cristiano, sino, como se recalcará, un lugar en donde varias identidades culturales se reunían. Así mismo, en la escritura en la que está plasmada (aljamía) se encuentra una ambigüedad más, pues su alfabeto es extranjero (alifato), pero su lengua es nacional (castellano). Esto devendría un caso ambiguo en el motivo de la traducción tanto en el ecdótico como un juego entre aspectos de centro-perifera tal como lo describe Campos García, por un lado. Puede verse, por otro y como señala Cuesta Torre (2007), como una acentuación del motivo del manuscrito incompleto, pues la fuente que completa la original no sólo cambia de voz narrativa, sino de alfabeto. Todo esto descrito en medio de un combate que se interrumpe súbitamente, es decir, el del vizcaíno y el manchego, la primera batalla del caballero.

Sin embargo, más allá de estos motivos literarios, Vázquez Villanueva (1973) ha dicho que Benengeli usa el recurso de caracterizarse como un narrador antiguo posiblemente porque Cervantes tenía en mente la falsa autobiografía que Fray Antonio de Guevara hace de Marco Aurelio. Esto indica que sus influencias no sólo se concentrarían en la ficción caballeresca, sino que nutriría sus influencias de otros tipos de textos. En la “autobiografía” del fraile Guevara se narra cómo el texto supuestamente sería una traducción que éste realiza del griego al latín y del latín al romance. Así, Villanueva argumenta cómo este antecedente pudo haberle dado trazos a Cervantes para estructurar la voz y legitimidad de Benengeli como historiador, la cual es determinada por su condición de manuscrito con escritura árabe. La intertextualidad, como sugiere Riley (1990), es uno de los varios soportes sobre los que se sustenta la obra cervantina. Así, tener en cuenta estos textos que adquieren sentido por medio de estos motivos, desde el *Amadís de Gaula* hasta *Los Textos Plúmbeos*, será fructífero para realizar un análisis de la voz de Benengeli que dé atención a su escritura.

Como se ha dicho, aunque esta tradición de falsear textos por medio de su pretendida antigüedad no es nueva, dos son los antecedentes que son necesarios para comprender mejor los descubrimientos granadinos del siglo XVI a los que *El Quijote* hace referencia. Una mención forzosa es la *Historia verdadera del rey don Rodrigo*, escrita por Miguel de Luna, traductor del árabe de Felipe II. Este libro, que afirmaba ser una traducción de un manuscrito árabe firmado por el cronista Tarif Abentarique encontrado en la biblioteca de El Escorial, contaba sucesos acaecidos en las antiguas tierras del Al-Ándalus y el difundidísimo romance del rey don Rodrigo, en el cual el rey encuentra un cofre sellado con múltiples candados. Luna “traduce” y descubre que este cofre vaticinaba la caída de la corona ante los conquistadores árabes.

Otro antecedente importante y conocido (en donde también tiene mucho que ver Miguel de Luna) es el de las inscripciones misteriosas que un día aparecieron en una ventana redonda del altar de la capilla de la iglesia de la

Santa Cruz de Caravaca. Dichas inscripciones, rescatadas en *Historia del misterioso aparecimiento de la Santísima Cruz de Carabaca, e innumerables milagros que Dios N. S. ha obrado y obra por su devoción*, escrito por Juan de Robles Corbalán, fueron descritas por Miguel de Luna como “letras góticas y árabes” que interpretaba con dificultad (García-Arenal y Rodríguez Mediano, 2010, cita en Matos, 2017: 80).

Como lo que se pretende resaltar en estos textos, por encima de cualquier otra característica, es la cualidad de estar escritos en alfabeto árabe, es importante mencionar que Matos (2017) aprovecha estas grafías para hablar de la simbiosis entre la escritura árabe y la gótica, las cuales, cerradas físicamente por la apariencia circular de la ventana de la iglesia, se unen simbólicamente para representar una escritura críptica y complicada: “Lo cierto es que las reproducciones de las inscripciones no son ni arábicas ni góticas *stricto sensu*. Se trata más bien de grafías impenetrables que simulan encubrir un mensaje críptico” (p.81).

Baralt (2009) menciona dos conjuntos de textos que son descubiertos y con los que dialoga Benengeli: los de la Torre Turpina y posteriormente los del Sacro Monte de Granada. Conforme a los primeros, existió una dedicación especial para poder determinar la verosimilitud de estos textos, impulsada por el Papa Sixto V y el mismo Felipe II que encomendaron la tarea de traducirlos. En la misma caja de plomo se encontraban unas tocas triangulares, supuestamente de la Virgen María, huesos del mártir Esteban y un pergamino escrito en un “latín macarrónico” que estaba fechado en época de Nerón (Alcalá, 2009: 123).

Las reliquias son incorporadas a la colección del papado y el manuscrito principal es encomendado a diferentes personas para su traducción. Galán da cuenta del caso del morisco al-Hajari, uno de los primeros encomendados a la tarea de traducir los textos turpianos. La primera reacción del morisco es de angustia, pues se encontraba en medio de un dilema: o fallarle al rey en su misión, o evidenciar sus habilidades con la lengua árabe, acción penada, con lo cual sería acreedor de un castigo al violar los decretos reales de prohibición: “De

qué manera podrá salvarme cuando los cristianos matan y queman a todo aquél a quien le encuentran un libro árabe y a todos los que ellos saben que leen árabe” (Harvey, citado en Alcalá, 2009: 124). Al final, redacta Galán, el morisco es pagado por sus servicios de traducción, luego de otorgarle una cédula que lo eximía de la prohibición de leer y traducir árabe. Sin embargo, con el tiempo otros textos irán apareciendo y una variedad de textos *sui generis* empezarán a salir de sus arcas protectoras. Apenas siete años después de conocerse los textos de la torre Turpina, el 25 de febrero de 1595, un buscador de tesoros, Sebastián López, encuentra la primera lámina escrita en unos caracteres latinos deformes, la cual trataba de un texto mortuario que indicaba que en ese lugar yacía el mártir Mesitón desde tiempos de Nerón (Matos, 2017: 82). Posteriormente fue encontrada una segunda lámina que pretendía contar el martirio de Hiscio y llamaba “Sacromonte” a la colina de Valparaíso en donde son encontrados. Veintidós textos de forma circular son encontrados paulatinamente en la colina de Valparaíso, Sacromonte:

Muy pronto apareció el primero de los libros plúmbeos, en cuya cubierta se leía en letra hispano-bética que el libro estaba escrito en caracteres de Salomón. Desde entonces, siguieron apareciendo más libros y una última lámina latina, también con inscripciones funerarias, esta vez de san Cecilio, primer obispo de Ilíberis y patrono de Granada. La plancha también hacía alusión a la Torre Turpiana, donde el propio obispo mártir había escondido otras reliquias. Los textos pretendían ser un evangelio revelado por la Virgen a sus discípulos, quienes más tarde llegarían a España y sufrirían martirio (Matos, 2017: 82).

Los textos, escritos en caracteres latinos y árabes, y conocidos como los libros de plomo por tratarse su superficie de este metal, son declarados auténticos por la diócesis de Granada, con lo cual se activa un proceso de escrutinio y de polémica en torno a estos textos. Al descifrarse, en ellos puede leerse un discurso conciliador con el mundo árabe desde un cristianismo que los acoge a todos por igual y reconoce sus virtudes.

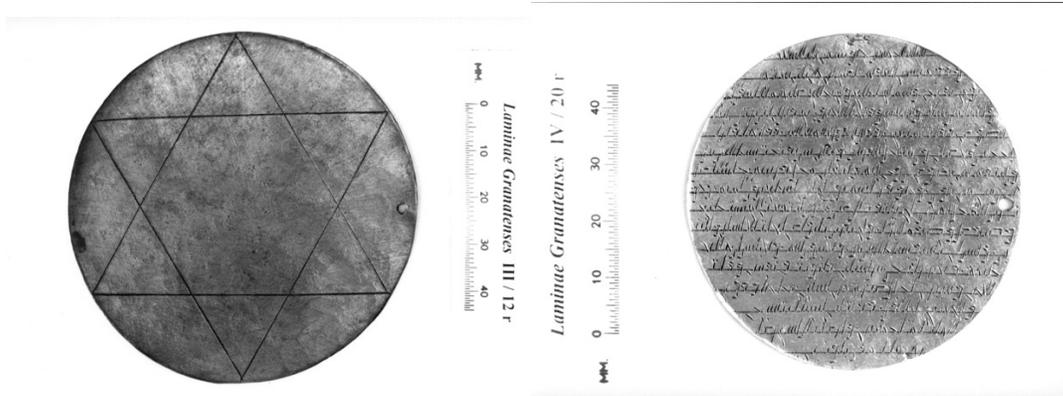


Fig. 1.- Anverso y reverso de uno de los textos plúmbeos encontrados en el Sacromonte.
Fuente: Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico de Andalucía

En realidad, los caracteres latinos y árabes presentes en estos textos resultaban bastante confusos: “son similares a las formas de las letras griegas [...] o a veces a las formas de las letras latinas” y la “escritura de las letras latinas es básicamente escritura gótica o ‘letra francesa’”. Los caracteres arábigos carecen de diacríticos en muchas de las consonantes, lo que siembra el caos y dificulta enormemente la lectura. Según estudiosos como Pieter Sjoerd van Koningsveld y Gerard Wieggers el elemento primario de la falsificación es la escritura árabe, caracterizado por las formas “pseudoarcaicas”, los rasgos “pseudorientales” y la “mistificación”, de modo que se traduce en un texto ilegible, debido a la pluralidad ilimitada de interpretaciones (Matos, 2017: 83). Por su parte, las descripciones recuerdan a las que se hacen de los pergaminos turpianos:

El pergamino que yo acá tengo, sacado del que se dice haber sido hallado en las ruinas de la torre, si es puntualmente sacado ó copiado del original, no lo leerán cuatro que entiendan la lengua sin variar en muy muchos lugares en grande manera, porque no solamente carece de güelas ó haracas, que son las vocales, sino, lo que más importa, está falto de puntos sustanciales de las letras consonantes; y por eso juzgo yo que hará adivinar á los ingenios, porque una misma figura de letra con un punto dice una cosa, y con otro ú otros otra (...) (Godoy Alcántara, citado en Fuente Fernández: 919-20).

Además, aquellos “caracteres salomónicos” a los que se referían los primeros estudiosos, entre ellos Dobelio, no eran otra cosa que una escritura alifática angulosa y con pocos puntos diacríticos, lo cual facilitaba la multiplicidad de interpretaciones. Esta supuesta “escritura salomónica” eran espacios desde donde podía fingirse antigüedad y ser fácilmente asociada con una escritura nigromántica antigua:

También argumentaba el obispo de Segorbe sobre la imposibilidad de que los mártires hablasen en lengua arábica o escribiesen en «caracteres de Salomón», escritura esotérica, propia de exorcismos y de sabiduría secreta: «El llamar caracteres de Salomón, suena cosa de mágicos o encantadores; porque los nigrománticos tienen cierto libro de conjuros con caracteres incógnitos, el cual llaman *Clavicula Salomonis*, y está vedado en todos los catálogos de la Inquisición» (Fernández Medina, citado en Matos, 2017: 83).

El objetivo de los textos ilegibles, herméticos o con escrituras nigrománticas no es la oralización, sino la traducción por medio de un trabajo laborioso y erudito. En el sentido que las escrituras pueden idearse como artefactos que subviertan las lógicas de la expulsión, estos trazos resultaron lugares para albergar cargas expresivas identitarias, cargas que se materializaron en gestos disidentes, en cuerpos rebeldes.

Quienes defendían, como Miguel de Luna, la antigüedad de estos textos, fundamentaban varios de sus argumentos en la supuesta antigüedad de esta escritura. Escrita en *sirri al harfi*, “caracteres secretos”, Luna explicaba que esta escritura era propia de textos ocultos muy antiguos, tales como la *Clave de Salomón* que menciona Fernández Medina (2017), un auténtico grimorio. Los grimorios, libros prohibidos por antonomasia, eran libros cuya materia textual y paratextual es atribuida a conocimientos mágicos orientales fusionados con elementos occidentales. Estos libros de hechicería estaban repletos de escrituras herméticas y nigrománticas, al estilo de la llamada “escritura salomónica” o *sirri al harfi* según los eruditos musulmanes. La importancia para estos libros de las “escrituras ocultas” quizá venga incorporada desde su etimología. La palabra “grimorio” procede, según la RAE, del francés *grimoire*, y éste a su vez de una

alteración de *grammaire*, “gramática”, según el *Trésor de Langue Française*. Aunque no me aventuro a sacar conclusiones apresuradas ante este hecho, se podría sospechar que la relación de las gramáticas latinas (libros de dicción y sintaxis del latín) como libros escolares, pudo haber sido calcada por estos textos no eclesiásticos en tanto libros de formación meta-gramática. Entre los grimorios más conocidos no deja de estar presente la simbiosis entre elementos árabes y latinos, ya sea en sus características físicas o, como en la aljamía, dentro de su discurso narrativo enraizado en un proceso de traducción. Tal es el caso de el *Albanum Maleficarum* (siglo X),²⁶ del *Picatrix* (siglo XIII)²⁷ o bien del *Liber aneguemis*, (*Libros de las Leyes*), conocido también como *Liber Vaccae*, (*El libro de la vaca*, o *La vaca de Platón*). Este grimorio fue atribuido apócrifamente a Platón y decía ser una traducción del *Kitab an-nawamis*, obra árabe del siglo IX, que a su vez era traducción de una obra helenística escrita por el filósofo griego. Es así que una de las principales formas en las que se manifiesta un trato mágico hacia los textos es conforme al sistema de escritura al que pertenece o dicen pertenecer; es en la acentuación de esta escritura por medio de caracteres herméticos e ilegibles para los que hace falta la labor de un traductor competente.²⁸ De ahí que podamos decir que estamos ante textos que fueron hechos *para ser traducidos* (Matos, 2017: 85), más que para ser leídos, y que siempre conservarían su ambigüedad esencial.

La escritura salomónica, que era vista como perteneciente a los “libros árabes de hace mil años”, de esos que sólo fueron vistos en El Escorial, eran la

²⁶ El *Albanum Maleficarum* está escrito en árabe. Se publicó en latín en 1601. Indica cómo obtener la Suprema Sabiduría por la intercesión de Capricúo, Emperador de la Magia, el cual se manifiesta en forma de cabra blanca.

²⁷ El *Picatrix* dice ser una traducción de la obra árabe *Gayat al-hakim*. El libro trata de la influencia del cosmos, de los espíritus y de varias maneras de capturarlos.

²⁸ Actualmente, la Beinecke Rare Book Library de la Universidad de Yale, biblioteca especializada en libros raros y/o indescifrables, es poseedora de un amplio catálogo de libros aún por traducirse. Entre sus fondos se encuentra el famoso *Manuscrito Voynich*, con la signatura "MS408", o un ejemplar de la primera Biblia de Gutenberg (primer libro impreso en una imprenta de tipos móviles). El sitio web de la biblioteca es: <https://beinecke.library.yale.edu>.

prueba fehaciente de autoridad,²⁹ pues “no puede averlos compuesto ni fingido nadie porque éste que declara no conoce en toda España ni a oydo decir, que haya hombre ni lo aya avido de cien años acá que los pudiese componer ni fingir” (García Arenal y Rodríguez Mediano 2010, citado en Matos, 2017: 85). Además, se recalca que esa forma de escritura no es “usada de presente, sino antiquíssima, y que no es possible que ésta sea composición de Moros, porque contiene muchas cosas que ellos ignoran, y son contrarias a su secta” (Centurión 1632: ff. 15v-16r citados en Matos, 2017: 86).

Estos textos dialogan con la legitimidad que confiere el Evangelio, pues aprovechan la materialidad de los textos cristianos, imitan su estilo y temas para poder incorporarse en una tradición de que consideran forman parte. La retórica teológica, junto con sus resonancias proféticas son usadas para la dignificación de los *habitus* moriscos dentro de la comunidad cristiana. Así, si la historia de Granada y su tradición cristiana es narrada en árabe, lo que activa un efecto especial tan sólo por la circunstancia de prohibición de esta lengua. Mediante los textos de plomo, la lengua y escritura árabe pasan de ser una lengua indignamente censurada a ser la llave para poder comprender la misión cristiana. De igual forma, la lengua prohibida de Benengeli deviene la continuación de la historia de don Quijote, y el sólo hecho de estar en árabe remite a todas estas circunstancias que afectan su recepción.

Años después, el arzobispo Vaca de Castro lee fascinado acerca de la existencia de estos textos plúmbeos y hace traducirlos al morisco aljamiado Ignacio de las Casas, un jesuita al que muda a su casa para estar al pendiente total de la traducción. El morisco traduce y el arzobispo aprende árabe, y juntos representan al “segundo autor” de los Plomos del Sacromonte. Con este estudio, descubren que

²⁹ Así sucede, entre otros casos, con la “profecía del bienaventurado S. Isidro” (Ms. 6149 BNM, que da noticia de que el “planto de España” ha sido “sacado de un libro viejo de profecías de San Isidro” (fol. 224r). Al final del aljofor, el falso autor insiste en que “Esta es la profecía de Sant Isidoro sacada de una profecía vieja”. Pedro de Deza, por su parte, muestra el libro original de una de estas profecías moriscas a Luis Quixada y al Señor don Juan, “y como vio un libro viejo y de letra tan antigua, le dio grande autoridad” (Cardaillac, 1979, citado en Baralt, 2009: 353).

El primer “autor” (más bien, “autores”) de los libros, supuestamente cristianos del siglo I que escribían en árabe, eran realmente moriscos encubiertos como Miguel de Luna y Alonso del Castillo. Estamos ante textos arábigos encantados, pero “encantados” justamente por falsarios, hábilmente manipulados por moriscos aljamiados que querían reinterpretar la historia y ajustarla a las necesidades de su casta (Baralt, 2006: 353).

De esta forma, los plomos también cuentan con primeros y segundos autores y traductores. De hecho, la algarabía de traductores y traducciones que desencadenan hacen pensar inevitablemente en el juego de autores y traductores en *El Quijote*. Cide Hamete Benengeli juega con la idea de construir una ficción histórica en que cristianos y moriscos forman parte del proceso de autoría y traducción. Entre parodias literarias y religiosas, Cervantes hace que el morisco traductor de la obra de Benengeli realice su traducción en poco más de un mes y medio, tiempo que podría considerarse como récord, dado el volumen de la obra, por el exiguuo salario de dos arrobas de pasas y dos fanegas de trigo y con la condición de realizarla “bien y fielmente”. Estos elementos son satirizantes de estos procesos que sucedían en Granada con los textos descubiertos. En realidad, se gastaron cantidades ingentes de dinero en traducir el pergamino y los libros plúmbeos, y no se conseguía tal propósito, hasta el punto en que la penuria económica se había apoderado del Arzobispado de Granada. Se tardaban años en las traducciones y al final no coincidían y no satisfacían a don Pedro de Castro, con lo que el intento de reconciliar razas y armonizar las doctrinas cristiana e islámica, evitando la expulsión de los moriscos, se iba diluyendo (Fuente Fernández, 2003: 923).

En un momento en el que moriscos fueron maldecidos por la antigua élite cristiana como amenazas a la integridad religiosa y genética del cuerpo político español, los plomos y este conjunto de textos representan una resistencia no violenta encarnada en un pequeño grupo de hombres valientes e idealistas que idearon una forma de crear dignidad centrada en sus textos. Se coincide en que las supuestas reliquias y textos cristianos primitivos fueron concebidos por sus

creadores para demostrar una herencia cristiana antigua para la ciudad recientemente convertida de Granada, así como para presentar aspectos del patrimonio islámico de esa misma ciudad (en primer lugar, el uso de la lengua árabe) como compatibles y aceptables para la ortodoxia de la España de la Contrarreforma. Estas reliquias y textos fueron escritos o inscritos en latín, castellano, pero con una escritura árabe distintiva descrita como salomónica (Drayson, 2016). Así, ambos descubrimientos, (el pergamino turpiano y los plomos) intentaron establecer un vínculo sincrético entre islam y cristianismo, dando preferencia al primero y al alfabeto árabe. *Los libros plúmbeos*, como agrega García-Arenal (2010), “aportaban la ansiada prueba documental de la predicación del Apóstol: Santiago decía en Granada la primera misa celebrada en España y lo hacía rodeado de futuros mártires árabes que en la iconografía del Sacromonte llevan ahora ostentosos turbantes” (pp.567-68).

Es decir, la escritura de estas comunidades se volvió un mecanismo de reintegración social, un aparato que por medio de su materialidad intenta conciliar la visión del cristianismo con los antiguos reinos nazarís. Es así que la escritura de Benengeli, acentuada por rasgos que refieren a estos textos, no puede desligarse de su carácter subalterno. Al igual que el antiguo traductor de los textos de turpianos, el segundo autor de *El Quijote* hace que el morisco aljamiado traduzca el manuscrito de Benengeli en su casa, con lo que se hace referencia a que este proceso de traducción debe ser ocultado. Además, como se ha mencionado, Cervantes representa, con el personaje de Álvaro Tarfe, un perfil propio y adinerado de los moriscos que regresan a Granada después del descubrimiento de los plomos. Estas falsificaciones no logran detener la expulsión; no logran tampoco incluir a los moriscos en la tradición cristiana antigua ni derogar la prohibición de la lengua y escritura árabes, pero lograron mostrar en su contexto las maneras en que se creaban ciertas actitudes textuales hacia la escritura del Otro. El conocimiento de que las cualidades materiales de los textos orientan su interpretación conlleva una desacralización inherente de los textos que han sido considerados sagrados por sus cualidades inmateriales.

Como apunta Fuente Fernández (2003), tres son las razones que empujan a creer que Cervantes tenía noticia de dichas falsificaciones. La primera de ellas se fundamenta en el hecho de que el suceso llegó a ser de dominio público, con intervención directa del Arzobispado de Granada, de la Curia Episcopal Española, de la Santa Sede y de la Corte, incluido el mismo Rey. En segundo lugar, el licenciado López Madera publica en Granada en 1595 una obra sobre dicho tema. Por último, Cervantes, debido a su actividad como recaudador de impuestos, conocía personalmente Granada y, por tanto, lo que ocurría en esa ciudad en la década de los noventa del siglo XVI (Fuente Fernández, 2003: 915).

La materialidad de los textos jugó con las implicaciones teológico-literarias de sus soportes, estos artefactos servían para sincretizar convenientemente la fe musulmana con la cristiana, la cual era la forma como los moriscos intentaban prestigiar el islam español herido de muerte y evitar el exilio colectivo que sufrirían. Es así que la literatura profética de los cripto-musulmanes tardíos dialogaba astutamente con las antiguas predicciones acerca de la conquista islámica del año 711: “Precisamente por eso, la lectura de estas profecías tardías deja en el lector una extraña sensación de melancolía: están redactadas con una urgencia política que raya en la desesperación y presagian la nostalgia inacabable de un pueblo que vaticinaba ya su destrucción final” (López Baralt, 2004: 17).

Recapitulando lo expuesto hasta este punto, podemos decir que una historia impresa de los moriscos afecta la forma en que la gente interactúa con ellos. Este efecto, que conllevará un tema ético, evidencia en el presente que la gran mayoría de las historias sobre la expulsión de los moriscos de la Península Ibérica mantuvieron un carácter panegirista del destierro, apelando la idea de que era necesario mantener una nación cristiana (véase Bunes, 1983). Esto crea la necesidad de los moriscos de contar su propia historia mediante distintas estrategias que les permitan permanecer en la península. Cide Hamete Benengeli, como historiador y cronista, no puede leerse sin tener en cuenta este

contexto, pues las características de su manuscrito aluden en diferentes ocasiones a los textos aljamiado-moriscos de resistencia.

La antigua relación entre armas y letras que conlleva a pensar los siglos XVI y XVII en términos de conocimiento y poder, dejan ver que escribir en circunstancias de desarraigo es más que comunicar significados: es reclamar una dignidad en riesgo. Esta afirmación del ser morisco desencadenará un determinado racismo epistémico fundado en un epistemicidio castellano-céntrico en contra de la materialidad de los libros árabes. Como afirma Ramón Grosfoguel (2011), de quien me apoyo para sustentar estos conceptos, las actitudes de los humanistas y académicos europeos desde el siglo XVII hace reconocer que el debate sobre los moriscos en el siglo XVI en España ha estado lleno de concepciones epistémicas islamofóbicas. En este sentido, no hay que olvidar que la mediación de Benengeli como Otro es posible, además, porque existió una persecución de libros en árabe como forma de proteger lo sagrado en el contexto real. La presencia y ausencia material de los textos fue controlada estrictamente para este propósito.³⁰ El control no se limitaba a la retención de los libros prohibidos, sino también a configurar una legitimidad de los libros permitidos y a su vez determinar cómo y por quiénes podían ser leídos (cfr. Julia, 1998: 372).

En resumen, la sola presencia de la escritura árabe acentuaba los aspectos problemáticos de la convivencia religiosa entre cristianos y moriscos. El acto de escribir en alifato, o bien de citar textos en árabe, se revistió de un carácter sospechoso, pues significaba reivindicar el valor de la lengua y la cultura árabes en un contexto en que la escritura conformó decididamente la identidad cultural (Rodríguez Mediano, 2009). Es así que estos objetos, a los cuales alude la

³⁰ El asunto de las lenguas y los alfabetos interesa para el análisis de las formas materiales, pues cuando se empiezan a producir Biblias en lengua vulgar, se da cabida a un debate acerca de la sacralidad y conveniencia de las lenguas antiguas para poder transmitir las enseñanzas sagradas. Quizá habría que recordar que, entre tantos autores, versiones y traducciones ficticias, *El Quijote* se escribe en un contexto en el que se debatió la pertinencia de la traducción de la Santas Escrituras, lo que quizá dio nuevo ímpetu a esos afanes revisionistas del Renacimiento de acudir siempre la lengua histórica original de los textos. El motivo de la falsa traducción en *El Quijote* se lee enriquecido por este contexto de cuestionar la traducción de una lengua extranjera (Gilmont: 1998).

escritura de Benengeli, dialogaban con la idea de revalorar el carácter historiográfico de la lengua árabe para idear un sistema sofisticado de registro y narración de la historia de España. Así, el uso de estos recursos en *El Quijote* tiene dos fuentes: los procedimientos literarios de honda raigambre caballeresca y otros evocados en la realidad de España en aras de autenticar la historia y satirizar la superchería religiosa y a sus defensores, que habían dado origen a los hallazgos expuestos.

CAPÍTULO 4

DE ALMALAFAS Y ARMADURAS

Después de hacer un repaso sobre los motivos caballerescos y los textos que surgieron en los reinos españoles que alude la representación del manuscrito de Benengeli, este apartado tiene como objetivo detenerse en las representaciones materiales de los textos en el interior de la novela cervantina a fin de mostrar cómo la faceta material de la representación de la escritura en *El Quijote* alude a una batalla de textos que se debaten por contar la historia de don Quijote. Además, se reflexiona en torno a la relación con el cuerpo que implican estas representaciones de los textos y cómo los gestos y prácticas escriturarias hacen referencia a un enclave cultural que modifica la representación de la escritura en Cervantes al centrarse en un acto fundado en el reconocimiento de la otredad.

Existen referencias al interior del texto cervantino que nos dan información sobre las cualidades de los textos que se escriben, se leen y cómo se interpretan. “Y sería bueno, ya que no hay papel, que la escribiésemos, como hacían los antiguos, en hojas de árboles o en unas tabletas de cera, aunque tan dificultoso será hallarse eso ahora como el papel” (I, 25, 241) refiere don Quijote al darle instrucciones a Sancho sobre la carta que habrá de escribir y entregar a Dulcinea. Don Quijote relaciona las tablillas de cera con un tiempo pasado; en su imaginario, las herramientas con las que está escrito un texto dicen mucho del texto en sí y es curioso, como apunta Roger Chartier, que don Quijote piense en la antigüedad clásica cuando durante toda la Edad Media también se utilizaron tablillas de cera, lo que deja ver, junto con las percepciones juiciosas sobre la escritura árabe, cómo esas herramientas influyen en la percepción de una forma no siempre exacta.

El hablar de cómo se estructuran los tratos europeos hacia el impreso me permite hablar de *El Quijote* como objeto. Empiezo por decir que ya Mercedes Alcalá Galán desarrolla un análisis de *El Quijote* basado en su materialidad. Su

estudio me fue valioso porque me ayudó a cerciorarme del rumbo de algunas intuiciones y porque su libro podría ser un gran ejemplo de un enfoque neomaterialista que logra incluir el tema literario. Lo primero que apunta en sus reflexiones es que no debemos dejar de lado la faceta mercantil del libro cervantino, esto es, tener siempre presente a la obra como un objeto determinado: un libro impreso.

En primer lugar, el libro es un artículo de consumo, pertenece a un ámbito también mercantil y si se imprime es porque, de hecho, es un objeto que se vende y se compra y que depende de las leyes de la oferta y de la demanda. Sin embargo, éste será un objeto de consumo que no se consume, que no se devalúa con un uso moderado. Las palabras no se borran del papel cuando son leídas. De alguna manera la lectura duplica el contenido del libro en la mente del lector y no deja un rastro material del acto de leer, acto mediante el cual se consume el uso del libro (Alcalá, 2009: 57).

Don Quijote, antes que un lector, es un asiduo comprador de libros. En la novela se lee que él ha incluso vendido parte de su patrimonio para poder hacerse de estos bienes: “y llegó a tanto su curiosidad y desatino en esto, que vendió muchas fanegas de tierra de sembradura para comprar libros de caballerías en que leer, y, así, llevó a su casa todos cuantos pudo haber de ellos” (I, 1, 28). Don Quijote, antes que lector, hace transacciones de valor para conseguir estos objetos; además, organiza los libros, los manda encuadernar de una manera que él considere digna, cuidando que sus formatos le permitan disfrutarlos en solitario en un espacio destinado sólo para eso –su biblioteca–, al cual “Entraron dentro todos, y la ama con ellos, y hallaron más de cien cuerpos de libros grandes, muy bien encuadernados, y otros pequeños...” (I, 6, 60). Otro momento en que se resalta esta dimensión mercantil de la escritura se puede hallar en el ya citado capítulo del morisco en Alcaná de Toledo, donde el segundo autor paga a éste la traducción con dos fanegas de trigo. En esta escena, el acto de intercambiar un objeto como el trigo por la traducción al alfabeto latino de *El Quijote* reafirma lo comprable de todo libro una vez que la imprenta ha modificado la idea de circulación de los textos. Esta nueva forma de producción de los textos,

acompañada de nuevos formatos y prácticas librescas (entendidas como procesos que idean, fabrican, ordenan y movilizan textos) impulsó que se pensara de otro modo la relación entre el cuerpo y el texto (Lucía Megías, 2008). De pronto, se vio más claro que los textos hacían cosas, incidían directamente en el cuerpo del lector de formas muy diferentes a como lo hacía la oralidad. Pensar que la lectura de libros ha variado históricamente es lo que hace que Alcalá Galán (2009) se atreva a pensar la incidencia particular de los libros en don Quijote, quizá el modelo perfecto para hablar del efecto de estos objetos:

De este modo cualquier lector será como don Quijote, con una “librería desatada” en el pecho. Así, el libro no sólo se reproduce ad infinitum mediante la imprenta, sino que se duplica en “el pecho” de cada lector. Por eso tiene cierto sentido, dentro de la lógica con la que el lector de los Siglos de Oro se enfrentaba a lo escrito, la idea de agente corruptor que se les atribuía a los libros de ficciones dado que los contenidos nocivos viven de él, se alojan hasta que sean borrados por el olvido en algún rincón inexpugnable de su mente. Recordemos al respecto la tremenda cita de Astete donde clama que “Pluguiesse a Dios que viniese un fuego abrasador y consumiese estos libros, y los borrarse de la memoria de los hombres” (Alcalá, 2009: 62).

Lo que se quiere notar con estas reflexiones es que los formatos portátiles y su nueva herramienta de propagación, la imprenta, lograron que la idea de circulación como viralización despertaran debates que ponían al libro como una fuente de contagio que había que controlar. Si bien mucho es debido a las tareas de alfabetización cortesanas del siglo XV, los lectores lograban percibir los efectos de los libros impresos, y la dialéctica entre cuerpo del libro y cuerpo del lector fue explotada. Sobre esta relación de los libros con el cuerpo, basta ver cómo las reformas religiosas de los siglos XVI y XVII modificaron en Occidente el modelo de lectura (Chartier 1998). El hecho de que se haya difundido en grandes proporciones un nuevo corpus de textos cristianos, si bien no creó lectores de forma inmediata, modificó hondamente la relación de los que sí leían con la cultura escrita (Chartier 1998: 47). De esta manera incluso alguien podría preguntarse si *El Quijote* ha modificado de alguna forma la conciencia del acto

de lectura. Para resolver esta pregunta, inevitablemente habría que reconocer que *El Quijote* es un libro con cualidades históricas específicas, como el ser producto de una imprenta, tener dedicatorias y contar permisos y/o avales reales, que determinaron que pudiera difundirse. Así, ¿qué ha sido necesario, históricamente, para poder circular con legitimidad entre los signos?, ¿qué vestigios de esas posibilidades de circulación podrían constatarse en la misma novela?

En el entredicho de que cada elemento de un texto aporta significado a su contenido, muchos de esos elementos reflejan un ejercicio de poder. Así, en el interior del libro de *El Quijote* se encuentran algunas descripciones que nos orientan para conocer los tratos vigentes de los textos en el siglo XVI, pues en el texto, como algunos críticos han señalado, existe una “novelización” de los debates de moda (Blasco, 2005).

Salgo ahora, con todos mis años a cuestas, con una leyenda seca como un esparto, ajena de invención, menguada de estilo, pobre de concetos y falta de toda erudición y doctrina, *sin acotaciones en los márgenes y sin anotaciones en el fin del libro, como veo están otros libros, aunque sean fabulosos y profanos, tan llenos de sentencias de Aristóteles, de Platón y de toda la caterva de filósofos que admiran los leyentes [...]* De todo esto ha de carecer mi libro, porque ni tengo qué acotar en el margen, ni qué anotar en el fin, ni menos sé qué autores sigo en él, para ponerlos al principio, como hacen todos por las letras del abecé, comenzando en Aristóteles y acabando en Xenofonte y en Zoílo o Zeuxis, aunque fue maldiciente el uno y pintor el otro (I, Prólogo, 8-9, las cursivas son mías).

Varias son las modificaciones que experimentaron los manuscritos en su espacialidad. Una de las primeras y más decisivas fue la desaparición de la *scripta continua* a partir del siglo VII para dar paso a textos con la separación entre palabras. Después, en los siglos XVI y XVII, mientras se da el paso de una lectura colectiva y oral a una lectura privada y en silencio (Frenk, 1997; Illich, 2002), empieza una desaparición gradual de los textos marginales: rúbricas, glosas, comentarios y exégesis eruditas por medio de *auctoritas*. Estos comentarios eruditos, hechos por grandes exégetas que acompañaban los textos,

eran una manera de ratificar la importancia del texto y su autoridad misma. Nos encontramos así con *ediciones príncipes* comentadas de, por supuesto, la Biblia, del Talmud, pero también de los *Códigos* de Maimónides y de Jacob ben Asher. Será hasta el siglo XVI que estos textos, comentarios a un texto central, se empiecen ya no a escribir al margen, sino se impriman en un volumen aparte, por separado del texto comentado. Mientras se ubicaron alrededor del texto central, sirvieron como mecanismos para poder interpretar bien el texto, fueron herramientas para pensarlo, para orientar la significación hacia ciertos fines eruditos.

Estas disposiciones textuales estructuradas en su presentación en caja (*auctoritas* alrededor del texto o a la derecha) significaban inmediatamente que el autor que se disponía a leer era un texto notable y trascendente en los terrenos religiosos o científicos, por lo que el sentido se orientaba materialmente para otorgarle respetabilidad y connotar que el texto era tenido por un objeto poseedor de asuntos magistrales (Ruiz, 1999: 291). Texto que no presentaba anotaciones en los márgenes, no era considerado, tan sólo por la visualización de este recurso, como un texto trascendente. Quizá de esto se burla el autor del prólogo de *El Quijote*, de presentar irónicamente un libro tan desnudo de comentarios para un personaje tan repleto de textos.

Sin embargo, un contraste es necesario: aunque esta edición de *El Quijote* de la que se habla en el prólogo no presente anotaciones, el manuscrito árabe de Benengeli sí trae consigo comentarios, lo que nos dice que se trataría de un texto leído y comentado, es decir, un texto especial dentro de la comunidad morisca. “Preguntele yo de qué se reía, y respondiome que de una cosa que tenía aquél libro escrita en el margen por anotación” (I, 9, 86). Dicho comentario es traducido por el morisco aljamiado, el cual revela un indicio más de que la clave para entender se encuentra en la hibridez de las identidades: “—Está, como he dicho, aquí en el margen escrito esto: «Esta Dulcinea del Toboso, tantas veces en esta historia referida, dicen que tuvo la mejor mano para salar puercos que otra mujer

de toda la Mancha»” (I, 9, 86).³¹ Un abanico se despliega: una historia morisca y cristiana, en castellano pero en caracteres árabes, con narradores cristianos y musulmanes, en formatos que van del manuscrito al impreso, sobre personajes que fingen ser otras personas. El alfabeto y el formato en sus cualidades físicas descritas, así, ayudan a leer este juego de identidades, fundamental para comprender los perspectivismos y la faceta material de la representación de la escritura en Cervantes.

Otros elementos paratextuales se sumarán a este sentido de autoridad otorgado a ciertos textos, por ejemplo y como veremos más adelante, los diversos tipos de letrerías utilizados para plasmar el texto:

Esta sensación [de autoridad] se reforzaba mediante el empleo de una letra itálica, la fuente que Aldo Manuzio consagró en sus bellísimas ediciones de los autores grecolatinos. Por contraposición, hasta bien entrado el Quinientos, el texto que discurría a línea tirada o a doble columna se interpretaba como una obra menos valiosa desde el punto de vista doctrinal (Ruiz, 1999: 293).

La paulatina desaparición de este proceso de disposición e interpretación de los textos, producto por el dominio de la técnica tipográfica, irá acompañado de una incorporación del punto y a parte y de la división en párrafos, así como un elemento esencial en la incorporación de una identidad moderna del libro: la portada. Todos estos elementos constituyeron una forma de concebir la transmisión de conocimiento, la educación y la forma en que uno argumentaba.

Conforme al primer aspecto, es de recordar que si bien la *scripta continua* desapareció gradualmente conforme la voz dejó de ser el instrumento para interpretar los textos, el texto clásico conservaba cierta continuidad: el texto era un enunciado único y seguido. Esta disposición ininterrumpida que no

³¹ La crítica ha visto la expresión “salar puercos” como un uso irónico de alguien que engaña, con lo que “la visión desmitificadora de Dulcinea se acrecienta al conjugarla con la fama de moriscos de la población del Toboso, por hacerla salar un animal prohibido” (comentario de Luis Iglesias Feijoo al capítulo 9, Edición virtual de Francisco Rico [Cervantes, 1998], disponible en: https://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/edicion/parte1/cap09/nota_cap_09.htm)

diferenciaba entre interlocutores e interjecciones, por ejemplo, facilitaba una sensación de impersonalidad en el lector producida por la espacialidad del texto (Ruiz, 1999: 291).

EL INGENIOSO
HIDALGO DON QUI-
XOTE DE LA MANCHA,

*Compuesto por Miguel de Cervantes
Saavedra.*

DIRIGIDO AL DVQUE DE BETAIR;
Marques de Gibrleon, Conde de Benalcazar, y Bañares,
Vizconde de la Puebla de Alcozer, Señor de
las villas de Capilla, Curiel, y
Burguillos.



CON PRIVILEGIO,
EN MADRID, Por Juan de la Cuesta.
Vendese en casa de Francisco de Robles, librero del Rey año 1605.

Fig. 2. Portada de *El Quijote* de la primera edición de 1605. Imprenta de Juan de la Cuesta. Fuente: Cervantes (2015)

Conforme a la portada, que desde su nombre en castellano alude a una puerta principal por la que el lector se encamina a transitar el texto, a partir del siglo XV empieza a ser un elemento fundamental de los libros: es así que el estudio de este elemento en la época de Cervantes constituye una de las vertientes más fértiles para observar la significación y recepción de una obra en ese momento. Si observarnos la portada de *El Quijote*, percibimos una construcción armónica, centrada por un grabado emblemático, pero sin que destaque el elemento más característico del título ni el nombre de su autor, como

se acostumbra en los libros actuales. Como refiere Jaime Moll en su lectura comentada a la edición virtual de Francisco Rico (Cervantes, 1998), se trata de una portada que presenta el aspecto habitual que ofrecen los libros de consumo de su época, frente a las portadas calcográficas o frontispicios de obras más cuidadas, que presentan una simbología relacionada con la obra editada. Una sucesión de líneas jerarquizadas por su posición, de mayor a menor, va desgranando los distintos elementos, al margen de su categoría, cortándose palabras clave (Qui-xote) al no caber en una misma línea. La letra cursiva rompe la monotonía de la letra redonda. Al título de la obra y al nombre de su autor le sigue la dedicación, que si se trata (como es el caso) de un personaje de rancia alcurnia, ofrece un despliegue de sus títulos nobiliarios. Esta portada, afirma Moll, no va adornada con el escudo del duque de Béjar, probablemente porque ni el impresor ni el editor dispondrían del correspondiente grabado en madera. En su lugar figura una de las marcas de la antigua imprenta de Pedro Madrigal, flanqueada por la indicación del año. Aunque hay quienes afirman que el libro debió de quedar totalmente impreso en los últimos días de diciembre de 1604 (Eisenberg, 2004), figura el año 1605. Después de destacar que se publica el libro con privilegio real, consta la ciudad donde se imprimió, seguida del nombre de la imprenta, “que si bien era la de María Rodríguez de Rivalde, viuda de Pedro Madrigal, llevaba el nombre de su regente Juan de la Cuesta, yerno de la propietaria” (Moll, comentario en Cervantes, 1998). En la última línea se indica, en este caso con la fórmula “véndese en casa de”, el editor del libro, Francisco de Robles (hacia 1564-1623), librero del Rey.

Los elementos paratextuales y metatextuales se desarrollarán en los siglos siguientes hasta estructurar el libro como lo conocemos. Títulos y subtítulos internos, comentarios, glosas, correcciones, ilustraciones, epílogos, apéndices, índices, noticias bibliográficas, colofones y registros se integrarán al texto y lo modificarán. Mas hay un elemento que nos importa en este punto y que resultó un lugar privilegiado para crear vínculos fundamentales entre el autor y el lector: el prólogo. Atendiendo a los nuevos mecanismos metatextuales y

paratextuales, en el siglo XVI estas secuencias se diversifican: como emisor del prólogo encontraremos al propio autor, al traductor o al impresor. Es así que con una clara conciencia de estos recursos, Cervantes nos dice en el Prólogo de la primera parte:

Solo quisiera dártela monda y desnuda, sin el ornato de prólogo, ni de la innumerabilidad y catálogo de los acostumbrados sonetos, epigramas y elogios que al principio de los libros suelen ponerse. Porque te sé decir que, aunque me costó algún trabajo componerla, ninguno tuve por mayor que hacer esta prefación que vas leyendo. Muchas veces tomé la pluma para escribille, y muchas la dejé, por no saber lo que escribía (I, Prólogo, 7-8).

Al margen del desarrollo de estos elementos del texto, Cervantes plasma en su novela dos aspectos importantes que moldean la recepción de los textos, estos son, el alfabeto y el formato del texto (en tanto impresos o manuscritos). De esta manera, para los argumentos de esta investigación, debe reconocerse que a lo largo de la novela, se refiere una y otra vez a la heterogeneidad de versiones que poseen la historia o fragmentos de la historia de don Quijote. No sólo existe una permanente sensación de ruptura entre la versión de Benengeli en caracteres árabes y la del primer autor que narra hasta el capítulo nueve (presumiblemente en castellano y con caracteres latinos), sino que varias veces se reconoce que la historia de don Quijote es conocida y difundida. Desde el Prólogo se sugiere que otras versiones y fragmentos podrían escribirse:

En fin, señor y amigo –proseguí–, yo determino que el señor don Quijote se quede sepultado en sus archivos de la Mancha, hasta que el cielo depare quien le adorne de tantas cosas como le faltan, porque yo me hallo incapaz de remediarlas, por mi insuficiencia y pocas letras, y porque naturalmente soy poltrón y perezoso de andarme buscando autores que sigan lo que yo me sé decir sin ellos (I, Prólogo, 9).

Cuando el primer autor agota sus fuentes, la atmósfera de labor de archivo vuelve a percibirse cuando el segundo autor se cuestiona cómo es posible que no pueda acceder a la continuación de la historia, pues se trata de una historia increíble: “...bien es verdad que el segundo autor de esta obra no quiso creer que

tan curiosa historia estuviese entregada a las leyes del olvido, ni que hubiesen sido tan poco curiosos los ingenios de la Mancha, que no tuviesen en los archivos o en sus escritorios algunos papeles que de este famoso caballero tratasen...” (I, 8, 83).

Es así que la historia de don Quijote es presentada como un territorio en pugna por la verdad y en el que varios textos estarían enfrentados mediante sus versiones. Tan es así que incluso el primer autor ya reconoce y consulta otras fuentes previas a él: “Autores hay que dicen que la primera aventura que le avino fue la del Puerto Lápice; otros dicen que la de los molinos de viento; pero lo que yo he podido averiguar en este caso, y lo que he hallado escrito en los anales de la Mancha, es que él anduvo todo aquel día...” (I, 2, 36). Frente a esta multiplicidad de fuentes que existen, podríamos afirmar que el discurso de los narradores que se marca desde el capítulo nueve refiere a una necesidad de acreditarse como la fuente más verdadera. Cada autor forjará su verosimilitud por estrategias diversas, reconociendo que la escritura de don Quijote es un lugar de disputa. Así, Benengeli deja colgando el cálamo sagrado, único para poder escribir la historia del caballero y “por dejar que todas las villas y lugares de la Mancha contendiesen entre sí por ahijársele y tenérsele por suyo, como contendieron las siete ciudades de Grecia por Homero (II, 74, 1104). De esta forma, es que se reconocen la contradicciones y complementos de la historia de don Quijote por diversas fuentes:

Quieren decir que tenía el sobrenombre de Quijada, o Quesada, que en esto hay alguna diferencia en los autores que deste caso escriben; aunque por conjeturas verosímiles se deja entender que se llamaba Quejana. Pero esto importa poco a nuestro cuento; basta que en la narración dél no se salga un punto de la verdad (I, 1, 28).

Y poco después: “... y al cabo se vino a llamar «don Quijote»; de donde, como queda dicho, tomaron ocasión los autores de esta tan verdadera historia que sin duda se debía de llamar «Quijada», y no «Quesada», como otros quisieron decir” (I, 1, 32). De esta forma, la novela, en buena medida, se trata de la

formación y legitimación de la verdadera historia de don Quijote, la cual habrá de refutar otras versiones, las cuales estarán incompletas, perdidas, alteradas, en caracteres latinos y/o árabes y/o góticos, por lo que dicha construcción debe basarse en una clara labor de archivo y análisis por parte de sus autores.

Y los que se pudieron leer y sacar en limpio fueron los que aquí pone el filedigno autor de esta nueva y jamás vista historia. El cual autor no pide a los que la leyeren, en premio del inmenso trabajo que le costó inquirir y buscar todos los archivos manchegos por sacarla a la luz, sino que le den el mismo crédito que suelen dar los discretos a los libros de caballerías... (I, 52, 529).

Si reconocemos esta heterogeneidad de versiones, Benengeli sería necesariamente concebido como un narrador más. Un narrador que cuenta con su perspectiva propia de lo ocurrido. Lejos de la omnisciencia, Benengeli desconoce algunos hechos, es engañado por otros, duda de la verosimilitud de algunos fragmentos, en fin, no cuenta con la versión completa de la historia de don Quijote. Un ejemplo más (en el cual se reafirma que el manuscrito en árabe de Benengeli sí está comentado, a diferencia de los fragmentos con escritura latina) ocurre al inicio del capítulo en de la cueva de Montesinos, donde segundo autor declara: “Dice el que tradujo esta grande historia [...] que [...] en el margen dél estaban escritas de mano del mesmo Hamete estas mismas razones: ‘No me puedo dar a entender ni me puedo persuadir de que al valeroso don Quijote le pasase [...], y si esta aventura parece apócrifa, yo no tengo la culpa [...]. Tú lector [...], juzga lo que te pareciere” (II, 24, 734).

Sobre la multiplicidad de versiones (escritas y orales) que hablan sobre la historia de don Quijote, Frenk (2009) ha puntualizado que éstas son aludidas en distintas partes de la novela, aportando complejidad al entramado de voces que ya sucede entre los dos primeros autores, el morisco aljamiado y Benengeli. Es así que, además de estas voces, se da cuenta de otros autores anónimos y sujetos no identificados que opinan sobre estas versiones. “Por acudir a este ruido y estruendo, no se pasó adelante con el escrutinio de los demás libros que quedaban, y así se cree que fueron al fuego” (I, 7, 69); “¿No es bueno que dicen

que se holgó don Lorenzo de verse alabar de don Quijote?” (II, 18, 686); personaje del que además “es opinión que muchos años fue enfermo de los riñones” (II, 18, 681). Además, Frenk alude al uso del “según después se supo” en boca del Benengeli, lo que también ayuda a reforzar esta idea; por ejemplo: “*Después se supo* que había jurado el duque que si a él no le lavaran como a don Quijote [...]” (II, 32, 797); Basilio “tenía, preparada la sangre, *según después se supo*, de modo que no se helase” (II, 21, 712, las cursivas son mías).

De frente a la heterogeneidad de versiones sobre la historia del caballero y a la continua referencia a obras reales y ficticias, podría decirse que *El Quijote* es una biblioteca; un libro de libros, un metalibro. Entre otras muchas cosas, dice Mercedes Alcalá Galán (2009), es una fábula monumental sobre el impacto de la ficción impresa y el poder de la escritura en el tiempo en que Cervantes escribió (p.41). Por esto es necesario comprender que la implementación gradual de la cultura escrita –entendida como cultura tipográfica que recorrió el continente– tuvo implicaciones morales que se añadieron a las estéticas. Un marco teórico materialista permite vislumbrar el libro cervantino en su faceta más material, en cuanto a su diseño, fabricación y consumo como mercancía. A lo largo de la obra de Cervantes es posible encontrar representaciones de esos fenómenos en la ficción, de las actitudes materiales hacia los libros y más concretamente hacia los libros de ficción, las novelas o libros de caballerías que aumentaron su presencia debido a la difusión del libro impreso.

Estas actitudes y prácticas hacia los libros de caballerías propulsados por la imprenta, más allá de su materia ficticia en *El Quijote*, mantenían un referente continuo en la vida cotidiana de la población del siglo XVI, pues los hacía confrontarse con la idea, deber y gestión de la ficción. Como imagen, esto puede apreciarse en el texto de Gaspar Astete de 1554, en donde condena al género en su *Tratado del gobierno de la familia y el estado de las viudas y doncellas* ya citado por Alcalá Galán:

Estos son como las garrovas que son manjar de puercos, que hinchan el vientre mas no hartan el alma: no tienen substancia, y todo cuanto dizen es paja, ficción y mentira. Pluguiesse a Dios que viniese un fuego abrasador y consumiese estos libros y los borrarse de la memoria de los hombres: (...) ¿Quiénes pensáis que son los hombres de estos libros sino unos hombres desalmados, vanos, habladores, mentirosos, destemplados, deshonestos y sin temor de Dios, cuyas bocas están llenas de maldad y blasfemias y torpezas, cuyos (sic) gargantas son como sepulcros hediondos que echan de sí podredumbre y hediondez, cuyos coraçones son serntina de toda maldad? (G. Astete, citado en Alcalá, 2009: 179).

El libro impreso es un nuevo artefacto que despierta fascinación, sospechas, miedos. La mera presencia material de estos libros desata un debate moral sobre la difusión y el acceso de las clases bajas a la lectura. En su conjunto, las traducciones a lenguas vernáculas de los clásicos, el abaratamiento de los libros y la difusión relativa del saber crean cierto resentimiento y desconfianza ante los efectos de la imprenta. Es importante documentar estas actitudes hacia los nuevos esquemas de lectura, combinación de los nuevos formatos que propulsan géneros como los libros de caballerías, para poder atisbar que los libros impresos fueron recibidos y estudiados como algo opuesto al manuscrito. Sin embargo, lo que en primera instancia se comprendería como un proceso de competencia entre los medios de comunicación, en realidad se puede revelar como un proceso de cooperación y complementación. Es verdad que había un nuevo conjunto de posibilidades de variación que realmente se originaron con la nueva tecnología, sin embargo, para McKitterick (2003), "las prácticas continuas de los impresores" garantizaban que "el libro impreso necesariamente estaba sujeto a cambios de copia en copia" (p.111, la traducción es mía). El concepto de "copia ideal" recibe poca atención por parte de McKitterick a medida que examina el ciclo de producción de impresos, demostrando el notable rango de variación que se puede encontrar en una sola impresión de una única obra y las muchas formas de alteración textual que acompañaron el progreso del libro impreso desde el original escrito a mano hasta la copia terminada.

El objetivo no fue volcar por completo las lecturas triunfalistas sobre la imprenta en la historia del libro, sino mostrar cuán unilaterales y selectivos han sido en los elementos que se estudian del impreso. Fruto de muchos años de reflexión sobre el tema, y de un conocimiento profesional íntimo de los libros como objetos materiales y artefactos, así como vehículos de conocimiento e ideas, este investigador desafía las afirmaciones exageradas sobre los efectos revolucionarios del advenimiento de la prensa mecánica y expone las suposiciones anacrónicas en las que se basan muchas de las evaluaciones modernas de la misma. McKitterick (2003) cuestiona repetidamente la sugerencia de que la impresión era un agente e instrumento de fijación y estandarización, destacando en cambio la inestabilidad innata y fundamental de sus productos a lo largo de los primeros años del período moderno y el carácter prolongado y errático de las transiciones que efectuaba. El texto impreso, afirma, era "un campo de negociación" (p.142), el resultado de una "interacción entre las realidades cotidianas y los compromisos de la experiencia humana y las posibilidades de reproducción mecánica" (p.7). Como muestra su esclarecedora discusión sobre las listas de erratas, se invitó a los lectores a ser "responsables de parte de la fabricación física del libro" (p.132, las traducciones son mías), a participar en el proceso de crear no sólo un significado mental e intelectual, sino también una forma bibliográfica que fomentara la variación y la individualización infinitas. Sólo más tarde, en el contexto de la industrialización y de un nuevo impulso hacia la unidad lingüística, la uniformidad se convirtió en un ideal al que aspiraban los fabricantes y consumidores de libros.

Con la crítica hacia la forma en que normalmente se concebía el impreso y el manuscrito, sugiero que esta oposición ya no se trata tan sólo de un cambio de prácticas librescas que se conjuntaba con la amenaza moral de la ficción literaria, queja ya antigua que configura un motivo documentado desde Petrarca, sino del temor al desprestigio de un mundo cultural que cada vez es menos territorio exclusivo de una clase erudita profesional o de una élite restringida. Así, el poder y la literatura alcanzan unas fronteras cada vez menos claras. Se

trata de mantener al libro atado a ciertas interpretaciones, a ciertas lecturas legítimas que “encuadernan” su sentido. Es por eso que varios autores hablan de que en esta época se empieza a gestar la auténtica “lectura literaria” en oposición a una lectura intensiva.³² Una clase de lectura que tiene que ver ya no con la repetición exhaustiva de ciertos textos limitados en número, para pasar a una experiencia de lectura como fin en sí misma, recreativa y lúdica. En este sentido las ideas de un texto dejan de estar inmóviles para poder adaptarse a las interpretaciones de cada lector. Con la lectura privada, silenciosa, se hará imposible tener un control absoluto de las significaciones. Sobre este hecho, apunta Anne Cayuela:

La lectura como actividad recreativa, y como fin en sí. De ahí que la lectura empezara a constituir un peligro social para los detentores del saber, esencialmente los religiosos y las élites. Un mismo libro, un mismo texto podía circular entre varios públicos lectores, ser “descifrado” de múltiples maneras, a veces alejadas e incluso contrarias a la intención del autor. (...) Y precisamente en aquellos tiempos surge la ficción como género convirtiéndose en el centro de todos los discursos sobre la lectura (Cayuela, citada en Alcalá, 2009: 171).

Para ejemplificar cómo ciertas materialidades alteran los textos y condicionan su lectura y recepción, intento mostrar cómo en el interior mismo de *El Quijote* se puede encontrar un repertorio de soportes en donde es fijada la escritura –pues en la novela no sólo aparecen y se citan textos en formato de libros– y que cargan una idea de lector específica, modelando el acto de lectura en los personajes. Desde el escrutinio de la biblioteca (I, 6), en donde se presentan los libros que ha leído el caballero, aparecen libros en la minicolección del ventero (I, 23 y 24) con alusión a los manuscritos de *Rinconete y Cortadillo* y “El curioso impertinente” (I, 33-35). También se refiere un libro de caballerías en proceso (I, 47) y los proyectos del primo humanista (II, 22); se describen las labores de una imprenta de Barcelona (II, 62) y en el sueño de Altisidora, en el infierno, se

³² El concepto de lectura intensiva se refiere a que en los Siglos de Oro era frecuente un tipo de lector que poseía unos cuantos libros y los leía y releía incansablemente durante toda su vida.

menciona a la falsa y condenada continuación de Avellaneda (II, 70). Aparecen textos fijados en distintos soportes, como papel, cortezas de árbol y libros de memoria, siendo en los capítulos relativos a Sierra Morena en donde me gustaría anotar algunos aspectos que llaman la atención. Cada soporte conlleva una lógica de interpretación distinta, aunque se trate del mismo texto. Como muestra, encontramos, incluso, textos que se alteran con la proximidad de otros objetos, como cuando se narra en estos capítulos el descubrimiento de la maleta de Cardenio y se describe lo que contiene en su interior:

...cuatro camisas de delgada holanda y otras cosas de lienzo no menos curiosas que limpias, y en un pañizuelo halló un buen montocillo de escudos de oro, y así como los vio dijo: —“¡Bendito sea todo el cielo, que nos ha deparado una aventura que sea de provecho!” Y, buscando más, halló un librito de memoria ricamente guarnecido (I, 23, 213).

Por medio de su materialidad bañada en alquitrán negro, el soporte del librito de memoria³³ es interesante porque hace pensar en la condición palimpsestica de toda escritura, aquella que se vacía para ser reutilizada. El soporte recalca (valga el uso del vocablo) el hecho de que lo que hacemos al escribir es siempre mudar de soporte, una lucha material y corporal por emanar “luz” (la blancura de las páginas que se descubren al empujar el betún) sobre el negro, la nada del olvido. Influida por esta idea, la representación de la memoria en el discurso, la cual no pocas veces es metaforizada en su forma física como un conjunto de tablas organizadas, “las tablas de la memoria”,³⁴ alude a que esta

³³ Libro de memoria. El librito que se suele traer en la faltriquera, cuyas hojas están embetunadas y en blanco, y en él que se incluye una pluma de metal, en cuya punta se inxiere un pedazo agudo de piedra lápiz, con la cual se annóta en el librito todo aquello que no se quiere fiar a la fragilidad de la memoria: y se borra después para que se vuelvan a servir las hojas, que también se suelen hacer de marfil. (Chartier, 2006: 51)

³⁴ Como parte de ese argumento, Chartier reúne varios testimonios de composición poética que aluden y juegan con esta condición mnemotécnica, por ejemplo, en *Hamlet* se dice: “¿Recordarte... a ti? / Sí, borraré de las tablas de mi memoria / todo recuerdo frívolo, todas / las sentencias de los libros, todas las formas, / las impresiones del pasado grabadas allí por juventud / y la experiencia, para que sólo tu mandato viva / en el libro y las páginas de mi cerebro, / sin nada que lo infecte”; “no es bronce la memoria / sino tabla con barniz, / que se borra fácilmente / y encima se sobre escribe” diálogo de Andrés en *Amar, servir y esperar*; en *El príncipe perfecto*,

capacidad humana puede quebrarse, borrarse, alterarse, perderse. Así, un trasplante de escritura es necesaria para que la información pueda serguir circulando o bien cumpla su destino: toda nuestras escrituras son transitorias.

Lo que está representado, dice Chartier, es el temor por la pérdida que obsesionó a las sociedades europeas de la primera modernidad entre los siglos XVI y XVIII. “Para dominar su inquietud, fijaron mediante la escritura las huellas del pasado, el recuerdo de los muertos” (Chartier, 2006: 9). Lo primero que encuentra el hidalgo en el librito de memoria (prototípicamente usado en la Península para copiar recetas, recordar fechas, realizar cuentas) resulta ser es un soneto, al cual da lectura. La guía de lectura para el soneto serán los otros objetos, que remiten a un abandono del lugar de origen por amor, una penitencia por parte de Cardenio para liberar y curarse de la locura provocada por no poder poseer a su amada (práctica que don Quijote intentará imitar poco después):

Y lo primero que halló en él, escrito como en borrador, aunque de muy buena letra, fue un soneto, que, leyéndole alto porque Sancho también lo oyese, vio que decía desta manera. (...) Y hojeando casi todo el librito, halló otros versos y cartas, que algunos pudo leer y otros no; pero lo que todos contenían eran quejas, lamentos, desconfianzas, sabores y sinsabores, favores y desdenes, solenizados los unos y llorados los otros (I, 23, 213-5).

No podría dejarse de lado el momento en que don Quijote, imitador de Cardenio en varias de sus actitudes como amante (y en general de todo lo que suene a amor cortés), decide también hacer una carta a Dulcinea, sin embargo, no lleva consigo algo de papel. Además, cuando Sancho lamenta la poca ventura de las salidas con el hidalgo, que le han costado golpes, sustos y un vergonzoso manteamiento, don Quijote promete recompensarlo con animales de los que crían en su casa. Un problema se presenta, pues de igual manera, no halla

Beltrán escribe: “Dixo una vez un letrado, / que era el amor de muger / como tabla de barniz / en cuyo blanco matiz, memoria suelen poner. / Que borrando con saliva / lo primero que se escribe / aquello que después vive / hazen que encima se escriba. / Como blanca tabla están / las almas de las mujeres. / Si oy el escrito eres, / mañana te borrarán. / Con sólo faltar un día / como es de barniz su amor, / pondrán don Pedro, señor / adonde don Iuan dezía” (Chartier, 2006: 52-7).

soporte adecuado para crear esa papeleta que le permita a Sancho reclamar los animales; sin embargo, pronto a éste se le cruza una idea:

Todo irá inserto –dijo don Quijote–; y sería bueno, ya que no hay papel, que la escribiésemos, como hacían los antiguos, en hojas de árboles o en unas tablitas de cera, aunque tan dificultoso será hallarse eso ahora como el papel. Mas ya me ha venido a la memoria dónde será bien, y aun más que bien, escribilla, que es en el librilla de memoria que fue de Cardenio, y tú tendrás cuidado de hacerla trasladar al papel, de buena letra, en el primer lugar que hallares donde haya maestro de escuela de muchachos, o, si no, cualquiera sacristán te la trasladará; y no se la des a trasladar a ningún escribano, que hacen letra procesada, que no la entenderá Satanás (I, 25, 241).

La idea suena pertinente al reconocer que no cuentan con otras herramientas en medio de la Sierra Morena. La carta a Dulcinea está bien, pero ¿y la cédula que le otorga a Sancho el derecho sobre la propiedad de don Quijote? Sancho se pregunta si el formato del librilla de memoria es el adecuado para un documento de ese tipo. Le preocupa que no sea fiable, que el texto no represente nada en esas condiciones. Vemos, entonces, representado un debate acerca de la pertinencia de los soportes para ganar legitimidad:

–Pues ¿qué se ha de hacer con la firma?– dijo Sancho

–Nunca las cartas de Amadís se firman– respondió don Quijote

–Está bien– respondió Sancho–, pero la libranza forzosamente se ha de firmar, y esa, si se traslada, dirán que la firma es falsa y quedáreme sin pollinos.

–La libranza irá en el mismo librilla firmada, que en viéndola mi sobrina no pondrá dificultad en cumplilla. Y en lo que toca a la carta de amores, pondrás por firma “Vuestro hasta la muerte, el Caballero de la Triste Figura”, Y hará poco al caso que vaya de mano ajena, porque, a lo que yo me sé acordar, Dulcinea no sabe escribir ni leer y en toda su vida ha visto letra mía ni carta mía (I, 25, 241-2).

Sancho no se fía. Sabe que será tachado de loco como su amo si va a la casa de don Quijote a reclamar la paga con ese formato debajo de su texto: “–Buena está –dijo Sancho– firmela vuestra merced. –No es de menester firmarla –dijo don Quijote–, sino solamente poner mi rúbrica, que es lo mismo que firma, y para tres asnos y aun para trecientos, fuera bastante.” (I, 25, 246). Don Quijote

alude a que por el simple reconocimiento de su escritura, ésta puede lograr sus fines por medio de sus familiares. Sancho, no muy convencido, acepta marchar con la “cédula” y la carta de Dulcinea. Sin embargo, como si la situación no tuviera ya un gran contenido de mordacidad, Sancho (valga la ironía), olvida el cuadernillo de memoria.

Mientras Sancho recorre su camino hacia La Mancha, don Quijote, enloquecido y en una suerte de penitencia expiatoria,³⁵ encuentra en la naturaleza un soporte de la escritura. Escribe poemas a Dulcinea sobre la corteza de los árboles, sufre y se lamenta, escribe sonetos sobre la arena e imprime con textos el ambiente a su alrededor: “Y, así, se entretenía paseándose por el pradecillo, escribiendo y grabando por las cortezas de los árboles y por la menuda arena muchos versos, todos acomodados a su tristeza, y algunos en alabanza de Dulcinea” (I, 26, 250).³⁶

Cuando Sancho, desesperado, llega al pueblo y se da cuenta de que no tiene ni la carta ni orden escrita de don Quijote que le otorgue su paga, el cura lo tranquiliza y le explica que, de todos modos, no habría tenido ningún valor jurídico: “Consolóle el cura, y dijóle que en hallando a su señor haría revalidar la manda y que tornase a hacer la libranza en papel, como era uso y costumbre, porque las que se hacían en libros de memoria jamás se acetaban ni cumplían” (I, 26, 254). Así, una letra de cambio (aquí designada con el término “libranza”) es válida solamente si está escrita sobre papel; no tiene ninguna fuerza de obligación si fue anotada en un “librillo de memoria”. El cura evoca así la diferencia entre un objeto privado, propio del individuo, y un documento público, garante de un compromiso contractual. Diferencia entre el pliego de papel y el librillo: fiel constancia de la actualización de materialidades de la escritura que apuntarán a un prestigio del papel cada vez mayor.

³⁵ El sentido de esta penitencia “redentora” de don Quijote, como la denomina Roger Bartra, puede ser estudiada en su excelente libro *El mito el salvaje* publicado por el FCE (2011).

³⁶ Esta especie de “dispersión” de escritura en la naturaleza es un tópico conocido. Así, en sus principales exponentes encontramos a Pedro de Mexia; Orlando hace lo mismo en *Como gustéis* cuando escribe poemas a Rosalinda y en *Tito Andrónico*, de Shakespeare, Lavinia, violada y mutilada, traza sobre la arena con un bastón el nombre de sus verdugos (Chartier, 2006).

Como se ha expuesto, el cambio en la materialidad textual experimentado en la Edad Media cambia los hábitos de lectura. Incluso, cierta contraposición de modelos puede verse en los dos personajes principales: mientras que don Quijote representa una lectura atenta de los textos, sustentada en una repetición para poder citar textualmente los pasajes que necesita para sostener sus argumentos, Sancho cita de oídas los textos que alguien más ha recitado. Como se sabe, Sancho es receptor oral de la literatura, la cual mezcla con refranes que él mismo inventa y que adereza con metáforas y símiles a veces no muy bien logrados, es decir, confía en su memoria auditiva y en su noción de lenguaje culto, en buena medida influido por la manera en que don Quijote habla. Aunque no es el momento de emprender un análisis sobre la voz de Sancho, sirva de ejemplo este diálogo que profiere el escudero al ser cuestionado por la duquesa sobre sus capacidades para gobernar su prometida isla:

Y si vuestra altanería no quisiere que se me dé el prometido gobierno, de menos me hizo Dios, y podría ser que el no dármele redundase en pro de mi conciencia; que magüera tonto, se me entiende aquel refrán de 'por su mal nacieron alas a la hormiga'; y aún podría ser que se fuese aún Sancho escudero al cielo, que no Sancho gobernador. Tan buen pan hacen aquí como en Francia; y de noche todos los gatos son pardos; y asaz de desdichada es la persona que a las dos de la tarde no se ha desayunado; y no hay estómago que sea un palmo mayor que otro; el cual se puede llenar, como suele decirse, de paja y de heno; y las avechitas del campo tienen a Dios por su proveedor y despensero; y más vale cuatro varas de paño de Cuenca que otras cuatro de límite de Segovia; y al dejar este mundo y metemos la tierra adentro, por tan estrecha senda va el príncipe como el jornalero, y no ocupa más pies de tierra el cuerpo del Papa que el del sacristán, aunque sea más alto el uno que el otro, que al entrar en el hoyo todos nos ajustamos y encogemos, o nos hacen ajustar y encoger, mal que nos pese ya buenas noches (II, 33, 808).

Así, Sancho, a lo largo de los dos tomos cervantinos, se equivoca varias veces al citar de memoria, exagera, mezcla refranes con frases que inventa al momento y comete errores característicos de la transmisión oral de los textos. Sancho cambia las palabras por otras a la hora de tratar de recordar los usos refinados de don Quijote, de hablar de los nombres y personajes que éste

menciona. Don Quijote, en cambio, puede citar largos tramos de texto sin ningún problema, con habilidad de vocabulario y empleando frases elocuentes y estereotipadas –aunque a veces, hay que decir, sí se equivoca.³⁷ Don Quijote, en este sentido, habla como un libro en su discurso de la Edad de Oro ante los cabreros (I, 11, 95-102), hablando sobre la poesía y la caballería andante con Diego de Miranda (II, 18, 679-689), o en sus disertaciones con el cura sobre la existencia de los grandes caballeros (II, 32, 792-805), entre otros muchos ejemplos a lo largo de la obra. Es de esta suerte que el texto que don Quijote le encarga a Sancho para que llegue a Dulcinea será mediada por la memoria del escudero (quien delegará la voz así mismo a alguien que sepa trasladarla en papel). La carta, que resulta una de las más pasionales de toda la literatura española, reza así:

CARTA DE DON QUIJOTE
A DULCINEA DEL TOBOSO

Soberana y alta señora:

El ferido de punta de ausencia y el lllagado de las telas del corazón, dulcísima Dulcinea del Toboso, te envía la salud que él no tiene. Si tu fermosura me desprecia, si tu valor no es en mi pro, si tus desdenes son en mi afinamiento, maguer que yo sea asaz de sufrido, mal podré sostenerme en esta cuita, que, además de ser fuerte, es muy duradera. Mi buen escudero Sancho te dará entera relación, joh bella ingrata, amada enemiga mía!, del modo que por tu causa quedo: si gustares de acorrerme, tuyo soy; y si no, haz lo que te viniere en gusto, que con acabar mi vida habré satisfecho a tu crueldad y a mi deseo. Tuyo hasta la muerte,

El Caballero de la Triste Figura (I, 25, 245).

³⁷ Es el caso de la conocida cita que hace de Feliciano de Silva en la primera parte, que reza en boca del caballero “La razón de la sin razón que a mi razón se hace, de tal manera mi razón enflaquece, que con razón me quejo de la vuestra fermosura”(I, 1, 28). Sobre los errores y citas apócrifas de don Quijote, se remite al estudio de Marín Pina (2013). Sobre la cita de Feliciano de Silva, la autora coincide en que estas citas no literales intentan resaltar irónicamente la “claridad de la prosa” de del escritor, la cual fue motivo de mofas y burlas (52), con lo cual no se descarta una parodia voluntaria de Cervantes. Otros ejemplos que menciona la autora en donde don Quijote falla en su capacidad para citar las fuentes caballerescas es cuando le atribuye el sobrenombre del “Caballero de la Ardiente Espada” a Amadís de Gaula, en lugar de a su biznieto, Amadís de Grecia (I, 18) o bien cuando don Quijote confía tener un cronista sabio como lo tuvo Platir (I, 19), el cual en realidad carece de esta clase de narrador (Marín Pina, 2013: 54).

Don Quijote habla en diálogo con las palabras escritas de Amadís, de Ovidio, de Roldán. Sin embargo, Sancho, que olvida el librito de memoria en donde está anotada y no tiene la habilidad de reproducirla en el habla tal cual le fue transmitida, en lo que resultará uno de los momentos más cómicos de la novela, la recupera así:

–Por Dios, señor licenciado, que los diablos lleven la cosa que de la carta se me acuerda, aunque en el principio decía: “Alta y sobajada señora”.
 –No diría –dijo el barbero– *sobajada*, sino *sobrehumana* o *soberana señora*.
 –Así es– dijo Sancho–. Luego, si mal no me acuerdo, proseguía, si mal no me acuerdo: “el llevo y falto de sueño, y el ferido besa a vuestra merced las manos, ingrata y desconocida hermosa”, y no sé que decía de salud y de enfermedad que le enviaba, y por aquí iba escurriendo hasta que acababa en “Vuestra hasta la muerte, el Caballero de la Triste Figura” (I, 26, 254).

La memoria de Sancho es toda oralidad, confunde las palabras (“sobajada” por “soberana” “llevo”, por “llegado”) mal oídas o mal memorizadas, acerca pasajes alejados y se enreda en el sentido. Todo esto hace constar que su capacidad de memoria está sustentada por repeticiones. Sancho siempre articula “Luego, si no mal recuerdo”... Cosa que exaspera a don Quijote varias veces. “Si de esa manera cuentas tu cuento, Sancho –dijo don Quijote–, repitiendo dos veces lo que vas diciendo, no acabás en dos días: dilo seguidamente y cuéntalo como hombre de entendimiento y si no, no digas nada.” Sancho, ante estas quejas, le responde que no sabe hacerlo de otro modo: “De la misma manera que yo lo cuento –respondió Sancho– se cuentan en mi tierra todas las consejas, y yo no sé contarlas de otra, ni es bien que vuestra merced me pida que haga usos nuevos” (I, 20, 178-9).

Cuando Sancho regresa a donde se encuentra don Quijote, desnudo en su simulacro de *planctus*, le cuenta que no pudo entregarle la carta, pues la ha perdido, pero que pudo repetirla para que alguien más la transplantara. Sancho añade que su memoria sin libro pudo reemplazar la ausencia del libro de memoria y le evitó tener que desandar el camino:

Así fuera –respondió Sancho–, si no la hubiera tomado en la memoria cuando vuestra merced me la leyó, de manera que se la dije a un sacristán, que me la trasladó del entendimiento tan punto por punto, que dijo que en todos los días de su vida, aunque había leído muchas cartas de descomuniación, no había visto ni leído tan linda carta como aquella (I, 30, 310).

Don Quijote, desconfiado de la capacidad de Sancho para recordar el discurso, le pide que se lo repita. Entonces, como si de un calco de las cualidades materiales de su soporte se articulara su memoria, Sancho responde: “No señor –respondió Sancho–, porque después que la di, como vi que no había de ser de más provecho, di en olvidalla” (I, 30, 310). Sancho, así, juega con la idea de memoria utilizada en aquellos librillos: el mensaje, una vez recibido o cumplido su misión, procede a ser borrado de la tablilla.

En *El Quijote*, como alude Chartier, las palabras jamás están protegidas de los riesgos de la desaparición: los manuscritos se interrumpen, como el que cuenta las aventuras del caballero andante, los poemas escritos sobre los árboles se pierden, las páginas de los libros de memoria suelen borrarse, y la misma memoria falla. Al igual que Hamlet, la historia narrada por Cide Hamete Benengeli está obsesionada por el olvido, como si todos los objetos, todas las técnicas encargadas de conjurarlo nada pudieran contra él (Chartier, 2006: 59).

Otra escena importante que quisiera resaltar conforme a la aparición de soportes textuales es la relativa a la entrada de don Quijote a una imprenta en el capítulo LXII de la segunda parte:

Y, así, el y Sancho, con otros dos criados que don Antonio le dio, salieron a pasearse.

Sucedió, pues, que yendo por una calle alzó los ojos don Quijote y vio escrito sobre una puerta, con letras muy grandes: “Aquí se imprimen libros”, de lo que se contentó mucho, porque hasta entonces no había visto emprenta alguna y deseaba saber cómo fuese (II, 62, 1030-1).

Al entrar a la imprenta, don Quijote observa un entramado de relaciones entre quienes se encargan de producir libros, “vio tirar en una parte, corregir en otra, componer en esta, enmendar en aquella, y, finalmente, toda aquella

máquina que en las empressas grandes se muestra” (II, 62, 1031). Cervantes introduce a su lector en la división y en la multiplicidad de las tareas necesarias para que un texto se convierta en libro: la composición de las páginas por los cajistas (“componer”), la corrección de las primeras hojas impresas como pruebas (“corregir”), la rectificación por parte de los cajistas de los errores descubiertos en las páginas corregidas (“enmendar”) y, finalmente, la impresión de las formas, o sea, del conjunto de las páginas destinadas a ser impresas del mismo lado de una hoja de imprenta, por los obreros a cargo de la prensa (“tirar”).

La imagen que se desprende de esta escena es que un libro es un conjunto de decisiones; un conglomerado de acciones que realizan un grupo de personas que se relacionan por medio de la materialidad y corporalidad de uso de sus instrumentos. Su vínculo entre ellos está determinado por las textualidades, o sería más preciso, sus paratextualidades. Es así que, conforme a la labor editorial, Melchor de Cabrera Núñez de Guzmán, el letrado ante el Consejo del Rey, publica en 1675 un memorial para defender las exenciones e inmunidades fiscales de los impresores, sosteniendo que el arte de la imprenta es un arte liberal y no mecánico, “porque es en ella (la imprenta) muy superior la parte intelectual, y especulativa, a la operación manual” (citado en Chartier, 2006: 72).³⁸ Don Quijote se maravilla en el taller, observa, medita y pregunta sobre las funciones de cada persona y sobre las condiciones de los libros que ahí se imprimen:

- (...) Pero dígame vuestra merced: este libro ¿imprímese por su cuenta o tiene ya vendido el privilegio a algún librero?
- Por mi cuenta lo imprimo –respondió el autor– y pienso ganar mil ducados, por lo menos, con esta primera edición, que ha de ser de dos mil cuerpos, y se han de despachar a seis reales cada uno en daca las pajas (II, 62, 1032).

³⁸ Puede citarse el décimo capítulo del libro *Orthotypographia* de Jérôme Hornschuch titulado “De la Corrección”, donde se distinguen los tipos de correctores y sus tareas. Otro texto de Núñez de Cabrera que puede mencionarse es su *Discurso legal, histórico y político en prueba del origen, progresos, utilidad, nobleza y excelencias del Arte de la Imprenta; y de que se le deben (a sus Artífices) todas las Honras, Excepciones, Inmunidades, Franquezas y Privilegios de Arte Liberal, por ser, como es, Arte de las Artes*, Madrid, 1675 (Chartier, 2006).

Tenemos noticias de que Juan de Cuesta imprimió *Luz del alma*, uno de los libros que don Quijote ve en el taller. Lo imprime en 1604, al mismo tiempo y con los mismos caracteres que la primera parte de *El Quijote*. Lo vuelve a imprimir en 1608 y en 1611 para Francisco de Robles, que es el editor de Cervantes y, en 1613, de las *Novelas ejemplares* (Chartier, 2006: 76) Por lo tanto, Cervantes conocía la obra sin duda por haberla visto en una imprenta, al igual que don Quijote: “Pasó adelante y vio que asimesmo estaban corrigiendo otro libro, y, preguntando su título, le respondieron que se llamaba la Segunda parte del Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha, compuesta por un tal vecino de Tordesillas. –Ya tengo noticia deste libro –dijo don Quijote” (II, 62, 1033).³⁹

El libro que ve don Quijote en la imprenta no es otro que el *Segundo tomo del Ingenioso Hidalgo Don Quixote de la Mancha, que contiene su tercera salida; y es la quinta parte de sus aventuras*, escrito por González de Avellaneda. Don Quijote critica al autor de este libro, pues en esta obra a él se le pinta como “desenamorado” de Dulcinea. Además, don Quijote desmiente que tenga intenciones de ir a Zaragoza y de paso critica que el nombre de la mujer de su escudero es erróneo.

En esto poco que he visto he hallado tres cosas en este autor dignas de reprehensión. La primera es algunas palabras que he leído en el prólogo; la otra, que el lenguaje es aragonés, porque tal vez escribe sin artículos, y la tercera, que más le confirma por ignorante, es que yerra y se desvía de la verdad en lo más principal de la historia, porque aquí dice que la mujer de Sancho Panza mi escudero se llama Mari Gutiérrez, y no llama tal, sino Teresa Panza: y quien en esta parte tan principal yerra, bien se podrá temer que yerra en todas las demás de la historia (II, 59, 1001).

³⁹ El análisis de las fuentes tipográficas utilizadas para el libro sugiere que la dirección tipográfica puesta en la portada, de hecho, disimula el lugar real de la impresión, que sería el taller de Sebastián de Comellas en Barcelona. La imprenta que visitó don Quijote, pues, no sería la de Pedro Malo, como en ocasiones se ha pensado, sino la de Comellas, descrita por Cervantes a partir de su propio conocimiento del taller donde fue impreso *El Quijote*, el de Juan de la Cuesta en Madrid. (Chartier, 2006: 78).

Sobre este punto, puede decirse que tanto Cervantes como Avellaneda recogen la tradición de los ciclos caballerescos al continuar *El Quijote* de 1605. Esto les permite el recurso de variación y contradicción conforme al texto del primer volumen, pues generalmente los ciclos se presentaban narrados por múltiples autores que alejan la narración de la uniformidad (Gutiérrez Trápaga, 2016: 138). Es así que don Quijote puede decidir no ir a Zaragoza como forma de marcar distancia con el texto de Avellaneda (y como en efecto se anuncia que sucederá al final del primer tomo) y con lo que Cervantes pueda hacer crítica del libro. Por ejemplo, esta opinión es proferida por un diablo durante la visión de Altisidora capítulos adelante:⁴⁰

“Mirad qué libro es ése”. Y el diablo le respondió: “Esta es la Segunda parte de la historia de don Quijote de la Mancha, no compuesta por Cide Hamete Benengeli, su primer autor, sino por un aragonés, que él dice ser natural de Tordesillas”. “Quitádmeme de ahí –respondió el otro diablo– y metedle en los abismos del infierno, no lo vean más mis ojos.” “Tan malo es? –respondió el otro”. “Tan malo –replicó el primero–, que si de propósito yo mismo me pusiera a hacerle peor, no acertara” (II, 70, 1079).

Así, cuando don Quijote critica la obra de Avellaneda, toma como modelo su propio criterio de la verosimilitud que le otorga el ser el objeto de ese libro. Además de la aparición en la imprenta de Barcelona y en el sueño de Altisidora, encontramos críticas sueltas a Avellaneda desde el prólogo de *El Quijote* de 1615, en el episodio del retablo de maese Pedro (II, 25-26), en el encuentro con lectores de la falsa continuación (II, 59) en la declaración de Álvaro de Tarfe (II, 72), y en las disculpas irónicas en el testamento de Alonso Quijano (II, 74). Don Quijote deja la imprenta en el capítulo LXII con irritación, declarando, a propósito de ese mismo libro: “En verdad y en mi conciencia que pensé que ya estaba quemado y hecho polvos por impertinente” (II, 62, 1033). Si atendemos a la escena del escrutinio de la biblioteca de don Quijote, este criterio moral, sobre lo que es

⁴⁰ Cervantes no sólo hace que don Quijote haga una crítica textual del libro de Avellaneda, recurso metatextual notable, sino que hace que don Quijote y Sancho se encuentren con Alvaro Tarfe en el capítulo LXXII, personaje de la versión de Avellaneda.

pertinente y lo que no, también queda representado en los argumentos que dan el cura y la sobrina para llevar a cabo la quema de libros. Será por esta relación entre la escritura y el poder de ordenarlos que se potenciará una crítica de los textos con base en argumentos morales y a su fidelidad con la historia cristiana, es decir, que el valor literario no es aún un concepto desarrollado para realizar los escrutinios a los libros. En cambio, representar de mala manera los símbolos religiosos o defender herejías en el contenido del libro sí podía ser un criterio para detener la circulación de un ejemplar. Don Quijote asume así que sus hazañas no son sólo una historia literaria, sino que es la Historia verdadera de sus hazañas, las cuales deben apegarse a la realidad (o la que él cree que es la realidad). En la escena de la biblioteca algo interesante pasa en cuanto al soporte libro, pues será ante las dificultades de poder controlar la influencia de los textos que la ama, la sobrina, el cura y el barbero creerán que destruyendo los ejemplares tal vez se borre lo leído de la mente de don Quijote:

Uno de los remedios que el cura y el barbero dieron por entonces para el mal de su amigo fue que le murasen y tapiasen el aposento de los libros, porque cuando se levantase no los hallase -quizá quitando la causa cesaría el efeto-, y que dijiesen que un encantador se los había llevado, y el aposento y todo; y así fue hecho con mucha presteza (I, 7, 70-1).

Estas apariciones de libros y formatos en *El Quijote* cifran un asomo de la idea literaria cervantina, ya que se convierten en una herramienta para valorar y descartar tendencias en el campo literario. “Si bien a veces puede parecer que no, Cervantes se las sabía todas y la presencia del libro en la ficción [...], adquiere un fuerte valor simbólico que abre cuestiones de canon, construcción de la imagen autorial y relaciones –muchas veces peligrosas– en el campo literario del momento” (Saez, 2019: 208). En la novela cervantina quedan registradas diversas actitudes ante la escritura y ante los impresos, sin embargo, si atendemos a la coexistencia y complementariedad de la impresión y el manuscrito, quizá broten nuevos entendimientos sobre la convivencia de la voz manuscrita de Benengeli con las fuentes latinas que se aluden en *El Quijote*, las

cuales se mezclan todo el tiempo sin llegar a conformar entidades cerradas. Contra la tendencia a considerarlos como alternativas y opuestos, en la ficción se destaca el continuo entretelado de estos dos medios aún después de la invención del tipo móvil, lo que enfatiza la necesidad de comprender, como sugiere McKittrick (2003), los aspectos imitativos de la impresión temprana en el contexto de las nociones renacentistas de la copia y la emulación no como inferiores sino integrales a la invención y la creación original.

Esta condición mezclada entre ediciones ficcionales que se narran en el texto y las condiciones materiales de la impresión de libros nos llevan a preguntarnos dudas legítimas. ¿Qué pasa con la versión en árabe del *Quijote* en el mundo real? ¿Recuperar un poco de la vida del libro ayudaría a entender algo más sobre la consolidación del concepto de impreso sobre el manuscrito que se plasma en la ficción? Tratar de responder esa pregunta lleva a datos igual de estimulantes que cuando estudiamos las ediciones europeas. Es inquietante, por ejemplo, que *El Quijote* haya comenzado a aparecer en árabe en forma de libro solo hasta el siglo xx, hasta 1957 (Rodríguez Sierra, 2009). La lengua a la que fue traducido es el árabe moderno, principal resultado del Renacimiento literario árabe, *Al-Nahda*, el cual comenzó a mediados del siglo XIX.

Conforme a la edición impresa en caracteres latinos, en cambio, se estima que la mayor parte de la edición príncipe de Juan de la Cuesta terminó en tierras americanas antes del final de 1605, en dos flotas de navíos que iban a Perú y a Nueva España respectivamente, de ahí que desaparecieran con tanta presteza los ejemplares de la *princeps*, objeto de muchas conjeturas críticas. Rodríguez Marín calcula que en total, con ejemplares de las dos ediciones piratas de Lisboa y la segunda de Madrid además de la *princeps*, salieron más de 1500 ejemplares de Sevilla hacia tierras americanas en 1605. Esto constituye sólo un ejemplo de la rápida y vigorosa distribución de la novela cervantina en el Nuevo Mundo. Curiosamente, en la segunda parte se menciona la expansión incontrolada de *El Quijote* en varias ocasiones además de profetizarse desde el humor el gran éxito del libro para generaciones venideras: “¡Oh, autor celeberrimo! ¡Oh, don Quijote

dichoso! ¡Oh, Dulcinea Famosa! ¡Oh, Sancho Panza gracioso! ¡Todos juntos y cada uno de por sí viváis siglos infinitos, para gusto y general pasatiempo de los vivientes!” (II, 40, 950).

La narración de Benengeli sorprende por su omnisciencia, pues es capaz de conocer las conversaciones privadas que don Quijote tiene con Sancho y lo que piensan los personajes, además de registrar eventos que tendrán lugar en el futuro. Podría decirse, sobre esto último, que la escritura de Benengeli mezcla los tiempos porque su ubicación temporal de su corporalidad está en entredicho. ¿Desde dónde escribe Benengeli?, Baralt pregunta muy bien: “¿Estamos ante un ‘moro’ antiguo de Al-Ándalus o ante un morisco contemporáneo de don Quijote?” (Baralt, 2008: 340). La pregunta es fundamental para entender los juegos mágicos de la escritura de Benengeli y el aura profética de aquellos caracteres arábigos. Sin ánimos de tratar de rastrear la verdadera existencia de Benengeli al confundir realidad y ficción, la pregunta de Baralt es pertinente, pues, como se ha visto, el texto de Cervantes ficcionaliza muchos aspectos de la realidad de la época, por lo que, aunque no se describa, podemos decir que Benengeli, al ser caracterizado como humano, debe residir en algún lugar. Expuestas las diferencias (enraizadas en el mundo material) entre la identidad mora y morisca expuestas en el capítulo uno, es posible afirmar que los personajes del libro, incluidos don Quijote y Sancho, aluden a Benengeli como un “moro” y nunca como “morisco”. Su traductor, en cambio, deja bien en claro su condición de morisco. Sin embargo, Baralt señala que la identidad mora de Benengeli es todavía debatida por los cervantistas. Desde la solución de Riley de restarle importancia al trabajo de documentar su verdadera identidad, pues “Cide Hamete is a joke” (Riley, 1962), hasta el libro de James Parr (1988) que imagina a Benengeli como un muchacho morisco que se queda en la Península a escribir sus textos prohibidos (pues recordemos que la expulsión morisca ocurre también en la novela), la identidad de Benengeli es un punto de discusión notable dentro de la crítica cervantina (Baralt, 2008: 341)

Baralt da cuenta, al enumerar las características del narrador arábigo, que éste luce más como un moro del Al-Ándalus que un morisco después de la expulsión. La primera pista de su temporalidad está en su nombre mismo: Cide Hamete Benengeli, “ese nombre es de moro” (II, 2, 565), bien dice don Quijote. Como se expuso en el capítulo uno, después de las capitulaciones del siglo XVI que prohíben los nombres o sobrenombres árabes, ya para el siglo XVII estaban totalmente prohibidos los apelativos islámicos, por lo que el mismo nombre de este autor “filósofo mahomético”, ayuda a fijar una temporalidad. “De ahí que cuando los moriscos se sublevaron en 1568, una de las primeras cosas que recuperaron, además de sus turbantes y marlotas, fueron sus nombres musulmanes: Aben Humeya, Farax Aben Faraxm, Aben Aboo” (Baralt, 2008: 341).

Las prendas del cuerpo y las prendas del lenguaje se pierden y se recuperan. El moro se viste de cristiano y juega a que no es musulmán: su cuerpo puede quedarse en territorios cristianos; el *abyad* se viste de alfabeto y el castellano se prueba un vestido alifático: así, el alfabeto, cual personaje cervantino, reproduce e imita los disfraces de sus hablantes, sus (in)convenientes transformaciones. Los *Cides*, sin su nombre, pierden su honor,⁴¹ pero conquistan su derecho de permanencia en la Península. Cide, vocablo de poderío, es atenuado por Benengeli,⁴² nombre de broma que “suena” a berenjena, admite

⁴¹ También es conocido los argumentos encontrados en torno al significado del nombre del autor arábigo. Si bien puede decirse que llegar a una verdad única en cuanto al significado que quiso darle Cervantes es imposible, varios son los cervantistas que se han aventurado a dar una definición por medio de las traducciones de palabras que se escriben o escuchan similar en lengua árabe. Así, Baralt ilustra que “Cide” era un tratamiento honorífico para personas de alto rango espiritual y social que significa “mi señor” en árabe, proviene de *Sayyid* y estaba asociado a conceptos de poderío, soberanía, grandeza y excelencia; Hamete referiría a Hamid o Hamid, “el que es loable o digno de alabanza”; por último, Benengeli, tal como apunta Astrana Marín (y Sancho), sería ciertamente la broma que remitiera a lo “aberranjanado” de la reputación del autor (Baralt, 2008: 342). Por el contrario, M. Molho (1989) ve en Cide Hamete Benengeli el “hijo de ciervos”.

⁴² Baralt cita a César Dubler para rastrear los orígenes sánscritos y persas de “berenjena” y de las posibles variantes fonéticas que los convertirían en el “Benengeli” andaluz. En este análisis, se reconoce el nivel de conocimiento de la lengua árabe que pudiera haber tenido

Sancho. Quizá sea necesario siempre atisbar este “sonar” de las palabras en árabe para no buscar el verdadero significado del nombre, sino más bien, qué nos puede decir éste con la sonoridad de su nombre.

Cide Hamete Benengeli, nombre honorífico, exaltado y loado, es característico de los antiguos reinos del Al-Ándalus, por lo que su nombre sonaría anacrónico en los lectores del siglo XVII, periodo de disolución cultural. De la misma forma, como se ha mencionado, ya para el siglo XVII no era permitido escribir en árabe (de hecho, como prueban varios estudios, ya para el siglo XV muchos mudéjares dejaron de comprender la lengua árabe⁴³) y mucho menos exaltando a Mahoma como lo llega a hacer un filósofo explícitamente mahómetico como Benengeli. “Bendito sea el poderoso Alá”, exalta tres veces Benengeli al inicio del capítulo 8 de la segunda parte. Sobre este último punto, Baralt escribe que Benengeli escribe en un árabe materno, sin la más mínima noción que su lengua estuviese prohibida:

Cervantes espera que el lector recuerde la frase *al-hamdu li-llah* o –bendito sea Alá–, inscrita en la azora abriente del Corán, con la que los musulmanes devotos no sólo celebran su alborozo religioso sino que dan comienzo oficial a sus escritos. De manera que Cide alaba a su Dios en la lengua coránica y tiene conocimiento de los protocolos escriturarios de un musulmán tradicional (Baralt, 2008: 345).

Hay que insistir a la par de los planteamientos de Baralt que, si bien Benengeli no parece dar cuenta de la prohibición de su lengua, en el interior de la novela sí se menciona la expulsión de los moriscos y de las capitulaciones de Granada, especialmente en los capítulos de Ricote, por lo que estaríamos frente a otro desfase temporal (si negáramos la mediación de la aljamía en el discurso de Benengeli).

Cervantes en Argel para atender con delicadeza las variantes dialectales al tratar con vocablos árabes.

⁴³ Véase, por ejemplo, Wiegiers (1994) y Ticknor (1881-1885). Nótese que se habla de la lengua árabe, no la escritura árabe, distinción que, como hemos visto, posibilita la aljamía.

Pero Baralt también da cuenta de otro hecho que nos permite seguir hablando del enmascaramiento del lenguaje, de los vestidos de la escritura: la vestimenta misma de Benengeli que nos presenta el narrador. “Aquí (...) Cide Hamete (...) dice que por Mahoma que diera, por ver a los dos así asidos y trabado desde la puerta al lecho, la mejor *almalafa* de dos que tenía” (II, 48, 912. Las cursivas son mías). El guardarropa islámico, como la escritura árabe, fue prohibida por varias pragmáticas (como la de Doña Juana en 1508) hasta que en 1568 se decreta el límite para que los moriscos vistan “a la castellana”, por lo que para el siglo XVI ya no era posible hacer gala de estas *almalafas*.⁴⁴

Esta prenda, al igual que los textos con escritura árabe, eran de los objetos que más se embargaban a los moriscos, llegando a tasarse en precios bastante elevados (hasta 15 ducados, precisa Baralt, 2008: 347). Se tienen documentos que registran la cantidad, el tamaño, color y textura de estas *almalafas* decomisadas “una *almalafa* de seda, rrayda, remendada, 24 de mayo de 1562 (...) una *almalafa* de algodón, vieja (...), una *almalafa* de çerir, labrada (...) una sábana de lienço que dizen *malafa çerir*, con las orillas de seda de grana, algo usada (...) una *almalafa* de mujer, de cobigar, de algodón e lino e seda (...)”, (Baralt, 2008: 347). Trátese de una prenda de vestir o de un manto para el lecho, la *almalafa*, como el alifato, envuelve la identidad árabe en un sedoso manto que cubre y descubre el cuerpo a conveniencia.⁴⁵ Como las escrituras semitas, una danza de galanura y privacidad, de sensualidad y decoro hermético hicieron exótica esta prenda que portaban generalmente las mujeres para ocultar su identidad hasta los tobillos.

⁴⁴ La voz *almalafa*, apunta Baralt, “proviene del hispanoárabe *malhafa*, árabe *milhafa*” y se trata de, en palabras de Luis Murillo “Manto grande, propio de gente noble...”; Martín de Riquer dice que es una “vestidura que cubre el cuerpo de los hombros hasta los pies”; Francisco Rico: “capa larga usada por los moros”; pero Joaquín Forradellas es quien mayor las describe: un “manto rectangular grande, de paño fino, muchas veces con orla de color o bordada, en el que encuelven el cuerpo las moras y más raramente los moros, sobre todo en verano; se sujeta delante con un broche grande”, (Baralt, 2008: 346-347).

⁴⁵ Los caracteres góticos de los documentos que se encuentran al final de la primera parte en una caja de plomo también juegan con esta idea de legibilidad e impenetrabilidad que rodeaba a las escrituras alifática y gótica y que les confería carácter misterioso.

Se podría afirmar que el alfabeto con el que está escrito *El Quijote* es otro asunto barroco más de la obra. Los personajes cervantinos, enmascarados, transfigurados y travestis (desde el cura hasta Dorotea) hacen una obra repleta de metamorfosis que incluye su soporte y su sistema de escritura, donde incluso la almalafa de Benengeli, epítome de las ricas galas y vestimentas con las que se solían identificar a los árabes, nos remite a este juego de identidades. Benengeli trae puesta la vestimenta tradicional musulmana, con lo que delimita una primera línea de separación conforme a la religión; esta vestimenta tenía permiso de ser en otro tiempo, por lo que esta frontera también se hace temporal y, por si fuera poco, una almalafa, prenda común en las mujeres, hace de Benengeli la suma de todas las voces negadas en ese objeto cargado de agencia.

Las materialidades de la escritura del Cide: firmada personalmente por un nombre arábigo que sustenta su identidad mora, su manejo cómodo de la escritura alifática, sus usos escriturarios musulmanes y su vestimenta influyen en la concepción, primeramente, de la temporalidad en que éste escribe su crónica del caballero manchego; posteriormente, y como se ha indicado, estas materialidades le confieren un carácter de ilegalidad. Por estos motivos, Benengeli da cuenta de ser un autor remoto, sin embargo, bien dice el segundo autor que está en busca de una obra “moderna”. Además, la obra de Benengeli, al margen de las discusiones que presenta Baralt sobre su temporalidad, resulta ser otro elemento cervantino ambiguo: si bien es antiguo su cronista, también es moderna en el sentido de que este manuscrito incorpora la historia de su futura pérdida, de su futuro hallazgo y de su futura traducción.⁴⁶ “Es un texto ‘profético’, que adivina lo que siglos más tarde habría de pasar” (Baralt, 2008: 352). Así, las dimensiones mágicas del manuscrito de Benengeli van quedando expresadas mientras asimilamos la complejidad de estos sortilegios literarios basados en sus cualidades materiales. Algo que, a decir de don Quijote,

⁴⁶ De hecho, profetiza la publicación no sólo de este manuscrito, sino de obras modernas mencionadas a lo largo de la novela, tales como *Desengaño de celos y Ninfas y pastores de Henares*, o la misma *Galatea* de Cervantes, así como los sucesos históricos de la expulsión de los moriscos y las políticas prohibicionistas conforme a sus objetos identitarios.

definitivamente sólo un encantador podría llevar a cabo. Sin embargo, esto no es magia: es obra de la estructura del relato sustentada en aspectos materiales de los textos.

Benengeli, por cómo está caracterizado, podría ser un personaje radicado en la Edad Media; ahora cabe preguntarse si el propio autor arábigo no es un falsario del estilo de los textos plúmbeos del Sacromonte que pretende hacerse pasar por un escritor antiguo para legitimar su versión de la historia.⁴⁷ El Cide bien podría entonces llamarse Benengeli, portar su almalafa y escribir en alifato a puerta cerrada, tal como el morisco aljamiado es encomendado a traducir su manuscrito en la intimidad de la casa del segundo autor; y llamarse con un nombre cristiano y vestir “a la castellana” en público. Al respecto, un elemento que nota López Baralt (2008: 355) es que el segundo autor negocia la traducción apartado con él “por el claustro de la iglesia mayor” (I, 9, 86), y anota que la iglesia “mayor” o diócesis granadina que quería dejar enaltecida pertenecía justamente al Arzobispo Vaca de Castro, que es precisamente la que negoció la traducción de las reliquias sacromontanas con sus trujamanes de manera “apartada” y secreta. Con estos elementos, el vínculo de ilegalidad de la escritura de Benengeli con los códices futuroológicos criptomusulmanes de la Edad Media cambia a ser uno de resistencia.

Al respecto de la doble identidad de Benengeli, Riley declara: “Cervantes wanted things both ways” (Riley, 1962: 35). En efecto, en la escritura de Benengeli confluyen tiempos, por lo que las distancias temporales entre los distintos autores del libro se ponen en duda. Dentro de estas elucubraciones que provoca la ficción, el Cide narra desde el Al Ándalus de la Edad Media y al mismo tiempo desde la Mancha del siglo XVII. El mago narra en caracteres árabes maternos y al mismo tiempo en una escritura que un morisco aljamiado es capaz de traducir (atendiendo al hecho de que un morisco aljamiado conocería el alifato

⁴⁷ Algunas pruebas de que Benengeli también podría ser un morisco del siglo XVI, están la de sus también recurrentes venerencias al dios cristiano, del estilo de “Valame Dios” alternando con las venerencias islámicas. Además, según el texto cervantino (I, 16, 201), Cide estaría emparentado con un arriero de Arévalo, (el que le reclama a Maritornes una noche en la venta).

mas no necesariamente la lengua árabe). Don Quijote no para de advertirlo: su historia ha sido trastocada por un encantador moro, un mago enemigo. Así, el texto de Cide Hamete y los plomos del Sacromonte son artefactos barrocos de resistencia, imposibles en cuanto inverosímiles, que sirven para crear dignidad al interior del juego de identidades escriturarias.

Por si fuera poco, Alcalá Galán invita a pensar el porqué Cervantes ubica la transacción por medio de la cual el segundo autor obtiene sus cartapacios en árabe. Si bien se ha mencionado que la industria de la seda era un oficio singularmente protagonizado por las comunidades moriscas, quizá hay una razón que no hemos tenido en cuenta. Uno podría suponer que los personajes se encontraban en ese negocio pues el muchacho le vendería los manuscritos para envolver mercancías delicadas, quizás, pero Galán describe otra situación: el papel es alimento para los gusanos de la seda (Galán, 2009: 133). Los gusanos consumen el papel y lo convierten en seda, con la que se hacen las prendas, la almalafa de Benengeli incluida. Siguiendo esta hipótesis, la historia de don Quijote, obra de por sí valiosa, de no haber sido recatada por el segundo autor, hubiera terminada convertida en seda. El ciclo se cierra como un vestido: la escritura cubre, tanto al lenguaje como al hombre. Una diferencia será precisa: la escritura como “vestido” de la escritura, no de la oralidad. Así, en este punto no sobra recordar que *texto* comparte raíz con *textil*.

La imagen de la almalafa como objeto sensual que juega con el cuerpo mostrándolo y encubriéndolo, suscita la inquietud de compararlo con la armadura de don Quijote, “Y lo primero que hizo fue limpiar unas armas que habían sido de sus bisabuelos, que, tomadas de orín y llenas de moho, luengos siglos había que estaban puestas y olvidadas en un rincón (I, 1, 31). Mientras que Benengeli posee hermosas y valiosas almalafas de seda, el hidalgo se muestra con una vieja y oxidada armadura que nos denota tiempos pasados. El juego y el movimiento de la almalafa (prenda que podría entablar un diálogo con la danza de la caligrafía árabe) se superpone a la rigidez metálica, solemne, de la armadura (herramienta que, como su alfabeto, fue usada como *arma* para

sustento de la corporalidad y textualidad cristiana). Así, descubrir al cuerpo que porta las prendas y que traza los signos, se pueden extender las reflexiones de Baralt con relación a las prendas para visibilizar la lógica social y escrituraria que hay detrás de la diferencia cultural. Con este argumento vemos cómo ambos conjuntos de prendas y escrituras se emparejan a un nivel social para distinguir identidades.

Los motivos caballerescos sobre la falsa traducción, junto con el motivo ecdótico que relata los pormenores ficticios para traducir un texto, quizás en el fondo juegan con una certeza: cuando la escritura “representa” a la lengua, la lengua plasmada en los textos se altera, ésta “no es ya solamente una lengua, sino una lengua transformada y enriquecida por la acción de la escritura” (Cárdenas, 2001: 110). Al final del tomo de 1615, Benengeli hace un gesto que sólo algunos, como Luce López Baralt (2001), supieron ver detenidamente. Se trata de un gesto con el que Benengeli reivindica parte de su islamicidad por medio de sus hábitos textuales. Benengeli termina la escritura de la obra y suspende su cálamo, que presuntamente aludiría al *leit motiv* coránico del *maktub* “está escrito”, el cual refiere al acto de sellar una escritura para siempre, con la intención de impedir que futuros falsarios alteren “resucitando” al libro y sus personajes. Frente al recurso de los ciclos caballerescos, esto también servía a Cervantes para evitar que otras falsas continuaciones, como la de Avellaneda, surgieran de sus personajes.

Aquí quedarás, colgada desta espetera y deste hilo de alambre, no sé si bien cortada o mal tajada péñola mía, a donde vivirás luengos siglos, si presuntuosos y malandrines historiadores no te descuelgan para profanarte. Pero antes que a ti lleguen, les puedes advertir, y decirles en el mejor modo que pudieres:

¡Tate, tate, folloncicos!
de ninguno sea tocada;
porque esta empresa, buen rey,
para mí estaba guardada (II, 74, 1105).

Don Quijote está muerto, y ningún otro más puede resucitarlo por medio de la escritura: “Le advertirás, si acaso llegas a conocerle, que deje reposar en la sepultura los cansados y ya podridos huesos de Don Quijote, y no le quiera llevar, contra todos los fueros de la muerte, a Castilla la Vieja, haciéndole salir de la fuesa donde verdaderamente yace tendido de largo a largo, imposibilitado de hacer tercera jornada y salida nueva” (II, 74, 1105-6). El ensayo de López Baralt apunta a que para comprender cabalmente la acción de Benengeli debemos tomar en cuenta las concepciones conforme a la escritura de la cultura islámica. Así, si vemos agudamente la situación, Benengeli no hace otra cosa que aludir al cálamo supremo *al qalam al-a la* que narra el Corán. Cálamo y tableta son figuras determinantes en los estudios del Corán. Para la cultura islámica, la pluma está asociada con actos simbólicos ligados al destino de los hombres, el cual se *escribe* en las tabletas divinas. Baralt cita el bello libro de Annemarie Schimmel sobre los aspectos místicos del islam para explicar este sentido de permanencia en donde pluma y soporte van a fundar toda una percepción en cuanto a la dignidad de los textos:

Un tema central de la mitología coránica es el concepto de la *Lawh al-mahfuz*, la tabla bien conservada, en la que se han grabado los destinos de los hombres desde el principio de los tiempos: la pluma[del destino] que ha escrito estos veredictos se menciona a menudo con ella. De hecho, la pluma primordial se ha convertido en una expresión estándar en la poesía islámica en general y en el sufismo en particular, ya que todo lo que sucede está escrito con este instrumento y no puede ser cambiado (Schimmel: 130, traducción propia).

El cálamo de Benengeli, al poder hablar por sí mismo con independencia, y mientras cuelga de un hilo de alambre, recordaría a cualquier musulmán la figura de este cálamo supremo, el cual participa de una cosmología creacionista del Verbo y la Palabra en donde los principios masculinos y femeninos se mezclan en el acto de escribir:⁴⁸

⁴⁸ Esta concepción masculina y femenina también se expresa en la solaridad o lunaridad de las palabras en árabe.

Ibn ‘Arab de Murcia interpreta estas simbólicas nupcias celestes precisamente en términos de una pluma que es principio masculino y una Tabla que es principio femenino, argumentando en su *Al-Futāht al-Makiyya* o Iluminaciones de la Meca que la escritura que el Cálamo inscribe sobre la Tabla Guardada es como la esperma eyaculada y depositada dentro del vientre de la hembra” (López Baralt, 2001: 515).

Como una especie de Adán y Eva textuales, pluma y tabla, el principio masculino y femenino están presentes en la concepción islámica de la escritura.⁴⁹ López Baralt inquieta con su argumento de que conociendo la contextualidad coránica se comprende mejor el diálogo de Cide con su cálamo creador.

Dicho de otra manera: un árabe no puede pensar al Intelecto supremo sin asociarlo con una cuerda y una atadura. Acaso al sabio historiador, al colgar de un hilo de alambre su prodigioso cálamo, nos esté indicando con una sonrisa cómplice que su pluma de ave es la intermediaria simbólica entre el Intelecto creador –el máximo autor, Cervantes– y su creación escrita –la historia de don Quijote de la Mancha (López Baralt, 2001: 517).

La pluma en el islam es el objeto simbólico que representa la intermediación de la materia creadora divina y su escritura. Esta concepción puede expresarse en tanto la pluma muestra su carácter activo conforme a las tablas, pero receptivo en cuanto a la voluntad de Dios: “la pluma primordial de Dios es intermediaria entre el Creador Supremo y su creación ‘escrita’, porque está ‘atada’ –o porque ‘ata’– ambos polos cosmológicos” (Baralt 2001: 520). La cuerda, así, sería una suerte de hilo arabizado de Ariadna, que guía por la cordura (*aql*, término que puede englobar la cuerda y la razón), a Teseo. En contraste, Benengeli concibe la pluma con la que Avellaneda escribe su versión como una “pluma de avestruz grosera y mal deliñada” (II, 74, 1105), con lo que se refuerza la idea de que existe una relación de las herramientas que plasman la escritura con el tema o materia de ésta.

Al final del proceso de inscriptura e interpretación de un texto, un cuerpo es el que habla. Habla el cuerpo de quien habla y el otro –el que también es

⁴⁹ Esta opinión también está respaldada por Bakhtiar (1976).

cuerpo—, descifra. El libro como puesta en contacto entre el receptor y el texto lleva a plantearse el carácter instrumental del cuerpo para la lectura y escritura. El libro resume una manera de dirigir la mirada y el cuerpo y más que eso, el cuerpo se vuelve un medio *activo* del proceso de comunicación. No tiene las mismas dinámicas el cuerpo del lector del Siglo de Oro que el del escritor de esa misma época.⁵⁰ Tampoco hace lo mismo el cuerpo del cajista que el artesano que manufactura un libro y, sin embargo, de algún modo todos están relacionados entre sí, entretejidos por las afecciones a los textos. No es lo mismo leer que escribir, sin embargo, en muchos momentos escribir fue una forma de lectura y el que fabricaba libros era movido por las necesidades y demandas de los lectores profesionales.

Estudiar las concepciones acerca de la escritura nos permite comprender su trascendencia de distintos modos. De la misma manera que Frenk (1997), al estudiar la transición de una lectura colectiva en voz alta a una lectura privada en voz baja, atisbó cómo la oralidad participaba “con toda su materialidad en la significancia del texto”, es decir, que los textos medievales deberían ser leídos a la luz de su “oralización” (pp.10-15), hay más aspectos que se encuentran en la función de la escritura y que afectan los textos una vez que la escritura dejó de ser mero relevo de la voz.

El ocaso del modelo escolástico y la desaparición de la *scripta continua* propiciaron un cambio en las modalidades orales a las modalidades visuales de

⁵⁰ Uno de los argumentos insistentes a lo largo de este texto es que la relación con la escritura es una relación corporal. “La relación con escritura es la relación con el cuerpo” (Barthes, 2002: 122) y, por ende, dicha relación variará según la cultura. Quizá un aspecto poco valorado a la hora en que la materia del lenguaje aborda el tema de la escritura tiene que ver con esta escritura como acto corporal. Hay que remitir a la escritura al acto material, “al gesto físico, corporal, de la scripción (...)” para ver como ésta es realmente un complejo inextricable de valores estéticos, lingüísticos, sociales y metafísicos. De tal suerte, cobramos conciencia de que todo movimiento del cuerpo es un gesto que expresa una intención (Flusser: 1994) y, sobre todo, que la escritura representa una práctica significativa de enunciación, aquella en la que el sujeto “se sitúa” de manera particular en el mundo (Barthes, 2002: 114). Centrar la atención, tanto en la scripción ficticia del motivo ecdótico, como en la que manufactura los textos en la realidad, nos encaminaría a articular una pertinente teoría sobre la interpretación de los gestos (como sugiere Flusser: 1994).

producción de libros (Saenger, 1998: 199). Esto puede verse físicamente en el *scriptorium* de los copistas medievales que se representaban en las miniaturas medievales. Varias de estas miniaturas mostraban a los amanuenses⁵¹ en una tarea delicada y laboriosa que implicaba copiar el original instalado sobre un atril superior en un códice colocado sobre sus rodillas o en otra mesa (Saenger, 1998: 200). Esta materialidad de los textos, por ejemplo, propició la creación de muebles cada vez más útiles para poder minimizar el grado de desplazamiento entre el ejemplar original y la copia.

Además, otro punto interesante es pensar cómo estas condiciones materiales de producción de textos alteraban la idea de la creación de textos sagrados, ambos en el centro de las tradiciones de lectura cristianas y moriscas. En la tradición cristiana se suele representar a los cuatro evangelistas copiando su evangelio desde un ejemplar sostenido por ángeles, lo cual nos revela información sobre los modos de transmisión de la cultura escrita. Por otro lado, aunque no está permitido hacer representaciones de Mahoma, en la cultura árabe se insiste en que al profeta le fue dictado el Corán por el arcángel Gabriel, hecho que marca diferencias entre la valoración de una cultura corporalmente encaminada al copiado de los textos (aún así sean sagrados) que a una cultura en la que el carácter oral es particularmente divinizado. Esta relación corporal del copiado de manuscritos quedaría de antemano representada en el hecho de que la historia de don Quijote es recibida por los autores cristianos, quienes la compendian de la versión del morisco aljamiado. Benengeli, en cambio, escribe de su voz: Benengeli no copia de ningún lado, sino que su discurso pretende ser la verdadera representación de los hechos ocurridos.

La lectura de la historia de don Quijote, en su versión castellanizada, está mediada por el acto de copiado. El morisco aljamiado lee la historia escribiéndola y la comenta. Así, si bien Benengeli juega el papel de una identidad mestiza con

⁵¹ Del lat. *amanuensis*: nombre con el que se designaba a la persona que, por oficio, atendía el dictado, copiaba o ponía en limpio escritos a mano.

una posible escritura híbrida, en la figura del morisco aljamiado se da la simbiosis no sólo de lo cristiano y lo moro, sino de la lectura y escritura.

Esta relación de escrituras y cuerpos se manifiesta claramente en el centro de todo el problema: durante la quema de libros por parte de la Iglesia, Occidente desarrolla un carácter particular conforme a la textualidad que lo lleva a corporalizar la literatura. Se castiga un texto (un “cuerpo”) como se castiga a un ser humano: con la hoguera. Hablar de los libros en términos corporales está presente en la obra de Cervantes, y precisamente en la famosa escena del escrutinio de la biblioteca que determina qué libros sobrevivirán a las llamas: “Pidió las llaves a la sobrina del aposento donde estaban los libros autores del daño, y ella se las dio de muy buena gana. Entraron dentro todos, y la ama con ellos, y hallaron más de cien *cuerpos* de libros grandes, muy bien encuadernados...” (I, 6, 60).

La relación con nuestra cultura impresa y manuscrita es una extensión del manejo de nuestra corporalidad, física y afectiva. Occidente creó la idea consensuada de que controlando la escritura se controlaba el cuerpo de quien escribe (Barthes, 2002: 122). Así, en la educación primaria todavía es recurrente la repetición o copiado de textos como un castigo en mucha medida corporal: es el cuerpo el que grita, el cuerpo que padece. La educación escolar es “recta”, “derecha”, como la postura que el alumno debe adoptar al estar parado, sentado o escribiendo. Se escribe y se lee derecho y de frente, como recto es que uno debe estudiar. Con ojo foucaultiano, Barthes comenta esta disciplinariedad de la escritura que indefectiblemente nos lleva a la articulación de una ética: “(...) se compromete el cuerpo y solamente el cuerpo: al retirar el sentido, queda el cuerpo, tan pronto obligado como gratificado” (2002: 120). Esta mezcla, producida por la confusión de gimnasia y moral, dice Barthes, es un cuerpo físico donde se explota la anfibología de lo derecho como “actitud física” y “derechura moral: escribir derecho es escribir francamente” (p.121). La gratificación es la contraparte de la carga física. Así, Barthes expresó que mientras que nuestro Occidente trató de controlar el cuerpo a través de la escritura encasillando a ésta

mediante reglas y cuadernos pautados, ordenando el copiado y lectura obligatoria de textos en la educación primaria y secundaria, Oriente, en cambio, habría tratado de dominar la escritura para acentuar el goce.

Benengeli no representa aquí la escritura extremo-oriental tal como la pensaba Barthes. Su cálamo, si bien denota la contraparte escrituraria del islam, no deja de ser un utensilio de in-scripción en el sentido occidental.⁵² No es precisamente en su instrumento que Benengeli se caracterizará por transgresor sino por su alfabeto. Aquí podemos plantear nuevas interrogantes ¿Qué significa escribir para un cristiano? ¿Qué significa trazar para la cultura islámica?⁵³ Escribir, para una persona cristiana del siglo XVI significaba una forma de estudio de la palabra en aras de una comprensión cabal de los textos trascendentes (Saenger, 1998). Para el musulmán, trazar líneas es fácilmente asimilable al goce (Balius, 2013; Puerta Vílchez, 2007). La caligrafía árabe es el principal arte islámico. Es inquietante que si bien no poseemos una disciplina encargada de la escritura, más lamentable para nuestra tarea, es que no haya una ciencia consolidada de la caligrafía.

Como hemos visto, Benengeli afirma en algunos pasajes su islamicidad, por lo que este arte sustentado en su carácter expresivo no debió ser ajeno a su noción de escritura. Reconocer que la escritura ha podido experimentar estas modulaciones mediante la variación cultural de su trazado, ayuda a visualizar

⁵² Mientras que los cálamos de Bagdad no estarían del todo afilados sino más bien chatos, terminando en rombo (rombo que vemos porque se usa para marcar los puntos en las letras), el cálamo árabe afilado aparece en el Magreb y en Al Ándalus. Este cálamo ya se asemeja a las tradicionales plumas europeas, y por esta razón la llamada escritura andalusí o magrebí no posee alternancia en el trazo. Hay estilos caligráficos menos conocidos que usan otros instrumentos: los musulmanes de China, por ejemplo, usaban el pincel propio de los calígrafos chinos, dando a la caligrafía árabe ejecutada de este modo una apariencia peculiar (véase: Puerta Vílches, 2007).

⁵³ Con el tiempo, la lucha entre lenguas por transmitir con dignidad el mensaje religioso y sus libros (los cuales siguen siendo los objetos que vinculan las reflexiones sobre la escritura más trascendentes) va adquiriendo profundidad; por ejemplo, Enrique VIII llegó al punto de prohibir toda la difusión de la Biblia en inglés (Gilmont, 1998: 341). Es aquí donde se inserta la discusión entre la importancia de un vínculo fuerte o relajado con relación a las escrituras sagradas y se explica el surgimiento de nuevas vertientes religiosas poco dependientes de las escrituras y de la materialidad de los textos.

de qué modo una escritura, como la morisca, adquiere carácter de acto subversivo.

Si reconocemos los usos culturales de la escritura, estaríamos ante una nueva perspectiva al ver el recurso de la falsa traducción en la obra cervantina en cuanto a las lenguas. Posibilitaría ver a la escritura de Benengeli como una escritura espejo a la de Cervantes, tanto por la dirección de sus caligrafías, como de las tradiciones que beben. Por un lado, la creación narrativa de Cervantes inserta en una tradición castellana, por el otro, el ejercicio de la escritura afincado en la concepción de la caligrafía como arte religioso que podría tener Benengeli como musulmán. Cervantes logra conjuntar estas concepciones por medio de su escritura.

Con estos argumentos y estas reflexiones pretendo aumentar a la lectura materialista de la escritura arábiga de Benengeli, apoyándome en el trato y concepción real del árabe. Esto ayuda a comprender que la voz de Benengeli se teje en un diálogo de Oriente con Occidente. Estos dos cordones, “cintas gráficas”, gustaría de decir Barthes, se engarzan haciendo nudos fuertes en varias partes. Por ejemplo, cuando se narra la historia de Zoraida (I, caps. 39-41). Sus palabras engarzan escrituras y hacen que Benengeli sea el autor de un texto que se traduce del árabe al español una y otra vez. Zoraida sólo debe escribir algo –no importa qué– para activar el proceso del tejido. Zoraida escribe una carta diminuta en árabe para intentar ser libre, la cual la hace llegar al renegado cristiano. Siguiendo el juego de autores, el texto que leemos habría sido escrito en árabe por Zoraida, traducido al castellano por el renegado, narrado su contenido en la venta por el cautivo, traducida del castellano al árabe por Cide Hamete, traducido al castellano por el morisco aljamiado y transcrita en la forma definitiva que conocemos por el segundo autor, haciendo Cervantes el nudo final que ate toda esa escritura (y sabemos que Benengeli celebra en el otro extremo de la escritura con el gesto del cálamo sagrado).

El mensaje es que la escritura de Benengeli no puede estar fija: que se esté siempre traduciendo y copiando refiere a que su lectura es siempre un acto que

se materializa en el presente, y reforzado en el hecho metatextual de que seguimos comprendiéndola. Las palabras de Benengeli están siempre mediadas por un trabajo de traducción, es decir, por el proceso mediante el cual una cultura es incorporada a otra. Al poder ver las variaciones entre las fuentes, las contradicciones de Cide, y las manos de traductores y editores presentes en la ficción, quedaría representada la *mouvance* medieval, proceso característico de la cultura manuscrita de la Edad Media que hace constar que las historias de los manuscritos que leemos son productos de sucesivas transformaciones. La *mouvance*, tal como la describe Zumthor (1972), refiere a esa condición cambiante del manuscrito, la cual, aunada a la ironía de Cervantes que imita y parodia las novelas de caballerías que también tiene de referente, se suma a un contexto social que incide sobre las textualidades, con lo que estos procesos adquieren mayor ironía.

Las palabras de Benengeli están siempre traduciéndose, “... dígalo Portugal, Barcelona y Valencia, donde se ha impreso, y aun hay fama que se está imprimiendo en Amberes; y a mí se me trasluce que no ha de haber nación ni lengua donde no se traduzga” (II, 3, 567). Cervantes bebe de los motivos medievales de la falsa traducción, sin embargo, logra jugar con las cargas identitarias cristianas y moriscas con relación a sus textos, haciendo que las palabras de Benengeli, fundadas en una alteridad mística y subalterna, puedan narrar a la par que don Quijote escribe y puedan leerse a la par que el morisco traduce. La historia de don Quijote, al estar en pugna entre diversas fuentes impresas y manuscritas, siempre es un acto corporal de selección, traducción, contraste y copiado, procesos con los que cristianos y moriscos trataron legitimar sus discursos en el siglo XVII. Si atendemos estos procesos, la escritura de Benengeli, como escritura subalterna, se diferencia en más sentidos de sus contrapartes cristianas, lo que brinda una lectura social al motivo de la falsa traducción, del sabio cronista y del manuscrito encontrado.

CONCLUSIONES

BENENGELI: EL OTRO

La acción de esta historia tendrá como resultado mi transfiguración en otro y mi materialización final en objeto
–Clarice Lispector, *La hora de la estrella*

Más allá de los objetos, es en la lengua donde uno reconoce la otredad. Percibimos la diferencia en el idioma, pero éste debe manifestarse en una superficie para poder ser contemplado. Esa ensoñación de lo Otro de la que hablaba Barthes (2007), producida por la exotividad de una neblina que, como a don Quijote, no nos permite contemplar las figuras familiares, es producida por esa diferencia. En ese sentido, dice el semiólogo francés, tal capítulo de Sapir o de Whorf sobre las lenguas chinook, nootka, hopi, sobre el chino, tal comentario de una persona sobre el japonés o el coreano, pero también el motivo de la falsa traducción, tendrían la virtud de abrir lo novelesco de un modo integral.

El sueño: conocer una lengua extranjera (extraña) y, sin embargo, no comprenderla: percibir en ella la diferencia. (...) Conocer, refractadas positivamente en una lengua nueva, las imposibilidades de la nuestra; aprender la sistemática de lo inconcebible; deshacer nuestro “real” bajo el efecto de otras escenas, de otras sintaxis; descubrir posiciones inauditas del sujeto en la enunciación, trasladar su tipología; en una palabra, descender a lo intraducible, sentir su sacudida sin amortiguarla jamás, hasta que en nosotros todo el Occidente se estremezca y se tambaleen los derechos de la lengua paterna (Barthes, 2007: 11).

Para hablar de cómo se ha expresado el extrañamiento que produce el discurso del Otro y cómo han operado las diferencias culturales enraizadas en objetos, basta mencionar cómo interactuaba la Santa Inquisición con los libros requisados (Dominique, 1973) y cómo esta condición llevó a alterar las apariencias de libros y lectores. El exilio y el peregrinaje ejercieron un marco narrativo para exponer las consecuencias del drama del exilio morisco, lo que invitaba a una reflexión sobre una medida que había dejado al país dividido en

CONCLUSIONES

dos y en medio de una psicosis para colectiva para una parte de la población que hablaba y escribía en árabe. Zoraida, al querer ser cristiana, retrata el exilio voluntario como un conflicto individual interno surgido por dos identidades religiosas opuestas; Ricote, disfrazado de peregrino, sobrelleva la pérdida dolorosa de España de forma estoica y desde la propia experiencia del desterrado, aceptando finalmente refugio en Alemania; Ana Félix, disfrazada de hombre, evoca la desolación de los jóvenes moriscos exiliados, quienes nacidos bajo la fe católica no les impidió evadir el destierro; Álvaro Tarfe, por su parte, en su trayecto de regreso a Granada, convertida en terreno sagrado de cristianos viejos y antiguos moriscos, sirve de testimonio de un restringido círculo de la élite nazarí neo-cristiana, eximidos del injusto decreto y a quienes Cervantes reconoce su presencia. Sin embargo, la presencia más significativa de la lucha árabe por legitimar su permanencia en territorios españoles la encontramos en Cide Hamete Benengeli, historiador árabe-mancheo.

Como se ha referido, libros prohibidos y cuerpos heréticos llegaron a la hoguera y padecieron exilios y encierros. A los libros se les almacenaba en lugares donde acababan deteriorados, tales como las *cárceles* del Santo Oficio, expresando poca diferencia entre un tomo y un cuerpo. Así, el cuerpo de la escritura fue receptor directo de una idea de orden estructurada desde la Corona Española para organizar la información y la cultura. El proyecto-biblioteca, entendido como un acto trascendental de selección y expurgo, ha sido desde Alejandría y posteriormente con Alfonso X, un proyecto político-cultural que reconoce a la escritura como espacio material para pensar el pasado, conformar la identidad, preservar la historia y memoria colectiva (Dopico Black, 2003). Es desde este modelo de catalogación de la escritura que Occidente tendrá en los textos árabes sus territorios más desconocidos: “Ella (la literatura aljamiada) es, por decirlo así, las Indias de la literatura española, que están casi por descubrir, y que ofrecen grandes riquezas a los colonos que las visiten” (López Baralt, 2004:

CONCLUSIONES

30). Así, es útil el concepto de “Indias literarias”⁵⁴ para designar una otredad que en muchos sentidos es distinta de la mismidad latina, pues al considerar que la literatura morisca se diferenció de la cristiana en sus temas, soportes y sistema de escritura, adquiere sentido la manera en que esta diferencia se expresó en los motivos caballerescos que actualizó Cervantes por medio de las palabras de Benengeli.

Esta investigación apuntó a que los libros han condensado una serie de actitudes que permean la lectura de la realidad en su conjunto y que han sido determinadas por nuestra relación con los otros. La necesidad de reglamentar los libros nos da una idea de esa supuesta peligrosidad de los contenidos que debía regularse mediante el control oficial. La “propagación” de la cultura escrita de la cual es víctima don Quijote, tiene que ver también con las metáforas que usamos para explicar este hecho. Así, existió un empalme de esta expansión textual con una idea de viralización. Esto se explica por qué la idea del castigo divino, relativo a las enfermedades y pestes, se vio paulatinamente desplazado por una noción de contagio durante la Edad Media. De esta manera, esta idea orienta la lectura de los textos como una recepción corporal relativa al contagio de ideas:

La imprenta va a compartir con el mal de bubas el concepto de contagio, de plaga adquirida mediante el contacto con la cultura impresa y con la infección de ideas. Y el contagio de los libros como el de la sífilis estará asimismo vinculado al espacio geográfico en su progresión, lo que sin duda se verá ayudado por la Reforma protestante que acentuará esa patologización de la cultura impresa que como la enfermedad contagiosa va a necesitar el aislamiento de los enfermos y la dureza de los tratamientos como nos muestra la historia de la censura de libros (Alcalá, 2009: 64).

⁵⁴ En otro sentido, la metáfora puede hacer recordar cómo las lógicas escriturarias contagian la lectura de la realidad. Por ejemplo, uno de los efectos que la cultura impresa produjo en la percepción que se tuvo del Nuevo Mundo, es que se percibió a éste como un documento en blanco, precisamente, como un texto que había que leerse mediante las claves occidentales. El Nuevo Mundo fue un pliego enorme en donde el europeo leyó su pasado y sus mitos: se busca El Dorado, la Fuente de la eterna juventud, la isla de California (cuyo nombre proviene del libro de caballerías *Las Sergas de Esplandián*), y son conocidos los relatos en los cuales Colón cree encontrar sirenas e incluso reencontrar el paraíso terrenal en forma de seno femenino dando las coordenadas exactas y basando su descubrimiento geográfico en la lectura del *Génesis*.

CONCLUSIONES

Esta gestión del contagio fue gestándose mientras más personas adquirían la habilidad de leer extensivamente. Particularmente, se pretendió un control institucional de la literatura morisca, similar a como pudo verse con la serie de quemados del Talmud del siglo XIII. Los hechos concretos de eliminación de lectura y producción de libros moldean el canon de la literatura (Raz-Krakotzkin, 2005), el cual se observó en cómo los *Índices Librorum Prohibitorum* estuvieron acompañados del desarrollo de un conjunto de prácticas y gestos que, enraizados en una crítica textual, articularon una praxis del expurgo que quedará plasmada en los motivos caballerescos.

Los criterios morales regían a la hora de exportar libros de ficción. Una serie de cédulas reales, prácticamente calcadas unas de otras, de los años 1531, 1536, 1543, 1552, 1575 y así hasta llegar a 1597, prohibía la exportación a las Indias de libros de ficción.⁵⁵ Se dirá que el problema no es que los indios creen las ficciones del *Amadís* y demás, sino que no crean lo que deben creer. Se trata de prevenir el contagio: si los indios comprenden que lo escrito en los libros de caballerías es invención, materia de maravillas, podrían suponer que la Biblia y los libros de doctrina también lo son: estamos ante los inicios de la lectura literaria de la realidad, la cual representa peligros para la instauración del sentido eclesiástico.

Frente a nuevos contextos y ante la necesidad de los libros por ganarse su derecho a circular semióticamente en circunstancias críticas, se pueden registrar concepciones en los que ciertos textos parecen “más materiales” o “menos materiales” que otros. Buena parte de este fenómeno es debido a que existe un manejo y percepción distintos de los caracteres tipográficos dependiendo de la

⁵⁵ “De llevarse a esas partes los libros de romance de materias profanas, y fábulas, así como libros de *Amadís* y otros desta calidad, de mentirosas historias, se siguen muchos inconvenientes; porque los indios que supieren leer, dándose a ellos, dejarán los libros de sancta y buena doctrina y, leyendo los de mentirosas historias, deprenderán de ellos malas costumbres y vicios y demás desto, de que sepan que aquellos libros de historias vanas han sido compuestos sin haber pasado así, podría ser que perdiesen el autoridad y crédito de la Sagrada Escritura y otros libros de doctores, creyendo, como gente no arraigada en la fee, que todos nuestros libros eran de una autoridad y manera” (Reyes Gómez, citado en Alcalá, 2009: 144).

CONCLUSIONES

cultura de las diferentes comunidades de interpretación. Por ejemplo, es el caso del Corán, que, al afirmar su condición de material revelado por Alá, entre los musulmanes es tratado con una delicadeza especial, atendiendo a sus colores, encuadernados y lugares donde puede descansar el volumen para ser leído. Es el caso también del Zohar, que entre los judíos le atribuyen cualidades metafísicas, como por ejemplo la de curar enfermedades, ayudar en situaciones afectivas específicas, hacer fértiles a mujeres estériles e incluso apresurar la redención mesiánica. Esta concepción ritual del objeto libro está atestiguada desde el siglo XII, pero parece ser que se difundió ampliamente, por numerosas zonas, a partir de la segunda mitad del siglo XVI (Bonfil, 1998: 264). Geoffrey Sampson resalta que las religiones suelen basarse en libros sagrados, y la propagación de la escritura suele ser una función de las autoridades religiosas; es así que los límites territoriales entre diferentes escrituras coinciden con frecuencia con, y se explican gracias a, los límites entre religiones, situación clave para entender el desencuentro entre cristianos y moriscos que rige el contexto en que Cervantes escribía e ideaba a Benengeli.

La materialidad es un asunto de grado y tipo (Engelke, 2005; Hicks, 2010). La materialidad de los textos escritos en árabe y/o en alfabeto latino tiene que ver con cómo “se materializan” estos textos en el entredicho de que su materia (que comprende su alfabeto) es un proceso social. Benengeli es lector del Corán, pues comienza un capítulo como comienzan los suras del libro sagrado. “«¡Bendito sea el poderoso Alá!», dice Hamete Benengeli al comienzo de este octavo capítulo. «¡Bendito sea Alá!», repite tres veces” (II, 8, 601). De esta manera, no es capricho detenerse en cómo se estructuran las ritualidades islámicas. En las figuras de la Biblia y del Corán convergen escrituras sagradas y la idea de los libros como objetos sagrados en sí mismos. Así, en la conformación de la identidad cristiana, por medio de sus hábitos textuales, surgió su contraparte conforme a los textos moriscos:

CONCLUSIONES

Existen también, entre los procesos inquisitoriales, numerosos testimonios de posesión de coranes, siempre muy apreciados por sus dueños para los cuales tienen un valor añadido casi talismánico: los tocan, los besan, los guardan cerca de sí o entre la ropa, muy a menudo en el colchón de la cama y hacen grandes extremos cuando se los confiscan (Alcalá, 2009: 130).

Los caracteres hebreos y árabes ganaron sacralidad a través del tiempo, mientras que los latinos se revistieron de una neutralidad que se asimilará como “científica”.⁵⁶ En este punto es necesario precisar algo: existe una explicación fácil al grado sacro de la escritura (no sólo de los caracteres hebreos y árabes, sino de la escritura en general) que declara que es debido al analfabetismo de la población que los libros se recubren de aspectos mágicos al no poder ser desentrañados. Sin embargo, si queremos considerar que estas sociedades eran igual de complejas que las nuestras y que debemos cambiar nuestras hipótesis para dar cuenta de las formas en que estos poderes sobre lo escrito siguen ocurriendo, debemos probar ir más a fondo.⁵⁷

Es necesario repasar esto porque Benengeli tiene una clase peculiar de escritura que hace de su manuscrito un texto tan *sui generis* que lo convierte en un objeto con capacidades que sólo pueden ser mágicas y que responde a una otredad fantástica identificable en la tradición hispánica. Don Quijote, lector experto, no entiende cómo es posible que exista ya el ejemplar que narra sus historias cuando “aún no está enjuta la sangre de sus enemigos en la cuchilla de su espada (II, 3, 566)”. Benengeli, historiador, es capaz de crear un libro que, por medio de su escritura, transgrede el tiempo del caballero. ¿Habría alguna pista sobre este hecho en la escritura del narrador árabe? *Los Textos Plúmbeos*, por ejemplo, jugaron con el pasado para alterar el presente, un pasado que

⁵⁶ Si bien el arameo, el griego y el latín también son lenguas “sagradas” para el catolicismo, no existe un mandato literal de Dios para adorar las letras del alfabeto griego, arameo o latino. Esta preceptiva sí está presente en el alefato y en el alifato.

⁵⁷ Un ejemplo es el trabajo de Marquilha (1999), quien plantea revisar las relaciones entre pensamiento mágico y religión para hablar en términos de lo que denomina “magia gráfica” (p.114), categoría que le permite estudiar la intersección de la superstición con los formatos textuales que la provocan en los libros. En su estudio, relata numerosos casos de juicios famosos a editores e impresores de libros que fueron acusados –por todos los sectores sociales y no sólo de la clase baja– por poseer influencia directa sobre la realidad.

CONCLUSIONES

profetizaban los hechos de la época; la escritura de Benengeli, por su parte, juega con la idea del pasado y el presente para empalmar los tiempos en un mismo texto. El autor árabe cuenta hechos pasados, al tiempo que don Quijote los lleva a cabo, por lo que en cierto modo el texto de la primera parte profetiza el presente. Así, como una clara muestra del ingenio barroco, a esta mezcla de identidad cultural del autor y el de la escritura híbrida de su texto, se le suman sus tiempos asimismo mezclados.

Si adjudicamos a la escritura un papel central en la comprensión de *El Quijote*, es útil la definición que constata a los sistemas de escritura como herramientas forjadas para llevar a cabo una tarea, y que en ocasiones éstas pueden hacerlo mejor o peor que otras. En general, y en ese sentido, se puede considerar a la escritura como una tecnología (Sampson, 2009: 24). Es así que será posible afirmar que la crítica de la escritura puede ser también la crítica del poder asociado con ella (Cárdenas, 2001: 94). Así, más allá de sus representaciones en la ficción, si revisáramos la manera en que la lingüística, en sus orígenes, conceptualizó la naturaleza de la escritura, podemos seguir toda una serie de argumentación que llegó a desvalorizar la técnica de trazado ante la escritura misma.

Derrida (1967) puso en duda el modelo binario implementado por Saussure en su *Curso de Lingüística General* al deconstruir la idea de signo. Planteó que el orden del significante y el del significado no siempre coinciden. El estudio de la escritura del Otro, redefinida ya no solamente como el usar la propia voz en nombre de éste, sino ahora referente también al propio sistema de escritura del Otro, ha logrado visibilizar las fuerzas invisibles y alucinantes detrás del desciframiento de los textos culturalmente extranjeros. Benengeli participa de esta diferenciación cultural, pues como se ha repasado, gracias a los motivos medievales que cobran fuerza por la realidad social del momento, su narración se enraíza en concepciones sobre la escritura marcadamente distintas de las cristianas, lo que ayudó a que el recurso de Cervantes cobrara mayor profundidad.

CONCLUSIONES

Después de las reflexiones de Derrida, se entiende que la interpretación no nos entrega nunca los objetos en su verdadera presencia, sino como “huellas” que nunca se podrán hacer plenamente presentes, pues como en las grafías de un palimpsesto o de un librito de memoria, el lenguaje siempre alude a otra realidad detrás de ella sin la cual el mensaje no podría ser comprendido. En toda interpretación, el sentido último queda pues perfectamente diferenciado, diferido (*différence*), desplazado, distanciado. Y ello a tal punto que ni siquiera se puede saber dónde termina un “texto” y comienza otro: la cultura hispánica, expresada en una serie de motivos y tópicos caballerescos, actúa como una cadena o red de textos que se instruyen mutuamente y están en desplazamiento constante. Los textos deben ser leídos –de acuerdo con esta perspectiva– a la luz de otros textos, personas, obsesiones y retazos de información. Esto quizá se constata en el hecho de que es difícil saber dónde comienzan las narraciones de los distintos narradores de *El Quijote*, y es confuso conocer a quién pertenece tal o cual comentario, si al morisco aljamiado que traduce, al segundo autor que compila o al mismo Benengeli; será por esto que es necesario hablar de los gestos de escritura islámicos para comprender cómo traza Benengeli su identidad como Otro y cómo estos juegos de identidad adquieren sentido al contemplar el contexto histórico.

Como afirma Catach (1996: 319), las ilusiones sobre la superioridad absoluta e inigualable del alfabeto han fracasado y es imposible ignorar los aproximadamente 25 tipos de escritura que existen. Nadie discute que el descubrimiento de una cantidad tan pequeña de unidades, que puede generar la afinidad de los mensajes, no sea uno de los más grandes inventos del espíritu humano, sino que, quizás, así como el pez no ha descubierto el agua todavía, a veces nosotros estamos demasiado cegados por la familiaridad de la escritura para poder contemplar los efectos del sistema en la cultura. Sin embargo, podemos vislumbrar que el estudio de los avances y repliegues de los sistemas de escritura ha sido el terreno de una disputa por el sentido la cual se ha expresado, entre otros lugares, en los libros. Sobre los objetos y sobre los textos

CONCLUSIONES

ha ocurrido una guerra constante de signos. Estas aglomeraciones, fracturas y alianzas entre sistemas de escritura no están exentas de los procesos sociales del momento; de hecho, la escritura como patrón de diferenciación social es esencial para entender los procesos sociales. En específico, los estudios sobre los sistemas de escritura deberían atender cómo la introducción de la escritura latina se realiza con la cristianización escrituraria de Europa, identidad que se reflejará, en la ficción, al articular motivos literarios que jueguen con estas identidades escriturarias y, en la realidad, al vetar la escritura morisca.

Pienso, después de reunir información sobre la escritura morisca, que quizá cuando dos sistemas de escritura se enfrentan debido a las influencias políticas de las regiones que habitan, surgen formas nuevas basadas en el uso original de los soportes que adquieren los textos crean para poder circular semióticamente y que se representa en la ficción. La literatura ladina, la aljamiada, los códices futuroológicos moriscos, las profecías son textos en donde la escritura no es ajena al objeto material en que está inscrita y que la modula y que encuentra sus ecos en *El Quijote*. Así, la literatura aljamiada puede ser estudiada como un recurso que los moriscos de Aragón idearon para que sus textos pudieran preservarse como identitarios. Los textos en alifato, al no poder conformar por estos mismos una legitimidad interpretativa, buscaron esta condición en nuevas modalidades: la profecía y la falsa crónica.

Cervantes mediante el uso de su ficcionalidad irónica logra transgredir la otredad de textos y personas, con lo que la cultura occidental se encuentra con un reflejo invertido de sí misma y de sus debates de la época. Cervantes, por medio de la tradición caballerescas que también juega con el asunto de las identidades, logra crear en *El Quijote* un ambiente propicio que logra derrumbar las barreras de la lógica escrituraria (la lógica que asimila la morisca como experiencia gráfica musulmana y a la latina como evangélica—oralizante de las Santas Escrituras) y, por ende, las de la otredad. Para ver esto es necesario reconocer algo: “Es falso decir que la escritura fija el pensamiento. Escribir es más bien una manera de pensar. No hay ningún pensamiento, que no se articule

CONCLUSIONES

a través de un gesto. Antes de su articulación el pensamiento es sólo una virtualidad; es decir, nada. Y se realiza a través del gesto” (Flusser, 1994: 37). En este sentido, es el “pensamiento oficial” de Occidente el que se manifiesta en ese gesto de escribir, por lo que el Occidente se ha convertido en la sociedad que piensa a través de lo escrito, privilegiando la voz, a diferencia de la islámica, que puntualiza en el trazado de las grafías. Estas reflexiones permiten reconocer hasta qué punto el proceso de nuestro pensamiento está configurado por nuestras manos a través del gesto de hacer y de escribir y que nutrirán las lecturas que estudien a Benengeli como portador de una escritura subalterna.

Sea o no Benengeli un morisco del siglo XVII, sus textos fueron encontrados en Toledo, lugar que, como se ha mencionado, era símbolo de gran cantidad de traductores y escuelas nigrománticas dedicadas a la magia. Musulmanes y judíos impregnaron la ciudad de un ambiente de encriptaciones y traducciones de textos que tenían un papel central en los ritos mágicos. Una relación mágica con los textos hacen que Benengeli se convierta en el narrador que puede hacer hablar al Otro, al negado.

En el texto cervantino, como en la realidad, cristianos y moriscos se confunden; textos cristianos y musulmanes se funden. Más allá de las apariencias inmediatas, es difícil distinguir realmente quién es quién. Cristianos moriscos designan así a un sistema de objetos por medio de los cuales su identidad cultural puede ser asimilada. Este sistema de objetos compuesto de herramientas, vestidos y escrituras con lo que otorga certeza de la identidad. Parecer cristiano o parecer musulmán, en un tiempo de intolerancia, será fruto del manejo correcto de este sistema de objetos, en donde el acto y gesto de escribir es una práctica central. Cervantes modeló la figura del exiliado histórico en varios de sus personajes como Zoraida, Ricote, Ana Félix o Álvaro Tarfe. El exilio, como se refirió, supone una pérdida del vínculo y las raíces del antiguo hogar, situando al exiliado en un “estado discontinuo del ser” (Said, 2005: 184). Tal circunstancia enfrenta al individuo con una existencia anómala de otredad bajo el estigma de un extranjero, empujándolo a buscar nuevas afiliaciones en las que

CONCLUSIONES

sentirse próximo o más incorporado al nuevo ambiente de acogida (Said, 2005: 188). Sin embargo, después del análisis de la materialidad de los manuscritos moriscos después de la expulsión, se puede constatar que es en las palabras de Benengeli donde radica una otredad con respecto a los textos, lo que actualiza los tópicos caballerescos del manuscrito encontrado y la supuesta traducción. Así, una huella de la realidad de los textos queda plasmada en la nueva forma en que Cervantes articula los tópicos y da sentido a su narrador más complejo.

En el objetivo de moldear la historia, voces y escrituras han sido delegadas. El encantamiento resulta del encuentro con ese Otro, cuando comienza a relucir el pasado negado. La magia de Benengeli, cronista invisible que narra a la par que don Quijote vive sus aventuras, comienza en el mismo lugar en que la locura del hidalgo puede representar lo que hay detrás de la razón occidental del siglo XVII. Magia y locura son dos criterios materiales de organización que tratan con la otredad. Será aquí que pueden tener especial sentido los razonamientos de Foucault conforme a la idea de concebir a la literatura como “la gran extranjera”, pues esta diferencia respecto a lo Otro queda dibujada de manera privilegiada en los textos literarios (Foucault, 2015: 14). Así, no solamente configurados y organizados por el motivo o temas de los textos, la concepción de los sistemas de escritura, en sus circunstancias de representar ideas, sílabas, consonantes y/o vocales, han ayudado a definir al Otro.

Pienso en el concepto de otredad para idear una concretización de la exclusión del Otro en el territorio peninsular. Palabras como “identidad” y “otredad” toman cuerpo al estudiar las relaciones directas, prácticas y materiales del hombre con sus objetos, los cuales resultan el punto de intersección entre las distintas perspectivas culturales de los pueblos. Esta puesta en escena de las relaciones sociales de pertenencia y otredad está presente en el enfrentamiento cultural y político entre las comunidades moriscas y cristianas a partir del siglo VIII en la Península Ibérica. No sólo se presentaba una lucha entre cuerpos, sino una puesta en contacto de cuerpos junto con todas sus herramientas puestas encima. Mediante esta visión se puede desarrollar una lectura de *El Quijote* como

CONCLUSIONES

ícono cultural: don Quijote recoge los objetos, las armas, los valores, las lecturas y las letras de antaño que han fungido como fuentes de identidad del pueblo al que pertenece. Don Quijote carga consigo el pasado de las prácticas materiales de su entorno, concretado en un arsenal de objetos para combatir al Otro con lo que se relaciona de manera cambiante:

Con todas sus vueltas y revueltas, las aventuras de don Quijote trazan el límite: en ellas terminan los juegos antiguos de la semejanza y de los signos; allí se anudan nuevas relaciones. (...) Es el héroe de lo Mismo. (...) Ahora bien, él mismo es a semejanza de los signos. Largo grafismo flaco como una letra, acaba de escapar directamente del bostezo de los libros. Todo su ser no es otra cosa que lenguaje, texto, hojas impresas, historia ya transcrita (Foucault, 2010: 63).

Esta nueva vuelta hacia la materialidad de nuestros objetos lleva a querer analizar la faceta más material del lenguaje en que están expresados los textos. Es posible que el soporte más político de la escritura, al margen de la superficie en la que será fijada (léase piedra, pergamino o papel), es el sistema mismo de escritura. Por esta razón es que sería posible hablar de los sistemas de los pueblos como un lugar donde se impregnarían aspectos fundamentales de la concepción de estos hablantes con el mundo y su forma de establecer asociaciones con el entorno: existe una alteridad del acto de escritura. Por esto es necesario estudiar las relaciones de fuerza que recaen en los libros aljamiados y en el alifato árabe para preguntarnos acerca de las relaciones de poder que se activaban con la escritura en otro sistema que no fuera el latino.

Como se ha repasado, las superficies escritas son objetos además de textos. Repensar la incidencia de la materialidad en la organización de las sociedades, nos guiaría antes que tarde a estructurar una nueva concepción del texto que nos permita ver qué clase de objeto y cómo funciona su agencia.⁵⁸ El foco de

⁵⁸ Para ejemplificar este punto, un buen ejemplo contemporáneo para pensar esta batalla entre sistemas de escritura es el caso del turco, que desde el 2014 vuelve a escribirse con el alfabeto turco (una versión del alifato árabe). Esto lo enfrenta al alfabeto latino, el cual lo había implementado el gobierno de Mustafa Kemal Atatürk en una reforma en los años 20 para contribuir a la “modernización” de Turquía.

CONCLUSIONES

atención deberá trasladarse del significado al significante, al supuesto “soporte” del signo y, por ende, del lenguaje. Si nuestras concepciones sobre la materialidad han estado determinadas por una metafísica-histórica específica, la primera tarea será identificar qué predeterminaciones metafísicas-históricas están presentes en nuestra manera de abordar el signo lingüístico, su materialidad.

La reputación que don Quijote reconoce en los árabes de ser famosos artífices de fantasías quizá sea en mucha medida producto de la influencia de las *Mil y una noches*. Con las pragmáticas prohibicionistas de la lengua y escritura árabes, los españoles peninsulares quizá erradicaban simbólicamente las *Mil y una noches* o el Corán, aquellas contrapartes culturales del mundo hispánico. Un manuscrito en árabe fue un objeto con amplias probabilidades de terminar en una hoguera; muchas veces no fue necesario siquiera revisar la temática del libro, mucho menos hacer un ejercicio de traducción para demostrar la falsedad de sus ideas mediante el diálogo: el libro es erradicado por el simple hecho de estar escrito en una lengua herética y pervertidora de la cultura española. El lenguaje del Otro es el motivo prototípico para aplicar la censura. Será de allí, hablando del proyecto de Rousseau por clasificar las lenguas, que Foucault indica “la posibilidad de hacer una historia de la libertad y de la esclavitud a partir de los idiomas” (Foucault, 1968: 105).

Don Quijote está constituido en su misma voz por el elemento del Otro. Su figura está mediada por la visión árabe: en su raíz primera, el lenguaje de don Quijote está hecho de palabras pronunciadas por un árabe. También está mediada por la realidad de la aljamía: al ser un traductor aljamiado el encargado de traducirlo al castellano, se refuerza la idea de la manufactura de una herramienta que pueda servir para alterar los tiempos y los espacios, tal como lo intentaban los textos futuroológicos y falsas crónicas moriscas después de la expulsión. La visión de don Quijote hacia la realidad es mágica, pues las explicaciones de lo inexplicable recaen siempre en encantamientos realizados por algún encantador. Ese encantador está en su misma esencia: es la contraparte

CONCLUSIONES

de su voz. Por eso algunos autores orientales logran reconocer la obra de Cervantes como un lugar de encuentro de culturas (véase Bousier, 2006; Djbilou, 2006; Sagarzazu, 2006). Tomando en cuenta el análisis que se propone a observar el proceso de materialización de las escrituras, este espacio adquiriría más profundidad.

Al estudiar la relación específica que mantiene Occidente con su escritura podríamos afirmar, en otro sentido, que la lengua es espejo del pensamiento. Es así que los alfabetos árabe y hebreo denotan de inmediato para algunos una idea religiosa. Pocas personas en Occidente habrán leído el Corán o la Biblia (Tanaj) en hebreo y sin embargo la gente podría reconocer de inmediato un texto en alguno de estos dos idiomas como algo relativo con los asuntos religiosos. Al reconocer que las condiciones de lectura afectan la lectura, este trabajo es un intento por ahondar en esas condiciones en los materiales y soportes lingüísticos mismos del texto.

La constitución del alifato ayudó a configurar la personalidad árabe, pues le dio un motivo de unificación al pueblo que antes no existía con los beduinos (Daniels, 1996). Es así que el alifato está en la esencia misma de la raza árabe, cosa igual de arraigada en Occidente, pues las varias lenguas reclaman al alfabeto latino como herencia cultural. En otras palabras, la materialidad de la lengua árabe ayudó a conformar el sentido de la identidad durante el periodo clásico. Fue en este período en específico que pudo ocurrir la expansión musulmana evidenciando la precisa agencia del alifato en su comunidad de intérpretes. Así, cuando se combaten los textos en árabe (en la realidad o en sus representaciones en la ficción), se combaten estos ideales, estas metafísicas, estas relaciones con el cuerpo que marcan una diferencia sustancial con las propias de Occidente.

De esta manera, la España del XVI asistió a un proceso histórico en el que la escritura fue encarnando de forma paulatina, aunque cada vez más radical, la identidad del Otro, del morisco y, a su vez, el morisco se identifica de forma positiva con ésta. El árabe se convierte en lengua subversiva, en forma de

CONCLUSIONES

resistencia, en lengua sagrada, en prueba de la apostasía de aquellos que lo usan. Es así que, entre otras cosas, el árabe se sacraliza cada vez más.

Se intenta mostrar, con respecto a la escritura, que hay una necesidad de “extrañarse” de esos procesos de consolidación del espacio ritualístico de los textos para abordarlos desde una perspectiva reflexiva. La modernidad ha separado el mundo de los objetos, marginándolo de las negociaciones entre la gente, de los lugares de encuentro y las asambleas donde la gente debatía. Esta separación, según Latour (2008), ha tocado su fin: las cosas han regresado para reunirse y dialogar, recomponiendo esa situación, desatendida en la modernidad, por la que se “constituye, al mismo tiempo, un cierto tipo de asociación y un cierto perfil del mundo, la co-implicación de la socialidad y la mundanidad” (56). Este desplazamiento erosiona la moderna distinción binaria entre objetos (en este caso objetos literarios) y sujetos.

Todos estos enfoques, en cualquier caso, entienden que la agencia tiene una multiplicidad de direcciones y encarnaciones. Para la antropología esto representa un reto, pues se configura un panorama en el que el sujeto humano como concepción históricamente contingente queda descentrado para dar paso a formas de agencia post-humana. Para los estudios filológicos, esto quiere decir que será pertinente tomar más en serio aspectos hasta ahora relegados a la hora de hablar de “lo literario”, es decir, habrá que reconsiderar elementos que por sí mismos ya “hacen” algo en el lector. Esto incluirá no sólo materiales, sino que el acto de escribir, el idioma y el sistema mismo de escritura son capaces de afectar al lector independientemente de las ideas que expone el texto que componen.

En términos de una teoría de la comunicación escrita, se plantea una elección entre tener, por un lado, una teoría para la cual los agentes humanos son figuras totalmente anónimas (como A y B en la de Saussure [1998]), y, por otro lado, una teoría integracional, en la que se considera potencialmente relevante saber quiénes son A y B, cuál es mensaje escrito y todos los detalles circunstanciales (Harris, 2002: 55). De esta manera, en la escritura no existen motivos para dejar fuera del análisis a un determinado tipo de información

CONCLUSIONES

mientras que otro tipo de información se procesa como semiológicamente pertinente. Es decir, no sería indicado privilegiar únicamente el significado de las palabras de *El Quijote* y no atender al alfabeto, materiales y soporte en dónde está escrito. Desde el punto de vista integracional, el que escribe no debe considerarse un mero “remitente” del mensaje escrito, así como el lector no debe considerarse un mero “receptor” (Harris, 2002: 93).

Por medio de este enfoque, es necesario hacer notar cómo el libro ha ido modificando las relaciones sociales que se generan en su entorno a través de su circulación en contextos sociales, así que es importante otorgarle importancia al hecho de que en *El Quijote* quede reflejada la oposición entre una fuente manuscrita y una impresa. Para poder estudiar estas facetas, se necesitará que el estudio de la escritura y de la lectura tengan una independencia relativa de la lingüística. Varias complicaciones crean obstáculos para poder conocer más facetas del ámbito libresco, por ejemplo, uno de ellos es el principio comunicativo del lenguaje.⁵⁹

Los materialismos están explorando una materialidad renovada al evidenciar modos inmanentes de transformación que nos llevan a pensar la causalidad en términos más complejos, y que permiten considerar nuevamente las capacidades de la naturaleza y de la cultura material para la agencia (Hicks, 2010; Coole & Frost, 2010; Knappett & Malafouris, 2008). Estos marcos teóricos conciernen este estudio, pues el libro manuscrito e impreso ha ejercido una fuerza *sui generis* sobre los hombres. Su capacidad intrínseca para influir en las sociedades va desde la educación hasta la religión, la cual muchas veces se basa en un fetichismo del libro: no por nada se han dado fenómenos globales en torno a las llamadas “Religiones del Libro” o “Pueblos del Libro”. Don Quijote, coleccionista y lector, está loco por los libros y las ficciones caballerescas. Éstos, describe Cervantes, le han secado el cerebro (I, 1), adjudicándole a estos objetos

⁵⁹ El principio comunicativo del lenguaje postula que la acción humana del habla es intencional y racionalmente comunicativa. Sin embargo, al querer analizar a la escritura desde este principio nos encontramos con varios problemas (entre ellos el erigir una jerarquía entre oralidad y escritura).

CONCLUSIONES

lentos de ficción una influencia directa sobre aquel hidalgo repleto de historias, a quien le destrozaron su biblioteca en aras de destextualizarle el cuerpo (I, 6).

La incidencia que los libros, la imprenta y los lectores han tenido en la conformación de las sociedades ha sido un aspecto de creciente atención en la historiografía de las últimas décadas. McLuhan (1996) insistió en que existe una relación simbiótica entre el medio y el mensaje que influye en cómo se percibe el mensaje. Así, en la ecología de medios de McLuhan, “el medio es el mensaje”, como resume uno de sus aforismos más conocidos por la capacidad de sintetizar su pensamiento al cuestionar estas dos entidades. Si el medio y el mensaje no son fenómenos separados, se ha comprendido que es necesario un estudio sobre los efectos de los medios. En este tenor, la problemática de la cultura del libro dejó de ser una cuestión marginal pues su impacto tuvo consecuencias en los modos de gobernar, de integrar a los grupos sociales, de percibir el mundo y el devenir de su historia. Tal como señala Chartier (1998), la relación con lo escrito se efectúa a través de las técnicas, los gestos y los modos de ser: escritura, lectura y edición están atravesados por estos gestos, los cuales determinan la práctica erudita en su conjunto. Serán estas determinaciones las que definan la manera en que puede leerse un texto, creando técnicas específicas intelectuales. Pero la lectura y la escritura no son solamente operaciones intelectuales abstractas, son una puesta a prueba del cuerpo inscrito en un espacio. Esto hará que haya comunidades para las que leer, escribir y tener el mismo objeto libro tengan un significado distinto, relación que nosotros actualmente homogeneizamos y que en realidad crea diversas formas de vincularse con los libros.

Los autores no hacen libros: esta tarea, a través de la historia, ha sido cuestión de escribas, ingenieros y artesanos, así como de las máquinas de imprenta, prensas y demás utensilios del taller. Hablar de la materialidad de la escritura es hablar de su soporte que la posibilita. Sin embargo, quedan pendientes análisis que exploren el rol de los sistemas de escritura en los textos. Este estudio se enfocó en la representación de la incidencia particular de dos sistemas de escritura visualizando las diferentes nociones que cargan consigo en

CONCLUSIONES

su más profunda concepción. Así, esta investigación trató de hacer hablar a los textos mucho más de lo que nos dicen sus significados. ¿De qué cosas se ha cargado la escritura alifática? ¿Qué clase de ideales culturales, religiosos, políticos en el uso de una escritura? ¿Existirán ideas raciales en el interior del estudio de los signos?⁶⁰

Teniendo en cuenta esta clase de estudios, aunado a la realidad de segregación hacia los textos moriscos que se expresa en *El Quijote*, la visión de que el sistema de escritura de un texto es un soporte politizado del lenguaje escrito parece necesaria. Ya sea que se representen sonidos o ideas, sean alfabéticos, silabarios o *abyads*, el sistema de escritura de cada lengua es un soporte del lenguaje que determinará en gran medida su circulación semiótica. Habrá, pues, una relación sociopolítica específica que pueda rastrearse entre los hablantes de una lengua y sus soportes materiales disponibles para representarla y de la cual *El Quijote* no es ajeno. Quizás falta tomar en cuenta estudios que exploren la incidencia particular de cada sistema de escritura, así como estudios que aborden la manera en que el hombre ha estimado sus obras literarias respecto al sistema de escritura en que estén plasmados. Conociendo cómo opera el poder con los sistemas de escritura, posiblemente podríamos comprender mejor el menosprecio de la Iglesia conforme a los manuscritos en árabe durante el Siglo de Oro.

Esta tesis recupera los análisis de los nuevos materialismos para salvaguardar reflexiones que puedan aplicarse a los estudios literarios. Es así que para responder por qué existió una lucha contra la otredad islámica presentada en su alfabeto, esta tesis se preocupó por desentrañar la ideología que permea en ambos sistemas de escritura: el latino y el árabe. Si el manejo de los textos cristianos en el siglo XVII seguía como modelo prototípico la lectura de

⁶⁰ Sabemos que las ideas plasmadas en los libros han moldeado el comportamiento de los hombres; de eso no hay duda. Esta influencia de la escritura en la conciencia ya se ha explorado; pienso por ejemplo en el clásico libro del jesuita W. Ong (1987), o quizá en el libro del entonces jefe de cirugía laparoscópica del California Medical Center, L. Shlain (2000) quien planteó que la escritura alfabética reconfiguró de manera decisiva las conexiones del cerebro humano, lo que tuvo severas consecuencias en la cultura, la historia y la religión.

CONCLUSIONES

las Santas Escrituras, con todas las ritualidades textuales que eso significaba (por ejemplo, la prevalencia de la voz conforme al texto), es absolutamente necesario hacer una crítica a la idea de la inmaterialidad que se asume como parte de la metafísica occidental de privilegiar lo esencial-invisible frente al obstáculo de la corporalidad mundana. Dicho de otra manera, la metafísica debió permear en el estudio de los textos, como apunta Derrida, en una equiparación entre el cuerpo-texto frente al alma-voz. Esto es importante dejar en claro pues este análisis está motivado por las ideas que estaban presentes a la hora en que Cervantes estructuró la voz de Benengeli para expresar una otredad textual. Sin estos análisis y estas reflexiones, sería imposible llevar a un análisis gramatológico a la voz de Benengeli, y nos quedaríamos únicamente con una análisis literario y subjetivo de este narrador.

Más allá de la función comunicativa del lenguaje, y como señalaba Barthes (2002), hay un manejo utilitario de la escritura que durante milenios se ha usado para separar. Excluye a los que tienen la competencia para poder entenderla (se presume que un selecto grupo) de los que no tienen el “código” para descifrarla (se presume la gran mayoría).⁶¹ Observando cómo funciona la escritura en el caso de los textos plúmbeos y de la torre turpina, se reconocen en la escritura otras funciones. Al contrario de la exclusión, esta escritura intenta reensamblar un tejido social que había sido fracturado después de las pragmáticas de la expulsión de los moriscos.

Tanto los académicos del *giro material*, como los nuevos estudios en bibliografía material ponen de manifiesto que estamos leyendo nuevos análisis de los objetos que pueblan la realidad. Si los estudiosos de los nuevos materialismos insistieron en que los modos de investigación que enfatizan la

⁶¹ “Aún hoy en día, todo fenómeno de dominio, de secesión y, por así decirlo, de clandestinidad, pasa por la posesión de una escritura (algoritmos de la matemática, de la química, de la botánica; escritura musical, simbología, astrología; en cuanto una ciencia tiende a constituirse, sus promotores inventan un hermetismo gráfico: eso le ocurre hoy a la semiótica, donde el relato es transformado en símbolos gráficos); en el orden del manuscrito (...) cuanto más difícil de leer es una escritura, más se la reconoce como ‘personal’, remitiendo al estatuto impenetrable del individuo” (Barthes, 2002: 91).

CONCLUSIONES

subjetividad y la conciencia no resultan herramientas suficientes para entender la economía contemporánea, el medio ambiente, la geopolítica y los desarrollos tecnológicos, por ejemplo, quizá de parte de los estudios de la escritura se deberán tratar con mucha más importancia los aspectos materiales de la circulación de los textos para entender su posicionamiento histórico, su diálogo con el canon literario, su recepción, movilidad y su crítica.

Este marco teórico apunta, al ligarlo con la investigación filológica, a que es preciso articular estudios de los procesos de producción, circulación, difusión, recepción y consumo de las ideas a partir del libro y la cultura impresa. Estas perspectivas serán centrales a la hora de enfocar problemáticas en torno a los intelectuales y su vínculo con la cultura. La primera de estas corrientes se puede ubicar entre la historia cultural, la historia intelectual y la historia del libro y la lectura, mientras que la segunda está relacionada con la sociología de la cultura, la sociología de los intelectuales y la sociología del libro y la edición.

Se debe concebir al libro, como lo hacía Pierre Bourdieu (2009), desde dos variables articuladas: por un lado, como mercancía; por el otro, como su significación en el seno del espacio social. Esto lo convierte en un bien simbólico, portador de ideas que necesitan del objeto libro –o de otro tipo de soporte– para materializarse y circular. De esta manera, la escritura aljamiada fue el espacio donde confluyeron prácticas y *habitus* variados, desde la lengua castellana hasta la escritura alifática; desde las temáticas romances hasta las ideas de representación islámicas; desde los usos escriturarios medievales del Al-Ándalus, hasta los tratos materiales cristianos conforme a sus textos. La literatura aljamiada fue una suerte de hibridación textual necesaria y útil para construir espacios habitables para una comunidad que, marginada por sus usos escriturarios, quería pensarse a través de su escritura y que es necesario revisar para comprender su alusión en *El Quijote*. Creo, como apuntan los investigadores neomaterialistas, que factores específicos y contingentes (sociales, culturales y medioambientales) son responsables de los cambios en la vida material de la tecnología (Hollenback: 2010) y en este caso, de las tecnologías textuales, como

CONCLUSIONES

la libresca. Se intentó resaltar, sobre enfoques que privilegian lo religioso o lo literario de los textos aljamiados para comprenderlos, que éstos fundan su significado en el uso social de cada comunidad, pues al estar inmersa en sistemas y redes de pensamiento, la clave cultural para comprender estos textos, y la narración de Benengeli mediada por la aljamiada, es irreductiblemente material.

POSTFACIO

DON QUIJOTE LEÍDO MÁS ALLÁ DEL CUERPO

A veces hay que hacer a un lado las graffias para poder encontrar a la escritura. Como quien se adentra en el bosque para llegar a los árboles más viejos, adentrarse en la escritura es extrañarse y observar sus gestos más antiguos. La escritura desnuda muestra el gesto, el caos o el orden en el que se va a fundar el sentido. Al detectar la lógica de todo lo que podemos “leer”, en el fondo, leer escrituras quizá sea otra forma de reafirmarse el tiempo, reafirmarse que existen los puntos de comienzo y llegada, y que existe una búsqueda de un sujeto que desea llegar, por medio del conocimiento, a saber más.

El siglo XXI está marcado por varios escenarios inéditos: las máquinas han comenzado a leer nuestros textos. ¿Qué conclusiones saldrán de este hecho? A partir de 1996, tenemos a nuestra disposición un texto digital no sólo de *El Quijote*, sino de la totalidad de las obras cervantinas. Este texto es aún una herramienta de trabajo fundamental, y marca una época en los estudios cervantinos. Permite no sólo la búsqueda de palabras, sino de combinaciones de palabras, y de los fenómenos lingüísticos que a uno le interesen. Gracias a los soportes digitales de la escritura, el texto de Cervantes puede conjurar los textos de otros libros y mostrarlos en su espacialidad, reduciendo la distancia para poder confrontarlos.

Además de las huellas identitarias que carga el manuscrito aljamiado, el encuentro del segundo autor con el manuscrito lleva a pensar en cómo la búsqueda de las textualidades ha cambiado a lo largo de los siglos. En gran medida, hay que apuntar, nuestra relación material con las fuentes de información se ha modificado continuamente respecto a la idea de conocer. Este narrador que recorre Toledo en el capítulo nueve de *El Quijote* de 1605, refleja una relación particular entre la búsqueda intelectual con la búsqueda corporal y material de la información. En la Edad Media, por situarnos en el contexto inmediato anterior al que escribió Cervantes, el cuerpo completo tenía que

POSTFACIO

trasladarse a otros lugares, y entonces hurgaba y realizaba una tarea de extracción de información, ya sea de copiado y/o traducción del manuscrito para hacerse de un ejemplar. Se sabe que este empalme de voluntades está cambiando definitivamente en la época actual: con el establecimiento del Internet en casi todas las esferas de la vida humana, se hizo evidente que estamos inmersos en un proyecto más bien de organización de todos los registros que tenemos disponibles. La búsqueda corporal es mínima cuando por los nuevos medios podemos tener acceso a una ingente cantidad de información sobre una pantalla. Estos hechos son relevantes para poder hablar de la recepción y manejo de los textos, pues mucho del marco teórico sobre la materialidad de la información ha sido suscitado por el uso generalizado de nuevos soportes digitales.

También, por primera vez desde 1605, está a nuestra disposición una edición de *El Quijote* que documenta todos los cambios introducidos en texto por los editores. Como se repasó en esta investigación, en lo referente a *El Quijote* como objeto, tenemos que ser conscientes de un hecho: no hay manera de saber cuándo una voz, en el proceso de editar, traspasar, traducir y difundir *El Quijote* hasta nuestros días, está equivocada. El afán correccionista de Cervantes está en desuso. Ahora tenemos nuevas herramientas a nuestro alcance que nos hacen plantearnos nuevas preguntas. Mientras que antes –en la Antigüedad, por ejemplo– sólo leíamos con nuestra voz como único utensilio, ahora leemos con un glorioso armamento de herramientas. Tenemos como nuevo equipamiento una multitud de artilugios unidos cada vez más a nuestro pensamiento: magnas bibliografías (como la Bibliografía Internacional Cervantina), bibliotecas (como la Biblioteca Internacional Cervantina), archivos (como el Archivo Digital Cervantino) y boletines (Boletín Electrónico Cervantino) que, por nombrar algunos ejemplos, se han incorporado para pensar los textos (Eisenberg, 1999; Urbina, 1999).

Más allá de *El Quijote*, con estas herramientas, si queremos invocar algún fragmento textual que haya producido la humanidad, ya no es necesario acudir a la técnica medieval en vías de desaparición que suponía revisar el texto entero

e inspeccionar detenidamente el lugar donde se encontraba el fragmento buscado: ahora, el follaje del bosque se abre y se difumina para mostrar, en colores fosforescentes, la *hoja* buscada. Más allá de los materiales, ahora pensamos con nuestros soportes digitales. Todas estas herramientas sugieren, además, el surgimiento de lecturas colectivas virtuales que pueden ayudar a ver mejor el espacio que se crea por medio de la literatura. ¿Cómo se ve una sociedad leyendo al mismo tiempo sus obras? ¿Qué forma tiene esa cantidad de datos y qué reflexiones podemos articular conforme a su actualización?

Mediante este trabajo, se ha intentado mostrar cómo la representación de la lectura histórica de manuscritos con escritura árabe y de impresos con escritura latina permite reconocer hasta qué fronteras nuestros medios afectan el mensaje. Frente a la digitalización de los libros, tenemos la certeza de que el texto como libro encuadrado no desaparecerá, pero será recipiente cada vez más de nuevas incógnitas acerca de lo que significa leer y escribir.

El Quijote es un instrumento para pensar. En el proceso de creación de este trabajo, me di cuenta que los lectores de la obra la utilizan como medio para poder ensayar su raciocinio guiado por intereses intelectuales particulares. Es así que hay estudios de la novela de todo tipo: filológicos, filosóficos, históricos, poéticos, islámicos, políticos, etc., por lo que los lectores pueden materializar en el texto mucho de lo que pretenden encontrar. Escribe Roland Barthes: “Sobre la escena del texto no hay rampa: no hay detrás del texto alguien activo (el escritor), ni delante alguien pasivo (lector); no hay un sujeto y un objeto. El texto caduca las actitudes gramaticales: es el ojo indiferenciado del que habla un autor excesivo (Angelus Silesius): El ojo por el que veo a Dios es el mismo ojo por el que Dios me ve” (Barthes, 2011: 25). Con estos razonamientos, quizá Barthes lograba vislumbrar esta nueva forma de relacionarse con los textos, una forma que implica derribar las fracturas ontológicas entre el hombre con su tecnología para analizar simétricamente a humanos y no-humanos, tal como sugieren los teóricos de los nuevos materialismos.

POSTFACIO

Así como en la vida misma, son los objetos el punto de contacto entre las perspectivas de los personajes dentro de una novela. Esta perspectiva que diferencia el foco de atención de los personajes dentro de una trama se concretiza en las acciones específicas de estos con sus objetos. (Pimientel, 2012: 59-98). Es así que el yelmo de Mambrino puede ser una bacía de barbero o un instrumento de guerra según el trato material que le dé un personaje conforme a su perspectiva narrativa. La particularidad de todas las acciones de don Quijote tiene que ver por la manera de relacionarse con su entorno material, el cual incide en el caballero siempre de forma directa y drástica. Los objetos en el mundo de don Quijote sufren siempre diversas metamorfosis y las personas, en el imaginario del caballero, tienen procesos de enmascaramiento. El personaje de don Quijote es la conciencia clara de que nuestra relación con personas y objetos cambia influida por los procesos de materialización. Una mezquita puede ser una iglesia tan sólo después de que un jerarca lo declare con su palabra. Un musulmán puede ser un cristiano viejo si logra relacionarse con los objetos con el código correcto para aparentarlo. ¿Cómo leer los textos bajo este marco teórico? ¿Cómo estudiamos la capacidad de los libros para conformar identidad? Los decretos de expulsión de un rey; el influjo de los libros de caballerías; las capacidades mágicas de alguna escritura lejana; la literatura aljamiada; las cartas de don Quijote a Dulcinea; las cartas de recomendación del duque de Sessa y de Juan de Austria; la dedicatoria al duque de Lerma; el aval de imprenta del Rey y de Juan Gallo de Andrada... ¿cómo ha cambiado el poder de estos textos? ¿qué nos dicen sobre los formatos y soportes ligados a sus prácticas?

En todos estos casos los objetos actúan de forma distinta y particular sobre el mundo, evidenciando formas diferentes en que su ser se materializa en la realidad. Así, el nuevo modelo analítico y crítico de la modernidad implicará ver que el ser humano se halla trascendiéndose a sí mismo a través de su tecnología hacia lo post-humano. Esto es convertir en última instancia al hombre en un plus-cuerpo: un ser híbrido entre naturaleza y artefactos que se encuentra en medio de un entorno que incide en él por medio de formas siempre diversas.

POSTFACIO

Estamos siendo testigos de una reorientación ontológica que es resonante de los desarrollos en la ciencia natural: una orientación que es posthumanista en el sentido en que concibe la materia en sí misma como viviente o como manifestadora de agencia:

Ya sea que se trate de acelerar el ritmo cardíaco, dispensar medicamentos, captar las noticias en un podcast, elaborar una comunidad basada en Internet, encontrar direcciones a través de la web o el GPS, o enviar amor familiar a través de comunicaciones inalámbricas, las tecnologías digitales se han convertido en una parte de nuestras vidas y de quienes somos. No es simplemente el caso que más gente se está convirtiendo en algo parecido al cyborg de Donna Haraway (una fusión de humanos y tecnología). Más radicalmente, como argumenta N. Katherine Hayles, nuestra saturación con medios de comunicación en red y programables nos desvía del reino de lo humano hacia el reino de lo post-humano (Coole, 2010: 112).

Así, pues, el nuevo agente social es un híbrido de relaciones y sustancias entre seres humanos, máquinas, lenguajes, semióticas y programaciones. La relación con lo escrito se ha trastocado. A partir del siglo XIII, se logró crear los mecanismos para conocer el contenido de un libro sin tener que hojearlo. ¿Cómo lucirán los siguientes metaíndices que nos den una idea de cómo visualizar toda la información a la que ya tenemos acceso?

La ingente cantidad de información que diariamente se genera en Internet está obligándonos, de nuevo, a modificar nuestras formas de lectura. De la misma forma que desde el siglo XII fue necesario optimizar el acto de la lectura para que pudiera ser más rápida frente a una mayor producción libresca, hoy estamos experimentando un cambio en la materialidad no sólo de la lectura, sino de las prácticas académicas conforme al conocimiento moderno. Tenemos más libros y leemos más rápido; muy pronto, tendremos aún más libros y tendremos que leer todavía más rápido.

Con las nuevas expansiones de la escritura en sus nuevos soportes ¿de qué cosas se vaciarán éstas y de qué cosas se llenarán? Al tomar en cuenta la manera en que la literatura aljamiada representó una escritura de resistencia después de la expulsión ¿cómo ha afectado el clima de guerra que aún persigue a la

escritura árabe? ¿Qué otras cosas se le han adherido en la lucha por la dignidad? ¿Cómo se manifiesta la escritura de un exiliado de guerra, de un refugiado sirio después de un hecho traumático? ¿Qué significa leer y escribir árabe para un kurdo, un sirio, un iraquí? ¿Qué nos dirían las relaciones entre el hebreo y el árabe en las escuelas palestinas? ¿Cómo conciben los niños estas dos escrituras?, pero también ¿cómo se representa todo esto en la ficción? son dudas que albergo. Hablamos de objetos con escritura que compiten por su trascendencia, por su dignidad interpretativa, alfabetos que libran guerras entre ellos: las calles de Palestina, cuando no son anónimas, amanecen lentamente con su nombre en hebreo; entonces, el gesto de inscribir las cosas genera nuevos eventos de presencia.

Como hemos visto, Occidente, “pensando” por medio del alfabeto latino, estructuró una ciencia de la escritura, una gramatología que la subordinaba a la oralidad: la escritura, en Occidente, fue la sombra, el calco de la voz (Derrida, 1967). A partir de Saussure (1998), la escritura fue estudiada como una realidad secundaria, periférica, posterior y dependiente de la palabra oral. Esta relación es diferente para la cultura árabe, que ha cargado a su escritura con una relación corporal y religiosa enfocada en el goce por las grafías en sí mismas.

En enfrentamiento con Occidente y con su intervencionismo ¿qué tipos de escrituras surgen para entretejer de nuevo a los objetos textualizados con sus cuerpos? ¿de qué prácticas se rodean? Quizá se pueda decir que la escritura que reflexiona sobre y desde su materialidad puede ser una respuesta estratégica a un determinado régimen de signos que se expresa en la administración directa de las corporalidades. Es decir, el alifato puede ser estudiado como una reflexión material y corporal que crea “espacios comunes de sensibilidad” (Cruz Arzabal: 47) por medio del acto de escribir.

Nuestro pensamiento se ha articulado con nuestras manos, con nuestras formas de hacer y ejercer presión sobre los objetos para encontrarse entre sí y con el Otro. Estudiar la escritura como actos de resistencia frente a regímenes sociales y semióticos, mediante estos enfoques, será vital, pues para quienes

POSTFACIO

habitamos en *Abya-Yala*/América, la modernidad puede hacernos creer que solamente somos observadores de algo (en este caso, de la colonización de las prácticas, entre ellas, las textuales) cuando, de hecho, al trastocarnos el cuerpo estas lógicas, nos sacuden y activan en lo más hondo de lo que somos y de lo que podemos crear.

BIBLIOGRAFÍA

- Abdel-Karim, G. (2006). La evidencia islámica en la obra de Cervantes: análisis y valoración. En N. Martínez de Castilla Muñoz y R. Gil Benumeya (Eds.). *De Cervantes y el islam* (pp. 41-58). Madrid: Ministerio de Cultura / Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.
- Alcalá Galán, M. (2009). *Escritura desatada: poéticas de la representación en Cervantes*. Madrid, Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- Appadurai, A. (1991). *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. Mexico: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Grijalbo.
- Arrabal, F. (1996). *Un esclavo llamado Cervantes*. Madrid: Espasa Calpe.
- Ascunce Arrieta, J. Á. (2013). El enigma del vizcaíno don Sancho de Azpeitia: la transgresión de una escritura. Entre locos y delincuentes. En M. Stoopan (Ed.). *Segundones en el Quijote: de personajes, invenciones y otras minucias* (pp. 93-114). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bakhtiar, L. (1976). *Sufi: Expressions of the Mystic Quest*. London: Thames and Hudson.
- Balius, Andreu (2013). Arabic Typography. Writing as drawing, word as image, *EME Experimental Illustration*, Issue 1, 89-91.
- Barthes, R. (2002), *Variaciones sobre la escritura*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2007). *El imperio de los signos*. Barcelona: Seix Barral.
- _____ (2011). *El placer del texto y lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France*. México: Siglo XXI editores.
- Baudrillard, J. (1969). *El sistema de los objetos*. Trad. de Francisco Gonzáles Aramburu. México: Siglo XXI editores.
- Bernabé Pons, L. F. (2010). Los manuscritos aljamiados como textos islámicos. En *Catalogo de la Exposición Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural* (pp. 27-44). Madrid: SECC-Biblioteca Nacional.
- Bonfil, R. (1998). La lectura en las comunidades hebreas de Europa occidental en la época medieval. En R. Chartier y G. Cavallo (Eds.). *Historia de la lectura en el mundo occidental* (pp. 231-180). Madrid: Santillana, S. A. Taurus.
- Bourdieu, P. (2009). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- Bouzineb, H. (2006). Libros de caballerías: también los moriscos tuvieron los suyos. En N. Martínez de Castilla Muñoz y R. Gil Benumeya (Eds.) *De*

BIBLIOGRAFÍA

- Cervantes y el islam* (pp. 105-116). Madrid: Ministerio de Cultura / Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.
- Brower Stahl, A. (2010). Material histories. En D. Hicks & M. C. Beaudry (Eds.). *The Oxford Handbook of Material Culture Studies* (pp. 150-172), Oxford/New York: Oxford University Press.
- Bunes Ibarra, M. Á. (1983). *Los moriscos en el pensamiento histórico (historiografía de una minoría marginada)*. Madrid: Cátedra.
- Campos García Rojas, A. (2012). Variaciones en centro y periferia sobre el manuscrito encontrado y la falsa traducción en los libros de caballerías castellanos, *Tirant: Butlletí informatiu i bibliogràfic de literatura de cavalleries*, 15, 47–60.
- Catach, N. (1996). La escritura como plurisistema, o teoría de la L prima. En N. Catach (Coord.). *Hacia una teoría de la lengua escrita* (pp. 310-331). Barcelona: Gedisa Editorial.
- Cárdenas, V. (2001). Lingüística y escritura: la zona visuográfica. En *Tópicos del seminario*, 6, julio-diciembre, 93-141.
- Caro Baroja, J. (2000). *Los moriscos del Reino de Granada. Ensayo de historia social*. 5ª edición. Madrid: Itsmo.
- Carrasco Urgoiti, S. y J. Martínez Ruiz (1956). *El moro de Granada en la literatura (del siglo XV al XIX)*. Granada: Universidad de Granada.
- Carrión, U. (2016). *El arte nuevo de hacer libros*. México: Conaculta/Tumbona Ediciones.
- Castillo Gómez, A. (Comp.) (1999). *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. Barcelona: Gedisa Editores.
- Cavallo G. (1998), Entre el volumen y el *codex*. La lectura en el mundo romano. En R. Chartier y G. Cavallo (Eds.). *Historia de la lectura en el mundo occidental* (pp. 95-134). Madrid: Santillana, S. A. Taurus.
- Cervantes, M. (2015). *Don Quijote de la Mancha*. Barcelona: Real Academia Española/Asociación de Academias de la Lengua Española, Edición conmemorativa IV Centenario de Cervantes.
- _____ (1998). *Don Quijote de la Mancha*. Edición del Instituto Cervantes, dirigida por Francisco Rico. Barcelona: Crítica (Grijalbo Mondadori, S. A.), Biblioteca Clásica. Edición digital disponible en: <https://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/default.htm>.
- Cervera, C. (2015). Las inverosímiles fugas de Cervantes, un feroz soldado de los Tercios españoles. En *ABC Historia*, actualizado el 06/06/2018, disponible en: https://www.abc.es/historia/abci-inverosimiles-fugas-cervantes-feroz-soldado-tercios-espanoles-201806052102_noticia.html. Última consulta: 01/02/2019.

BIBLIOGRAFÍA

- Chartier, R. (1996). *El orden de los libros: Lectores, autores, bibliotecas en los siglos XIV y XVIII*. Barcelona: Gedisa Editorial, Colección LEA.
- _____ (1998). Lecturas y lectores “populares” desde el Renacimiento hasta la época clásica. En R. Chartier y G. Cavallo (Eds.). *Historia de la lectura en el mundo occidental* (pp. 413-434). Madrid: Santillana, S. A. Taurus.
- _____ (2006). *Inscribir y borrar. Cultura escrita y literatura (siglos XI-XVIII)*. Trad. de Víctor Goldstein. Buenos Aires: Katz.
- _____ y Guglielmo Cavallo (1998). Introducción. En R. Chartier y G. Cavallo (Eds.). *Historia de la lectura en el mundo occidental* (pp. 9-46). Madrid: Santillana, S. A. Taurus.
- Coole, D. & S. Frost. (Eds.) (2010). *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Durham: Duke University Press.
- Cruz Arzabal, R. (2018). Cuerpos híbridos: presencia y materialidad en la escritura Mexicana reciente. Tesis de Doctorado en Letras. Tutora: Irene Artigas Albarelli. México: UNAM/IIF.
- Cuesta Torre, M. L. (2007). De combates interrumpidos y manuscritos incompletos. En torno a *Quijote I*: 8–9 y los libros de caballerías. *Bulletin of Hispanic Studies*, 84, 553–71.
- Daniels, P. T. (1996). *The World's Writing Systems*. New York / Oxford: Oxford University Press.
- Delpech, F. (1998). El hallazgo del escrito oculto en la literatura española del Siglo de Oro: elementos para una mitología del libro. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 53(1), 5-38.
- Djbilou, A. (2006). Algunos aspectos del mundo musulmán en Cervantes. En N. Martínez de Castilla Muñoz y R. Gil Benumeya (Eds.). *De Cervantes y el islam* (pp. 151-160). Madrid: Ministerio de Cultura / Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.
- Derrida, J. (2017). *De la gramatología*. México: Siglo XXI editores.
- Díaz Migoyo, G. (2005). La paradójica identidad del morisco Ricote. En C. Park (Coord.) *Actas del XI Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas* (pp. 43-54). Seúl, 17-20 de noviembre de 2004.
- Domínguez, J. (2009). El laberinto mental del exilio en Don Quijote: el testimonio del morisco Ricote. *Hispania*, 92(2), 189-92.
- Domínguez Ortiz, A. y B. Vincent (1978). *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Editorial Revista de Occidente.
- Dominique, P. (1973). *La Inquisición*. Versión española de B. Lozada. Barcelona: Luis de Caralt.
- Dopico Black, G. (2003). La biblioteca en llamas: política y poética en la España del Siglo de Oro. En E. Subirats (Coord.). *Américo Castro y la revisión de*

BIBLIOGRAFÍA

- la memoria (El Islam en España)* (pp. 115-143). Madrid: Ediciones Libertarias / Prodhufi.
- Drayson, E. (2013). *The Lead Books of Granada*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Eisenberg, D. (1999). Los textos digitales en las obras de Cervantes. En A. González (Ed.). *Cervantes 1547-1997. Jornadas de investigación cervantina* (pp. 53-62). México: El Colegio de México, Fondo Eulalio Ferrer.
- _____ (2004). No hay una primera parte del Quijote. En G. Illades y J. Iffland (Eds.). *El Quijote desde América* (pp. 57-79). Benemérita Universidad de Puebla / El Colegio de México.
- Engelke, M. (2005). Sticky subjects and Sticky Objects: The Substance of African Christian Healing. En D. Miller (Ed.). *Materiality* (pp. 118-139). London: Duke University Press.
- Epplin, C. (2015). El libro como performance. *Orbis Tertius*, XX (21), 133-144.
- Fairchild Ruggles, D. (2003). La lengua materna: cultura y convivencia en el Al-Andalus. En E. Subirats (Coord.). *Américo Castro y la revisión de la memoria (El Islam en España)* (pp. 145-174). Madrid: Ediciones Libertarias/Prodhufi.
- Fernández Mosquera, S. (1986). Los autores ficticios del Quijote. *Anales Cervantinos*, XXVI, 47-65.
- Ferreiro, E. (Comp.) (2002). *Relaciones de (in)dependencia entre oralidad y escritura*. Barcelona: Gedisa Editorial. Colección LEA.
- Flusser, V. (1994). *Los gestos. Fenomenología y comunicación*. Barcelona: Herder.
- _____ (2011). *Does Writing Have a Future?* Minneapolis. London: University of Minnesota Press.
- Foucault, M. (2009). *El orden del discurso*. Trad. de Alberto González Troyano. Barcelona: Tusquets Editores.
- _____ (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI editores.
- _____ (2015). *La gran extranjera. Para pensar la literatura*. Trad. de Horacio Pons. México: Siglo XXI Editores.
- Frenk, M. (1997). *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- _____ (2009). Juegos del narrador en el Quijote. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 57(1), 211-220.
- Fuchs, B. (2003). *Passing Spain. Cervantes and the fictions of Identity*. Chicago: U. of Illinois P.

BIBLIOGRAFÍA

- Fuente Fernández, F. J. (2003). El pergamino, las láminas y los libros plúmbeos de Granada como fuente de interpretación en algunos pasajes del *Quijote*. En J. M. Nieto Ibáñez (Coord.). *Lógos Hellenikós. Homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo* (pp. 913-926). León: Universidad de León.
- Galmés de Fuentes, Á. (Ed.) (1970). *Historia de los amores de París y Viana*. Madrid: Gredos. Col. De Literatura Aljamiado-Morisca.
- Garcés, M. A. (2005). *Cervantes en Argel: historia de un cautivo*. Madrid: Gredos.
- García-Arenal, M. (2010). La Inquisición y los libros de los moriscos. En *Catálogo de la Exposición Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural* (pp. 57-71). Madrid: SECC-Biblioteca Nacional.
- García Gual, C. (1996). Un truco de la ficción histórica: el manuscrito reencontrado. *1616: Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, 10, 47–60.
- Gelb, I. (1976). *Historia de la Escritura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gilmont, J. F. (1998). Reformas protestantes y lectura. En R. Chartier y G. Cavallo (Eds.) *Historia de la lectura en el mundo occidental* (pp. 329-366). Madrid: Santillana, S. A. Taurus.
- Godoy Alcántara, J. (1868). *Historia Crítica de los Falsos Cronicones*. Madrid: Imprenta y Esterotipia de M. Rivadeneira.
- González, A. (Ed.) (1999). *Cervantes 1547-1997. Jornadas de investigación cervantina*. México: El Colegio de México, Fondo Eulalio Ferrer.
- Grafton, A. (1998). El lector humanista. En R. Chartier y G. Cavallo (Eds.) *Historia de la lectura en el mundo occidental* (pp. 281-328). Madrid: Santillana, S. A. Taurus.
- Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*, núm. 14, enero-junio, 341-355.
- _____ & G. Martín-Muñoz (2010). Introduction: Debating Islamophobia, *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 8(2), 1-4.
- Gumbrecht, H. U. (2004). *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*. México: Universidad Iberoamericana, Colección El oficio de la Historia.
- Gutiérrez Trápaga, D. (2016). De los Amadises a los Quijotes: continuación y ciclo en Cervantes y Avellaneda. *Historias Fingidas*, 4, 137–55.
- _____ (2015). Continuar y reescribir: el manuscrito encontrado y la falsa traducción en las continuaciones heterodoxas del Amadís de Gaula. En M. Haro Cortés (Ed.). *Literatura y ficción: 'estorias', aventuras y poesía en la Edad Media. 2 vols* (pp. 503-518). Valencia: Universitat de València, II.

BIBLIOGRAFÍA

- Hagerty, M. J. (1980). *Los libros plúmbeos del Sacromonte*. Madrid: Editorial Comares.
- Hamesse, J. (1998). El modelo escolástico de la lectura. En R. Chartier y G. Cavallo (Eds.). *Historia de la lectura en el mundo occidental* (pp. 157-187). Madrid: Santillana, S. A. Taurus.
- Harris, R. (1993). *La sémiologie de l'écriture*. Paris: CNRS.
- _____ (2009). *Signos de escritura*. Barcelona: Gedisa Editores. Colección LEA.
- Havelock, E. (1991). *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven: Yale University Press.
- Hicks, D. (2010). The Material-Cultural Turn: event and effect. En D. Hicks & M. C. Beaudry (Eds.). *The Oxford Handbook of Material Culture Studies* (pp. 25-98). Oxford/New York: Oxford University Press.
- Higashi, A. (2013). Leer *Balún-Canán* sin abrir el libro: la bibliografía material en el análisis de de la obra literaria. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 61(2), julio diciembre, 557-605.
- Hollenback, K. L. & M. Brian Schiffer (2010). Technology and material life. En D. Hicks & M. C. Beaudry (Eds.). *The Oxford Handbook of Material Culture Studies* (pp. 313-332). Oxford/New York: Oxford University Press.
- Illich, I. (2002). *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al "Didascalicon" de Hugo de San Víctor*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Johnson, C. B. (2000). *Cervantes and the material world*. Chicago: University of Illinois Press.
- Julia, D. (1998). Lecturas y Contrarreforma. En R. Chartier y G. Cavallo (Eds.). *Historia de la lectura en el mundo occidental* (pp. 367-412). Madrid: Santillana, S. A. Taurus.
- Knappett, C. & L. Malafouris (Eds.) (2008). *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*. New York: Springer.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Ledezma, D. (2005). El buen Ricote 'Que es dulce el amor a la patria'. Una imagen del exiliado histórico en la segunda parte de Don Quijote. En S. Barriales-Bouche (Ed.). *España ¿Laberinto de exilios?* Newark: Juan de la Cuesta Hispanic Monographs.
- Lévi-Provençal, E. (1953). *La civilización árabe en España*. Buenos Aires-México: Espasa Calpe Argentina, S.A., Colección Austral.
- _____ (1957), *Historia de España: España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba: 711-1031 de J.C.* Tomo IV. Edición de Ramón

BIBLIOGRAFÍA

- Menéndez Pidal & Leopoldo Torres-Balbás. Traducción de Emilio García Gómez. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Lida de Malkiel, M. R. (1960). El moro en las letras castellanas. *Hispanic Review*, 28(4), 350-358.
- Logan, R. (1986). *The Alphabet Effect*. Nueva York: William Morrow.
- López Baralt, L. (2001). The Supreme Pen (Al-qalam al'a'là) of Cide Hamete Benngeli. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 30(3), 505-518.
- _____ (2004). *El viaje maravilloso de Buluqiya a los confines del universo*. Madrid: Trotta.
- _____ (2008). El sabio encantador Cide Hamete Benngeli: ¿fue un musulmán de Al-Andalus o un morisco del siglo XVII?. En R. Fine y S. López Navia (Eds.). *Cervantes y las religiones* (pp. 339-360), Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- _____ (2009). *La literatura secreta de los últimos musulmanes en España*. Madrid: Trotta.
- López Farjeat, L. X. (2011). Sumisión, terminismo y reformismo. *Letras Libres*, núm. 150, junio.
- Lucía Megías, J. M. (2008). Un ejército de soldados de plomo: la imprenta al servicio de las artes liberales y de la ciencia. *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, 5, 11-30.
- Makkī, Maḥmūd 'A. (1968). *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*. Madrid: Impr. Del Instituto de Estudios Islámicos.
- _____ (2006). La visión del islam en el Quijote. En N. Martínez de Castilla Muñoz y R. Gil Benumeya (Eds.). *De Cervantes y el islam* (pp. 223-234). Madrid: Ministerio de Cultura / Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.
- Marín Pina, M. C. (2013). Citas caballerescas apócrifas en el 'Quijote'. *Parole Rubate*, núm. 8, diciembre, 51-67.
- Márquez Villanueva, F. (1975). *Personajes y temas del Quijote*. Madrid: Taurus Ediciones, S.A.
- Marquilhas, R. (1999). Orientación mágica del texto escrito. En A. Castillo Gómez (Comp.). *Escribir y leer en el siglo de Cervantes* (pp. 111-129), Barcelona: Gedisa Editores.
- Martínez de Castilla Muñoz, N. (2010). El libro manuscrito entre los moriscos. En *Catalogo de la Exposición Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural* (pp. 73-80). Madrid: SECC-Biblioteca Nacional.
- _____ y R. Gil Benumeya Grimau (Eds.) (2006). *De Cervantes y el islam*, Madrid: Ministerio de Cultura / Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

BIBLIOGRAFÍA

- Martínez Lorca, A. (2007). *Maestros de Occidente. Estudios sobre el pensamiento andalusí*. Madrid: Editorial Trotta.
- Matos, K. (2017). Las grafías impenetrables del Quijote en diálogo con los Plomos del Sacromonte. *Anales Cervantinos*, (XLIX), 75-102.
- McKitterick, D. (2003). *Print, Manuscript, and the Search for Order 1450-1830*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McLuhan, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Menocal, M. R. (2002). *The ornament of the world. How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Prólogo de Harold Bloom. New York: Little, Brown and Company.
- Miller, D. (2005). Materiality: An introduction. En D. Miller (Ed.) *Materiality* (pp. 1-50). London: Duke University Press.
- Molho, M. (1989). *El nombre tachado*. Limoges, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.
- Montaner Frutos, A. (2010). La literatura aljamiada. En *Catalogo de la Exposición Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural* (pp. 45-55). Madrid: SECC-Biblioteca Nacional.
- Moreno Cabrera, J. C. (2010). *Las lenguas y sus escrituras. Tipología, evolución e ideología*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Morphy, H. (2010). Arts as actions, art as evidence. En D. Hicks & M. C. Beaudry (Eds.). *The Oxford Handbook of Material Culture Studies* (pp. 265-290), Oxford/New York: Oxford University Press.
- Navarro, D. (2018). Exilio forzado, voluntario y peregrinaje morisco en el Quijote. *Laberinto Journal*, 11, 31-54.
- Ong, W. (1987). *Oralidad y escritura, tecnologías de la palabra*. Traducción de Angélica Scherp. México: Fondo de Cultura Económica.
- Osterc, L. (1988). *El pensamiento social y político del Quijote. Interpretación histórico-materialista*. Tercera edición. México: UNAM.
- Parkes, M. (1998). La Alta Edad Media. En R. Chartier y G. Cavallo (Eds.). *Historia de la lectura en el mundo occidental* (pp. 135-156). Madrid: Santillana, S. A. Taurus.
- Parr, J. A. (1988). *Don Quixote, An anatomy of Subversive Discourse*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta.
- Perceval, J. M. (1997). *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- Pimientel, L. A. (2012). *Constelaciones. Ensayos de Teoría narrativa y Literatura comparada*, México: UNAM-Bonilla Artiga Editores-Iberoamericana.

BIBLIOGRAFÍA

- Puerta Vilchez, J. M. (2007). *La aventura del cálamo: historia, formas y artistas de la caligrafía árabe*. Granada: Edilux.
- Raz-Krakotzkin, A. (2005). *The Censor, the Editor and the Text. The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century*. Translated by Jackie Fieldman, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Riley, E. C. (1962). *Cervantes's Theory of the Novel*. Oxford: Clarendon Press.
- _____ (1990). *Introducción al Quijote*. Barcelona: Crítica.
- Riquer, M. (1969). *Aproximación al Quijote*. Barcelona: Biblioteca Clásica Salvat.
- Rodríguez Mediano, F. (2009). Al-Andalus y la lengua árabe en la España de los siglos de oro. En *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste* (pp. 1-20). Madrid: Casa de Velázquez.
- Rodríguez Sierra, F. M. (2009). «La arabización» del Quijote en su recepción en el ámbito cultural árabe. En C. Hagedorn, *Don Quijote cosmopolita* (pp. 89-108). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Ruiz García, E. (1999). El artificio librario: de como las formas tienen sentido. En A. Castillo Gómez (Comp.) *Escribir y leer en el siglo de Cervantes* (pp. 285-312.). Barcelona: Gedisa Editores.
- Saenger, P. (1998). La lectura en los últimos siglos de la Edad Media. En R. Chartier y G. Cavallo (Eds.). *Historia de la lectura en el mundo occidental* (pp. 187-230). Roger Chartier y Guglielmo Cavallo (Eds.), Madrid: Santillana, S. A. Taurus.
- Saez, A. J. (2019). El bueno, el feo y el malo: los libros en Cervantes. *Orillas*, 8, 2013-214.
- Saferstein, E. A. (2012). Entre los estudios sobre el libro y la edición: el “Giro material” en la historia intelectual y la Sociología. *Información, cultura y sociedad: revista del Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas*, núm. 29, diciembre, 139-166.
- Sagarzazu, M. E. (2006). El *Quijote* y la universalidad en el *otro*. En N. Martínez de Castilla y R. Gil Benumera (Eds.). *De Cervantes y el islam* (pp. 291-302). Madrid: Ministerio de Cultura / Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.
- Said, E. W. (2005). *Reflexiones sobre el exilio*. Trad. Ricardo García Pérez. Barcelona: Ediciones.
- Sampson, G. (2009). *Signos de escritura*. Barcelona: Gedisa Editorial. Colección LEA.
- Sánchez Albornoz, C. (1960). *La España musulmana. Según los autores islamitas y cristianos musulmanes*. Tomo 1. Buenos Aires: El ateneo editorial.

BIBLIOGRAFÍA

- Saussure, F. (1998). *Curso de lingüística general*. Traducción, prólogo y notas de Amado Alonso. Madrid: Alianza.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. The University of North Carolina Press-Chapel Hill.
- Sevilla Arrollo, F. (1999). Corregir a Cervantes: límites y riesgos. En A. González (Ed.). *Cervantes 1547-1997. Jornadas de investigación cervantina* (pp. 15-52). México: El Colegio de México, Fondo Eulalio Ferrer.
- Shlain, L. (2000). *El alfabeto contra la Diosa*. Barcelona: Debate-pensamiento.
- Solá, E. (Ed.) (2007), La información de Argel de 1580. Colección Clásicos Mínimos, Albergado en *Archivo de la Frontera*. Disponible en: <http://www.archivodelafrontera.com/wp-content/uploads/2011/08/CLASICOS013.pdf>. Última consulta: 01/02/2019.
- Stoll, A. (2006). Aldonza/Dulcinea en el manuscrito iluminado de Cide Hamete Benengeli. Hacia una arqueología cultural de los fundamentos aljamiados del Quijote. En N. Martínez de Castilla Muñoz y R. Gil Benumeya (Eds.) *De Cervantes y el islam* (pp. 303-324). Madrid: Ministerio de Cultura / Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.
- Stoopen, M. (Coord.) (2011). *Sujeto. Enunciación y escritura*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Facultad de Filosofía y Letras, Colección Seminarios.
- Svenbro, J. (1998). La Grecia arcaica y clásica. La invención de la lectura silenciosa. En R. Chartier y G. Cavallo (Eds.). *Historia de la lectura en el mundo occidental* (pp. 57-94). Madrid: Santillana, S. A. Taurus.
- Tazi, A. (2006). Cervantes y el diálogo de culturas. En Nuria Martínez de Castilla Muñoz y Rodolfo Gil Benumeya (Eds.). *De Cervantes y el islam* (pp. 325-334). Madrid: Ministerio de Cultura / Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.
- Thrift, N. (2005). Beyond Meditation: Three New Material Registers and Their Consequences. En D. Miller (Ed.) *Materiality* (pp. 231-255). London: Duke University Press.
- Ticknor, G. (1881-1885). *Historia de la literatura española IV*. Madrid: M. Rivadeneyra.
- Urbina, E. (1999). Cervantes en la red: últimos avatares y un cautivero feliz. En A. González (Ed.). *Cervantes 1547-1997. Jornadas de investigación cervantina* (pp. 63-72). México: El Colegio de México, Fondo Eulalio Ferrer.
- Vázquez Villanueva, F. (1973). Fray Antonio de Guevara y la invención de Cide Hamete. En F. Márquez Villanueva. *Fuentes literarias cervantinas* (pp. 183-257). Madrid: Gredos.

BIBLIOGRAFÍA

- Viguera Molins, M. J. (2006). Don Quijote arabizado. En N. Martínez de Castilla Muñoz y R. Gil Benumeja (Eds.). *De Cervantes y el islam* (pp. 335-348). Madrid: Ministerio de Cultura / Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.
- Vilar, P. (1972). El tiempo del Quijote. En C. M. Cipolla (Ed.). *La decadencia económica de los imperios* (pp. 113-127). Madrid: Alianza.
- Villaverde Amieva, J. C. (2010). Los manuscritos aljamiado-moriscos: hallazgos, colecciones, inventarios y otras noticias. En *Catalogo de la Exposición Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural* (pp. 91-98). Madrid: SECC-Biblioteca Nacional.
- Wieggers, G. (1994). *Islamic Literature in Spanish & Aljamiado, Iça of Segovia (fl. 1450), His Antecedents & Successors*. Leiden: Brill.
- Zumthor, P. (1987). *La letter et lo voix: De la 'littérature' médiévale*. Paris: Seuil, Collection Poétique.