

INVITADA DE HONOR

De paradojas y conversiones en el Quijote de 1615

On Paradoxes and Conversions in the Quixote of 1615

RUTH FINE, Ph. D.

Universidad Hebrea de Jerusalén
Correo electrónico: Ruth.fine@mail.huji.ac.il

A Luce y a Arturo, eternamente

RESUMEN

El presente trabajo se centra en dos pasajes del *Quijote* de 1615 que difieren significativamente en su abordaje de la conversión religiosa. El primero es el del encuentro del morisco Ricote con su vecino y amigo Sancho Panza (*Quijote* II, 54); el segundo es el capítulo de clausura de la novela, en la el que se narra el buen morir del protagonista como cristiano observante y piadoso (*Quijote* II, 74). Postulo que ambas representaciones de la conversión ofrecen ejemplos de lo que se ha dado en llamar “narración paradójica”. A su vez, el contraste irónico que distancia una representación respecto de la otra constituye un llamado a la reflexión acerca de las paradojas de la conversión, así sugeridas por la novela.

Palabras claves: *Quijote* de 1615; Ricote; conversión; conversos ibéricos; narración paradójica.

ABSTRACT

The present article focuses on the on the analysis of two passages of the second part of *Don Quixote* (1615), which significantly differ in their approach to conversion. The first one is the encounter between

the morisco Ricote and his neighbor and friend, Sancho Panza (*Quijote* II, 54); the second is the last chapter of the novel that narrates the passing away of the hero as an observant and pious Christian (*Quijote* II, 74). I suggest that both representations of religious conversion constitute examples of “paradoxical narrations”. Furthermore, the ironical contrast between both representations could be read as a call to reflect on the paradoxical condition of religious conversion in the period.

Keywords: *Don Quijote* 1615; Ricote; conversion; Iberian conversos; paradoxical narration.

En el *Quijote* se perfila un amplio espectro de conversiones: religiosas, identitarias, permanentes, temporarias, auténticas, falsas, figuradas o literales. En este variado horizonte de múltiples y variadas conversiones, las presentes reflexiones quieren centrarse en dos pasajes del *Quijote* de 1615 en los que se consigna situaciones de conversión religiosa de muy diferente filiación e impronta. El primero de estos pasajes es el abocado al encuentro de Ricote, el morisco, con su vecino y amigo de Sancho Panza (*Quijote* II, 54); el segundo es el capítulo de clausura de la novela, el 74, en el que se narra el buen morir del protagonista como cristiano observante y piadoso. Estimo que ambas representaciones de la conversión ofrecen ejemplos de lo que se ha dado en llamar “narración paradójica”. A su vez, el contraste irónico que distancia una representación respecto de la otra constituye un llamado a la reflexión acerca de lo que estimo como paradojas de la conversión, así sugeridas por la novela¹.

I. Consideraciones preliminares

La múltiple presencia del paradigma de la conversión en el *Quijote* ratifica el protagonismo indudable de dicho fenómeno a lo largo de los siglos de oro en la península ibérica: así las conversiones masi-

¹ Una versión anterior de este trabajo ha aparecido en Ruth Fine, “De paradojas e ironías. En torno a la conversión en el Quijote de 1615”, en *El Quijote de 1615. XXV Coloquio Internacional Cervantino Internacional*, Guanajuato: Museo Iconográfico del Quijote, pp. 95-118.

vas al catolicismo de musulmanes y judíos a fines del siglo XV, las cuales se perpetuarán en los decenios subsiguientes en la mancha del neófito y de su descendencia (marca de una identidad adquirida pero no siempre plenamente reconocida por el colectivo mayoritario). No obstante, no será ésta la única conversión religiosa que tenga centralidad en el período: nos hallamos en la era de las heterodoxias, de los cruces religiosos, tales como los que culminaban en las herejías protestantes, o de modo más transgresor aun, en la apostasía de los renegados que abrazaban el Islam. Sin embargo, hay también otra conversión muy diferente, valorada, exaltada: la de cristianos que desde los márgenes de un posicionamiento escéptico o tibio frente a la religión y su dogma alcanzaban la revelación y la gracia, pudiendo incluso aproximarse a las alturas de experiencia mística.

Asimismo, la noción de conversión no corresponde sólo al paradigma religioso, pudiendo ser identificada en otros campos semánticos, tales como el de la traducción; en efecto la noción misma de traducción entraña un cruce de fronteras, no sólo lingüísticas, sino también socio-ideológicas; la etimología del concepto lo proclama: traslado, transporte, pasaje, conversión (*vertere*, *convertere*, son conceptos afines en la Antigüedad clásica al de traducción). Así lo consigna Corominas en su *Diccionario crítico etimológico*², o Galmés de Fuentes en el *Glosario de voces aljamiado-moriscas*, donde también se remite a este significado: tornar, convertirse y traducir, aparecen en él como voces afines³. El texto traducido podría entonces ser estimado como un texto convertido, “converso”, que ha realizado un cruce identitario con más o menos apego o distanciamiento tanto del original como de la lengua-objeto. Por ende, el texto traducido y el individuo convertido dan testimonio de la transferencia de un texto, una tradición, una religión o una cultura a otra, acarreando también la marca de un acto de apropiación de un paradigma cultural ajeno. Y si de traducciones se trata, la novela cervantina, a partir de ese crucial capítulo 9 de la primera parte, nos ofrece una focalización en dicha problemática, la

² S.v. “aducir” [...] Traducir [...] del lat. Traducere ‘transportar’, ‘traducir’ (Corominas, 1987).

³ S.v. “tornar” (Galmés de Fuentes et al. 1994: 579).

cual permeará de modo insistente a lo largo de toda la obra: somos conscientes de estar leyendo un texto que es una traducción –conversión– del árabe al romance, llevada a cabo, asimismo, por un converso de moro, un morisco aljamiado.

En oportunidades la conversión lingüística queda imbricada en la religiosa. Así ocurre en el episodio de la conversa más destacada del primer *Quijote*, Zoraida, la hija de Agi Morato, “una mujer a la morisca vestida”⁴ a la que su acompañante Ruy Pérez de Viedma deberá servir de “convertidor” (intérprete), justificando el silencio de la mora, al explicar que: “esta doncella apenas entiende mi lengua, ni sabe hablar otra ninguna sino conforme a su tierra, y por esto no debe de haber respondido ni responde a lo que se le ha preguntado” (I, 37, 440). ¿Es cristiana o mora Zoraida?, ha preguntado Dorotea (I, 37, 439). Y la respuesta escapa a la diada. Ni cristiana ni mora, Zoraida no corresponde de modo acabado a ninguna de estas dos zonas socio-religiosas ineluctablemente enajenadas y enfrentadas. El relato transmitido por el cautivo, en el que se narra la historia de Zoraida desde la perspectiva del noble cristiano –capítulos 39-41–, no hará sino confirmar el dictamen: Zoraida no es, o más precisamente, no puede ser, ni cristiana ni mora; es una conversa. Quedará ubicada en ese espacio liminal que no puede categorizarse, el espacio más temido, precisamente, por su carácter indecible, ambiguo, silenciado. ¿Qué clase de identidad es aquella que no se nombra y que no encuentra un enunciado preciso en el seno de los parámetros esgrimidos por el discurso oficial? ¿Qué identidad es esta ausencia de identidad? El episodio del cautivo del *Quijote* de 1605 nos permite pensar a Zoraida en clave del paradigma total de los conversos de la España de Cervantes, tanto moriscos como judíos (Fine 2013b). Así lo sugiere, entre otros, Juan Diego Vila, al referirse al problema morisco en el *Quijote*, el cual, en su opinión, puede ser leído como “la instancia dramática ausente e irrepresentable de lo que otrora ocurrió con los judíos”. En tal sentido, afirma el crítico: “el *Quijote* es un texto que vocifera mudamente el escándalo de

⁴ A partir de aquí, las citas del *Quijote* corresponden a *Don Quijote de la Mancha*, Barcelona, Instituto Cervantes: Crítica, 1998, edición coordinada por Francisco Rico, y sólo se indicará en el cuerpo del trabajo el número de libro, capítulo y página.

la conversión [...] el *Quijote* [tal vez] nos cuenta la afebrada y problemática constitución de un colectivo sin derecho a existir y sin permiso para nombrarse a sí mismo” (Vila 2008: 526-527). Un paradigma signado por el oprobio y el silencio. Un paradigma poblado de paradojas, a las que volveremos a continuación.

Por su parte, el segundo *Quijote*, el de 1615, no escamotea la presencia de conversiones, tampoco la religiosa. En efecto, hallaremos en sus páginas múltiples conversiones, como las vehiculizadas por las transformaciones profundas que atraviesan los protagonistas tras el largo proceso de aprendizaje y de mutua convivencia e influencia, conversiones que también entrañan pasajes lingüísticos hacia registros nuevos y adquiridos, como el de Sancho en el famoso diálogo con su mujer, en el capítulo quinto; conversiones sociales –ya permanentes, ya transitorias– como la que logrará Basilio (gracias a un fingido pasaje hacia la muerte), o la tan aspirada por la mujer de Sancho, Teresa, ilusionada con un ascenso social; fundamentalmente, hallaremos conversiones identitarias, tanto voluntarias como muy especialmente, las impuestas. Así la inefable y de hermosura sin par Dulcinea será cruelmente convertida por Sancho en una rústica y mal oliente aldeana, y su conversión será tan efectiva que se le aparecerá en sueños a don Quijote, doblemente convertida en su rusticidad y ridiculez. Don Quijote, aquél que no pudo ser convertido a lo largo de sus dos primeras salidas, se verá ahora sometido a humillantes transformaciones en las que su rol le es impuesto por los perpetradores de conversiones identitarias, en su afán de adaptarlo a un modelo predeterminado. El mismo Sancho, deseoso de alcanzar el rol de gobernador de una ínsula, debe asumir una conversión que no es la que quiso, sino aquella orquestada por otros agentes –nuevamente, los duques y sus acólitos–, para finalmente rebelarse contra esta transformación impuesta por otros. Y será justamente en la final huida de Sancho de su conversión en gobernador cuando encontrará al morisco Ricote, ese otro converso.

II. La narración paradójica

Antes de introducirme en el análisis textual deseo ofrecer algunas precisiones teóricas y de orden socio-histórico. En primer término,

la noción de paradoja y de narración paradójica que ocupo: como es sabido, en su sentido más abarcador, la noción de paradoja señala etimológicamente un movimiento que contradice (*para*) la opinión o la expectativa común (*doxa*). En lo que al espacio narrativo se refiere, Meyer-Minnemann (2006: 59-71) ha estudiado de modo exhaustivo lo que denomina “narración paradójica”. Desde su perspectiva, ésta puede manifestarse como suspensión o transgresión de límites, es decir, como algo que “es y no es al mismo tiempo y en todas las maneras posibles”, “lo uno y lo otro a la vez”, o bien, como “ni lo uno ni lo otro”, es decir, que reúne y superpone a un mismo tiempo y en un mismo lugar lo que es y no es, lo idéntico y lo no idéntico (Meyer-Minnemann 2006: 59-60). Y es precisamente en este sentido que la narración paradójica suscita un especial interés para nuestro objeto de estudio –los conversos ibéricos–, ya que permite identificar y comprender no sólo la suspensión o transgresión de límites de la narración como constructo, sino también la inscrita en la caracterización de los personajes y en los campos semántico-ideológicos configurados a partir de dicha caracterización.

En efecto, los procedimientos de transgresión de límites señalan la superposición de instancias discursivas. Debido a esta superposición se produce –ya en la historia, ya en su narración– una fusión paradójica de delimitaciones causales, ideológicas, temporales o espaciales⁵: así, por ejemplo, el elogio paradójico, tan difundido en el período y de cuyos rasgos, a mi juicio, el discurso de Ricote participa parcialmente. En dicho discurso el orador se sitúa en los límites de la opinión generalizada (la *indignitas* del sujeto) o de la conciencia general de los valores indiscutidos, la *doxa*, y su elogio o *laus* atenta por tanto contra el sentimiento de la mayoría, haciendo prevalecer el criterio de lo extraordinario, lo chocante, lo inaceptable. La paradoja rechaza así el axioma de la verdad unívoca, suplantándolo por una defensa del relativismo desocultante. “Son las paradojas monstruos de la verdad”, afirmaba Gracián en su *Agudeza y arte de ingenio* (1969: XIII, 225). Rosalie Colie afirma que a lo largo del siglo XVI el género registró un

⁵ El procedimiento discursivo más difundido de este tipo de superposición es el estilo indirecto libre, por medio del cual se amalgama el discurso del narrador y el discurso del personaje.

alto grado de popularidad en el seno del humanismo europeo, proliferación que dicha crítica califica de verdadera “epidemia paradójica”. En tal sentido, postulo que el discurso de Ricote –signado por aporías y paradojas–, constituye un caso específico de narración paradójica, al cuestionar la clara demarcación de pertenencias identitarias, lingüísticas, religiosas y/o ideológicas atribuidas al grupo social y humano de los conversos (ya sea de moros como de judíos). El parlamento de Ricote ejemplifica la interacción, la superposición y el conflicto de voces y perspectivas que caracterizaron tanto la auto-percepción como la representación de estos grupos, portadores de la “condición conversa”.

III. La condición conversa

Mi investigación propone la “condición conversa” como figura paradójica, concepto que considero relevante para el abordaje de la llamada “literatura de conversos” en la España aurisecular (Fine 2014: 499-527). Al identificar en dicho corpus un comportamiento y significación paradójicos, intento prestar oídos a la complejidad de la condición conversa, poblada de voces que a menudo sólo la literatura nos permite rescatar y, primordialmente, comprender. Y será la voz de Ricote, vecino, amigo y padre, la que emerja del silenciamiento en este capítulo del *Quijote*: Ricote es uno de aquellos padres cervantinos paradigmáticos que han quedado en la otra orilla, clamando por un mundo a cuya elisión asisten impotentes.

Stephen Gilman, en su polémico y, a la vez, ineludible estudio –*The Spain of Fernando de Rojas* (1972) –, fue el primero en introducir la noción que ocupó, la de “situación conversa”, o en mis términos, “condición conversa”. Uno de los principales focos de atención de Gilman lo constituye el análisis de las marcas de la identidad y conflicto del converso dispersas en *La Celestina* y derivadas, a su entender, de la amarga *intentio operis* y visión de mundo de un autor converso. Estos postulados desataron en su momento una apasionada polémica que desatendió lo que, a mi juicio, constituye uno de los aciertos más encomiables de la investigación de Gilman, y ello concierne a la noción de “situación conversa”. Al respecto, señala el crítico que “La original utilización excepcional por parte de Rojas de la situación

conversa no es reductible a una explicación sociológica, psicológica, histórica o existencial” (204; mi traducción).

La “condición conversa”, no constituye, entonces, la ecuación que traduce una realidad biográfica o social específica, sino la representación de una conciencia plena en dilemas y contradicciones. Asimismo, si bien los postulados de Gilman parecen inclinarse hacia la captación de esta conciencia como “auto-conciencia” o conciencia autorreflexiva –y como tal han sido decodificados por sus partidarios y detractores–, creo que sus alcances atañen no menos al fenómeno de la recepción. En efecto, la categoría de los conversos en la España aurisecular constituye fundamentalmente un fenómeno de representación, según el cual la construcción de la imagen colectiva se impone sobre la individual. Y en tanto identidad colectiva, se configura como un proceso de proyección imaginaria del grupo mayoritario sobre el individuo, un fenómeno de representación *extrínseca* o una construcción cultural cuya problemática no es pura ni principalmente religiosa, sino social y hasta étnica.

En efecto, la Iberia en los albores de la modernidad se constituyó como una sociedad jerárquica, estratificada, en una carrera febril hacia la homogeneización. Las categorías sociales, religiosas y étnicas eran percibidas como estáticas y monolíticas. El Otro amenazador –judío, morisco, turco o distinto– era alguien al que había que restringir o, mejor, anular (Fine 2013). Y en dicho horizonte, la identidad híbrida, conflictiva, paradójica del converso constituía un desafío a la fosilización de aquellas categorías. En una sociedad tan rígidamente compartimentada, el converso, en tanto paradójica figura de identidad, representaba una inquietante transgresión de límites, un híbrido bajo sospecha: un alboráico (el caballo de Mahoma, ni caballo ni mula), es decir, ni buen cristiano ni buen judío o musulmán (Amrán 2003).

A pesar de la política tácita de homogeneización del fenómeno converso, tanto desde la perspectiva contemporánea al mismo como desde un sector de la historiografía que lo ha examinado, su complejidad, heterogeneidad y contradicciones se hacen evidentes para el estudioso del período. En primer término, la conversión en la España aurisecular constituye el resabio de un cruce social primordialmente

forzado, no elegido voluntariamente. Ya sea que su imposición haya sido directa, como el proceso atravesado por la comunidad judía de España a partir del año 1391⁶ o para los moriscos, desde las primeras décadas del siglo XVI, bien como único medio de inserción económica y social ante la presión institucional creciente, o más aún como la única alternativa ofrecida para evitar la expulsión, la conversión en España a partir del siglo XV raramente se presenta como un acto voluntario, producto de la libre elección. Por ende, hablar de una conversión voluntaria es casi un oxímoron a partir de las postrimerías de la Edad Media y hasta los años de ingreso de la península ibérica a la modernidad. Vila sostiene, en tal sentido, que:

un converso no nombra, unívocamente, a quien libre descubre una nueva religiosidad sino también, y muy especialmente, al opreso, aquél que, por temor u oportunismo, resultó conminado a decirse y construirse igual a la mayoría aunque, paradójicamente, esa mayoría se reserve, ulteriormente, el derecho de operar en su contra la infamia de la vejación previa a la que se lo sometió (Vila 2008: 523).

La conversión se devela así como un singular proceso de transformación, durante el cual tanto el individuo como el grupo se ven enfrentados a una serie compleja de dilemas en todos los órdenes (Levine 2004): considerarse cristiano sincero pero nunca ser plenamente percibido como tal; reconocerse aún como musulmán o judío pero no poder serlo; justificar y, a la vez, rechazar las expulsiones; deber / querer abandonar España, pero también desear retornar a esa patria amada y odiada en un mismo aliento.

Las conversiones masivas, las conversiones acomodaticias, la conversión como opción ante la posibilidad de expulsión y la expulsión misma constituyen un fenómeno reconocible de trauma individual y colectivo (Fine 2013). Recordemos que la vida de Cervantes

⁶ El año 1391 –año de depredaciones, matanzas y conversiones masivas a las que fueron sometidas las juderías españolas– no sólo marca el fin de la llamada convivencia hispano-hebraica en la España cristiana, sino también señala el inicio del “problema converso” en España (Amrán: 2003).

se sitúa al menos tres o cuatro generaciones después de las últimas conversiones y expulsión de judíos, pero sí asiste al proceso de expulsión de los moriscos –convertos de moros– en toda su extensión y magnitud, como también en su carga traumática.

¿Cómo responde la literatura a esa condición conversa, a esa otredad ambigua? Como sabemos, Bakhtin (1991) ha establecido la polifonía como principio de otredad radical: una multiplicidad de voces, discursos y sus nexos cohabitan en el espacio literario. Este concepto resulta prioritario para aquellos textos que representan la identidad paradójica del converso. Efectivamente, la polifonía latente, capaz de abrir resquicios por donde se filtran aquellas voces calladas –la del judeo-converso, la del morisco, la del extranjero, la de la mujer, la de la otredad–, es la que se deja escuchar con mayor irreverencia en estos textos, configurando así un escándalo dialógico que se insinúa, a su vez, como una senda ética, desde la perspectiva asumida por Lévinas (1994 y 1999).

El fenómeno converso nos obliga entonces a reconocer la heterogeneidad de los comportamientos y reacciones ante la conversión, y ello no sólo en el seno de una misma familia y/o comunidad, sino también en la conciencia de un mismo individuo: los dualismos, las ambivalencias en las decisiones, los conflictos. Por ende, representar, decodificar y pensar la conversión es reflexionar sobre su condición paradójica.

IV. Los retornados

Si el fenómeno de la conversión fue objeto de una percepción homogeneizadora, el *Quijote* logra revelarnos su dinamismo como también otras variantes de la conversión –mentales, sociales, lingüísticas, identitarias, ontológicas. Como ya fuera señalado, los vaivenes, los retornos, las ambigüedades y las paradojas de los caminos de la conversión, tanto la voluntaria como la involuntaria, son un hecho histórico ampliamente comprobable. Ricote es representativo de estos complejos periplos que en muchos casos no han podido ser ni unívocos ni unidireccionales. Me refiero aquí específicamente a aquellos individuos de ascendencia morisca o judeoconversa que salieron de la Península Ibérica y estuvieron expuestos no sólo de modo existencial, sino muy especialmente cultural, y desde ya, religioso, a la sociedad,

la fe y el saber del Islam o del judaísmo, su religión originaria, para luego retornar a la Península y abrazar nuevamente el cristianismo. Efectivamente, se los designa como “retornados” y los archivos continúan revelando que su número no era en absoluto desdeñable. Si el caso de los moriscos ha obtenido en los últimos años la amplia atención de la crítica, interpretándose el retorno de Ricote desde este prisma, el de los judeo-conversos ha recibido una atención menor. Sin duda, el caso de Antonio Enríquez Gómez resulta paradigmático de este grupo de individuos. Graizbord presenta algunos ejemplos de individuos que realizaron periplos similares al de Enríquez Gómez, como el de Abraham Silveyra, cuya historia ha sido recientemente estudiada y reevaluada por Y. Kaplan en su estudio sobre Cristóbal Mendes / Abraham Franco de Silveyra (2013). Aun menor es el conocimiento y la atención otorgada a los expulsos de 1492 que retornaron a España y aceptaron el bautismo.

La expulsión, en tanto hito fundacional de la diáspora sefardí, ha sido objeto de abundante atención por parte de la historiografía. Contrariamente, el estudio de aquellos judíos que tras emigrar a Portugal o al Norte de África no pudieron sostener la experiencia del exilio y retornaron a España, aceptando la conversión, obtuvo una menor repercusión. De modo general, se ha investigado el fenómeno de la repatriados o retornados a partir de las apelaciones cuyo fin era el de recobrar las propiedades vendidas, tal como lo había prometido la Corona. Sin duda, dicha documentación ratifica la crítica de la que frecuentemente fueron objeto, esgrimiéndose que dicho retorno estuvo motivado por su afán de recobrar los bienes materiales, siendo ésta la razón principal de su abandono de la religión ancestral. Sara Nalle (2015), lúcida investigadora del fenómeno de los retornados, sostiene que es ésta tal vez la razón principal por la cual dicho fenómeno no ha recibido suficiente atención por parte de los historiadores, al punto de que durante largo tiempo se sostuvo que prácticamente nadie había regresado.

Nalle ha estudiado detenidamente el caso de la minoría novo-cristiana en la diócesis de Sigüenza, descubriendo numerosos relatos en primera persona que permiten reconstruir lo ocurrido a estas personas y a sus familias en 1492. Dichos relatos resultan reveladores de

las múltiples ambivalencias del fenómeno. En ellos se focaliza el drama de la escisión familiar desde una perspectiva intrínseca: sobrevivir ante la catástrofe, intentando también mantener de algún modo los lazos familiares, cuando una parte de la familia se había convertido y otra había optado por marcharse. La historia del Ricote cervantino espejea de modo acabado los matices y contradicciones de estos relatos. Nalle afirma con razón que aunque no se deba descartar el problema real de reclamos de propiedad que figura de modo tan prominente en las fuentes históricas (narrativizado en el deseo de Ricote de rescatar su tesoro enterrado), estas narraciones sirven para profundizar en la experiencia de los cientos, o aun miles, que se marcharon y luego regresaron a ese sitio que estimaban era su hogar. Y ésta es, indudablemente, la historia que nos narra Ricote.

Y también como en el caso de Ricote, veremos que las familias no siempre actuaban al unísono, incluso en una sociedad en la que generalmente se imponía la decisión del padre, en tanto jefe de familia. Recordemos que desde fines del siglo XIV los judíos españoles habían sufrido una enorme presión para convertirse y que a lo largo del siglo XV eran ya muchos los que habían aceptado el catolicismo. Nalle opina que este ambiente de transformaciones y pasajes socio-religiosos fue la causa por la cual se prestaba oídos a la voluntad individual. Ello permitió que ante el edicto de 1492 los miembros de una misma familia se decidieran por opciones diferentes: así, en no pocos casos, algunos de los varones mayores de una determinada familia aceptaban el bautismo con el fin de permanecer en la casa cuidando de la propiedad familiar, mientras que otros miembros se marchaban con los menores de edad. Uno de estos casos, analizado también por Nalle y al que dedico actualmente un estudio pormenorizado, es el de Pedro García de la Fuente, residente de Almazán, quien tenía casi 22 años cuando se promulgó el edicto de expulsión. En tanto que su padre, Martín García, prefirió optar por la conversión, permaneciendo en el pueblo y solar familiar, ni él ni su madre quisieron convertirse y se marcharon a Portugal, evidenciando la antes mencionada libertad de elección, al no adoptar la misma decisión que el padre y marido. Transcurrido un tiempo de estancia en Portugal, Martín les envió decir a su esposa e hijo que debían convertirse y volver al hogar. Pedro obedeció, pero no así su

madre, quien permaneció como judía en Portugal hasta su muerte. Es sabido que en los años subsiguientes la comunidad conversa/criptojudía de Almazán fue duramente perseguida por la Inquisición. Cabe preguntarnos aquí: ¿cuál habría sido el destino del retornado Ricote y de su familia en caso de permanecer en España?

V. Ricote o el retorno de Agi Morato

Es dable afirmar que uno de los momentos más transitados por la crítica cervantina en su atención al *Quijote* de 1615 lo constituye el diálogo entre Sancho y su vecino morisco, Ricote, especialmente, el parlamento en que este último pone de manifiesto las razones que lo impulsaron a retornar a España, su sentimientos respecto de ésta, su patria natal, y sus juicios en relación al decreto de expulsión de los moriscos. Dada la ambigüedad que emerge de lo que estimo como auténtica polifonía del pasaje, éste ha sido objeto de múltiples acercamientos, tanto de orden histórico, social, lingüístico, como obviamente de interpretación literaria propiamente dicha, especialmente en el marco de la caracterización de los personajes del *Quijote*⁷. Las presentes reflexiones intentan aportar otra mirada al parlamento de Ricote y ello desde un ángulo menos transitado, el de la condición conversa durante los siglos XVI y XVII en la península ibérica y sus exilios. Estimo que el parlamento de Ricote ofrece una reveladora incursión en dicha condición, en sus contradicciones y dilemas, narrativizando de modo sugerente algunas de las paradojas inherentes a la misma.

El *Quijote* de 1605 (cap. 41) dejó a Agi Morato, el padre de Zoraida, clamando desde esa otra orilla por el abandono y la traición de su hija. En trabajos anteriores he reflexionado largamente sobre este pasaje que, a mi entender, predica el desgarramiento familiar sufrido por el colectivo de los conversos, como también la carga simbólica de la conversión en el período. Mi intento ha sido el de reconstruir las huellas mnémicas de un trauma que la voz de Agi Morato convoca (Fine 2008 y 2013). Quiero sugerir aquí que el morisco Ricote se introduce en la

⁷ Ver, por ejemplo, entre los diversos estudios, Márquez Villanueva (1975); Abellán (2006: 157-160); Baena (2006: 505-522); López-Baralt (2007: 73-88); Arrigada de Lassel (2008: 329-338); Domínguez (2009: 183-192); y la investigación histórica del Valle de Ricote de Westerveld (1997-2014).

segunda parte del *Quijote* como un retorno fantasmático del padre de Zoraida, o al menos como la versión de un posible desarrollo alternativo del destino del colectivo que Agi Morato simbolizaba. ¿Qué fue de los padres –y madres– que asistieron desde un silencio impuesto al desgarramiento familiar causado por la conversión y/o la expulsión? Desde mi lectura, Ricote no nos permite abandonar totalmente a aquel otro padre, Agi Morato, y su parlamento viene a responder de algún modo a aquellos interrogantes.

Recordemos que el pasaje analizado se abre con la identificación de seis peregrinos mendicantes –marca inicial de la isotopía de la migración y el desarraigo. No nos detendremos aquí en la ya transitada y reveladora reacción de ambos vecinos al reconocerse, sus mutuas expresiones de alegría por el reencuentro y la explícita consignación de la transgresión que cometían: Ricote, por acción, y Sancho, por omisión: “cómo tienes atrevimiento de volver a España, donde si te cogen y conocen tendrás harta mala ventura. / –Si tú no me descubres, Sancho –respondió el peregrino–, seguro que estoy que en este traje no habrá nadie que me conozca” (*Quijote* II, 54: 1069).

Es dable recordar que el habla de los extraños peregrinos resulta incomprensible para Sancho. Como fuera señalado por la crítica, el capítulo focaliza el fenómeno del plurilingüismo y el desconocimiento de la lengua local dominante: “– ¡Guelte! ¡Guelte! –No entiendo –respondió Sancho– qué es lo que me pedís, buena gente” (54: 1068). O más adelante: “De cuando en cuando juntaba alguno su mano derecha con la de Sancho, y decía: –*Español y tudesqui, tuto uno: bon compañero*. Y Sancho respondía: ¡*Bon compañero jura Di!*” (54: 1071). En tal contexto y de modo significativo, el texto se ocupa de destacar el dominio del español por parte de Ricote: “y Ricote, sin tropezar nada en su lengua morisca, en la pura castellana le dijo las siguientes razones” (54: 1071). El parlamento de Ricote se ve introducido, entonces, por la contundente afirmación de su pertenencia lingüística a ese territorio del que se vio arrojado hacia a un exilio que sin duda fue también lingüístico.⁸

⁸ El ladino, lengua hablada por los hispano-hebreos que migraron hacia la diáspora oriental tras la expulsión de 1492, constituye un ejemplo paradigmático de la preservación del español en el exilio ibérico.

La primera frase vehiculizada en el parlamento marcará ya la zig-zagueante trayectoria de las múltiples voces enfrentadas en el espacio discursivo:

–Bien sabes, ¡oh Sancho Panza, vecino y amigo mío!, como el pregón y bando que Su Majestad mandó publicar contra los de mi nación puso terror y espanto en todos nosotros; a lo menos, en mí le puso de suerte que me parece que antes del tiempo que se nos concedía para que hiciésemos ausencia de España, ya tenía el rigor de la pena ejecutado en mi persona y en la de mis hijos. (54: 1071)

En efecto, Ricote comienza su relato con un registro patético, que llama a la empatía de los receptores intra- y extratextuales y lo hace desde una visión intrínseca, anticipando el duro efecto que el bando real provocará en el colectivo y en él mismo, no sólo como individuo sino como padre de familia (“mis hijos”). No obstante, simultáneamente, se observa la referencia al monarca y verdugo, como “Su Majestad”, es decir, manteniendo la posición de dignidad y respeto hacia la instancia real que, a pesar de todo, sigue reconociendo; y ello al tiempo que se desliza otra insinuación perturbadora: Ricote habla de “su nación”, expresión que registra una de las principales acusaciones para justificar la expulsión, es decir, el comportamiento segregacionista de los moriscos respecto de la sociedad mayoritaria y su negativa a la asimilación.

Seguidamente y retomando el temple de auto-compasión, Ricote enfatizará el desgarró y la escisión familiar “bien así como el que sabe que para tal tiempo le han de quitar la casa donde vive y se provee de otra donde mudarse; ordené, digo, de salir yo solo, sin mi familia, de mi pueblo” (54: 1071). Y será precisamente aquí donde emerja la primera y sorprendente apología de la expulsión, voz disonante respecto de la empatía creada un momento atrás:

y forzábame a creer esta verdad saber yo los ruines y disparatados intentos que los nuestros tenían, y tales, que me parece que fue inspiración divina la que movió a Su Majestad a poner

en efecto tan gallarda resolución, no porque todos fuésemos culpados, que algunos había cristianos firmes y verdaderos; pero eran tan pocos que no se podían oponer a los que no lo eran, y no era bien criar la sierpe en el seno, teniendo los enemigos dentro de casa. (54: 1072)

Ciertamente, Ricote adopta la argumentación propagandística en circulación, haciendo uso del imaginario que abrazaban los apólogos de la expulsión. No obstante, la afirmación se ve inmediatamente deconstruida por el cuestionamiento de la conversión como un fenómeno monolítico, al rescatar la existencia de moriscos “cristianos firmes y verdaderos”. La indecidibilidad del hablante –la polifonía de su discurso– convergen en una de los momentos de mayor efecto paradójico del parlamento:

Finalmente, con justa razón fuimos castigados con la pena del destierro, blanda y suave al parecer de algunos, pero al nuestro, la más terrible que se nos podía dar. Doquiera que estamos lloramos por España, que, en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural; [...]. No hemos conocido el bien hasta que le hemos perdido; y es el deseo tan grande, que casi todos tenemos de volver a España, que los más de aquellos, y son muchos, que saben la lengua como yo, se vuelven a ella, y dejan allá sus mujeres y sus hijos desamparados: tanto es el amor que la tienen; y agora conozco y experimento lo que suele decirse: que es dulce el amor de la patria (54: 1072)

En efecto, el pasaje ostenta lo que estimo como una polifonía paradójica: el destierro es un ejercicio de crueldad hacia quien siente a España como su patria, por la que llora y llorará permanentemente. Ello vocaliza el lamento de los colectivos arrojados a sus exilios por una Iberia que no quiso reconocer su justa pertenencia. No obstante, estos continuarán estimándola como su único referente, a tal punto que serán capaces de abandonar a sus familias para retornar a ella, la aun estimada como patria: su territorio, su lengua, incluso su religión impuesta y parcialmente adquirida.

Ricote continúa perfilando su ambiguo alegato: “Sancho, yo sé cierto que la Ricota mi hija y Francisca Ricota, mi mujer, son católicas cristianas, y, aunque yo no lo soy tanto, todavía *tengo más de cristiano que de moro*, y ruego siempre a Dios me abra los ojos del entendimiento y me dé a conocer cómo le tengo de servir” (el énfasis es mío).

Ciertamente, la autenticidad de la fe católica y de su práctica por parte de las “Ricotas” es repetidamente aludida por el morisco a lo largo del capítulo, con lo cual se fortalece una de las perspectivas vehiculizadas en el parlamento: la de la arbitrariedad de un bando de expulsión universal y absoluto: “y todos decían que era la más bella criatura del mundo [Ana Félix]. Iba llorando y abrazaba a todas sus amigas y conocidas, y a cuantos llegaban a verla, y a todos pedía le encomendasen a Dios y a Nuestra Señora su madre” (54: 1075). En las palabras de Ricote resuena el eco de la devoción por María –Lela Marién– por parte de aquella otra mora cristiana, Zoraida. Y es este padre, no del todo cristiano aún, pero en proceso de serlo, aquel que viene a rescatarla (como no logró hacerlo el anterior), sabiéndola en manos de este otro mozo cristiano viejo, un nuevo cautivo camino al norte de África –don Pedro Gregorio. Ricote, como nuevo padre engañado, afirmará con convencimiento que: “las moriscas pocas o ninguna vez se mezclaron por amores con cristianos viejos, y mi hija, que, a lo que yo creo, atendía a ser más cristiana que enamorada, no se curaría de las solicitudes de ese señor mayorazgo” (54: 1075). Sin duda, atendiendo a la realidad contextual, Ricote no se equivocaba, como tampoco se equivocaba Agi Morato, al dudar del buen término de la conversión y asimilación de Zoraida. Sancho también era consciente de ello cuando lúcidamente advertía sobre las consecuencias de tal unión entre un cristiano viejo y una morisca: “que a entrambos les estaría mal” (54: 1075). Puesto que los matices de la conversión, sus grises y diversidades no tenían cabida en la España que le tocó vivir al autor del *Quijote*. No obstante, la ficción cervantina quiere ofrecernos otra versión de la conversión, aquella que no pudo ser, la libremente elegida, transitada y, por cierto, reconocida. Cervantes vehiculiza lúcidamente en boca de este “cristiano en ciernes”, Ricote, las trágicas contradicciones del complejo fenómeno de la conversión / expulsión, habitualmente cercenadas tanto del discurso oficial como del imaginario de esta temprana modernidad ibérica.

VI. La conversión de don Quijote

Y ante las paradojas de las conversiones forzadas y de los retornos, la novela cervantina elige concluir, no sin ironía, con otra conversión, esta vez voluntaria y elegida, aquella que protagoniza don Quijote al final de la novela. La otra cara de la conversión.

Indudablemente, uno de los momentos de mayor polémica en la interpretación de la novela cervantina lo constituye su último capítulo, aquél que nos ofrece la conversión de don Quijote de caballero andante a caballero cristiano. El protagonista morirá como buen católico, pidiendo la confesión y renegando de su pasado de vanas y locas aspiraciones aventureras:

–¡Bendito sea el poderoso Dios, que tanto bien me ha hecho! En fin, sus misericordias no tienen límite, no las abrevian ni impiden los pecados de los hombres. [...] Yo tengo juicio ya, libre y claro, sin las sombras caliginosas de la ignorancia, que sobre él me pusieron mi amarga y continua leyenda de los detestables libros de las caballerías.

Como se observa, la conversión es ahora voluntaria, desafiando no sólo la insistencia de los antes pertinaces convertidores, obsesionados por retornarlo a su cordura, sino también la imposición, el estatismo y la uni-direccionalidad del paradigma de la conversión:

–Señores– dijo don Quijote–, vámonos poco a poco, pues ya en los nidos de antaño no hay pájaros hogaño. Yo fui loco y ya soy cuerdo: fui don Quijote de la Mancha, y soy agora, como he dicho, Alonso Quijano el Bueno. Pueda con vuestras mercedes mi arrepentimiento y mi verdad volverme a la estimación que se de mí se tenía.

Don Quijote, después de haber fracasado en su rol de caballero andante, asume ahora el de caballero cristiano, exigiendo la aceptación de su conversión voluntaria y la posibilidad del retorno, un derecho y un reclamo completamente ausente de las restantes conversiones religiosas.

La suya es la conversión del buen cristiano a las puertas de la muerte. En efecto, Alonso Quijano el Bueno lamenta que le falte tiempo para reparar el daño que le había causado la intensa y pertinaz lectura de los libros de caballerías que ahora desprecia, y que desearía reemplazar por los piadosos “otros que sean luz de alma”. Como ha sido ya señalado por la crítica, toda la escena reconstruye elementos del género del *ars moriendi*, desarrollado por textos devocionales que preparaban al cristiano para el bien morir. Rachel Schmidt ha observado que a lo largo del *Quijote* de 1615 son frecuentes las imágenes y referencias a la muerte derivadas de dicho género: la muerte como el último puerto para el naufragio o, en sutil alusión a nuestro objeto de estudio, la muerte como el tránsito del exiliado a su verdadera y definitiva patria celestial. La muerte del buen cristiano encarna el retorno voluntario, aceptado y celebrado de un exilio, tan diferente de aquel otro, terrenal e impuesto, del que no es posible regresar.

Y si de conversiones cristianas se trata, Rachel Schmidt recuerda también que ya en el capítulo 58, al ver el cuadro de la conversión de San Pablo, don Quijote se ve atraído hacia una nueva especie de caballería, alabando al apóstol por haber sido “caballero andante por la vida, y santo a pie quedo por la muerte” (II: 58, p. 954). Schmidt señala que la imagen del buen cristiano como caballero se remonta a la descripción paulina del cristiano armado y a la imagen bíblica de una guerra santa entre Dios y el demonio, para reaparecer en los libros de bien morir. De este modo, podría estimarse que la aventura del capítulo II, 58 proporciona las claves para entender los últimos pasos del camino de don Quijote como una conversión cristiana, tan alejada de aquella otra, la que nunca podrá ser totalmente reconocida como tal. La conversión en el umbral de la muerte representaría para don Quijote no sólo el contexto en el cual demuestra su valentía última, sino también su voluntarismo: la fuerza mental y espiritual para decidir y ejecutar lo que considera lo define existencialmente, en este caso, la voluntad de morir. Y tal vez por ello el protagonista puede aceptar la muerte con “ánimo sosegado” (II: 74, p. 1063) no sólo de acuerdo con el modelo del buen cristiano que no teme por su vida eterna y se somete a la voluntad divina, sino la del individuo

al que se le otorga el derecho de elegir el ejercicio de la fe que desea adoptar ante la muerte (como corolario del ejercido durante su vida).

El rito de la conversión cristiana se cumple así puntualmente: Alonso Quijano alaba a Dios, destacando su misericordia y compasión, pide perdón a quienes pudo haber ofendido o mal encaminado, para finalmente confesarse. En la hora de su muerte, don Quijote, se convierte voluntaria y cristianamente de loco, en Alonso Quijano, el Bueno, una conversión que irradiará retrospectivamente al resto de su pasada existencia, redimiéndola. Estimo, sin embargo, que para “quien bien lo mire” el contraste entre esta conversión tan católica y la conversión religiosa de las minorías, aludida a lo largo de la novela, aquella conversión impuesta, no elegida, y a menudo parcialmente aceptada, constituye otra pronunciada ironía cervantina.

VI. Reflexiones finales

A lo largo del *Quijote* se hallan dispersas marcas textuales directa o indirectamente relacionadas con la problemática de la conversión religiosa de las minorías. Por un lado, es posible identificar referencias y alusiones adscriptas a dicho paradigma: así, la explícita mención de conversiones puntuales (la de Zoraida, por ejemplo), o el cuestionamiento de los linajes, la problemática de la limpieza de sangre, latente en toda la novela, y muy especialmente, la intermitente alusión a un pluralismo cultural ya perdido. No obstante, la condición conversa trasciende estas marcas específicas y se configura como una conciencia que habita en la novela, conciencia plural, silenciosa, pero capaz de orquestar las voces que escenificarán su drama de espejismos⁹. En tal sentido, resulta significativo que en su clausura la novela busque enfatizar una conversión religiosa de tan diferente índole y en tan pronunciado contraste respecto de aquellas otras, las que perfilan la condición conversa expuesta a lo largo de la obra.

El *Quijote* de 1615 no nos permite olvidar que así como para los juicios y los conversos de la generación de la expulsión en adelante, la

⁹ Menocal sostiene al respecto: “Many Spaniards, of every stripe and every background, were thus caught up living in a world of fun-house mirrors created by a whole series of edicts requiring that people profess transparent falsenesses, a state of self-destructive madness worthy of Cervantes’ creative literary genius” (2002: 259).

incertidumbre, la pérdida del hogar, la disolución del núcleo familiar, todas ellas fueron todas adversidades que también acecharon a los moriscos ibéricos y que en gran medida logran ser recuperadas en el espacio textual de la novela. Dicha recuperación –la de la condición conversa– no se ciñe meramente a la mero representación de un mundo perdido, sino que constituye la modelización de una recepción diferente, cuyas coordenadas no sean sólo estéticas sino también éticas. Creo posible entender dicho comportamiento textual como el reclamo de un receptor que sepa decodificar el contraste irónico entre pasajes varios, como también acercarse a la inexorable plurivalencia de la conversión. Es en ese espacio plurivalente donde emerge un Alonso Quijano muriendo como buen cristiano arrepentido, para marcar la distancia que lo separa de otras criaturas literarias, como Agi Morato y Ricote, las cuales vociferan sordamente la imposibilidad de su condición de padres abandonados, conversos y/o expulsos. Y tal contraste podría entonces ser decodificado como un llamado a ese otro, narrativizado aquí en Sancho, el vecino cristiano viejo, que a pesar de bandos y decretos, sabe y quiere escuchar las desgarradoras aporías inscriptas en la voz de su buen vecino y amigo, el morisco Ricote.

OBRAS CITADAS

- Abellán, José Luis, *Los secretos de Cervantes y el exilio de Don Quijote*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2006.
- Amrán, Rica, *De judíos a judeo conversos*, Paris, Indigo, 2003.
- Arraigada de Lassel, Adriana, “El tema musulmán en el *Quijote* y la dualidad religiosa de algunos personajes”, en: Ruth Fine y Santiago López Navia (eds.). *Cervantes y las religiones*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2008, pp. 329-338.
- Bakhtin, Mikhail, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin, University of Texas Press, 1991.
- Baena, Julio, “Sintaxis de la ética del texto: Ricote, en el *Quijote II*, la lengua de las mariposas”, en: *Bulletin of Hispanic Studies* 83, 4, 2006, 505-522.

- Bodian, Miriam, "Men of the Nation: The Shaping of Converso Identity in Early Modern Europe", en: *Past and Present*, 143, 1994, 48-76.
- Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, edición dirigida por Francisco Rico, Barcelona, Instituto Cervantes – Crítica, 1998.
- Colie, Rosalie, *Paradoxia Epidemica: The Renaissance Tradition of Paradox*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1966.
- Corominas, Joan, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1987.
- Domínguez, Julia, "El laberinto mental del exilio en *Don Quijote*. El testimonio del morisco Ricote", en: *Hispania* 92, 2, 2009, 183-192.
- Fine, Ruth, "De bendiciones y maldiciones en el *Quijote*: algunas reflexiones en torno a la maldición de Agi Morato, el padre de Zoraida", en: *Anuario de Estudios Cervantinos* IV, 2008, 129-141.
- . "Desde el jardín de Agi Morato o el otro rostro de la conversión en el *Quijote*", en: Juan Diego Vila (coord.) *Cervantes desde su contexto cultural*, Buenos Aires, Editorial de la Univ. de Buenos Aires (EUDEBA), 2013, pp. 39-58.
- . "La literatura de conversos después de 1492: obras y autores en busca de un discurso crítico", en: Ruth Fine, Michele Guillemont y Juan Diego Vila (eds.), *Lo converso: orden imaginario y realidad en la cultura española (siglos XIV y XVII)*, Madrid-Frankfurt Am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2014, pp. 499-526.
- Galmés de Fuentes, Álvaro, "La lengua de los moriscos", en: Manuel Alvar, *Manual de dialectología hispánica. El español de España*, Barcelona, Ariel, 1996.
- Gilman, Stephen, *The Spain of Fernando de Rojas*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1972.
- Gracián, Baltasar, *Agudeza y arte de ingenio*, Madrid, Castalia, 1969.
- Graizbord, David, *Souls in Dispute: Converso Identities in Iberia and the Jewish Diaspora, 1580-1700*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

- Kaplan, Yosef, “De Cristóbal Mendes a Abraham Franco de Silveyra: las vicisitudes de un marrano en el siglo XVII”, en: Yaron ben Naeh, Moshe Idel, Jeremy Cohen y Yosef Kaplan (eds.), *Compilación para Joseph. Colección de investigaciones dedicadas a Joseph Hacker*, Jerusalén: Centro Zalman Shazar, pp. 406-440 [en hebreo], 2013.
- Lévinas, Emmanuel, *Outside the Subject*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1994.
- Lévinas, Emmanuel, *Alterity and Transcendence*, London, The Athlone Press, 1999.
- Levine Melammed, René, *A Question of Identity: Iberian Conversos in Historical Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- López-Baralt, Luce, “Un morisco de carne y hueso nos habla de la angustia secreta de su exilio en Berbería”, en: *Studi Ispanici* 32, 2007, 73-88.
- Márquez Villanueva, Francisco, *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, Alianza, 1975.
- Menocal, María Rosa, *The Ornament of the World*, New York, Back Bay Books, 2002.
- Meyer-Minnerman, Klaus, “Narración paradójica y ficción”, en: N. Grabe, S. Lang y K. Meyer-Minnemann (eds.), *La narración paradójica. ‘Normas narrativas’ y el principio de la ‘transgresión’*, Madrid, Iberoamericana, Vervuert Verlag, 2006, pp. 59-71.
- Nalle, Sara, “Cross and Cross Again First-Hand Accounts of 1492 Exiles’ Return to Castile”, en: *Early Modern Ethnic and Religious Communities in Exile International Conference*, April 27-29, (en prensa).
- Schmidt, Rachel, “Leyendo otros que sean luz del alma: el Quijote y la literatura del *ars moriendi*”, en: *Cervantes y el Quijote. Actas del Coloquio Internacional*, ed.. Emilio Martínez Mata, Madrid, Editorial Arco, 2007, pp. 113-124.
- Vila, Juan Diego, “El *Quijote* y la sugestión conversa: silencios, elisiones y desvíos para una predicación inefable”, en: Ruth Fine y Santiago López Navia (eds.). *Cervantes y las religiones*, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2008, pp. 521-546.

Westerveld, Govert, *Historia de Blanca (Valle de Ricote) Año 711-1700*,
Murcia, Westerveld,
1997-2014.