
MEMORIA E IMITATIO EN EL QUIJOTE

CHRISTOPH STROSETZKI

Universidad de Münster

“[...] si nombráis algún gigante en vuestro libro, hacelde que sea el gigante Golías, y con solo esto, que os costará casi nada, tenéis una grande anotación, pues podéis poner: ‘El gigante Golías, o Goliat, fue un filisteo a quien el pastor David mató de una gran pedrada, en el valle de Terebinto, según se cuenta en el libro de los Reyes...’” (Prólogo: 15)¹. Esto es –así aparece en el prólogo al *Quijote*– lo que un amigo de Cervantes le aconsejó cuando éste carecía de ideas que expresar en el mismo. Por supuesto que los gigantes de la novela cervantina no procedían del Antiguo Testamento sino de los libros de caballerías, que a su modo ponían al alcance de la mano grandes hazañas, muestras de identificación y reglas de comportamiento.

Jan Assmann (1991a) considera el Deuteronomio como el paradigma de la mnemotecnica cultural². Explica las dificultades del

¹ Las citas del *Quijote* que aparecen en este texto se toman de la edición de Francisco Rico anotada en la bibliografía final; damos entre paréntesis referencia a la parte, al capítulo y finalmente a la página correspondiente de dicha edición.

² La importancia de la memoria desde la Antigüedad griega ha sido descrita por Ruth Fine, caracterizando la memoria libresca de don Quijote como memoria colectiva en un contexto narrativo y temporal, con los “desajustes temporales: el eterno verano, a través del cual se extiende el texto, y los concomitantes errores cronológicos que derivan de este hecho, a los que se suma la pronunciada no correspondencia con la duración de alrededor de veinticinco años de los eventos extratextuales que aparecen como trans fondo de la historia” (Fine 2003: 821) de fondo.

presente como castigo de Dios por el hecho de que los israelitas no habían cesado de romper la Alianza contraída con Dios. Los acontecimientos acaecidos en el Deuteronomio aparecen, por ello, como la historia de la apostasía, de la deslealtad y recaída en el paganismo. Cuando se volvió a encontrar la olvidada Torah, es decir, el libro de la Alianza, hubo que constatar con horror que los mandamientos y las leyes recogidos en él se contradecían enormemente con las costumbres extendidas por el país. Dado que en la Torah se amenazaba con grandes castigos a aquellos que no acataran la ley, uno no podía menos que sentirse culpable y entender todos los golpes del destino, en el presente y en el pasado, como castigo de Dios. La Torah, hallada sorprendentemente, crea identidad por medio del recuerdo en el paso a la tierra prometida tras el éxodo de Egipto y cuarenta años de peregrinación por el desierto.

Pero de ningún modo hay que olvidar dos cosas: la historia de la liberación y la ley de la Alianza. En el Deuteronomio, 6, 20-25, se lee:

Cuando el día de mañana te pregunte tu hijo: “¿Qué son estos estatutos, estos preceptos y estas normas que Yaveh nuestro Dios os ha prescrito?”, dirás a tu hijo: “Éramos esclavos de Faraón en Egipto, y Yaveh nos sacó de Egipto con mano fuerte. Yaveh realizó a nuestros propios ojos señales y prodigios grandes y terribles en Egipto, contra Faraón y toda su casa. [...] Y Yaveh nos mandó que pusiéramos en práctica todos estos preceptos, temiendo a Yaveh nuestro Dios, para que fuéramos felices siempre y nos permitiera vivir como el día de hoy. Tal será nuestra justicia: cuidar de poner en práctica todos estos mandamientos ante Yaveh nuestro Dios, como él nos ha prescrito”³.

³ Fine (2001) prueba que Cervantes en sus aproximadamente trescientas referencias intertextuales sobre la Biblia utiliza en general la Vulgata y no la Biblia de Ferrara, próxima al judaísmo. Las citas de textos bíblicos proceden de la siguiente versión: <<http://hlg.com.ar/ssee/index.html>>.

Para recordar sirve el hecho de que uno se apropie de la historia y de la ley y las adopte como propias, que se dé testimonio de ello en el hablar y en las conversaciones, que se recuerden en días festivos como Pesaj, Shavuot y Sukot y que los textos se junten y se sacralicen. Puesto que el país en el que el pueblo de Israel se instaló posee una fuerza tentadora, es importante diferenciarse de los otros habitantes del país, seguir siéndoles extraños y no dejarse disuadir de la existencia de un único Dios a causa del politeísmo predominante. Eso significa seguir siendo un extraño en su propio país y en su propio presente (Assmann 1991a: 346). Assmann formula muy acertadamente: "Wenn sich die Wirklichkeit um einen herum wandelt, dann liegt nichts näher, als daß alles das in Vergessenheit gerät, was in der früheren Wirklichkeit Geltung hatte. Denn es gerät nun in Gegensatz zu den äußeren Verhältnissen und wird von ihnen nicht mehr bestätigt und getragen" (Assmann 1991a: 345)⁴. Así que, si no se deja de pensar en la oposición de la servidumbre babilónica y en la libertad en Jerusalén, entonces tal memoria es contrapresente en lo que concierne al sistema de referencia de las respectivas experiencias del presente. Assmann lo resume así: "Die Religion bildet den typischen Fall einer solchen anachronen Struktur. Innerhalb der Kultur, die das Heute gestaltet, hält sie das Gestern gegenwärtig, das nicht vergessen werden darf" (Assmann 1991a: 349)⁵.

El antiguo calendario judío fija tres fiestas de peregrinación: la fiesta de los panes sin levadura, la de la poda de espigas, es decir,

⁴ "Cuando la realidad en torno a uno se transforma, es obvio que se olvide todo lo que había tenido valor en la realidad anterior, pues va a estar en oposición con las circunstancias exteriores y ya no se volverá a afirmar y sostener por ellas." (Las traducciones de textos en alemán son mías.)

⁵ "La religión constituye el caso típico de estructura anacrónica de ese tipo. Dentro de la cultura, que constituye el 'hoy', mantiene presente el 'ayer', que no se debe olvidar."

la fiesta de las semanas, y la fiesta de la recolección o de los tabernáculos (Rendtorff 1991). Ésta última hace referencia a la fiesta de la vendimia, y la de la poda de espigas, a la cosecha de trigo. La primera, también denominada la fiesta de Mazzot en recuerdo al éxodo de Egipto, prescribe que se coma pan sin levadura durante siete días seguidos. Esta fiesta de Mazzot se ha fundido con la fiesta de Passa en una sola. En esta última, se sacrifica una oveja o una cabra y con la sangre de este animal hay que pintar algo a la entrada de las casas. Con ello se conmemora que Moisés ordenó precisamente esto, para que Yaveh, cuando matara al primogénito de Egipto, viera esta sangre y pasara de largo por las casas así pintadas. Ritualmente, la situación de ponerse en marcha antes del éxodo de Egipto se recuerda por el hecho de que los comensales tienen que comer la carne a toda prisa, como si fueran a salir de viaje. Además, en esa situación se lee la Passa-Haggada, un relato sobre la historia del éxodo egipcio. Por otra parte, también la fiesta de los tabernáculos se ha historizado: en ella se conmemora que los judíos vivieran en chozas de ramas y follaje tras ser expulsados de Egipto. También el párrafo sobre la fiesta de las semanas acaba en el Deuteronomio, 16, 12, con las siguientes palabras: "Te acordarás de que fuiste esclavo en Egipto y cuidarás de poner en práctica estos preceptos"⁶. Rendtorff (1991: 195) concluye: "So sind also alle drei (bzw. vier) Feste im Laufe der Zeit mehr oder weniger ausdrücklich in den heilsgeschichtlichen Zusammenhang von Exodus, Wüstenwanderung und Landgabe hineingestellt worden"⁷. Habría que añadir también la fiesta de Purim, como recuerdo de

⁶ Véase también Rendtorff (1991: 195).

⁷ "Así pues, las tres (mejor dicho, cuatro) fiestas han sido clasificadas a lo largo del tiempo más o menos expresamente en el contexto teológico del éxodo, de la peregrinación por el desierto y de la apropiación de la tierra prometida."

la salvación de los judíos en la diáspora persa del atentado de Hamans, del que informa el libro de Ester. El noveno día del mes Ab se considera día de luto a causa de la destrucción del Templo bajo el reinado de Nabucodossor en el año 586 a.C. Otra festividad conmemora la reapertura del Templo en el año 165 a.C., tras su profanación por parte de Antíoco IV Epífanes.

Entre la memoria y la correspondiente experiencia de la realidad actual hay siempre una diferencia. El festejo religioso sirve para traer al presente lo recordado, que además en la experiencia del presente se muestra como lugar de lo otro y abre a los hombres una segunda dimensión (Assman 1991b). La fiesta es, por tanto, una salida del mundo cotidiano, dominado, primero, por contingencias (la casualidad, la falta de estructuración, la vigilancia y preocupación por las tareas diarias); segundo, por la escasez (el trabajo, el orden y la falta de sentido); y, tercero, por la rutina (la automatización, la habituación y la banalidad). Frente a todo esto, la fiesta se caracteriza por la escenificación (estructuras fijadas rigurosamente), por la abundancia (gasto improductivo), así como por la reflexión, como trascendentalización del estrecho horizonte de los sentidos cotidianos, y por la efervescencia, como arranque de los sentimientos. Las ritualizaciones posibilitan la repetición. A la dualidad fiesta y mundo cotidiano corresponden, según Assmann, diferentes tipos de memoria: la memoria comunicativa ayuda a orientarse en la vida cotidiana, mientras que la memoria cultural ayuda a constituir la desimultaneidad y a reflexionar sobre los orígenes. La memoria cultural se refiere a las leyendas sobre los orígenes, los mitos fundadores y la tradición histórica, con los que un determinado grupo se identifica y define sus características. Por otra parte, encuentra su objetivización en formas simbólicas, por ejemplo por medio de ritos, indumentarias, moda-

les, maneras de hablar o peregrinaciones específicas, y sostiene de este modo una identidad colectiva, una conciencia de particularidad y diferenciación.

Ahora bien, se puede hacer de la vida cotidiana una fiesta, sacralizarla y sacarla del tiempo cotidiano por medio de una fuerza especial, como hace notar el autor judío Filón de Alejandría (15/10 a.C.-45/50 d.C.) recurriendo a la cínica interpretación de la vida como una fiesta: la ley califica cada día como una fiesta, refiriéndose a la vida intachable de hombres piadosos, obedientes a la naturaleza y a sus leyes (Klinghardt 1991: 206).

Debería quedar claro que los paralelismos entre la cultura de la memoria de los israelitas y el *Quijote* son numerosos. No obstante, el pasado es para don Quijote el mundo caballeresco de las novelas de caballerías. Acordarse de las leyendas sobre los orígenes, de los mitos fundadores y de la tradición histórica por medio de sus propios hechos y palabras tiene para él una motivación religiosa. Los ha interiorizado de tal manera que vive de su espíritu. Son ellos los responsables de que viva como un extraño en su propio país y en su propio presente. Su memoria cultural relacionada con el mundo caballeresco crea para él identidad y le distingue de las figuras que le rodean, cuya memoria comunicativa es otra. Las aventuras de don Quijote, lo mismo que su indumentaria y su manera de expresarse, son la transformación ritualizada de los recuerdos del pasado en la práctica presente. Las características de sus salidas permiten reconocer aquella fiesta religiosa que se sustrae a la vida cotidiana, muestra en las experiencias del presente el lugar de lo otro y abre al hombre una segunda dimensión.

A continuación, se mostrará de modo paradigmático cómo aparecen los mencionados paralelismos en algunos pasajes del *Qui-*

jote. Pero no se estilizarán los textos y las interpretaciones judías en un nuevo “architexto” del *Quijote*. Tampoco se negará que el cristianismo, igualmente monoteísta y basado en los libros, ofrezca similares paralelismos. Sin embargo, es probable que el lector contemporáneo entendiera bastantes pasajes del *Quijote* como alusión al judaísmo, lo cual evidencia un discurso entre otros muchos. Primeramente, se aclarará el significado de la palabra *memoria* en el *Quijote*, antes de analizar el sentido y el uso de los términos *ley* y *ordenanza*.

La palabra *memoria* aparece en el *Quijote* ciento veintiocho veces. Para el período de gobierno de Sancho, tener la religión, si bien sólo la cristiana, en la memoria, parece el mejor de los requisitos. Aunque no era muy culto, “porque aun no sé el abecé, [...] bástame tener el *Christus* en la memoria para ser buen gobernador” (II, 42: 968-969). A lo que el duque le responde: “Con tan buena memoria [...], no podrá Sancho errar en nada” (II, 42: 969). Sin embargo, en general la *memoria* en el *Quijote* se refiere a las novelas de caballerías, que don Quijote considera mitos fundadores, es decir, a un supuesto pasado cuyo recuerdo marca el presente. Así, declara don Quijote: “Viva la memoria de Amadís, y sea imitado de don Quijote de la Mancha en todo lo que pudiere, [...] venid a mi memoria, cosas de Amadís, y enseñadme por dónde tengo de comenzar a imitaros” (I, 26: 291). Sancho dice sobre su amo: “sabe de memoria todas las ordenanzas de la andante caballería” (II, 14: 738).

Pero la *memoria* no se refiere sólo al tiempo representado en las novelas de caballerías sino también a la época de don Quijote, que será objeto de la memoria futura. Son muchas las veces que se deberán retener las hazañas de don Quijote para que las recuerden

las generaciones venideras: “Dichosa edad y siglo dichoso aquel adonde saldrán a luz las famosas hazañas mías, dignas de entallarse en bronces, esculpirse en mármoles y pintarse en tablas, para memoria en lo futuro” (I, 2: 47). Sancho asegura que “no faltará quien ponga en escrito las hazañas de vuestra merced, para perpetua memoria” (I, 21: 229). Lo que se corresponde con la invitación de don Quijote a Sancho: “¡Oh, escudero mío, [...] toma bien en la memoria lo que aquí me verás hacer, para que lo cuentes y recites a la causa total de todo ello!” (I, 25: 279). El propio don Quijote se califica a sí mismo de caballero andante,

y no de aquellos de cuyos nombres jamás la fama se acordó para eternizarlos en su memoria, sino de aquellos que, a despecho y pesar de la misma envidia, y de cuantos magos crió Persia, bracmanes la India, ginosofistas la Etiopia, ha de poner su nombre en el templo de la inmortalidad, para que sirva de ejemplo y dechado en los venideros siglos (I, 47: 544).

Mientras que don Quijote trabaja por conseguir su lugar en la historia, Sancho se contenta con quedarse, tras su período de gobierno en la “isla”, con la ropa y mitra como recuerdo, “que las quería llevar a su tierra por señal y memoria de aquel nunca visto suceso” (II, 70: 1190).

En un caso particular se ejemplifica lúdicamente la problemática de la memoria con la ayuda de la tradición oral y escrita y se convierte en objeto de sátira. Después de que don Quijote y Sancho hubieran encontrado y leído el “libro de memoria” de Cardenio, el propio don Quijote se sirvió de este libro para escribir un mensaje a Dulcinea, que había de entregarle Sancho, después de que un escribano lo pasara a carta. Sin embargo, Sancho tiene que escuchar ante todo el texto, a pesar de creer tener muy mala

retentiva, para ser capaz después de recitarlo de memoria en caso de perder el “libro de memoria” (I, 25: 286). De hecho, Sancho cree haber perdido el “libro de memoria” cuando se lo quiere enseñar al cura, quien le había propuesto “que él la trasladaría de muy buena letra” (I, 26: 295). El cura aconseja a Sancho que don Quijote le vuelva a hacer la carta, pero en papel, “porque las que se hacían en libros de memoria jamás se acetaban ni cumplían” (I, 26: 296). Sancho intenta reconstruir la carta de memoria, recibiendo los elogios del cura y del barbero por su buena memoria, a pesar de que los resultados tienen que ser puntualizados. A Sancho se le pide seguir repitiendo la carta “para que ellos ansimesmo la tomasen de memoria para trasladalla a su tiempo. Tornóla a decir Sancho otras tres veces, y otras tantas volvió a decir otros tres mil disparates” (I, 26: 296). Mucho más tarde don Quijote pregunta a Sancho cómo ha podido dar la carta a Dulcinea si no llevaba consigo el “libro de memoria”. A lo que Sancho replica que se lo recitó de memoria 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 descomunión, no había visto ni leído tan linda carta como aquella” (I, 30: 357). Este tratamiento lúdico de la memoria escrita y oral va un poco más allá, cuando Fernando encuentra en su libro del *Amadís* la carta de Lucinda dirigida a Cardenio, “que le tenía bien en la memoria” (I, 27: 305) y que recita oralmente. Y es que aquí se refleja una especie de cruce entre la memoria comunicativa y la cultural.

En los textos judíos se puso de manifiesto, por una parte, el significado de la memoria y, por otra, la necesidad del acatamiento de las leyes religiosas. En el *Quijote* también se alude frecuentemente a la ley y las leyes. Junto a la ley del duelo, ley del razonable dis-

curso, ley de la guerra, leyes del gusto, buenas leyes y leyes de amor, tres categorías encuentran un uso especialmente frecuente: las leyes estatales⁸ y las de la caballería, que de ningún modo son inferiores al tercer grupo de las religiosas. Expresiones como “la santa ley que profesamos, en la cual se nos manda que hagamos bien” (II, 27: 860; véase también II, 21: 803), “la cristiana ley que profesa” (II, 18: 774), “las divinas y humanas [leyes] permiten que cada uno se defienda” (I, 8: 99; véase también II, 27: 860), así como también de modo despectivo “la ley de su falso profeta Mahoma” (I, 18: 189), se refieren al contexto religioso. No obstante, don Quijote se encuentra en general bajo el dictado de la “ley de caballería” o las “leyes de caballería”⁹. Tales leyes impiden a Sancho ayudar a don Quijote en la lucha contra caballeros: “en ninguna manera te es lícito ni concedido por las leyes de caballería que me ayudes, hasta que seas armado caballero” (I, 8: 99). Para don Diego, don Quijote es verdaderamente una encarnación de las leyes de caballería: “Si las ordenanzas y leyes de la caballería andante se perdiesen, se hallarían en el pecho de vuesa merced como en su mismo depósito y archivo” (II, 17: 770). Aquí se muestra no sólo que para la palabra *leyes* se usa el término sinónimo de *ordenanza*, sino que además don Quijote se apropia de ella perfectamente y la interioriza –un proceso que ya hemos mencionado antes con los israelitas–.

Allí donde se trata de reanimar nuevamente la memoria de la caballería o donde se tienen que acatar sus leyes, don Quijote tiene normas inequívocas. Cuando se propone imitar modelos concretos, la elección entre las alternativas existentes puede ser difícil.

⁸ Véanse por ejemplo Cervantes (1605/1615: 6; II, 18: 774; II, 42: 971; II, 51: 1046 y 1047).

⁹ Véanse Cervantes (1605/1615: I, 4: 65; I, 15: 164; I, 17: 184; I, 31: 362; I, 15: 162; I, 18: 186; I, 21: 227; II, 32: 889).

Así, vacila por ejemplo, en su penitencia en Sierra Morena, si debe imitar a Roldán con su furia o a Amadís con su melancolía o quizá a ambos a la vez (I, 25-26), a lo que se añade la dificultad de –a la hora de escoger el nombre del héroe– tener que elegir entre la versión castellana, italiana o latina: “Roldán, o Orlando, o Roto-lando” (I, 25: 276)¹⁰. Sin embargo, para él es fundamental imitar a sus héroes. Se hace armar caballero “a imitación de otros muchos que así lo hicieron, según había leído” (I, 2: 46). Cuando ataca, lo hace “por imitar en todo cuanto a él le parecía posible los pasos que había leído en sus libros” (I, 4: 67-68). Cuando don Quijote, tras el episodio de los leones, ya no quiere que le llamen el Caballero de la Triste Figura sino Caballero de los Leones, está siguiendo la “antigua usanza de los andantes caballeros” (II, 17: 768).

La imitación es también un principio central dentro del cristianismo. “Vivir según los principios cristianos es vivir siguiendo a Jesús” (Mateo, 8, 22; 9, 9; 10, 38; 16, 24; 19, 21; Marcos, 8, 34; Lucas, 14, 25-35). Entre los siglos XII y XVI se desarrolló, apoyada por San Agustín, Bernardo de Claraval y San Francisco¹¹, la *imitatio* de Jesús, que coloca en el centro de la piedad a Cristo hecho hombre. Quien en este periodo de tiempo “sigue” a Jesús imita su vida, sus virtudes, sus acciones, su comportamiento, sentimientos y sensaciones. Se trata de una experiencia de vida y de fe que transforma al hombre y cuya esencia representa el revivir y

¹⁰ Cuando don Quijote se retira a la Sierra Morena para hacer penitencia, se evoca también el discurso cristiano según el cual Jesús, llevado por el Espíritu Santo, se retiró a la soledad del desierto y permaneció allí cuarenta días. Entre las creencias religiosas judías, está el enviar los pecados al desierto el día de la reconciliación, anulándose así. Esto se conmemora con la ceremonia del macho cabrío, que es enviado al desierto cargado con todos los pecados de los judíos (Rendtorff 1991: 200).

¹¹ Véase Lapsanski (1974: 49-59). El postulado de la pobreza resulta para los franciscanos de la exigencia de seguir los pasos de Cristo.

comprender interior y exteriormente el modo de vida de Cristo¹². Una de las aportaciones más importantes para el entendimiento de la *imitatio* de Cristo en el contexto de la mística de introversión y la *devotio moderna*¹³ la realizó Tomás de Kempis con su escrito *De imitatione Christi libri IV*, escrito poco antes de 1427, uno de los libros más traducidos y editados después de la Biblia. Sin embargo, no se puede tratar aquí detalladamente de qué modo es relevante para la comprensión del *Quijote* la comprensión que tiene Tomás de Kempis del concepto de la interioridad, de la reflexión sobre la vida de Jesús, de la vida espiritual y, relacionado con ésta, del menosprecio del mundo, así como de la *devotio moderna*, también extendida en España. Sólo se mencionará brevemente que allí también domina el mundo interior frente al exterior: “Das Reich Gottes ist in euch, spricht der Herr (Lk. 17, 21). Wende dich zu dem Herrn, und wende dich von ganzem Herzen zu ihm [...] lerne das Äußerliche verschmähen; lerne hochschätzen, was dich in dir selbst zurechtsetzen kann” (Kempis 1427: 56)¹⁴. Y concluye: “Wer so weise ist, daß er alle Dinge für das halten kann, was sie sind, und nicht für das, wofür sie von anderen gehalten und ausgegeben werden, der hat die rechte Weisheit und hat seine Weisheit mehr von Gott als von den Menschen” (Kempis 1427: 58)¹⁵.

¹² Véase De Rentiis (1998: 296) y (1996).

¹³ Véanse Iserloh (1978) y van Ungen (1988).

¹⁴ “El reino de Dios está en vosotros mismos, habla el Señor (Lucas, 17, 21). Dirígete al Señor, y dirígete de todo corazón a él. [...] aprende a despreciar lo exterior; aprende a valorar lo que te puede centrar en ti mismo.” Véase también: “Christus ward in der Welt von den Menschen auch verachtet und war in seiner größten Not, unter Spott und Hohn, von allen seinen Bekannten und Freunden verlassen” (Kempis 1427: 57-58; “Cristo también fue despreciado por los hombres en el mundo y fue abandonado por todos sus conocidos y amigos con burlas y desdenes en su mayor necesidad”).

¹⁵ “Quien sea tan sabio que pueda considerar todas las cosas por lo que son, y no por lo que los demás consideran y pretendan de ellas, tiene la verdadera sabiduría y la tiene más de Dios que de los hombres.”

De todos modos, los paralelismos de la *imitatio* cristiana en el *Quijote* sobrepasan lo formal, puesto que ya se le atribuyó a la caballería andante una dimensión religiosa: “somos ministros de Dios en la tierra, y brazos por quien se ejecuta en ella su justicia” (I, 13: 138). La lucha de los santos la compara don Quijote con la de los caballeros y señala: “Porque estos santos y caballeros profesaron lo que yo profeso, que es el ejercicio de las armas; sino que la diferencia que hay entre mí y ellos es que ellos fueron santos y pelearon a lo divino, y yo soy pecador y peleo a lo humano” (II, 58: 1097). En la comparación entre la vida de los caballeros y la de los monjes se constata que la de los primeros no exige menos privación y ascetismo que la de los segundos (I, 13). De cara a los numerosos deberes de un caballero, Sancho es de la opinión de que es mejor llegar a ser santo o, por lo menos, vivir como un monje. Frente a eso, don Quijote le indica que también la caballería representa una orden religiosa, que no todos pueden ser monjes y que hay muchos caminos por los que Dios conduce a sus elegidos al cielo (II, 8). Así, don Quijote puede sostener ante el canónigo que a consecuencia de sus privaciones él ya ha alcanzado virtudes que son comparables con las del asceta (I, 50). Con los místicos él comparte la idea de que tiene que seguir la llamada de Dios a pesar del mundo (II, 6).

Soportando pacientemente los trabajos presentes, don Quijote se orienta hacia una futura Edad de Oro que retome las circunstancias paradisiacas de una pasada Edad Áurea. Pese a no ser pocas las diferencias de contenido, se percatan similitudes estructurales con la religión cristiana y la judía. don Quijote elogia la Edad de Oro del pasado como un tiempo de inocencia, en el que se desconocía el derecho a poseer bienes y en el que reinaba

la paz. Él mismo ve justificada ahora su tarea de resucitar en la actual Edad de Hierro la época áurea: “Él decía que la cosa de que más necesidad tenía el mundo era de caballeros andantes y de que en él se resucitase la caballería andantesca” (I, 7: 91). La utilización de la palabra *resurrección* tiene que verse como una clara alusión a la Biblia. Otra alusión también es sorprendente: mientras que Cristo cumple su misión de salvar a la humanidad y resucita de la tumba al tercer día, don Quijote, por su parte, está convencido de haber pasado tres días en la cueva de Montesinos, el cual, sin embargo, le había anunciado que le daría instrucciones sobre cómo salvar a los que vivían en la cueva (II, 23: 827). La llegada de don Quijote le parece a Montesinos el cumplimiento de una profecía: “Sabed que tenéis aquí en vuestra presencia, y abrid los ojos y veréislo, aquel gran caballero de quien tantas cosas tiene profetizadas el sabio Merlín” (II, 23: 822). Aparece como el salvador esperado durante tanto tiempo: “Luengos tiempos ha, valeroso caballero don Quijote de la Mancha, que los que estamos en estas soledades encantados esperamos verte” (II, 23: 819)¹⁶. Se evocan, por tanto, unas ideas que se encuentran en paralelismo con el Mesías bíblico y con el salvador de la profecía, que marcan de igual modo, aunque de diferente manera, al cristianismo y al judaísmo.

Así pues, se ha mostrado que la cultura de la memoria –esencial para el judaísmo– también ocupa un papel central en el *Quijote*. La fiesta, que ayuda a la memoria, que trae al presente lo recordado y que se opone a la vida cotidiana como lo otro, es el principio

¹⁶ Y ahora don Quijote espera las instrucciones de Montesinos: “Dijome asimesmo que andando el tiempo se me daría aviso cómo habían de ser desencantados él y Belerma y Durandarte, con todos los que allí estaban” (II, 23: 827).

básico en el *Quijote*. Asimismo, la memoria en el *Quijote* no se refiere sólo a los libros de caballerías, que tienen la función de representar mitos fundadores, sino también a las propias hazañas de don Quijote, que debían servir a las generaciones venideras como mitos fundadores. Éstos se corresponden con las leyes, que constituyen de igual modo la identidad de aquellas personas que se las apropian como su máxima de acción. Que la *memoria* –independientemente de si transferida por escrito u oralmente– a veces no es fiable y, por ello, se convierte en un problema lo ejemplifica Sancho con su “libro de memoria”, cuyo contenido Dulcinea no llega nunca a recibir. Mientras que el discurso judío en el *Quijote* se pone de manifiesto con los conceptos de *memoria* y *ley*, la *imitatio* aparece marcada más fuertemente por el cristianismo, aun cuando la *imitatio* no sea otra cosa que una forma personalizada de la memoria y del acatamiento de las reglas.

BIBLIOGRAFÍA

- Assmann, Jan (1991a): "Die Katastrophe des Vergessens. Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik", en: Assmann, Aleida / Harth, Dietrich (eds.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Fráncfort/M: Fischer, pp. 337-355.
- (1991b): "Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses", en Assmann, Jan / Sundermeier, Theo (eds.): *Studien zum Verstehen fremder Religionen*. Vol. 1: *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*. Gütersloh: Mohn, pp. 13-33.
- Cervantes, Miguel de (1606/1615): *Don Quijote de la Mancha*. Ed. Francisco Rico. Barcelona: Instituto Cervantes-Crítica 1998.
- De Rentéis, Dina (1996): *Die Zeit der Nachfolge. Zur Interdependenz von imitatio Christi und imitatio auctorum im 12.-16. Jahrhundert*. Tübinga: Niemeyer.
- (1998): "Imitatio morum", en Ueding, Gert (ed.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Vol. 4. Tübinga: Niemeyer, pp. 285-303.
- Fine, Ruth (2001): "Nuevas reflexiones sobre la presencia del Antiguo Testamento en el *Quijote*: el caso de la Biblia de Ferrara", en: Villar Lecumberri, Alicia (ed.): *Cervantes en Italia. Actas del X Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Palma de Mallorca: Asociación de Cervantistas, pp. 109-119.
- (2003): "Tiempo y memoria: reflexiones sobre la función del recuerdo y el olvido del desmemoriado caballero Don Quijote de la Mancha", en Lobato, María Luisa / Domínguez Matito, Francisco (eds.): *Memoria de la palabra. Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro, Burgos-La Rioja, 15-19 julio 2002*. Madrid-Fráncfort/M: Iberoamericana-Vervuert, pp. 813-822.
- Iserloh, Erwin (1978²): *Thomas von Kempen und die Devotio Moderna*. Bonn: Niederländische Botschaft (Embajada de Holanda).
- Klinghardt, Matthias (1991): "... auf daß du den Feiertag heiligest", en Assmann, Jan / Sundermeier, Theo (eds.): *Studien zum Verstehen fremder Religionen*. Vol. 1: *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*. Gütersloh: Mohn, pp. 206-246.
- Lapsanski, Duane V. (1974): *Perfectio evangelica. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schritttum*. Múnich-Paderborn-Viena: Schöningh.
- Rendtorff, Rolf (1991): "Die Entwicklung des altisraelitischen Festkalenders", en Assmann, Jan / Sundermeier, Theo (eds.): *Studien zum Verstehen fremder Religionen*. Vol. 1: *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*. Gütersloh: Mohn, pp. 185-205.
- Tomás de Kempis (Thomas von Kempen) (ca. 1427): *Das Buch von der Nachfolge Christi*. Ed. Walter Kröber. Stuttgart: Reclam 1950.
- van Engen, John H. (ed.) (1988): *Devotio moderna: Basic Writings*. Nueva York: Paulist Press.