
LA FRACTURA HISTÓRICA EN *LA GALATEA* DE MIGUEL DE CERVANTES (PROBLEMAS METODOLÓGICOS DE INTERPRETACIÓN HISTÓRICO-LITERARIA DESDE EL MATERIALISMO FILOSÓFICO)

JESÚS G. MAESTRO
(Universidad de Vigo)

1. INTRODUCCIÓN

COMO MÉTODO DE interpretación de la literatura, el materialismo filosófico basa el núcleo de sus interpretaciones en los que considera contenidos materiales de la investigación literaria: las ideas objetivas referidas formalmente en los materiales literarios. El núcleo de toda interpretación literaria reside en última instancia en el análisis de las ideas objetivas expresadas formalmente en los tres géneros de materialidad (física, fenomenológica y lógica) en que se manifiesta la literatura, es decir, en la interpretación de las Ideas contenidas y expresadas formal y materialmente en las obras literarias y sus realidades contextuales, como conjunto de realidades positivas, efectivamente existentes, que, organizadas de forma sistemática, constituye el cuerpo de los materiales literarios, el objeto de interpretación de la Teoría de la Literatura, y el campo de investigación de cada una de las ciencias categoriales que sirven a esta disciplina y como tal la constituyen¹.

1. Sobre el Materialismo Filosófico como Teoría de la Literatura, *cf.* Jesús G. Maestro, *La Academia contra Babel. Postulados fundamentales del materialismo filosófico como teoría literaria contemporánea*, Pontevedra: Mirabel Editorial, 2006.

Conviene ahora determinar qué concepto de Historia se sostiene, desde el materialismo filosófico como teoría de la literatura, para afrontar la interpretación de los materiales literarios y, en concreto, el análisis de una obra como *La Galatea* de Cervantes, desde la perspectiva de la fractura histórica posterior al Renacimiento.

El materialismo filosófico considera que el conocimiento histórico es categorialmente diferente del conocimiento propio de las ciencias naturales, y lo es no porque se ocupe de individuos, sino porque se ocupa de individuos humanos, es decir, de sujetos que formulan juicios de valor, que poseen ideas, que operan sobre la materia, etc.

Paralelamente, la Historia no puede concebirse como el conocimiento científico del pasado, porque el pasado como tal no existe. Es inaprensible. No puede haber conocimiento científico sobre algo que no ofrece presencia física actual. Desde este punto de vista, lo único efectivamente existente, es decir, la corporeidad de la Historia, es lo que se identifica como reliquia histórica².

La Historia no es, pues, la interpretación indefinida del pasado, sino el conocimiento científico de los materiales históricos o reliquias. Estos materiales históricos que se denominarán reliquias, son «restos y trazas del Pasado que perviven en nuestro presente en la forma de residuos materiales, de huellas corpóreas, de vestigios y trazas físicas, de ceremonias y ritos, en una palabra de 'reliquias' (*relinquere*: lo que permanece, lo que resta). Esos residuos que permiten la presentación del Pasado son el material sobre el que trabaja el historiador y con el que construye su historia»³. Las reliquias son la presencia viva del pasado que hace posible el conocimiento histórico. Pueden considerarse como los significantes presentes de los significados pretéritos. Significantes que han sobrevivido a su significado. Las reliquias son las fuentes informativas del conocimiento histórico.

Sólo pueden ser objeto del conocimiento histórico, y por tanto estudiarse históricamente, aquellos sucesos, acciones, instituciones, personas, estructuras y procesos pretéritos de los que se conservan señales, trazas y vestigios en la actualidad, en nuestra propia dimensión temporal. *Quod non est in actis non est in mundo*, es decir, lo que en una versión libre traduciríamos por: de lo que no quedan pruebas, no cabe hablar con rigor ni propiedad. El pasado histórico se nos ofrece como presente fiscalista a

2. Gustavo Bueno, *El individuo en la Historia. Comentario a un texto de Aristóteles, Poética 1451b*, Oviedo: Universidad de Oviedo, 1980.

3. Enrique Moradiellos, *Las caras de Clío. Una introducción a la Historia*, Madrid: Siglo XXI, 2001, pág. 60.

través de las reliquias. Las reliquias son lo único que permite concebir el pasado como una realidad efectivamente existente en un tiempo pretérito. En el conocimiento científico de la Historia, la objetividad fiscalista corresponde a la reliquia, término objetivo de lo individual histórico y, en consecuencia, de los materiales de la Historia.

2. LA FRACTURA HISTÓRICA

La fractura histórica de *La Galatea* se proyecta sobre la expresión literaria de determinadas ideas objetivas, que aquí analizaré a partir de su materialización en: a) una concepción específica de la fábula literaria, determinada por un final abrupto y expectante *in medias res*; b) la quiebra formal y funcional de un género literario como es la novela pastoril; c) la Religión como conflicto de experiencias numinosas, mitológicas y teológicas, sobre el que Cervantes impone una solución secular, de corte espinosista, y que cabe interpretar como antesala del ateísmo, y no como una mera recreación de un mundo pagano e ideal; y d) la narración de lo sobrenatural como objeto de construcción e interpretación literaria, en que se objetiva y confirma la quiebra y disolución de las utopías renacentistas. La materialización que estas ideas objetivas –fábula, género literario, religión y relato maravilloso– adquieren en las formas literarias de *La Galatea* de Cervantes remite al lector a una fractura histórica, cuyo marco de referencia se sitúa entre la literatura del Renacimiento y el Barroco, y que sumariamente trataré de exponer a continuación, desde los criterios del materialismo filosófico como teoría de la literatura.

3. CONCLUSIÓN DE LA FÁBULA «IN MEDIAS RES»

La fábula de *La Galatea* concluye *in medias res*. El fin de la novela es expectante y abrupto. Inconcluso, es un final fracturado y quebrado. Una comitiva de pastores, encabezados por los de mayor formación humanística, Tirsi y Damón, se encamina a convencer al padre de Galatea para que no autorice la boda de su hija con el pastor lusitano que la pretende. De no vencer con razones, usarán la fuerza para conseguir su

objetivo. Sin embargo, nunca sabremos qué desenlace pretendió dar Cervantes a tal situación:

Y así, sin más detenerse, hacia el aldea se encaminaron, yendo delante Tirsi y Damón, siguiéndoles todos los demás, que hasta veinte pastores serían, los más gallardos y bien dispuestos que en todas las riberas de Tajo hallarse pudieran, y todos llevaban intención de que, si las razones de Tirso no movían a que Aurelio la hiciese en lo que le pedían, de usar en su lugar la fuerza y no consentir que Galatea al forastero pastor se entregase⁴.

¿Por qué Cervantes no concluyó nunca *La Galatea*, pese a haber anunciado sus propósitos de finalizarla incluso en la dedicatoria de su obra póstuma, el *Persiles*?⁵ Tal es la pregunta que se hacen Sevilla y Rey en su edición de esta novela cervantina, y a su respuesta y explicación me adhiero:

La ruptura del género con que había terminado la inconclusa Galatea exigía a su hipotética continuación salirse de las normas pastoriles casi completamente, si se querían establecer nexos coherentes con el final de la primera parte, lo cual era obligado en una obra que prosiguiese tras sus pasos. Ya no era factible sostener la convención bucólica con verosimilitud, después de haberla llevado al duro suelo de la más cruda realidad. Ya sólo quedaba la realidad⁶.

Éste es quizá el aspecto que más expresivamente sitúa a *La Galatea* de Cervantes en la fractura histórica que puede percibirse entre las literaturas renacentista y barroca. Con la irrupción del siglo xvii, la novela pastoril no será sólo un imposible literario, sino también, y sobre todo, un discurso inverosímil.

4. Miguel de Cervantes, *La Galatea*, edición de Florencio Sevilla Arrollo & Antonio Rey Hazas, Madrid: Alianza, 1996, pág. 442.

5. Cervantes prometió una segunda parte de *La Galatea* en varias de sus obras. Además de hacerlo en el libro sexto y último de esta misma novela, leemos indicaciones análogas en el capítulo VI de la primera parte del *Quijote* (1605), en la dedicatoria de las *Ocho comedias y ocho entremeses nuevos, nunca representados* (1615), en el prólogo a la segunda parte del *Quijote* (1615), y en la dedicatoria del *Persiles* (1617).

6. F. Sevilla Arroyo & A. Rey Hazas, «Introducción», en *La Galatea* de Miguel de Cervantes, Madrid: Alianza, pág. 46.

4. EL GÉNERO LITERARIO: LA FRACTURA HISTÓRICA DE LA NOVELA PASTORIL

La Galatea es una obra construida sobre la dialéctica del idealismo literario pastoril, propio del siglo XVI, y el realismo ideológico y social característico de la ética y la poética literarias del Seiscientos. La más superficial lectura de la obra confirma al receptor un sin fin de acontecimientos y de sucesos nada arcádicos ni pacíficos, que tienen lugar precisamente en lo más íntimo de una sociedad relativamente idealista y autóctona.

Uno de los acontecimientos más expresivos del libro primero de *La Galatea*, y sin duda uno de los episodios que irrumpen con mayor virulencia en el arranque de la fábula, es el crimen que comete Lisandro al asesinar a Carino. Este crimen entre pastores, homicida el uno, impostor el otro, que quiebra el discurso amoroso hacia Galatea, hasta ese momento protagonizado por Elicio y Erastro, implanta dramáticamente la presencia de Tánatos en el espacio de Eros y, por supuesto, quebranta toda convención genérica propia de la novela pastoril⁷. La virulencia es tal que el pastor homicida niega la sepultura al cuerpo muerto, y amenaza incluso a quienes pretendan su inhumación. Del mismo modo, la naturaleza, que habría de suponerse pacífica y arcádica, no siempre se mantiene como tal. Así, cuando Lisandro cuenta la historia de la traición de Carino, advierte que «acababa de cerrar la noche, con tanta oscuridad, con tan espantosos truenos y relámpagos, como convenía para cometerse con más facilidad la crueldad que en ella se cometió»⁸.

Por otro lado, en el libro segundo aparece la figura del pastor ermitaño, Silerio, que cuenta su propia historia y la de su amigo Timbrio. En este relato se hace mención de cómo la Iglesia católica ayuda a Silerio a liberar a Timbrio de la Justicia, en el momento mismo de conducirlo al patíbulo para ejecutarlo. Por más que el reo sea en este caso un personaje simpático a los ojos del narrador, coprotagonista de la historia que cuenta (autodiegético), así como de los pastores oyentes, y acaso del propio lector, lo cierto es que los eclesiásticos liberan a un delincuente, lo protegen dentro del templo, y sirven de intermediarios, a través del ministerio de la

7. Conviene recordar aquí las palabras de Fernando de Herrera, que editores como Sevilla y Rey citan a propósito de la novela pastoril: «La materia de esta poesía es las cosas y obras de los pastores, mayormente sus amores; pero simples y sin daño, no funestos con rabia de celos, no manchados con adulterios; competencias de rivales, pero sin muerte y sangre» (*apud* Antonio Gallego Morell, *Garcilaso de la Vega y sus comentaristas*, Madrid: Gredos, 1972, pág. 474).

8. M. de Cervantes, *La Galatea*, pág. 51.

confesión, entre el nuevo reo (Silerio) y el reo fugitivo (Timbrio), al que ofrecen toda su protección y consejo. Paralelamente, los pastores de *La Galatea* representan numerosos prototipos sociales característicos de la España aurisecular: el ermitaño (Silerio), el labrador rico (Daranio), el homicida (Lisardo), el impostor (Carino), el padre (Aurelio), el galán (Artidoro), la enamorada (Teolinda), la mujer noble vestida de pastora (Rosaura), los actores (Orompo, Marsilo, Crisio, Orfinio), el desamorado (Lenio), el fugitivo (Timbrio), el viejo (Arsindo), el sacerdote (Telesio), los humanistas (Damón, Tirsi), el militar (Lauso), el suicida (Galercio)... Casi todos los arquetipos de la civilización tienen cabida en esta fabulosa arcadia.

Es destacable, llegados al libro tercero, el episodio de las bodas de Daranio y Silverio, dado su relativo paralelismo con las bodas de Camacho y Quiteria en el *Quijote* (II, 20-21). En el curso de estas bodas tiene lugar una representación teatral, cuyas ideas resultan finalmente interpretadas por Damón. A diferencia de lo que sucederá en el *Quijote*, el pastor pobre (Basilio / Mireno) de *La Galatea* no triunfa sobre el rico (Camacho / Daranio). Con todo, el hecho que más destaca en el episodio de estas bodas no será la impotencia y abatimiento en que queda sumido el pobre de Mireno, sino la representación teatral, que será rematada por un detenido análisis racionalista que llevará a cabo Damón.

El libro quinto, a su vez, interpola un cuento bizantino en el seno de la novela pastoril. Timbrio relata aquí su historia y aventuras, de corte bizantino, en la que no faltan corsarios mediterráneos y batallas navales. Artandro no tardará en raptar violentamente a Rosaura, la prometida de Grisaldo, para llevársela, desafiante, a su feudo de Aragón. Y poco después se anunciará la boda de Galatea con un pastor lusitano, rico y poderoso, al que coadyuvan intereses políticos y económicos. La boda cuenta con la aprobación del padre de Galatea y el disgusto de todos los pastores, especialmente de Elicio y de la propia Galatea. Este himeneo, que se cierne como una amenaza sobre la Arcadia pastoril, nos retrotrae al antemencionado eclipse final de la fábula, dejándola en suspenso, definitivamente inconclusa. Cervantes nos deja en *La Galatea* una novela pastoril formal y funcionalmente fracturada desde múltiples dimensiones y diferentes perspectivas.

5. LA RELIGIÓN EN *LA GALATEA*

La idea de la religión alcanza en *La Galatea* su máxima expresión al final del libro quinto y a lo largo del libro sexto y último, en el relato de la glorificación elegíaca y sacra destinada a la memoria del pastor Meliso, trasunto literario del poeta Diego Hurtado de Mendoza. Este episodio, preludiado desde el final del penúltimo libro, no sólo no es gratuito ni inocente, desde la poética literaria del Siglo de Oro, sino que tampoco lo es desde el punto de vista de la idea de la religión en Cervantes. Los pastores, dirigidos por uno de ellos, Telesio, que hace las veces de sacerdote, visitan el sepulcro de un venerado pastor, Meliso, enterrado en el valle de los cipreses. Así, quien les convoca es «un antiguo sacerdote, que luego conocieron ser el anciano Telesio»⁹.

Este personaje se nos presenta así como un pastor que hará las veces de sacerdote, organizando y presidiendo un ceremonial característico de las religiones míticas o secundarias, pero en un contexto histórico dominado por el dogma teológico de las religiones terciarias. Telesio se comporta en todo momento como el oficiante de las religiones mitológicas (secundarias), esto es, paganas. La religión es aquí una religación al culto que profesar a los difuntos. No es un dogma, no se articula en una teología y no postula la inmortalidad del alma, sino la memoria de la fama póstuma reconocida por los vivos.

Al igual que sucede en *La Numancia*, pieza coetánea de *La Galatea*, Cervantes amalgama en el relato materiales antropológicos propios de las religiones primarias (numinosas) y secundarias (mitológicas), pese a escribir su obra en una época de poderosa presencia dogmática de las religiones terciarias o teológicas (Cristianismo e Islam). Examinemos, pues, en qué consiste exactamente este ceremonial.

La ceremonia que organiza Telesio es, evidentemente, multipersonal y espectacular. Se sitúa en el ámbito del *agere*, es decir, del eje circular, social, humano, sin apenas implicaciones o inferencias en el *facere*, que nos conduciría al eje radial, propio de la naturaleza y de los objetos inhumanos e inanimados. Telesio no construye, no fabrica (*facere*) nada específico durante el proceso de la ceremonia, sino que ejecuta (*agere*) y cumplen determinados ritos. Su ceremonia no es propiamente un ritual vinculado a la naturaleza, la estación del año, o las circunstancias meteorológicas, etc., sino estrictamente civil, determinado por el cumplimiento

9. M. de Cervantes, *La Galatea*, pág. 348.

del aniversario de la muerte del poeta venerado, Meliso. La sociedad de la que aquí forman parte los pastores se comporta como una sociedad ceremoniosa y civil, capaz de atenerse a una serie causal de normas, incluidas en su propio sistema social. Las pautas de Telesio, que la sociedad pastoril sigue cuidadosamente –desde «el lastimero son de su bocina»¹⁰–, aseguran la ejecución de la ceremonia como una figura antropológica esencial.

Sin embargo, ha de advertirse, desde el punto de vista de los materiales religiosos aducidos en este episodio, y sobre los cuales se construye la ceremonia, que ni Telesio es un cura, es decir, un sacerdote de las religiones teológicas o terciarias, ni los pastores que asisten al ritual constituyen una asamblea de creyentes. Paralelamente, han de subrayarse dos hechos relevantes: ni se adora deidad alguna (requisito imprescindible de las religiones mitológicas y teológicas), ni el ritual se celebra en un templo (lo que nos sitúa en el ámbito de las religiones primarias o numinosas). En el lugar del dios teológico o mítico se halla el cuerpo muerto e inhumado de un pastor venerado por la calidad de su persona y de sus versos; asimismo, el lugar que correspondería al templo está aquí suplantado por la presencia de un camposanto. No cabe tampoco hablar de religión natural para explicar lo que aquí relata Cervantes, a través del narrador de *La Galatea*, desde el momento en que ninguno de los personajes presentes representa o testimonia la religión como actitud innata al ser humano, exigida por el naturalismo religioso, en virtud de la cual habrá de intuirse que el Mundo responde a la razón trascendente de una inteligencia superior y racional. Lo que el lector de Cervantes encuentra en este episodio de *La Galatea* es un ritual antropológico, en formato pagano y sofisticadamente pseudo-religioso, cuyo núcleo es en realidad la secularización del culto a los muertos. Diríamos, en palabras ordinarias, que se trata de un funeral civil. La Arcadia cervantina excluye la Teología cristiana, y las honras fúnebres de la gentilidad pastoril ignoran cualesquiera formas dogmáticas de hacer las exequias a sus difuntos. Del mismo modo que *La Numancia* constituye la secularización de la tragedia¹¹, *La Galatea* representa la secularización de la muerte, a la que habrá que añadir el triunfo post mórtem de la celebridad humana. Podrá aducirse que en el caso de *La Numancia* es la Historia la que sirve de pretexto a la secularización de la fábula, del mismo modo que también podrá añadirse que, en el caso de *La Galatea*, es la Arcadia, con todos sus quebrados y fracturados idealismos, la que sirve de excusa para justificar

10. M. de Cervantes, *La Galatea*, pág. 355.

11. Cf. Jesús G. Maestro, *La secularización de la tragedia. Cervantes y «La Numancia»*, Madrid: Ediciones Clásicas & University of Minnesota, 2004.

este ceremonial pagano y secular. De un modo u otro, tales pretextos o excusas no son lo suficientemente lenitivos como para invalidar las consecuencias de la lectura secular que aquí se propone. Meliso, o si se prefiere, Diego Hurtado de Mendoza, no es un santo, es decir, no es un valor sagrado en formato humano, sino una celebridad secular, en el más pleno sentido de la palabra. Meliso no representa aquí la figura de un numen, ni tampoco la de un mito, ni mucho menos la de un dios. Al margen incluso de sus referencias extraliterarias, Meliso es el nombre de un hombre físicamente muerto, inexistente, y al que ha sobrevivido la celebridad de su obra poética. No cabe, por parte de Cervantes, mayor exaltación del ser humano frente a cualquier forma de mito, numen o dios. No cabe, pues, conferir mayor expresividad a la secularización de la vida y de la muerte, y hacerlo precisamente en uno de los períodos históricos más intensamente teologizados de la Historia de Occidente (por el momento).

Los diferentes accesorios utilizados en el ritual de esta ceremonia son característicos del paganismo, es decir, en términos religiosos, pertenecen a las religiones secundarias o míticas. El narrador de *La Galatea* demora largamente la revelación de estos accesorios, y mantiene en la ambigüedad, o incluso en eclipse, su descripción física, a la cual reemplaza con una vaga referencia proléptica sobre las consecuencias funerarias de la convocatoria de Telesio:

Salieron, pues, todos juntos de la aldea, fuera de la cual hallaron a Telesio con otros muchos pastores que le acompañaban, todos vestidos y adornados de manera que bien mostraban que para triste y lamentable negocio habían sido juntados. Ordenó luego Telesio, porque con intenciones más puras y pensamientos más reposados se hiciesen aquel día los solemnes sacrificios¹².

Poco después la comitiva fúnebre llega, en dos columnas sexualmente separadas, al «sagrado valle» de los cipreses. Este valle es un cementerio de lujo, un camposanto de alto standing. Es, por supuesto, un escenario que desempeña funcionalmente el papel del templo. Sin embargo, como no podía ser de otro modo en un mundo arcádico, el valle de los cipreses es un templo construido por la naturaleza, y no por la mano del hombre. Aún menos por la mano de un dios. El templo es el lugar sagrado de las religiones positivas. En las religiones primarias o numinosas el templo es el lugar habitado por el numen (la cueva, el bosque, la montaña, el mar, el

12. M. de Cervantes, *La Galatea*, pág. 356.

volcán, las nubes...), ajeno a la mano civilizadora del ser humano, y de constitución exclusivamente natural. En las religiones secundarias o numinosas, el templo es el lugar al que acude el dios mitológico para recoger las ofrendas, exequias o invocaciones de sus adoradores, y ya se trata de una construcción humana (los zigurats babilónicos en cuya cúspide se posa la paloma que el cristianismo convertirá en espíritu santo). En las religiones terciarias o teológicas, los templos son construcciones humanas muy sofisticadas, en los cuales no se espera la visita de ningún dios –pues los dioses teológicos son, aunque personales, etéreos, invisibles, insípidos, inodoros...–, porque solamente se conciben como escenarios assemblearios, sinagogas, en el sentido más etimológico del término, es decir, como lugar de reunión de los fieles. En el caso de *La Galatea*, el valle de los cipreses es un lugar natural, propio de religiones numinosas (primarias), que sirve funcionalmente a prácticas rituales propias de religiones mitológicas (secundarias)¹³.

Se observará que el valle de los cipreses parece haber sido construido por los mismísimos cipreses, cuyas ramas crecen al unísono, y cuyos troncos ordenan y organizan racionalmente la configuración y disposición de todo el valle, convertido en un santuario de la naturaleza y destinado a los más ilustres difuntos de la Arcadia. Estamos en el seno de un panteón natural. El antropomorfismo de la naturaleza es, en este punto, admirable. Natura –una vez más–, madre de todo¹⁴. No por casualidad el narrador insistirá más adelante en la participación de la propia naturaleza en el curso de los rituales:

Resonaban los cercanos collados y apartados valles, y las ramas de los altos cipreses y de los otros muchos árboles de que el valle estaba lleno, heridas de un manso céfiro que soplabo, hacían y formaban un sordo y tristísimo susurro, casi como en señal de que por su parte ayudaban a la tristeza del funesto sacrificio¹⁵.

13. Las inferencias de la religión teológica o terciaria apenas alcanzan las dos o tres apelaciones, nunca funcionales y siempre retóricas o formales: «crearé que Dios –dice Elicio–, por la misma razón que dicen que mora en los cielos, en esta parte haga lo más de su habitación» (M. de Cervantes, *La Galatea*, pág. 357). Habitación que habrá de suponerse en convivencia con el resto de la corte celestial, inmediatamente citada: Venus, Céfiro, Alcino, Flora y demás Hespérides...

14. «La Naturaleza crea los seres» (*unde omnis natura creet res*, Libro I, verso 56), Lucrecio Caro, *De rerum natura* | *De la naturaleza*, edición bilingüe, con introducción y notas de Eduard Valentí Fiol, revisadas por José Ignacio Ciruelo Borge, Barcelona: Bosh, 1985, pág. 80, Libro I, verso 56.

15. M. de Cervantes, *La Galatea*, pág. 361.

Conviene en este punto distinguir las figuras del sacerdote, como especialista religioso, del chamán, como especialista que pone en contacto a los vivos y a los muertos, y del hechicero o mago, como especialista en el manejo de objetos a los que atribuye poderes sobrenaturales. Sucede, de este modo, que el sacerdote se define en función de númenes divinos; el chamán, en función de las ánimas de los antepasados; y el mago o el hechicero –como indica la etimología de su propio nombre (*facticĭus*)–, en función de los fetiches impersonales. De acuerdo con estos criterios, Telesio, que en absoluto es un hechicero, simula comportarse como un chamán que nunca llega a actuar como un sacerdote, pues ni como chamán revela misterio alguno, ni como sacerdote articula o sostiene ningún discurso teológico. Telesio es la poética y la retórica del oficiante propio de una Arcadía. Es el simulacro literario del chamán y del sacerdote, que asumiendo las formas de uno y otro no es funcionalmente ninguno de los dos.

Las únicas oraciones y devociones de las que el narrador nos da cuenta son los tercetos que constituyen el poema elegíaco recitado por Tirso, Damón, Elicio y Lauso. Podría decirse que Cervantes ha dispuesto en *La Galatea* la secularización de los funerales de Diego Hurtado de Mendoza. Por su parte, mientras la Iglesia cristiana jerarquiza la vida y democratiza la muerte, Telesio parece haber hecho todo lo contrario.

6. IDEALISMO LITERARIO Y NARRACIÓN DE LO SOBRENATURAL

La aparición sobrenatural de la ninfa Calíope, musa de la poesía, constituye una inferencia de lo maravilloso en la fábula de *La Galatea*. Esta epifanía constituye sin duda una inferencia mitológica interpretable desde la filosofía de la religión y desde la teoría de la literatura.

Desde el punto de vista de los materiales antropológicos, Calíope no es simplemente una musa. Es ante todo una divinidad mitológica genuinamente característica de la más perfecta entre las religiones secundarias, la religión de la Grecia antigua. Calíope es una divinidad numinosa. Su aparición en la fábula de *La Galatea* constituye uno de los episodios sobrenaturales que, racionalmente inexplicable, resulta más llamativo en el conjunto de la obra literaria de Miguel de Cervantes, precisamente por su convivencia y conveniencia operatoria en medio de sucesos y episodios naturales que vertebran la trama de la novela en que se inserta.

Telesio se comporta ahora como un hechicero común: viste sus ropas de mago y, queriendo monopolizar las relaciones con lo trascendente, trata

de exorcizar al numen. Sus inquisiciones reciben la indiferencia formal y funcional más absoluta. Todo prosigue como si Telesio ya no existiera.

Todo lo cual visto por Telesio, adornándose en un punto de las sacras vestiduras, acompañado de Elicio, Tirsi, Damón, Lauso y otros animosos pastores, poco a poco se comenzó a llegar al fuego, con intención de, con algunos lícitos y acomodados exorcismos, procurar deshacer o entender de dó procedía la estraña visión que se les mostraba¹⁶.

Lo que surge de esa extraña visión no es una ilusión óptica, sino una realidad formal y funcionalmente muy bien objetivada en la novela: la musa Calíope, como sabemos, quien interpretará su célebre canto sobre la poesía y los poetas. Se desvanece así, aunque no definitivamente, como se verá, toda inferencia religiosa, y por supuesto teológica –apenas perceptible–, en el discurso de *La Galatea*: «yo soy una de las nueve doncellas que en las altas y sagradas cumbres de Parnaso tienen su propia y conocida morada. Mi nombre es Calíope; mi oficio y condición es favorecer y ayudar a los divinos espíritus, cuyo loable ejercicio es ocuparse en la maravillosa y jamás como debe alabada ciencia de la poesía»¹⁷. Oficio secular donde los haya, ejercido por una criatura numinosa y mitológica. En suma, como Orfeo con su música, Calíope no encanta, con su poesía, por ser divina, a los hombres, sino que es divina porque logra encantarlos¹⁸.

Sin embargo, con la desaparición de Calíope, Telesio vuelve a cobrar protagonismo. Y sus palabras resultarán decisivas a la hora de sostener una interpretación secular de la idea de la religión en Cervantes.

Si prestamos atención a las palabras de Telesio comprobamos que habla ahora como un sacerdote de las religiones mitológicas o secundarias, es decir, genuinamente paganas, y no como un sacerdote de las religiones teológicas o terciarias. El cielo, los sacrificios anuales y

16. M. de Cervantes, *La Galatea*, pág. 370.

17. M. de Cervantes, *La Galatea*, pág. 372.

18. Es aquí de obligado recuerdo el pasaje de la *Teogonía* de Hesíodo en que el poeta se refiere a las nueve musas, en el momento en que se le aparecen en las laderas del Helicón, diciéndole: «Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad» (Hesíodo, *Teogonía*, introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez & Alfonso Martínez Díez, Madrid: Gredos, 1983, págs. 70-71, vv. 26-29). Como escriben al respecto Pérez Jiménez & Martínez Díez, «Hesíodo compartía las creencias religiosas de los campesinos de Beocia, los cuales, con cierta frecuencia, veían en los parajes agrestes a las Ninfas o quedaban *nymphólptoi*, posesos por ellas; y conviene también no perder de vista que, como rapsoda, tenía la misma fe que Homero en las musas» (pág. 10).

las honrosas exequias, se identifican aquí con los dioses míticos a cuya familia pertenece la musa Calíope. De este modo confirma Telesio a las divinidades paganas, mitológicas, secundarias, como destinatarias fundamentales de los rituales celebrados por la sociedad pastoril. En *La Galatea*, como en *La Numancia*, no parece haber lugar para el Dios teológico y contrarreformista de las religiones terciarias. No en vano las últimas palabras de Telesio despiden a los pastores «llevando en la memoria lo que la musa nos deja encomendado»¹⁹. Palabra de Calíope.

Amén. Telesio ha secularizado todos los ritos. Así lo ha querido Cervantes. Por algo será. No en vano *La Galatea*, como *La Numancia* o el *Quijote*, es insoluble en agua bendita.a

19. M. de Cervantes, *La Galatea*, pág. 410.

