

La desintegración de la religión en *La Numancia**

BLANCA SANTOS DE LA MORENA**

Resumen

Este artículo analiza el tratamiento de aspectos religiosos en *La tragedia de Numancia*. Partiendo de la crítica que ha observado numerosas ambigüedades en el discurso político y religioso de la obra, sobre todo considerando el suicidio final, estudiamos algunos elementos que suponen una subversión de la ortodoxia católica: en primer lugar, el tratamiento singular de la mitología latina, asimilada por numantinos, y su inoperancia; en segundo lugar, se observa la presencia ambigua de alegorías cristianas, como el tratamiento paródico de lo bautismal, sacrificial y eucarístico; por último, se propone la prevalencia de la honra en la ideología numantina como causa de la desintegración del discurso religioso en esta obra.

Palabras clave: *Numancia*; religión; honra; mitología; suicidio; ambigüedad.

Title: The Disintegration of the Religion in *La Numancia*

Abstract

This article examines the treatment of religious aspects in *La tragedia de Numancia*. We will begin with an overview of the many ambiguities in religious and political discourse, which many scholars have already highlighted, especially in the event of the final suicide. Furthermore, I will offer an examination of some of the elements that contributed to the subversion of the Catholic orthodoxy. Firstly, the singular use of the Latin mythology, as assimilated by Numantines, and also its ineffectiveness. Secondly, we will observe the ambiguous presence of Christian allegories, as parodic treatment of baptism, sacrifice and eucharist. And finally, I will suggest that the cause of disintegration of religious discourse in this work is largely due to the prevalence of honor in the Numantines' ideology.

Keywords: *Numancia*; Religion; Honor; Mythology; Suicide; Ambiguity.

* Este trabajo se ha realizado gracias a la financiación de una Humboldt Postdoctoral Research Fellowship para investigadores postdoctorales.

** Westfälische Wilhelms-Universität Münster. blanca.santos1710@gmail.com / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7336-9587>.

Cómo citar este artículo / Citation

Santos de la Morena, Blanca. 2020. «La desintegración de la religión en *La Numancia*». *Anales Cervantinos* 52: 301-323, <https://doi.org/10.3989/anacervantinos.2020.012>.

Pocas obras de la producción cervantina han sufrido extremos tan notables en su interpretación como *La tragedia de Numancia*¹. Más allá de las lecturas clásicas que aluden al simbolismo patriótico del pueblo numantino y su proyección a la España áurea², algunos estudiosos han observado notables disrupciones en el discurso político, social y religioso de la tragedia. Uno de los primeros fue Carroll Johnson, quien al cuestionar las interpretaciones precedentes abrió una nueva senda muy prolífera: «A pesar de estas afirmaciones tan contundentes de la tesis de la gloria imperial decimosexta, hay algo aquí que no va. Lo que sabemos de la vida de Cervantes y de sus otros escritos sugiere que le hubiera sido imposible abrigar ideas tan equivocadamente patriísticas» (1981, 210), de manera que habla directamente de una «inquietante ambigüedad» (1981, 210). Catalina Buezo también observa «ciertas ambigüedades y contradicciones de la trama» (2005, 21) que solo pueden explicarse si los numantinos son identificables con el pueblo morisco³ y no con la España de génesis goda (2005, 21-22), siguiendo la interpretación original de Alfredo Hermenegildo: «El texto resulta entre paradójico y burlón, entre irónico y contradictorio» (1976, 45). Para Ryjik, el discurso nacionalista se ha desintegrado en *La Numancia*, lo que explicaría dichas contradicciones: «Desde esta perspectiva, el mensaje de la obra ya no resulta tan ambiguo. El imperio no tiene pertenencia nacional» (2006, 218).

Estas ambigüedades pueden entenderse a la luz del final en suicidio. Hay que considerar, a este respecto, la prohibición de representar este tema en la literatura, decretada por el Concilio de Trento (Santos de la Morena 2017)⁴, lo que sitúa a Cervantes en el límite de la heterodoxia (o, si se quiere ser más prudente, de lo doctrinalmente peliagudo) al desoír deliberadamente los preceptos tridentinos. Por ello, la cuestión del sentido de *La Numancia* se vuelve controvertida también a propósito de lo religioso, y solo así se entienden las interpretaciones tan dispares que ha suscitado por parte de la crítica, desde la posibilidad de incluir el suicidio final dentro de la doctrina cristiana (Casalduero 1966, 281), hasta la negación total de componente religioso en la tra-

1. Puede encontrarse una completa revisión bibliográfica sobre las lecturas de *La Numancia*, centrada en esta evolución crítica, en Ryjik (2006).

2. A este respecto, entre otros trabajos, véase el acercamiento de Vivar (2000). Sobre la lectura política de la obra y el uso de figuras alegóricas, véase De Armas (2012).

3. En oposición, Robert Marrast entiende la obra como una «causa santa contra los moriscos de las Alpujarras» (1961, 5).

4. Sobre la representación del suicidio en Cervantes, existe también un acercamiento general por parte de Sáez (2015).

gedia: «No hay ninguna inquietud religiosa en su relación con lo numinoso. No hay religión en Numancia» (Maestro 2005, 12).

Antes de intentar un acercamiento al tratamiento o interpretación de la religión en la tragedia, es necesario comprender que el contexto histórico precristiano en el que se ambienta condiciona cualquier discurso religioso que pudiera estar contenido en ella. La obra se sitúa cronológicamente en el cerco a la ciudad por el Imperio romano durante las Guerras Celtíberas –siglo II a. C.– (Estrada Orozco 2016, 9). Aunque para los historiadores las formas de religiosidad celtíbera continúan siendo un tema con un amplio campo de debate, sí se atestiguan ritos de culto propios, anteriores a la llegada del Imperio y al proceso de romanización. Para Salinas de Frías, «la existencia de sacrificios públicos, espacios dedicados al culto y de rituales en conexión con ello, lleva a suponer la existencia de un sacerdocio entre los celtíberos» (1985, 87).

Si consideramos la existencia de una religión propiamente dicha en Numancia antes de la conquista de Roma, no se entiende la asimilación por parte de los numantinos de los dioses de la religión romana en la obra (Hermenegildo 1976, 52), hecho que nos lleva a plantearnos las siguientes cuestiones: ¿tiene o no Cervantes constancia de la existencia de estas religiones peninsulares primitivas?, ¿conoce este culto pero de manera deliberada adjudica a Numancia una religiosidad latina? En el caso de ser cierta esta última pregunta, ¿qué causa este mecanismo de ambigüedad y de alejamiento de la realidad histórico-religiosa? Más específicamente a propósito de la obra: ¿por qué Cervantes dota a un pueblo de un conjunto de ritos sagrados que son propios del enemigo?

Por un lado, tenemos la advocación repetitiva de los numantinos a los dioses romanos⁵, particularmente insistente en el caso del principal Júpiter, un comportamiento que tampoco Bauer-Funke (2011, 35) considera operativo dentro del marco histórico.

En el mismo sentido, incidiendo en la variedad ritual presente en *La Numancia*, Maestro propone la existencia en la obra de cultos primitivos que no solo no conectan con los latinos sino que presentan una serie de elementos subversivos del discurso religioso judeocristiano:

La celebración religiosa a la que asiste oficialmente el pueblo de Numancia [...] contiene una auténtica subversión de las prácticas de las religiones teológicas o terciarias, dominantes –al igual que hoy en día– en la época en que escribe Cervantes (Cristianismo, Islamismo y Judaísmo) (2005, 12).

Cervantes sitúa la tragedia en un contexto religioso particular, donde no solo no impera el discurso católico o cristiano (algo justificable debido a la ambientación precristiana de la obra) sino que además los personajes rinden

5. Sobre la visión de los romanos y la apropiación de la religión romana en *La Numancia*, véase Piqueras Flores y Santos de la Morena (2018, 173-175).

veneración a la divinidad romana Júpiter. Sin embargo, el uso singular de la mitología romana y de distintos elementos articulatorios del discurso religioso (parodias, analogías cristianas) no se limita a este caso (que aislado podría resultar anecdótico). El tratamiento de lo religioso en la obra presenta otros aspectos significativos que contribuyen a incrementar la ambigüedad, por lo que no nos limitaremos únicamente a señalarlos sino que es necesario preguntarse también por su causa. La honra –fundamental en la mentalidad áurea y objeto de especial preocupación en Cervantes– aparecerá, como veremos, en *La Numancia* como clave de interpretación, a la vez que dará respuesta a las contradicciones y ambigüedades apuntadas por la crítica.

Para los dos bandos de la contienda, la religión se fundamenta desde el principio en la mitología romana. Así, afirma Cipión ya en los primeros versos:

Cipión La blanda Venus con el duro Marte
jamás hacen durable ayuntamiento:
ella regalos sigue; él sigue el arte
que incita a daños y a furor sangriento⁶ (vv. 89-92).

La referencia clásica es uno de los motivos predilectos en la literatura áurea a la hora de tratar la relación entre amor y guerra. Sin embargo, más allá de la imagen topicalizada, resulta muy natural el uso de estos elementos del contexto cultural romano en su retórico parlamento a las huestes. Lo mismo sucede con la velada referencia posterior a Baco a través de los versos: «Que mal se aloja en las marciales tiendas / quien gusta de banquetes y meriendas» (vv. 95-96). Si bien es cierto que estas referencias no parecen esconder una religiosidad profunda, las alusiones muestran cierto detallismo por parte de Cervantes a la hora de situar la acción dramática en un contexto verosímil.

Sin embargo, como se observa en el cambio de foco dramático, la presencia de lo mitológico y su vinculación con lo religioso tiene, paradójicamente, un mayor desarrollo entre los numantinos. Como apunta López Férez: «En el *Cerco de Numancia* encontramos a Júpiter diez veces, al menos. Hay un evidente deseo de los numantinos por atraerse al dios supremo de Roma, precisamente para que actúe contra el invasor romano» (2001, 258). Sí se observa entonces una clara contradicción en este ejercicio del culto latino por parte de los numantinos, más aún si consideramos que el ejército de Cipión no recurre en ningún momento a la divinidad, sino que confía exclusivamente en su poder militar. Es también cierto que en el proceso de romanización de Numancia, los sometidos se muestran proclives a aceptar la jurisdicción del Senado romano, como se muestra explícitamente en el texto –«Dice que

6. Todas las citas de *La Numancia* están tomadas de la reciente edición de sus *Comedias y tragedias* para la Biblioteca Clásica de la RAE (Cervantes 2015a, 1005-1100). La edición de *La Numancia* está a cargo de Alfredo Baras Escolá. Remitimos siempre al número de verso.

nunca de la ley y fueros / del romano Senado se apartara» (vv. 241-242)–. Sin embargo, dentro de su ejercicio de libertad no encontramos la aceptación del sistema social o moral de Roma: ¿por qué parecen aceptar la religiosidad del enemigo? Para comprender el alcance de esta contradicción (y su posible sentido) es necesario, en primer lugar, analizar las numerosas apariciones de Júpiter en la obra y el culto que los sitiados le profesan, yendo más allá de la mera mención cuantitativa de López Férez.

No hay mención alguna al dios supremo durante la primera escena de la obra (protagonizada por romanos), sino simples alusiones metafóricas a los dioses latinos para embellecer el parlamento del general a su ejército. Además de reforzar la aparente falta de religiosidad de los romanos, la segunda escena tampoco presenta componente mitológico alguno, aunque este hecho es coherente considerando que los personajes alegóricos que aparecen representan la contemporaneidad de Cervantes a modo profético y, obviamente, no pueden compartir el discurso religioso pagano requerido por la ambientación arcaica de la tragedia.

En cambio, una vez que los numantinos toman protagonismo, ya en la segunda jornada de la pieza, emerge el discurso religioso. Así, el sabio Teógenes responsabiliza a la Fortuna⁷ de la penosa situación que presenta el pueblo numantino:

Paréceme, varones esforzados,
que en nuestros daños con rigor influyen
los tristes signos y contrarios hados,
pues nuestra fuerza y maña disminuyen.
Tiénnenos los romanos encerrados
y con cobardes mañas nos destruyen;
ni con matar muriendo no hay vengarnos
ni podemos sin alas escaparnos (vv. 537-544).

El discurso de Teógenes al respecto de las causas de los males numantinos se vuelve inconsistente cuando poco después suplica que «tanta maldad los cielos no consientan» (v. 549), y pide expresamente la intercesión de estos perjudicando a Roma:

Con rayos hieran las ligeras plantas
que mueven en daño del amigo
favoreciendo al pérfido enemigo (vv. 550-552).

La problemática se complica en este sentido. No se trata únicamente de que los numantinos veneren y rueguen a los dioses latinos, sino que también cabe preguntarse: ¿creen realmente que alguna deidad va a mostrarse inmise-

7. Esta ideal es fundamental, sobre todo considerando la alusión inmediatamente posterior a la divinidad. Como veremos, la articulación de la dialéctica fortuna/providencia presenta también singularidades en *La Numancia*.

ricorde con los romanos en favor de ellos?, ¿se consideran los numantinos «amigos» –idea que podría incluso llegar a recordar al concepto judeocristiano de pueblo elegido– de las divinidades?

La primera alusión a Júpiter permite matizar la interpretación del asunto. Ante la situación expuesta por Teógenes (el cerco), Caravino desea la intercesión del dios supremo para propiciar la lucha cuerpo a cuerpo entre los dos bandos; sin embargo, no encontramos confianza ni una encomienda sólida en la divinidad y Caravino abandona la idea y busca otras vías de solución al conflicto:

¡A Júpiter plugiera soberano
que nuestra juventud sola se viera
con todo el bravo ejército romano
adonde el brazo rodear pudiera!
[...] Mas en tales términos nos vemos
que estamos como damas encerrados (vv. 561-570).

La fluctuación entre la atribución del sufrimiento numantino a la Fortuna y a Júpiter –la alusión a este último se infiere del uso de «cielos» y del acompañamiento de los rayos, atribución clásica a esta divinidad latina– resulta problemática e inexacta si consideramos que en la mitología romana Fortuna es la divinidad específica que rige el devenir de los hombres. Así, tras esta primera escena, no sabemos muy bien a qué ser, ente o divinidad atribuyen los numantinos el curso de su vida y de sus desgracias, y encontramos una amalgama poco homogénea de referencias, entre las cuales está excluido, de momento, cualquier atisbo del concepto cristiano de la providencia.

Tras un largo parlamento, finalmente Caravino propone una solución: por un lado, consultar a Marquino, «pues es un agorero tan famoso» (v. 626) y, por otro, hacer un sacrificio a Júpiter:

Caravino También primero encargo que se haga
a Júpiter solene sacrificio
de quien podremos esperar la paga
harto mayor que nuestro beneficio.
Cúrese luego la profunda llaga
del arraigado acostumbrado
quizá con esto mudará de intento
el hado esquivo y nos dará contento (vv. 633-640).

El pasaje resulta de nuevo ambiguo. No solo porque carece de sentido que los numantinos hayan asimilado ya la mitología del pueblo invasor, ni únicamente por el hecho de que la finalidad del sacrificio en honor a Júpiter sea la de «mudar» la dirección del hado, obviando el posible culto a Fortuna; sino además porque, como señala Baras Escolá, en el «solene sacrificio» se introducen elementos protocristianos: «El solene sacrificio al que se alude a continuación (v. 634) será el de los numantinos, con alusiones imbuidas de espí-

ritu cristiano, que prefiguran la futura religión de España, de la misma forma que el Antiguo Testamento anuncia el Nuevo» (2015, 1033).

La introducción de referencias al culto cristiano no se limita a lo señalado por el crítico. La alusión al vicio, que cierra el círculo moral que une a hombres y la recompensa divina, tiene cabida dentro de un discurso judeocristiano en el que la salvación se supedita a una serie de actuaciones virtuosas: el hombre, para esperar la intercesión de Dios y la salvación, debe emprender el abandono del vicio y buscar la perfección espiritual y moral. Este discurso que vincula aspectos morales y teológicos no estaba presente en la religiosidad del Imperio romano: «La religión romana no tenía ningún vínculo con la moral [...], solamente se preocupaba por la correcta ejecución de las ceremonias y los ritos, reduciéndolo todo a un mero carácter formal» (Ramírez Batalla 2009, 266)⁸.

El sincretismo, basado en la asimilación de los modelos morales judeocristianos, se observa en la siguiente alusión a Júpiter. Los numantinos creen que el dios supremo latino requiere, como condición *sine qua non* para la intercesión, una enmienda, como indican dos personajes en sendas intervenciones antes de terminar la primera escena:

- 1.º Pues yo, con todo el pueblo, me prefiero
 hacer de lo que Júpiter más gusta,
 que son los sacrificio y oblacones,
 si van con enmendados corazones (vv. 669-672).
- 3.º Si tiene el cielo dada la sentencia
 de que en este rigor fiero acabemos,
 revóquela si acaso lo merece
 la justa enmienda que Numancia ofrece (vv. 677-680).

Aunque Baras Escolá anota que «las voces “sentencia”, “rigor fiero”, “revóquela” y “enmienda” son jurídicas» (2015, 1035), la mención inmediatamente anterior a los «enmendados corazones» aporta también un tono religioso al contexto que viene determinado por la referencia a una sentencia no de tipo humano, sino divino.

En general, las discordancias y la falta de coherencia en la construcción del culto al dios Júpiter, junto con la ambigüedad y los elementos sincréticos del episodio del sacrificio (del que nos ocuparemos más adelante), muestran un tratamiento peculiar de la mitología romana en la tragedia. Por un lado, los romanos, esperables portadores del culto latino, no dan muestra alguna de religiosidad en sus acciones; por su parte, los numantinos presentan un discurso contradictorio en el culto que parecen profesar a las divinidades del panteón romano y, más concretamente, a Júpiter. Con respecto a todo ello,

8. De hecho, la falta de una moral teológica era un aspecto extraño y moralmente reprobable para los cristianos que vivían en el Imperio (Ramírez Batalla 2009, 267).

nos situamos en las coordenadas señaladas por Maestro a propósito de la religión en la obra:

Nótese que los numantinos piden a Júpiter información, pero no protección. La relación entre ellos y el dios no es una relación religiosa, sino chamánica, mágica, oracular, adivinatoria, que funciona como un medio de acceso, como una forma de contacto, entre los numantinos y Júpiter, pero no como un intercambio de contenidos religiosos, de culto a cambio de protección, de amor a cambio de salvación eterna, etc., sino como una mera solicitud de información (2005, 21).

Vinculado al particular tratamiento de la mitología romana está el uso que se hace en *La Numancia* de la creencia en la fortuna. Rey Hazas destaca la importancia de la libertad en la producción cervantina y concretamente en esta tragedia, estableciendo una dialéctica entre libertad y destino:

Se pone de manifiesto el carácter central de la libertad, [...] también en *La Numancia*, lo que ofrece mayor interés. Y ello porque en esta tragedia, una de las mejores del Siglo de Oro, la libertad humana se enfrenta con su mayor enemigo, con el destino (Rey Hazas 1990, 369).

Para Juan Manuel Forte, «en el decaer de la “Edad del medio” o, si se quiere, en los albores del Renacimiento, una concepción de la fortuna más o menos autónoma, no reducible a mera función de la Divina providencia [...] se va configurando» (2003, 141). Observamos por tanto, en primer lugar, la conexión entre los conceptos de fortuna y de providencia, que presentan una tendencia a mimetizarse en el contexto de pensamiento áureo, como sucede en algunos momentos de *La Numancia*; además, se amplía la dialéctica con la introducción del concepto de libertad: «La perspectiva fatalista que niega la posibilidad de la autodeterminación humana, o dicho de otro modo, de la libertad (no hablamos aquí de la libertad interior, sino de la exterior: la que en la tradición peripatética viene referida a los bienes externos)» (2003, 159).

La fortuna se representa en la tradición latina, como hemos señalado, bajo la forma de la diosa homónima. En *La Numancia* encontramos desde el principio diversas alusiones generales a la «fortuna», pero ninguna mención explícita a ella como forma de deidad, algo que sí sucede con otros dioses del panteón romano. Así, en su arenga al ejército, Cipión no tiene en consideración el poder de Fortuna, e incluso niega su validez de forma explícita, en un pasaje de gran semejanza con el «cada uno es artífice de su fortuna» del *Quijote* (Cervantes 2015b, 1276):

Cipión Cada cual se fabrica su destino,
no tiene aquí fortuna alguna parte:
la pereza fortuna baja cría;
la diligencia, imperio y monarquía (vv. 157-160).

Según Baras Escolá, esta negación responde al influjo del pensamiento católico y estoico: «Esta afirmación sobre el destino contradice otras sobre Fortuna. En ella confluyen el neostoicismo y la ortodoxia católica con la ideología militar de Cervantes. Pese al hado, Numancia anulará la victoria de Cipión» (2015, 1014). Pese a esta identificación de la posición de Cervantes con respecto al tema (Canavaggio 1977, 254-255, 421-424), las contradicciones señaladas por el estudioso no tardan en aparecer en la tragedia, cuando el Duero concede crédito a la influencia de los astros en el futuro de Numancia, introduciendo un nuevo elemento que determina el destino de los personajes:

Duero El fatal, miserable y triste día,
 según el disponer de las estrellas,
 se llega de Numancia, y cierto temo
 que no hay dar medio a su dolor extremo (vv. 445-448).

Duero Sírvete esto de alivio en la pesada
 ocasión por quien lloras tan de veras,
 pues no puede faltar lo que ordenado
 ya tiene de Numancia el duro hado (vv. 525-528).

La cuestión sigue abierta al comienzo de la segunda jornada. La reflexión sobre el poder de la fortuna parece recorrer la tragedia, ya que en todas las intervenciones de los personajes –romanos, alegorías y numantinos– se hace mención al asunto. Teógenes comparte la visión expuesta por Duero, otra contradicción de las apuntadas por Baras Escolá sobre el aparente discurso escéptico de Cipión al inicio:

Teógenes Paréceme, varones esforzados,
 que en nuestros daños con rigor influyen
 los tristes signos y contrarios hados,
 pues nuestra fuerza y maña disminuyen (vv. 537-540).

El asunto se complica cuando, más adelante, se introduce el elemento de Júpiter como rector de la vida de los numantinos. A la creencia en los «tristes y contrarios hados» se añade la intercesión de Júpiter, no directa, sino a través de una visión providencialista, esto es, de la divinidad como indicador del camino a seguir por los hombres:

Leoncio Quizá por ocultas vías
 se ordena nuestro provecho:
 que Júpiter soberano
 nos descubrirá camino
 por do el pueblo numantino
 quede libre del romano (vv. 771-776).

La introducción de este concepto justo en este momento de la obra resulta interesante porque supone en cierta medida una superación de la mera acepta-

ción del destino trágico y la apertura hacia la posibilidad de elegir. Leoncio es uno de los personajes más escépticos de la obra, ya que no cree en los vaticinios agoreros ni en las palabras del cuerpo profeta invocado por Marquino:

Leoncio Marandro, al que es buen soldado
 agüeros no le dan pena
 que pone la suerte buena
 en el ánimo esforzado (vv. 915-918).

Leoncio ¡Que todas son ilusiones,
 quimeras y fantasías,
 agüeros y hechicerías
 diabólicas invenciones! (vv. 1097-1100).

No se puede pasar por alto que el único personaje de la tragedia que hace frente al discurso fatalista que anula la voluntad y acción de los numantinos sea precisamente uno de los que más determinación muestra cuando decide acompañar, aun jugándose la vida, a su amigo Marandro.

En el momento crítico en el que los numantinos deben elegir su futuro el discurso se vuelve de nuevo ambiguo. Teógenes, cuando se dispone a sacrificar a su familia, justifica el acto de la siguiente manera:

Teógenes El camino, más llano que la palma,
 de nuestra libertad el cielo pío
 nos ofrece, y nos muestra y nos advierte
 que solo está en manos de la muerte (vv. 2080-2083).

En sus palabras, la libertad se presenta por encima de aspectos religiosos o vitalistas, pero el personaje confunde elementos de la tradición cristiana (providencialismo) con el concepto de la muerte y su poder inexorable. Si la doctrina cristiana acepta la muerte bajo una posibilidad de transcendencia, Teógenes anula ese sentido y entiende la muerte como final absoluto, interpretando este designio además como ofrecimiento de un cielo «pío» (de nuevo un anacronismo religioso porque los numantinos en ningún momento aceptan la condición santa del cielo cristiano). Además, se subvierte el concepto cristiano de la omnipotencia divina al entender que el camino de los hombres «solo está en manos de la muerte».

El conjunto de creencias plasmadas en el texto muestra, al igual que sucedía con la inclusión de elementos mitológicos, la imposibilidad de alcanzar en *La Numancia* un discurso filosófico o religioso unitario con respecto a las nociones de fortuna, hado o providencia divina. La última y triunfante ancla a la que se aferran los numantinos es el pleno ejercicio de su libertad. Efectivamente, el final está delimitado y predeterminado⁹, pero la peculiaridad de

9. En el sentido de que el final de la obra viene condicionado por la circunstancia histórica inamovible de la caída de Numancia.

Numancia consiste en la elección de su propia muerte, puesto que su vida depende de los romanos:

Frente a ellos, la libertad genitiva de los ciudadanos del territorio sitiado está completamente limitada, y aún se ejerce sobre el único ámbito posible: la propia vida. La libertad genitiva de Numancia es el suicidio. Es la única posibilidad de que dispone para evitar la depredación del Imperio Romano (Maestro 2007, 89).

La libertad triunfa en la tragedia. Parafraseando a Cipión, los numantinos han sido capaces de fabricarse su propio destino (v. 157). La aproximación a la cuestión en *La Numancia*, no obstante, es diferente de la que veremos en la segunda parte del *Quijote*, donde, como citábamos, existe una declaración similar en boca del caballero andante: «Lo que te sé decir es que no hay fortuna, ni las cosas que en él suceden, buenas o malas que sean, vienen acaso, sino por particular providencia de los cielos, y de aquí viene lo que suele decirse: que cada uno es artífice de su ventura» (Cervantes 2015b, 1276). Es cierto que los numantinos son artífices de su ventura hasta las últimas consecuencias, pero en la tragedia no está presente el elemento providencialista, no solo porque no encontramos rastro de confianza en la divinidad a lo largo de la obra, ni por lo extraño del hilo religioso que, como estamos observando, guía la tragedia, sino también porque el final elegido por los personajes –suicidio– anula toda posibilidad de vida ultraterrena. Como afirma Romo Feito, «en el caso de los numantinos no tiene cabida la trascendencia en sentido cristiano» (2008, 706).

A pesar de esta anulación del discurso religioso en la tragedia, en ella abundan las referencias al culto religioso cristiano. Casaldueiro entiende la pieza como una exaltación del catolicismo y nacionalismo español venidero, pero su lectura no termina de resultar convincente al observar esta ortodoxia incluso en el final suicida de la obra: tras un «arrepentimiento cristiano» (1966, 280), «la tragedia pagana (el sentido antiguo de la Fama) queda imbuida de sentido cristiano» (1966, 281). Francisco Vivar desarrolla una interpretación similar basada en una supuesta construcción alegórica de *La Numancia* a través de una analogía entre los numantinos y los mártires cristianos perseguidos en Roma (2000, 8). Tampoco contempla la imposibilidad de trascendencia que la resolución suicida impone y, por tanto, la anulación de la comparación con el martirio. Armstrong-Roche va directamente al centro teológico del asunto al afirmar: «Numancia's body politic dies like Christ on the cross» (2008, 204).

Los trabajos ya mencionados de Maestro (2005) y Bauer-Funke (2011) cuestionan la ortodoxia de la obra, sobre todo al respecto de la peculiar relación entre los numantinos y los dioses. Si, como hemos apuntado, la supuesta religiosidad romana que profesan los sitiados no funciona en la obra, algo similar ocurre, como apunta Bauer-Funke, con los elementos de cristianismo: «Siendo configurada por una red de múltiples referencias históricas, políticas

y religiosas, la tragedia parece ser un texto sincrético y heterodoxo que logra quebrantar posiciones monolíticas y ortodoxas» (2011, 33).

Es necesario someter a análisis el tratamiento de algunos elementos propios de la doctrina cristiana que se insertan en *La Numancia* para observar hasta qué punto pueden constituir una exaltación de la ortodoxia, como propone Casaldueiro (1966); o, por el contrario, son un medio para la introducción de un discurso subversivo (Bauer-Funke 2011). De esta manera, podremos entender su función y llegar a conclusiones globales sobre la articulación de lo religioso en la obra. Nos centraremos fundamentalmente en aquellos episodios susceptibles de contener referencias alegóricas al sacrificio de Cristo y que establecen una correspondencia entre el sacrificio numantino y la redención cristiana.

En la reflexión desarrollada por los personajes alegóricos que intervienen en la segunda escena del primer acto, una de las cuestiones que se plantean es la causa de los padecimientos de la ciudad. En lugar de considerarlo como un proceso de la historia, en el que unos pueblos conquistan y posteriormente son conquistados por otros —el modelo arquetípico Grecia-Roma-bárbaros—, el planteamiento se hace en términos teológicos de castigo divino:

España A mil tiranos mil riquezas diste;
a fenices y griegos, entregados
mis reinos fueron, porque tú has querido¹⁰
o porque mi maldad lo ha merecido (vv. 365-368).

El pasaje resulta interesante porque dota de sentido religioso a un hecho de carácter histórico. Es un procedimiento similar al que encontramos en *La conquista de Jerusalén*¹¹, donde se desarrolla la idea de que los pueblos, al igual que las personas, son castigados por el cielo en respuesta a una falta moral (en este caso la maldad).

Un poco más adelante, cuando los numantinos están en consejo debatiendo sobre la solución a sus males, encontramos tres ideas clave: el concepto platónico, quizá cristianizado, de que al morir el alma se separa del cuerpo; la visión trascendente de que con la muerte se logra vida y el pensamiento de que la muerte es la solución a los padecimientos humanos:

1.º Remedio a las miserias es la muerte,
si se acrecientan ellas con la vida,
y suele tanto más ser excelente
cuando se muere más honradamente.
¿Con qué más honra pueden apartarse
de nuestros cuerpos estas almas nuestras,

10. Se está dirigiendo a la divinidad, puesto que el parlamento se abre con «¡Alto, sereno y espacioso cielo!» (v. 353).

11. «Jerusalén, pecaste, a cuya causa / eres hecha inconstante y variable» (Cervantes 2015c, vv. 41-42). Sobre este asunto en la comedia atribuida a Cervantes, véase Santos de la Morena (2018, 806).

que en las romanas armas arrojarse
y en su daño mover las fuertes diestras? (vv. 589-596).

Las palabras del personaje son parcialmente asimilables a la doctrina cristiana, en tanto que no se aprecia rasgo alguno de providencialismo. Hay, sí, una aceptación de la muerte como fin de los sufrimientos humanos y como medio de conseguir honra, a la que se alude por primera vez de forma explícita, y que resultará un elemento capital en la articulación argumental de la obra. Sin embargo, esta posibilidad de remedio al conflicto a través de la lucha cuerpo a cuerpo necesita también de la incorporación de otros dos elementos: el sacrificio a Júpiter y la consulta profética de Marquino, que ocuparán buena parte de la representación:

4.º Son los romanos tan soberbia gente
 que luego aceptarán este partido;
 y si lo aceptan, creo firmemente
 que nuestro amargo daño ha fenecido.
 [...] También será acertado que Marquino,
 pues es un agorero tan famoso,
 mire qué estrella, qué planeta o signo
 nos amenaza muerte o fin honroso,
 y si puede hallar algún camino
 que nos pueda mostrar si del dudoso
 cerco crúel do estamos oprimidos
 saldremos vencedores o vencidos.
 También primero encargo que se haga
 a Júpiter solene sacrificio
 de quien podremos esperar la paga
 harto mayor que nuestro beneficio
 Cúrese luego la profunda llaga
 del arraigado acostumbrado vicio;
 quizá con esto mudará de intento
 el hado esquivo y nos dará contento (vv. 616-640).

La visión del personaje 4.º, que es quien tiene el control de las acciones posteriores de los numantinos –Marquino, aun siendo una autoridad, se limita a reafirmar lo expuesto por este–, resulta equivocada por varias razones. En primer lugar, demuestra conocer mal a los romanos al suponer la aceptación del trato, que será rechazado por Cipión. El resto de errores se relacionan con la escasa lógica de la que adolece todo el discurso religioso en la obra, como el hecho de encargar una ofrenda a Júpiter y a continuación desear un cambio de fortuna mediante los «hados», o el inconsistente carácter moral de la súplica, que como hemos visto no tiene cabida en la religiosidad romana. Además, la intención de solicitar los servicios del hechicero Marquino entra en contradicción con el sacrificio a Júpiter. Los numantinos han puesto sus esperanzas en vías de salvación en las que no creen, y que además no funcionarán, como demuestra la necesidad final de recurrir al suicidio. Mención

aparte merece la alusión anticipatoria a este en mitad del parlamento del personaje: «Para morir jamás le falta tiempo / al que quiere morir desesperado» (vv. 641-642).

El primer sacrificio que encontramos en *La Numancia* es el del carnero. Aparentemente se trata de un ritual propio de cultos primitivos: «Los numantinos se nos presentan como una comunidad de individuos que constituyen una cultura aparentemente bárbara» (Maestro 2005, 11). No obstante, como también advierte el estudioso, se trata de una religiosidad sin posibilidades operativas, reducida más bien a recurso estético (2005, 11). De nuevo, nos encontramos en la obra ante la presentación de una aparente forma de religión que posteriormente no funciona. Hay, más bien, un particular sincretismo religioso que, según Bauer-Funke, refuerza el «carácter subversivo» y «resulta inquietante en plena época de la Contrarreforma» (2011, 36).

Más allá de la posibilidad de que el texto resultara subversivo en la época de su redacción y representación, en lo que atañe a la interpretación de la materia religiosa de la obra resulta importante que dicho rito no tenga validez. Los sacerdotes que offician el ritual son presentados como «antiguos», una connotación que no se aclara: no sabemos si pertenecen a la religión romana, a la celtíbera, judía, o a cualquier otra. Pero, por otro lado, contamos con un «carnero grande coronado de oliva y yedra» (2015a, 1039), que «prefigura en el sacrificio pagano el Agnus Dei de la Eucaristía» (Baras Escolá 2015, 1039). ¿Por qué un pueblo que no ha dado muestra hasta el momento de profesar religión alguna, a excepción de la particular creencia en la romana, introduce un elemento de adoración cristiana en un rito previsiblemente pagano? Si, para Bauer-Funke, la presencia de magia y paganismo en el episodio resultan inquietantes en un ambiente contrarreformista, mucho más extraño todavía resulta la introducción de este motivo cristiano. No es el único elemento que potencia el carácter sincrético del pasaje, ya que los sacerdotes numantinos llevan al altar sacrificial «un jarro de plata lleno de agua; otro, lleno de vino; otro, plata con un poco de incienso» (2015a, 1039). Lo que inicialmente comienza como un ejercicio adivinatorio pronto adquiere connotaciones de un peculiar pseudocristianismo:

Sacer. 2.º Poned, amigos, hacia aquí esa mesa;
el vino, encienso y agua que trujisteis
ponedlo encima y apartaos afuera;
y arrepentíos de cuanto mal hicistes,
que la oblación mejor y la primera
que se debe ofrecer al alto cielo
es alma limpia y voluntad sincera (vv. 797-803).

La utilización en el rito del vino –símbolo eucarístico junto con el pan–, del agua –elemento purificador– y del incienso –tributo católico a la divinidad– autorizan la analogía con la misa católica, como observa Baras Escolá (2015, 616). Además, de nuevo encontramos un componente moral que condiciona el discurso religioso. Frente a los cultos paganos precristianos (ya sean

celtíberos o romanos), el verso «arrepentíos de cuanto mal hicistes» introduce dos aspectos del catolicismo: por un lado, el concepto de pecado contenido en la idea de «hacer el mal», y por otro, la posibilidad de enmienda ofrecida por la religión cristiana a través del arrepentimiento. Se produce así un aumento del carácter eucarístico del pasaje sacrificial, quizá como alusión al *Kyrie eleison* de la misa católica. Por ello es preciso que se tenga el «alma limpia y voluntad sincera» (v. 803), a través de la limpieza corporal, que podría recordar al bautismo, aunque también a las abluciones del judaísmo y el islam: «Lavaos las manos y limpiaos el cuello» (v. 807). Las contradicciones del pasaje se hacen evidentes y nos obligan a preguntarnos: ¿es preciso que, para la intercesión adivinatoria de Júpiter —a quien supuestamente está dirigido el sacrificio— los numantinos presenten un corazón puro a través de la enmienda del pecado? De no ser así, ¿por qué se introducen entonces todos estos elementos de sincretismo?, ¿qué función tiene en la trama argumental, para la resolución favorable del cerco que padecen los numantinos, este sacrificio del carnero plagado de referencias eucarísticas?

La imposibilidad de encender el fuego durante el rito supone un abandono de las prácticas realizadas hasta entonces y un giro en el desarrollo del acto sacrificial. En primer lugar, vuelven a invocar a Júpiter:

Sacer. 2.º ¡Oh, Júpiter! ¿Qué es esto que pretende
de hacer en nuestro daño el hado esquivo?
¿Cómo el fuego en la tea no se emprende? (vv. 810-812).

Se produce un cambio en el discurso que rige el acto ritual. La invocación elimina el cariz de misa católica que impregnaba el evento cuando el vino, en lugar de representarse en la forma eucarística (esto es, siendo bebido por la comunidad numantina), sirve para avivar el fuego: «Pues debe con el vino rociarse / el sacro fuego» (vv. 825-826). Lo que en un inicio se presentaba como una adoración a la divinidad mediante la entrega del carnero en sacrificio y con una alegoría eucarística, se convierte en una estrategia militar. Estamos de acuerdo con Bauer-Funke en que:

Reducir el papel y el poder de los dioses a meros adivinos e independizarse asimismo de todo sistema semi- o pseudoteológico me parece que significa infiltrar posiciones de una fuerte dosis crítica, cuando no heterodoxa. Además, Jesús G. Maestro acierta en destacar la función política de las prácticas rituales (Bauer-Funke 2011, 36).

La ambigüedad con respecto a la divinidad receptora del tributo diluye la validez del rito cuando, en las estrofas finales del episodio, encontremos (de nuevo mezcladas) invocaciones a Júpiter, a un Padre inmenso (cuya denominación misma remite al dios judeocristiano), a los «cielos» —en genérico, sin concretar—, y a Plutón:

Sacer. 2.º Al bien del triste pueblo numantino

endereza, ¡oh, gran Júpiter!, la fuerza
propicia del contrario amargo signo.

Sacer. 1.º Así como este ardiente fuego fuerza
a que en humo se vaya el sacro incienso,
así se haga al enemigo fuerza
para que en humo, eterno Padre inmenso,
todo su bien, toda su gloria vaya,
así como tú puedes y yo pienso.

Sacer. 2.º Tengan los cielos su poder a raya,
así como esta víctima tenemos,
y lo que ella ha de haber él también haya (vv. 828-839).

Sacer. 1.º ¡Oh, gran Plutón, a quien por suerte dada
le fue la habitación del reino oscuro (vv. 864-865).

La aparición del demonio al final de la escena, con la que se concluye el episodio, aumenta el carácter heterodoxo, cuando no herético, del pasaje. Si los versos inmediatamente anteriores habían constituido «analogías con la fracción de la hostia y la comunión» (Baras Escolá 2015, 1043), la inserción de este personaje supone la anulación (de forma destructiva) de todo el sacrificio anterior, como indica la propia acotación que abre el pasaje: «Aquí ha de salir por los huecos del tablado un Demonio hasta el medio cuerpo, y ha de arrebatarse el carnero y meterle dentro, y tornar luego a salir, y a derramar y esparcir el fuego y todos los sacrificios» (2015a, 1043). Maestro (2005, 24) y Bauer-Funke (2011, 37) coinciden en la visión irónica del episodio, que desacraliza todo rastro de religiosidad en el acto ritual.

La práctica totalidad del pasaje, desde la presentación eucarística (según la doctrina cristiana, Cristo es el Cordero de Dios, cuyo sacrificio –último y definitivo– se reactualiza en cada eucaristía) hasta la purificación bautismal, se asemeja a la misa católica. Sin embargo, de acuerdo con las palabras de Baras Escolá, esta misa tiene una representación de farsa, ya que «se invierte la oración de las abluciones en la misa» y «este numantino invierte la despedida y bendición de la misa» (2015, 1043). Por este motivo, no hay tampoco una correspondencia plena y coherente entre la supuesta religión profesada por los numantinos y su comportamiento, además de las múltiples referencias religiosas –muy ambiguas– que no permiten una lectura unitaria del rito conforme a un culto. El discurso religioso, en el sacrificio del carnero, vuelve a quebrarse. Además, no podemos pasar por alto la mera finalidad adivinatoria del acto (Maestro 2005, 21), que evidencia la negación de entrega verdadera a la divinidad por parte de los numantinos y su falta de creencia en la transcendencia. Ante esta situación no es de extrañar que, como cierre del pasaje, el personaje «uno del pueblo» lamente la negación de auxilio por parte de la divinidad: «En fin, dado han los cielos la sentencia / de nuestro fin amargo y miserable / no nos quiere valer ya su clemencia» (vv. 897-899).

El pasaje de Marquino también presenta aspectos ambiguos relacionados con la religión. Aunque el tratamiento de lo religioso en el pasaje puede deberse a la imitación de Séneca y Lucano¹², que sirven de fuente a Cervantes, es preciso detenerse en algunos elementos disonantes que presenta el episodio desde el punto de vista de la ortodoxia. Primero, tal y como observa Maestro (2005), resulta especialmente llamativa la necesidad que tienen los numantinos de hacer sacrificios de animales cuando el propio soldado al que pretenden resucitar ha muerto de hambre, el principal mal que acecha al pueblo numantino: «La flaca hambre le acabó la vida, / peste crüel salida del infierno» (vv. 946-947). Una vez que los numantinos son conscientes de que el sacrificio es inútil para conseguir la clemencia divina y librarse del cerco (v. 899), ¿qué necesidad tienen de seguir confiando en la divinidad? La respuesta es que solo recurren a los dioses ante una necesidad de conocer su futuro, entendiéndolos como simples profetas, no como protectores con los que establecer una alianza –en la línea del judaísmo–, y mucho menos una relación paterno-filial –siguiendo la idea cristiana–.

La invocación demoniaca a Plutón complica la lectura ortodoxa del pasaje. Si los anteriores tributos habían sido supuestamente dirigidos a Júpiter, ahora se pretende recurrir al dios del inframundo para conocer el futuro aciago que espera a Numancia. El fragmento está plagado de ironía y de descrédito, como puede verse en la nula confianza que muestra el propio Marquino al dirigirse a Plutón y en la comicidad que impregna el texto (producida por los insultos contenidos en la petición del mago):

Marquino ¿No revolvéis la piedra, desleales?
 Decid, ministros falsos, ¿qué os detiene?
 ¿Cómo no me habéis ya señales
 de que hacéis lo que yo digo y me conviene?
 ¿Buscáis, con deteneros, vuestros males,
 o gustáis de que ya al momento ordene
 de poner en efectos los conjuros
 que ablandan vuestros fieros pechos duros?
 Ea, pues, vil canalla, mentirosa [...]
 está sin ti, haciéndote cornudo.
 [...] Ea, malvados [...]
 Levantad esta piedra, fermentidos [...]
 ¿No os curáis de amenazas, descreídos? (vv. 987-1014).

12. Sobre las fuentes de este episodio, resulta indispensable el trabajo de Jean Canavaggio, que indica al respecto: «Entre las fuentes que pudo aprovechar Cervantes, esta secuencia merece, pues, ocupar un lugar preferente, comparable al que se suele conceder a otros episodios de clara procedencia senequista, como los conjuros del *Laberinto de fortuna*, de Juan de Mena, o de *La Araucana* de Ercilla. Más aun: mientras Mena y Ercilla se ciñen al conjuro propiamente dicho (combinando recuerdos de Séneca y Lucano), Cervantes, en cambio, es el único en articular, a ejemplo de Séneca, sacrificio y conjuro» (1998, 9). En general, sobre las fuentes de *La Numancia*, cabe consultar el reciente estudio de Silvia Esteban Naranjo (2018).

El suicidio de Marquino, «primero que mirar tal desventura / mi vida acabe en esta sepultura» (vv. 1087-1088), que cierra la escena, sirve de anticipación al suicidio colectivo final y complica aún más una interpretación cristiana de la obra.

Los episodios analizados muestran un particular tratamiento de lo religioso. Por un lado, se insiste en que los numantinos no disponen de una divinidad única y absoluta, sino que invocan a distintos dioses de manera confusa, lo que podría condicionar las peticiones que realizan. Además, las referencias tomadas del catolicismo –especialmente el sacrificio del carnero como alusión a la eucaristía– provocan un tratamiento inverso de la materia doctrinal, al presentar la misa, culto central del catolicismo, a modo de farsa. El episodio de Marquino, en el que se recurre a la magia para invocar al demonio, refuerza la ambigüedad del comportamiento religioso de los numantinos a lo largo de la tragedia, amplificada por las mordaces palabras del mago. La religión, entendida como una entrega del hombre a la divinidad, sigue sin tener validez en *La Numancia*.

Unida al sacrificio del carnero encontramos otra analogía que remite a la tradición católica: el sacrificio de Leoncio y Marandro, en el que la crítica ya ha observado reminiscencias a la figura de Cristo. Una vez que Marandro se ofrece a arriesgar su vida por salvar a Lira, encomienda el cuidado de su madre a su amigo Leoncio, con unas palabras que recuerdan a las de Cristo al discípulo Juan en la cruz¹³:

Marandro ... tú puedas a mi madre dolorida
consolar en el trance riguroso
y a la esposa de mí tanto querida (vv. 1610-1612).

Tras entregar la vida, el consuelo es el pan que puede ofrecer a Lira:

Marandro Enviaré bien presto el alma
–y tan presto, que el afán
a morir me llama y tira–;
en dando a mi dulce Lira
este tan amargo pan (vv. 1819-1823).

Podemos entender el pasaje como una alegoría del sacrificio de la muerte en la cruz que se completa con la institución eucarística a través del pan y de la sangre. Para Baras Escolá, «este pan de vida prefigura la Eucaristía» (2015, 1078). Si aceptamos esta lectura, la muerte de Marandro, alegorizada a través de la idea del sacrificio de Cristo, no resulta del todo negativa, porque tiene el contrapunto de la compensación con el pan que obtiene, símbolo de amor que recibe Lira:

Marandro Siempre has sido mi señora,

13. Juan 19, 26-27.

recibe este cuerpo ahora
como recibiste el alma (vv. 1861-1863).

Aunque la joven no termina de aceptar la muerte sacrificial de su amado, y nos diga que «no te tengo en cuenta yo / de pan sino de veneno» (vv. 1882-1883), para Baras Escolá el sacrificio es pertinente: «Tras haber tomado el pan a Lira, se lo devuelve: aunque ningún personaje sacia su hambre, no es inútil el sacrificio de Marandro» (2015, 1080).

La concepción religiosa de los dos amantes ejemplifica la problemática que afecta a la totalidad de los numantinos al respecto de su fe y aporta algunos aspectos dignos de mención. Marandro, al morir en batalla –hecho que no constituye un suicidio– espera conseguir el amor eterno de Lira. Ella, en cambio, cree que suicidarse sería una forma de reencuentro con el fallecido: «Primero daré a mi pecho / una daga que este pan» (vv. 1928-1929); «dulce esposo, hermano amado, esperadme, que ya voy» (vv. 1934-1935). A pesar del error en términos cristianos, Lira es el único personaje de la tragedia con una visión trascendente (utiliza incluso los términos «cielo» e «infierno»), superando la temporalidad limitada que caracteriza la perspectiva del conjunto de numantinos:

Lira ¡Dulce esposo, hermano tierno,
 yo os igualaré en quereros,
 porque pienso presto veros
 en el cielo o en el infierno! (vv. 1920-1923).

Según lo expuesto, en *La Numancia* nos encontramos con un discurso religioso inoperante. Resulta necesario preguntarse, además, por las causas de esta falta de operatividad: ¿qué condicionantes invalidan lo teológico y trascendente en la tragedia? El análisis de los elementos religiosos en la obra ha mostrado que no se trata simplemente de una cuestión de anacronismos: no es que *La Numancia* no requiera lo religioso porque está ambientada en la época precristiana, sino que la religión se hace presente en la obra, pero no funciona y termina por desintegrarse.

No estamos de acuerdo con Bauer-Funke (2011) en que Cervantes quiera simplemente ofrecer un discurso religioso heterodoxo. Lo que se produce en *La Numancia* es sobre todo un proceso de desacralización de lo religioso, y de negación de la creencia en deidades y en la trascendencia por parte del pueblo numantino. Ahora bien, este hecho no ha de entenderse necesariamente como un discurso religioso heterodoxo que pudiera oponerse al catolicismo, sino que cabe ligarlo más bien a una interpretación general de la obra, en la que los elementos religiosos (deliberadamente ambiguos, paródicos y no operativos) forman parte de un entramado argumental más profundo.

Uno de los aspectos centrales sobre los que gravita el comportamiento y decisiones de los numantinos en la obra es la honra. Cuando, tras el veredicto del cuerpo en la invocación de Marquino, son ya conscientes del futuro que

les espera, los ciudadanos se reúnen en consejo para decidir qué hacer. Se trata de un momento clave en la pieza, puesto que supone un momento de reflexión que condicionará el devenir de los acontecimientos. Ante la intención de luchar cuerpo a cuerpo contra los romanos, el argumento esgrimido por las mujeres para oponerse, expuesto de forma reiterada, es la posibilidad de perder la honra:

Mujer 1.^a Peleando queréis dejar las vidas
y dejarnos también desamparadas,
a deshonras y muertes ofrecidas (vv. 1293-1295).

Otra ¿Queréis dejar, por ventura,
a la romana arrogancia,
las vírgenes de Numancia
para mayor desventura? (vv. 1013-1016).

Otra Que no por romper el muro
remediáis un mal tamaño,
antes en ello está el daño
más propincuo y más seguro (vv. 1366-1369).

Lira También las tiernas doncellas
ponen en vuestra defensa
el remedio de su ofensa
y el alivio a sus querellas.
No dejéis tan ricos robos
a las codiciosas manos (vv. 1370-1375).

Las mujeres recuerdan en este punto que la honra tiene una doble proyección. Hasta ahora los numantinos estaban principalmente preocupados por la honra militar, que se sustenta sobre todo en razones políticas, en el ideal *pro patria mori* (Vivar 2000). Los personajes femeninos manifiestan la otra vertiente, la familiar, de la que la mujer es la depositaria a través de su virginidad y castidad, y de la que el hombre es garante.

La honra parece ser la única preocupación de los numantinos, pero constituida por esta doble naturaleza, militar y familiar. Una muestra de esto es que las mujeres prefieren el asesinato de sus propios hijos a su pérdida: «¿No será mejor ahogallos / con los propios brazos vuestros?» (vv. 1317-1318), que anticipa la solución suicida adoptada en último término. De hecho, Teógenes, en el momento de anunciar la solución al conflicto, califica de «honrosa» la determinación del suicidio: «Cuando os declare la intención honrosa» (v. 1431).

La libertad, motor de la acción de la tragedia según la crítica, se complementa con la salvaguarda de la honra, la prioridad principal de los numantinos. Ciertamente, *La Numancia* se rige por criterios religiosos cuestionables y muy diferentes de los que imperan en la contemporaneidad de Cervantes, lo que

se evidencia en la eliminación de lo sagrado como elemento operativo en la ideología de los numantinos.

En la sociedad áurea la honra se define a partir de principios religiosos. Por un lado, la honra militar tiene sentido en tanto que la patria se formula como la defensora de la verdadera fe –de ahí la indisolubilidad entre política y religión en la mayor parte de las guerras en las que participaba la Monarquía hispánica–; por otro, la honra familiar, depositada en la virtud femenina, se rige por el sacramento del matrimonio. Por razones obvias, el pueblo numantino carece de un ordenamiento católico del mundo, de manera que la honra carece de justificación teológica en sus dos vertientes. Esto explica que, en la búsqueda de una vía religiosa para encontrar una solución, los numantinos fracasen.

Sin unas creencias sólidas, el pueblo protagoniza elementos de diversos cultos, de manera contradictoria. Las reiteradas súplicas a Júpiter –máxima deidad de los enemigos– desembocan en un sacrificio en el que aparecen los símbolos vertebrales de la tradición judeocristiana: el carnero, el vino, el agua y el incienso. La confusión llega al extremo porque, además de a Júpiter, Marquino termina invocando en el sacrificio a Plutón, a un «padre inmenso», a los «cielos», y finalmente a un demonio que aparece en escena.

Se configura, pues, un culto numantino desordenado, confuso y ambiguo, sin soporte teológico. En estas circunstancias no existe rito ni práctica que pueda tener éxito para salvar al pueblo del asedio romano. Y así, la honra, cuya importancia social en el Siglo de Oro es tal que solo se somete a las normas religiosas, ocupa en *La Numancia* el lugar reservado a lo divino.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Armstrong-Roche, Michael. 2008. «(The) Patria Besieged: Border-Crossing Paradoxes of National Identity in Cervantes's *Numancia*». En *Border Interrogations. Questioning Spanish Frontiers*, coords. Benita Sampedro Vizcaya y Simon Doubleday, 204-227. Nueva York/Oxford: Berghahn Books.
- Baras Escolá, Alfredo. 2015. «Lectura, edición y anotación de *Tragedia de Numancia*». En Miguel de Cervantes, *Comedias y tragedias*, coord. Luis Gómez Canseco, v. 1, 1005-1100; v. 2, 170-182 y 594-639. Madrid: Espasa-Círculo de Lectores.
- Bauer-Funke, Cerstin. 2011. «*El cerco de Numancia* de Cervantes: un discurso heterodoxo en la España imperial». En *Ortodoxia y heterodoxia en Cervantes*, coord. Carmen Rivero Iglesias, 33-42. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- Buezo, Catalina. 2005. «Ambigüedad, alegoría y tiempo histórico en *La Numancia* cervantina». En *Cervantes y su mundo*, coords. Kurt Reichenberger y Darío Fernández-Morera, 19-30. Kassel: Reichenberger.
- Canavaggio, Jean. 1977. *Cervantès dramaturge. Un théâtre à naître*. París: PUF.
- Canavaggio, Jean. 1998. «El senecismo de *La Numancia*: hacia un replanteamiento». En *Actas del III Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, coord. Antonio Pablo Bernat Vistarini, 3-11. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears.
- Casaldueiro, Joaquín. 1966. *Sentido y forma del teatro de Cervantes*. Madrid: Gredos.

- Cervantes Saavedra, Miguel de. 2015a. *Tragedia de Numancia*, ed. Alfredo Baras Escolá. En *Comedias y tragedias*, coord. Luis Gómez Canseco, 1005-1100. Madrid: Espasa-Círculo de Lectores.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. 2015b. *Don Quijote de la Mancha*, coord. Francisco Rico. Madrid: Espasa-Círculo de Lectores.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (atrib.). 2015c. *La conquista de Jerusalén*, ed. Fausta Antonucci. En *Comedias y tragedias*, coord. Luis Gómez Canseco, 1101-1195. Madrid: Espasa-Círculo de Lectores.
- De Armas, Frederick. 2012. «El saber de Herebo / Proteo: la alegoría en *El trato de Argel* y *La Numancia*». En *Recreaciones teatrales y alegorías cervantinas*, ed. Carlos Mata Induráin, 145-160. Pamplona: EUNSA.
- Esteban Naranjo, Silvia. 2018. *Estudio sobre la Tragedia de Numancia de Miguel de Cervantes. Fuentes y crítica textual*. Vigo: Academia Editorial del Hispanismo.
- Estrada Orozco, Luis Miguel. 2016. «“Ruinas literarias” en *La Numancia*, de Miguel de Cervantes, y *Las dos Numancias*, de Carlos Fuentes». *Tonos digital. Revista electrónica de estudios filológicos* 30: 1-21.
- Forte, Juan Manuel. 2003. «Fortuna, fatalismo, libertad. El giro maquiaveliano». *Éndoxa: Series filosóficas* 16: 139-178.
- Hermenegildo, Alfredo. 1976. *La Numancia de Cervantes*. Madrid: Sociedad General Española de Librería.
- Johnson, Carroll B. 1981. «*La Numancia* y la estructura de la ambigüedad cervantina». En *Cervantes, su obra y su mundo. Actas del I Congreso Internacional sobre Cervantes*, coord. Manuel Criado del Val, 309-316. Madrid: Edi-6.
- López Férrez, Juan Antonio. 2001. «Algunos dioses de la mitología clásica en Cervantes». En *Volver a Cervantes. Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, coord. Antonio Pablo Bernat Vistarini, 357-378. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears.
- Maestro, Jesús G. 2001. «La poética de lo trágico en el teatro de Miguel de Cervantes y de Georg Büchner». En *Actas del III Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, coord. Antonio Pablo Bernat Vistarini, 965-982. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears.
- Maestro, Jesús G. 2005 [2006]. «Cervantes y la religión en *La Numancia*». *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 25 (2): 5-29.
- Maestro, Jesús G. 2007. «Idea de la libertad en *La Numancia* de Cervantes». *Teatro de palabras. Revista sobre teatro áureo* 1: 79-99.
- Marrast, Robert. 1961. «Introducción». En Miguel de Cervantes, *El cerco de Numancia*, ed. Robert Marrast, 5-25. Salamanca: Anaya.
- Piqueras Flores, Manuel y Blanca Santos de la Morena. 2018. «Roma en Cervantes, de *La Galatea* al *Persiles*». *eHumanista Cervantes* 6: 172-182.
- Ramírez Batalla, Miguel Ángel. 2009. «Tradición y costumbres en la religión romana». *Nova Tellvs* 27 (1): 247-294.
- Rey Hazas, Antonio. 1990. «Cervantes, el *Quijote* y la poética de la libertad». En *Actas del I Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, 369-380. Barcelona: Anthropos.
- Romo Feito, Fernando. 2008. «La “victoria en la derrota” y la diferencia religiosa en Cervantes». En *Cervantes y las religiones*, coords. Ruth Fine y Santiago López Navia, 705-724. Madrid/Frankfurt: Universidad de Navarra/ Iberoamericana-Vervuert.
- Ryjik, Verónica. 2006. «Mujer, alegoría e imperio en el drama de Miguel de Cervantes *El cerco de Numancia*». *Anales Cervantinos* 38: 203-219. <https://doi.org/10.3989/anacervantinos.2006.010>.

- Sáez, Adrián J. 2015. «Un “pecado tan malo y feo”: variaciones cervantinas sobre el suicidio». *Iberoromania* 82: 202-217.
- Salinas de Frías, Manuel. 1985. «La religión de los celtiberos (I)». *Studia historica. Historia Antigua* 3: 81-102.
- Santos de la Morena, Blanca. 2017. «Sobre suicidio y duelo: el Concilio de Trento y el tema de la muerte en el *Persiles*». En *Ficciones entre mundos. Nuevas lecturas de Los trabajos de Persiles y Sigismunda de Miguel de Cervantes*, coords. Jörg Dünne y Hanno Ehrlicher, 183-200. Kassel: Reichenberger.
- Santos de la Morena, Blanca. 2018. «Sobre la religión en *La conquista de Jerusalén*, atribuida a Cervantes». *Monográficos Sinoele* 17: 799-811.
- Vivar, Francisco. 2000. «El ideal *pro patria mori* en *La Numancia* de Cervantes». *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 20 (2): 7-30.

Recibido: 28 de febrero de 2019

Aceptado: 23 de septiembre de 2019

