

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FACULTAD DE FILOLOGÍA



GRADO EN

FILOLOGÍA HISPÁNICA

Trabajo de Fin de Grado

«Que toda la tierra tiene por alto el cielo»:

Un acercamiento al ambiguo tratamiento de la religión
en el *Persiles* de Cervantes

Autor: Pablo Martín González

Tutor/a: Dr. /Dra. Javier Francisco San José Lera

Salamanca. Curso 2017-2018

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

FACULTAD DE FILOLOGÍA

GRADO EN

FILOLOGÍA HISPÁNICA

Trabajo de Fin de Grado

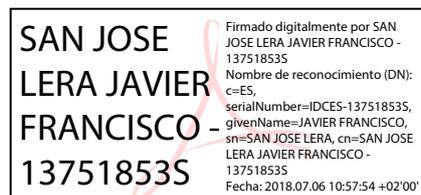
«Que toda la tierra tiene por alto el cielo»:

Un acercamiento al ambiguo tratamiento de la religión
en el *Persiles* de Cervantes

Autor: Pablo Martín González

Tutor/a: Dr. /Dra. Javier Francisco San José Lera

VºBº



Salamanca. Curso 2017-2018

Índice de contenidos

1.	A modo de introducción	3
2.	La <i>peregrinatio vitae</i> de la exégesis cervantina	5
3.	«Si ya por atrevido no sale con las manos en la cabeza»: Imitación e innovación en el tratamiento de la religión en el <i>Persiles</i>	9
3.1.	La religión como el impedimento último de la novela bizantina: Hacia una visión plural del cristianismo	9
3.1.1.	«Aunque Roma es el cielo de la tierra, no está puesta en el cielo»: Un acercamiento hacia las cosas acaecidas en la Roma del <i>Persiles</i>	12
3.2.	La relativización de lo exótico y la enajenación de lo propio: Una revisión de los espacios en el <i>Persiles</i>	17
3.2.1.	« Maria optimam partem elegit»: El cristiano sacrificio de Manuel de Sosa Coitiño	19
4.	A modo de conclusión	23
5.	Bibliografía	25

1. A modo de introducción

“Porque la escritura desatada de estos libros –sentenciaba el Canónigo de Toledo a través de la pluma de Cervantes– da lugar a que el autor pueda mostrarse épico, lírico, trágico, cómico, con todas aquellas partes que encierran en sí las dulcísimas y agradables ciencias de la poesía y de la oratoria; que la épica también puede escribirse en prosa como en verso” (*Quijote*, I, 47: 570). Esta vindicación de la variedad de episodios y voces que consienten las copiosas tramas de los “libros de caballerías”, y en la que no pocos estudiosos han sabido leer una velada advertencia de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* nos servirá para esbozar, a modo de introducción, las líneas maestras que vertebrarán este estudio¹.

La heterogeneidad y la voluntad de maravillar al lector por acumulación de sucesos *peregrinos* han de ser entendidos en este fragmento como preceptos exclusivamente ligados al ámbito de la teoría literaria, de los que Cervantes parece servirse para la laboriosa estructura de su *Persiles*. Sin embargo, esta extraordinaria libertad que ofrece el género de aventuras, este mosaico de narraciones secundarias que “más de una vez no tienen sino un vínculo muy tenue con el argumento central” (Canavaggio, 2003: 414) ofrecen, en último término, la posibilidad de desarrollar una visión plural de la realidad, que es a juicio de la crítica uno de los elementos constituyentes de la ideología cervantina². De esta manera, los variados episodios que jalonan el *Persiles* vendrían a conformar una visión compleja del mundo, donde cualquier atisbo de pensamiento unívoco parece palidecer ante el inabarcable desfile de personajes y sucesos; de audacias geográficas que se atreven a confrontar, por ejemplo, las ordalías caníbales de las islas septentrionales con la desalentadora historia de Manuel de Sosa Coitiño, que versa sobre la vida monástica cristiana. El *Persiles*, entonces, debe ser visto como testimonio, no de un tardío credo político y religioso del autor, sino como construcción literaria compleja,

¹ Podemos citar, entre las voces que conforman esta gruesa nómina, la de Jean Canavaggio, que señala: “La idea de esta “historia septentrional”, como la llamará el autor, se ha dicho que corresponde al programa que trazaba el canónigo del *Quijote* cuando, diez años antes, se convertía en el paladín de una novela de caballería enmendada” (2003: 407). Por su parte, Juan Bautista Avalle-Arce trae a colación el discurso del canónigo para defender la temprana y prolongada redacción del *Persiles*, que se iniciaría hacia 1599 y a la que Cervantes podría estar haciendo referencia; así, los juicios del canónigo brillarían “con nueva luz” al relacionarse con la elaboración del *Persiles* (1990: 16).

² Esta visión plural y desprejuiciada de la realidad queda subrayada en el hermoso estudio de Rey Hazas (2005). Por otro lado, también sería necesario acudir al muy lúcido acercamiento de Américo Castro (2002). En él, Castro se acerca a esa realidad múltiple y conflictiva que se manifiesta en la obra de Cervantes y particularmente en el *Quijote*.

monumento al antagonismo y a una realidad poliédrica que integra (y raramente censura) tantas perspectivas como personajes.

Demostraremos esta tendencia en la literatura cervantina regresando al discurso del Canónigo de Toledo, parlamento metaliterario del que no ha dejado de alarmar que esté pronunciado por un clérigo que no habla de religión sino de literatura (Molho 2005: 517). Discurso que se prestaría (dadas las simpáticas profecías en que creemos oír la voz del propio autor en torno a un temprano *Persiles*) a trazar paralelismos con el mismo Miguel de Cervantes y, como ineludible consecuencia, a concederle un tono cabal y una conciencia de verdad perfectamente conmutables por las del autor. Sin embargo, creemos poder acudir a la reflexión de Isabel Lozano Renieblas para conjurar estas especulaciones tan sugerentes:

Ahora bien, Cesare de Lollis basaba su teoría de la literatura de clase en el discurso de un personaje cervantino: el Canónigo de Toledo, a quien identifica con Cervantes. (...) Cervantes nunca deposita la verdad en un único personaje, sino que los hace portadores parciales de su visión del mundo, de la literatura, de la moral y, en definitiva, de la vida. Quiero recalcar la idea de portadores parciales, pues no hay ningún personaje que represente en su totalidad el pensamiento de Cervantes. Por esto el discurso del Canónigo no puede tomarse como un tratado de la poética cervantina porque no lo es, por mucho que esté mayoritariamente aceptado como tal. (Renieblas, 1998: 15-16).

Así, las palabras del Canónigo, en su condición de personaje complejo, son imperfectos transmisores del pensamiento de Cervantes. Del mismo modo ocurrirá con el *Persiles*, desbordante inventario de voces en el que, aunque la caracterización de los personajes resulte (en apariencia) más hierática que en el *Quijote*, pueden rastrearse ejemplos de un relativismo ajeno a ese “espíritu cristiano ortodoxo” (Forcione, 1952: 31) que la crítica tradicional señala insistentemente; incluso puede contemplarse el fervor religioso como punto constante de desencuentro entre los personajes.

Frente al modelo cristiano ortodoxo propuesto por la exégesis tradicional como única forma válida de acercamiento al trabajo póstumo de Cervantes, nosotros ofreceremos la relectura de dos episodios en los que el sentimiento religioso se revela crucial y parece sugerir interpretaciones controvertidas en insólita oposición a ese pensamiento unívoco

postridentino que la exégesis ha contemplado en la obra³. Así, revisaremos el tratamiento de la fe católica en los episodios complementarios de Manuel de Sosa Coitiño y, posteriormente, el del fugaz coqueteo de Auristela en Roma con la vida monástica, que parecen apuntar a una concepción negativa del monaquismo y del fervor religioso. De esta manera, pretendemos evidenciar la riqueza de un texto en el que la suma de sus partes no concede una visión homogeneizada del mundo, sino una amalgama de verdades parciales.

2. *La peregrinatio vitae de la exégesis cervantina*

Cervantes, Cervantes. ¿Puede realmente haber existido en semejante pueblo, en tal ciudad como ésta, en tales calles insignificantes y vulgares un hombre que tuviera esa visión de lo humano, esa creencia en la libertad, esa melancolía desengañada tan lejana de todo heroísmo como de toda exageración, de todo fanatismo como de toda certeza?

Luis Martín-Santos

Cuestionada cuando no ignorada entre las obras de Cervantes a lo largo de los siglos, el *Persiles* parece no suscitar la fascinación que debiera hacerlo la obra póstuma del hombre que dio a la imprenta el *Quijote*, el “jamás alabado como se debe poeta” (*Persiles*: III, 8: 287) Miguel de Cervantes Saavedra. Aunque el interés de la crítica especializada comenzó a despertar a finales del siglo pasado del letargo en que parecía envuelta la novela y a proponer nuevas y más certeras formas de acercamiento a la obra, el peso de la exégesis tradicional sigue resultando incontestable. Sea como sea, para comenzar nuestro estudio conviene revisar las corrientes exegeticas más influyentes en torno al *Persiles*.

Sin lugar a dudas, la tendencia predominante es aquella que contempla la última obra de Cervantes como un peregrinaje simbólico que parte desde lo más profundo de la caliginosa gruta de Isla Bárbara hasta Roma, y que respondería a la abjuración cervantina de los ideales humanistas del *Quijote* para abrazar un cristianismo ortodoxo de signo tridentino⁴. De esta manera, el viaje adoptaría la piadosa forma de la peregrinación alegórica del *homo viator* y la novela quedaría escindida en dos mitades bien diferenciadas; por un lado los dos primeros libros, que tendrían como escenario las tierras septentrionales que sirven de subtítulo a la obra, pobladas de bárbaros ajenos a las costumbres cristianas y, por otro, los libros tercero y cuarto en los que el peregrinaje prosigue a través de tierras cristianas hasta alcanzar la codiciada Roma. Avalle-Arce, que en su

³ Para la defensa de esta tesis, resultaría indispensable acudir al trabajo preparado por Romero Muñoz (1997), así como a las impecables notas complementarias igualmente a cargo de Romero Muñoz (2017).

⁴ Para una ampliación de esta lectura alegórica, convendría revisar el estudio de Casaldueiro (1975).

cuidada edición ofrece un notable estudio en torno al *Persiles*, explica el motivo de la *peregrinatio vitae* como perfectamente aceptable dentro de las necesidades genológicas de la novela de aventuras, a la que “cristianiza”:

Por los motivos ya indicados, Cervantes había aceptado a la novela bizantina como modelo, pero al hacer peregrinos a sus protagonistas supera, de un plumazo, el sentido anecdótico de las aventuras de sus modelos. Porque la aventura y la peripecia adquieren ahora nuevo y superior sentido al engarzarse en una peregrinación de amor, que es, al mismo tiempo, una alegoría de la vida humana. El *omnes sumus peregrini super terram* bíblico repercute en cada página casi del *Persiles*, y cristianiza efectivamente, de esta manera, a la novela bizantina. (Avalle-Arce, 1990: 24-25).

La postura de Avalle-Arce puede ponerse en relación con la de Antonio Vilanova, al que el primero remite, que no solo traza una línea entre la *peregrinatio vitae* y la novela bizantina, sino que, para sustentar su tesis, también acudirá a los ideales contrarreformistas:

Símbolo del hombre barroco, caballero andante de la Contrarreforma, el peregrino comprenderá los más altos ideales del humanismo cristiano del siglo XVII. (...) Es evidente que el peregrino andante que aparece como héroe novelesco del *Persiles* de Cervantes constituye el perfecto ideal del caballero cristiano de la contrarreforma. (Vilanova, 1989: 374).

Así las cosas, contemplando a Cervantes cegado por su mismo fervor religioso y llevando a cabo una tarea más cercana a la reconstrucción de la fe del propio autor que a la descodificación del texto, Avalle-Arce concluirá en torno a la calidad novelística del *Persiles* que “fue sacrificada en las aras de la más alta intención ideológica”. Sin embargo, le debemos una hermosa y acertada reflexión final: “El *Persiles* es una novela, es una idea de la novela, y es la suma de todos los puntos de vista posibles en su tiempo sobre la novela.” (Avalle-Arce, 1990: 27). Tras la cual cabe preguntarse si tan solo se trata de la “suma de todos los puntos de vista posibles en su tiempo sobre la novela”, o también de la “suma de todos los puntos de vista posibles en su tiempo” sobre política, religión, moral, etc.

En este mismo sentido se pronunciará Alban K. Forcione, dotando al accidentado viaje de Periandro y Auristela de claras resonancias bíblicas, deudoras de un pensamiento cristiano ortodoxo:

The structure of *Persiles* is animated by the spirit of orthodox Christianity, as the adventures often have biblical overtones, suggesting an analogy between the heroes, God’s chosen in search of the Promised Land, and mankind awaiting the advent of the Redeemer and the establishment of the custodian of his Word, the Holy

See in Rome, itself to be followed by the New Jerusalem. Thus one can observe in the *Persiles*, in symbolic concentration, the entirety of history as presented by the Christian mythology. (Forcione, 1972: 31).

Esta devota mirada a la obra supondrá una resemantización de su contenido, pues Periandro y Auristela buscarán su propio renacer a través de la misericordia de Cristo mientras vagan y sufren a través del “caótico mundo sublunar” (Forcione, 1972: 31), de esta manera, también, los antagonistas de la joven pareja pasarían a tener raíces “demoníacas” (Forcione, 1972: 36). Sea como sea, y por elaborada que parezca la teoría de Forcione, no podemos sino inquietarnos ante lo que se presenta, por momentos, como una libre interpretación que no parece tener en cuenta el propio texto, la palabra escrita por Cervantes.

Muy al contrario, y como representante de ese renacer exegético del *Persiles* que antes mencionábamos, hallamos con infinito contento el voluminoso estudio de Michael Nerlich que, a través de una lectura *a ras de texto*, desde el comienzo sienta las bases de lo que será una profunda ruptura con la tradición interpretativa:

Para decirlo de entrada y sin ambages: *nada, ni una sola palabra* confirma en el *Persiles* tal interpretación del texto como exaltación de un catolicismo tridentino. Al contrario, es una interpretación absurda que -sin embargo- se inscribe en una larga historia de la falsificación del último texto de Cervantes que empieza - a más tardar- con la traducción-reescritura del *Persiles* por Madame Le Givre de Richebourg (Nerlich, 2005: 13).

En un texto incendiario y estimulante, Nerlich discute la lectura tridentina de la obra póstuma de Cervantes señalando episodios ambiguos, que admiten lecturas heterodoxas que inverosímilmente han pasado por alto los exegetas anteriores, y añade un apunte esencial: la estimación de las raíces visigóticas de Periandro así como los vestigios arrianos y protestantes que orbitarían en torno al texto cervantino⁵.

Los reveladores datos aportados por Nerlich pueden sumarse a ese catálogo de ideologías y de variadas representaciones del mundo del que hablábamos más arriba y que convergen en los dilatados caminos del *Persiles*.

Por un sendero similar de cuestionamiento de ese discurso ortodoxo discurren las reflexiones de Isabel Lozano Renieblas, que sugiere una actitud distanciada del propio autor con los enunciados religiosos de su texto, lo que inutilizaría cualquier lectura del *Persiles* como obra dogmática y laudatoria de la fe católica:

⁵ A fin de ampliar en la discusión en torno al sustrato germánico en los nombres de los personajes principales se recomienda acudir al estudio onomástico de Colahan (1994).

El discurso ajeno no conlleva en la narrativa cervantina la incorporación del punto de vista ideológico del autor, sino que, por el contrario, se orienta hacia el distanciamiento. Es precisamente en los enunciados de contenido religioso donde se pone de manifiesto esta actitud distanciada e irónica. (...) Cervantes emplea esta técnica híbrida para poner de manifiesto, sobre todo, el fervor religioso de sus personajes de manera disonante y mimética. (...) La religiosidad del *Persiles* no hay que comprenderla como un acto apologético. Las convenciones del género y la orientación de la palabra cervantina indican que forma parte del contenido temático del *Persiles*, pero desprovista de toda significación apologética que la vincule a la ideología de Cervantes. (Renieblas, 1998: 174)

Asimismo, el prestigioso hispanista francés Jean Canavaggio se muestra escéptico con la lectura del *Persiles* como alegoría cristiana, arguyendo que el mundo retratado en la obra se evidenciaría “sostenido por las verdades contradictorias de la fe y la filosofía” (Canavaggio, 2003: 413) y descubre, a la luz de las diversas peripecias en tierras bárbaras y en tierras cristianas, el principio esencial de que “la malicia de los hombres no es menor allí donde brillan las luces de la verdadera fe” (Canavaggio, 2003: 412). Esas proposiciones pretendidamente contradictorias también parecen avivar la atención de su compatriota, el minucioso Maurice Molho que elogiará al *Persiles* con los epítetos de “múltiple y discordante” señalando, como contrapartida, que esas “discordancias han ido desgastándose hasta no dejar más que una única lectura” que induce a saludar la épica como un “monolito católico tridentino” (Molho, 2005: 583), a pesar de las ineludibles tensiones entre fe y razón que explotarán, sobre todo, en el libro cuarto.

Un ambiguo tratamiento de la verdad que no deja de producir conclusiones contradictorias y que tampoco ha pasado desapercibido a ojos de Maureen Ihrie, autora de un interesante acercamiento al escepticismo en la obra de Cervantes, y que, aunque con holgadas concesiones a la lectura ortodoxa, no puede sino titubear evidenciando la fragilidad de esta:

The comfort with which Cervantes' characters manage such conflicting limitations stems from the very strong fideism of the novel. There is an overwhelming faith in God as repository of truth, a blind trust that He will take care of what men cannot manage (...) Despite the highly dogmatic, didactic schemata which fideism creates in the *Persiles*, Cervantes' ambiguous, less rigid, unabsolute treatment of appearances and truth (as seen in the *Quijote*) are still quite apparent in the *Persiles*. (Ihrie, 1982: 109).

De esta manera, el *Persiles* se ha convertido en los últimos años en un texto tremendamente atractivo, por lo ambiguo, para la crítica. Sin embargo, es justo creer que todos estos esfuerzos

individuales aportan en mayor o menor medida miradas que, lejos de excluirse, ofrecen matices complementarios para la muy necesaria relectura de este rico tapiz literario.

3. «Si ya por atrevido no sale con las manos en la cabeza»: Imitación e innovación en el tratamiento de la religión en el *Persiles*

3.1. La religión como el impedimento último de la novela bizantina: Hacia una visión plural del cristianismo

Ya desde 1613, en el prólogo a sus *Novelas ejemplares*, el propio Cervantes venía advirtiéndonos de la audacia del *Persiles*, proyecto tan ambicioso como atrevido y más renovador que continuador del Heliodoro de las *Etiópicas*. Si bien se reafirma en la poética de la *imitatio auctoris*, las osadías formales cervantinas translucen un intento por poner a prueba las leyes del relato épico. De esta manera, la cuidada retrospectiva de Calasiris en las *Etiópicas* (González Rovira, 1996: 233) se verá, en el *Persiles*, fragmentada y revelada parcialmente por seis personajes diferentes a lo largo de los cuatro libros⁶. Por otro lado, Cervantes invertirá la orientación del viaje en su novela al localizar los dos primeros libros en el Septentrión y los dos últimos en tierras meridionales (Renieblas, 2017: 458). Esto último supone un nuevo distanciamiento con respecto a sus precedentes, pues el rumbo de los personajes en la novela griega solía emprenderse en ámbitos familiares para llegar, más adelante, a esas remotas latitudes insólitas.

Efectivamente, Cervantes lleva a cabo en el *Persiles* una modernización del relato épico que, durante los siglos XVI y XVII, estimó a Heliodoro como su máximo referente⁷; pero, ¿hasta qué punto puede hablarse de cristianización de la novela griega?

Lo cierto es que el elemento religioso ya estaba presente en los trabajos de los primeros cultivadores de la llamada novela bizantina:

⁶ Por este orden, los personajes que narran parcialmente la historia que precede al inicio *in medias res* son: Taurisa (I, 2); Arnaldo (I, 16); el capitán (I, 22); Sinforosa (II, 3); Periandro (II, 11, 13-17, 19, 21); Serafido (IV, 12).

⁷ Hay que contar con las laudatorias palabras que el Pinciano en su *Philosophia Antigua Poetica*, por boca de Fadrique, le dedica al autor de las *Etiópicas*: “Por Lucano lo dize Ugo que de Heliodoro no ay duda que sea poeta, y de los más finos épicos que han hasta agora escrito; a lo menos, ninguno tiene más deleyte trágico y ninguno en el mundo añuda y suelta mejor que él; tiene muy buen lenguaje y muy altas sentencias; y, si quisiesen exprimir alegoría, la sacaría dél no mala.” (López Pinciano, 1973: 167, III), situándolo como obligado referente de la épica y, quizá, su mejor exponente. Por otra parte, Gómez Rovira señalará en su estudio la dignificación de la novela bizantina que llevan a cabo los erasmistas y revelará que las primeras traducciones de Heliodoro en España fueron confeccionadas en círculos humanistas (1996: 16). A la luz del notable número de reimpresiones de las traducciones de Heliodoro y Tacio, puede confirmarse “el carácter de moda” del que gozaban “entre una élite intelectual” (Gómez Rovira, 1996: 44).

La religión no es un tema ajeno en el género de la novela griega. Podría decirse que la presencia de la divinidad como consejera de los personajes es una de las convenciones que conserva de la antigua épica. (...) En la novela de Aquiles Tacio, los amantes Leucipa y Clitofonte piden asilo en el santuario de Artemis (...) También en las *Etiópicas* de Heliodoro es patente la presencia de la religiosidad, de modo que ha podido ser leída como una obra propagandística del culto a Helios (...) Lope de Vega inaugura la práctica de visitar santuarios en *El peregrino en su patria* (...) Cervantes resemantiza este contenido religioso y lo pone al servicio de sus intereses novelísticos (1998: 173).

Cabría preguntarse, entonces, si el elemento religioso en el *Persiles* bebe también de esas “convenciones de la antigua épica”. Sin embargo, en la novela de Cervantes no nos encontraremos con una “divinidad consejera” sino que, muy al contrario, las alusiones a esta “divinidad” siempre la perfilan como el tercer vértice de un fatal triángulo amoroso que enfrenta el amor humano al amor divino, convirtiéndola así en el *impedimento* último de la novela bizantina que entorpecerá la unión de la pareja de amantes. Así, en las declaraciones paralelas de Leonora y Auristela, durante sus respectivos trances místicos, encontramos una clara noción del fervor religioso como punto de desencuentro entre los personajes⁸. Sería, entonces, un escollo más a lo largo del accidentado viaje de nuestros protagonistas, y estaría a la altura de los naufragios, cautiverios y hechizos; fortunas todas ellas que conspiran contra la feliz unión última de *Persiles* y Sigismunda.

De igual manera, el santuario, lejos de ser el benévolo lugar en el que piden asilo Leucipa y Clitofonte en la obra de Aquiles Tacio, se convierte en un lugar hostil para la pareja humana, siendo escenario de la humillación de Manuel de Sosa Coitiño una vez que Leonora rompe su promesa de matrimonio para abrazar la vida monástica.

Por otro lado, el cristianismo heterogéneo que parece retratar Cervantes en el *Persiles* ha suscitado muy poca atención. Si bien la dicotomía entre la fe cristiana y los heréticos cultos bárbaros resulta más llamativa, en la novela parece haber espacio para la confrontación dentro del mismo seno del cristianismo. En torno a este punto, convendría recordar una innovación formal cervantina más, pues invierte, de nuevo, los lugares comunes de la novela griega y hace protagonistas del viaje a personajes septentrionales (Renieblas, 1998: 92-98) que, debido a ello, proceden de tierras “donde la verdadera fe católica no está en el punto tan perfecto como se requiere” (*Persiles*, IV, 5: 394). De este modo, será una Auristela “medio gentil” (*Persiles*, IV, 6:

⁸ Se trata de dos parlamentos muy similares. Por su parte, Leonora confesará: “Yo no os dejo por ningún hombre de la tierra, sino por uno del cielo, que es Jesucristo, Dios y hombre verdadero. Él es mi esposo; a Él le di la palabra primero que a vos: a Él sin engaño y de toda mi voluntad, y a vos con disimulación y sin firmeza alguna.” (*Persiles*: 67). De manera muy similar, Auristela dirá: “Yo no te quiero dejar por otro; por quien te dejo es por Dios, que te dará a sí mismo, cuya recompensa infinitamente excede a que me dejes por él.” (*Persiles*: 423).

400) la que contemple en Roma su destino último⁹. Así, Cervantes parece explorar los límites de las indicaciones de Torcuato Tasso en su *Discorsi dell'arte poetica e in particolare sopra il poema eroico*:

Ma di questo modo di congiungere il verisimile co'1 meraviglioso privi sono que' poemi ne'quali la deita de gentili sono introdotte, sì come a l'incontra commodissimamente se ne possono valere que' poeti che fondano la lor poesia sovra la nostra religione. Questa sola ragione a mio giudizio conclude: che l'argomento dell'epico debba esser tratto da istoria non gentile, ma cristiana od ebrea. (Tasso, 1959: 356).

Si bien la trama podría considerarse “cristiana” al situar como destino la Roma papal, la nacionalidad de los protagonistas (nativos de Dinamarca, de Frislandia y de Tule, islas estas dos últimas menos irreales que imprecisas que remiten a tierras nórdicas), las menciones en torno a su fe, que aunque católica es imperfecta, parecen querer asociar a estos personajes “gentiles” no tanto con el paganismo como con el protestantismo¹⁰. Resulta evidente, entonces, al apuntar a un cristianismo no del todo bien entendido en las tierras de nuestros héroes, la sutil trasgresión cervantina con respecto a los prestigiosos modelos propuestos por Tasso.

Cervantes, haciendo protagonista a una virtuosa pareja a la que, sin embargo, podemos relacionar con el protestantismo, parece subrayar de nuevo la riqueza del mundo y la pluralidad del pensamiento. A pesar de que el viaje de nuestros protagonistas ha sido contemplado como una “escala de perfeccionamiento” (Avalle-Arce, 1990: 25) que partiría de los imperfectos cultos religiosos de nuestros héroes septentrionales hasta la reconciliación con la fe católica, conviene recordar que la Roma del *Persiles* no funcionará tan solo como la “verdadera oficina” (*Persiles*, IV, 5: 394) de la fe católica.

⁹ Recordemos la definición que da Covarrubias de la voz GENTILES: “Los idólatras que no tuvieron conocimiento de un verdadero Dios, y adoraron falsos dioses; y de allí *gentilidad*, el paganismo.” (2006: 969, cursiva mía).

¹⁰ Para completar esta lectura, sería necesario acudir a Nerlich que, a la luz de la definición que Cervantes hace de la fe de Auristela como católica pero imperfecta, llega a la conclusión de que “el país de origen de Auristela, Frislandia, es cristiano, aunque la fe que reine en él no sea tan perfecta como la que se encuentra en Roma, y que pese a todo eso no impide que produzca seres cristianos tan perfectos como Auristela (...) Así que recordemos también este otro pequeño detalle que parece haber caído en el olvido: cuando nació Auristela, y cuando debió de ser bautizada, había ya, desde luego, protestantes, pero al no haberse consumado todavía el cisma de la Iglesia cristiana, estos protestantes eran protestantes en el interior de la Iglesia católica.” (2005: 206)

3.1.1. «Aunque Roma es el cielo de la tierra, no está puesta en el cielo»: Un acercamiento hacia las cosas acaecidas en la Roma del *Persiles*

And she says, drink deeply, pilgrim

But don't forget there's still a woman

Beneath this

Resplendent chemise.

Leonard Cohen

Si Roma se convierte en una tan codiciada urbe para nuestros viajeros es, en buena medida, por la curiosidad mística de Auristela, que pretende “informarse de todo aquello que a ella le parecía que le faltaba por saber de la fe católica; a lo menos de aquello que en su patria oscuramente se platicaba” (*Persiles*, IV, 5: 398). Pero la Roma a la que arribará nuestra escuadra no será la Roma plana y unidimensional que Casaldüero contempla cuando afirma que “ha sido trazada (idealmente) según el modelo Civitas Dei” (Casaldüero, 1947: 249), sino que tropezarán con una Roma bicéfala. De esta manera, si bien Auristela entra en contacto con las autoridades eclesiásticas que perfeccionan su fe católica, Periandro se encontrará sumido en el submundo criminal romano a través del personaje de Hipólita, principal representante de esa prefiguración de una nueva Babilonia.

Este controvertido retrato de la sede de la cristiandad se empieza a evidenciar a la misma entrada de Roma, cuando un soneto que jamás llega a declamarse siembra la duda con respecto a la impunidad de la urbe. Un peregrino desconocido recita un soneto en alabanza a la ciudad para después explicar a sus compañeros de viaje la razón que le empujó a componerlo:

Habrá pocos años que llegó a esta santa ciudad un poeta español enemigo de sí mismo y deshonor de su nación, el cual hizo y compuso un soneto en vituperio de esta insigne ciudad y de sus ilustres habitantes. Pero la culpa de su lengua pagara su garganta, si le cogieran. Yo, no como poeta sino como cristiano, casi como en descuento de su cargo, he compuesto el que habéis oído. (*Persiles*, IV, 3: 388-89).

El soneto que recita el anónimo peregrino carece de relevancia por sí mismo, tan solo la alcanzará en su condición de respuesta a un soneto anterior. Pareciera que la sola alusión a este soneto quisiera revelar, entre líneas, la dualidad romana y equilibrar la hiperbólica glorificación de la ciudad a la que acabamos de asistir. La polémica obra de ese “poeta español enemigo de sí mismo” serviría de contrapeso a la visión idealizada de la ciudad santa. El soneto aludido tiene el poder de abrir la puerta a una nueva manera de contemplar la ciudad, que se erige en símbolo múltiple y contradictorio. Este sutil esbozo de la Roma pecaminosa es una muestra de que, muchas veces, el verdadero *Persiles* está escrito a los márgenes, y de que el silencio de Cervantes quizá

sea el más elocuente y sugestivo de la literatura en español. Con esta discreta artimaña, se empieza a cincelar la compleja Roma del *Persiles*.

El silencioso retrato de esta *urbs meretrix* parece confirmarse una vez que nuestros personajes aceptan ser guiados a la ciudad por el diabólico Zabolón, que les hará penetrar a ella por arco de Portugal, en lo que se revelará pronto como una anticipatoria ironía cervantina:

El interés en la correcta ubicación del Arco de Portugal radica en la importancia que tiene el lugar de acceso a Roma. Los beatos Persiles y Sigismunda entran en Roma por el Hortacho: el lugar asignado a las prostitutas. Un aviso de 1592 constata que el recinto destinado a las prostitutas no era capaz de acogerlas por su gran número y por ello fue necesario ensanchar los límites (Renieblas, 1998: 186).

Este insistente juego de alusiones a una Roma impía y prostibularia hunde sus raíces en la humillación de que fue objeto tanto la ciudad como el papado tras el brutal saco de Roma de 1527¹¹. En efecto, las ambiciones imperialistas de Carlos I y la corrupción del papa Clemente VII contribuyeron a partes iguales a intensificar una imagen perversa y pecaminosa de la ciudad santa. Foco de críticas internacionales, la Roma que se reponía del saco de mayo era severamente reprobada incluso por una parte de la cristiandad “que la culpaba de la crisis europea y de los problemas de la iglesia, considerando insuficientes las iniciativas del Concilio de Letrán de 1513; Roma era Babilonia y sede del Anticristo” (Vian Herrero, 1994: 50). No obstante, el saco solo intensificó la infame imagen de una ciudad que incluso antes del asalto se distinguía por la extrema degradación de sus costumbres.

Así las cosas, la Roma pecaminosa y corrupta que propiciaron documentos literarios tan reveladores como *La lozana andaluza* y el *Diálogo de Lactancio y un Arcediano* se manifestará, también, en el *Persiles*¹². Esta dualidad que impera en la ciudad santa se refleja en la nómina de personajes más o menos negativos que pueblan sus esquinas y que, sin duda, es superior al de las autoridades religiosas que encontrarán nuestros viajeros en su tan piadosamente anhelada Roma. Frente al nebuloso colectivo de los penitenciaros podemos enumerar a Hipólita la Ferraresa, Pirro el Calabrés, la hechicera Julia y el judío Zabolón, personajes con nombre propio que se funden con el perverso sustrato de la Roma de la época. Si Julia y Zabolón son producto de la degradada concepción que del judío romano se tenía entonces, saludados como “encantadores” (Romero, 2017: 771-72), Pirro e Hipólita, por su parte, en su calidad de proxeneta y cortesana, conforman

¹¹ Para una revisión más profunda en torno a este tema, conviene acudir a la crónica de Rodríguez Villa (2011).

¹² De ello da testimonio Canavaggio cuando afirma en torno a la entrada de los viajeros en Roma y al voto de Auristela por conocer las verdades de la fe católica: “Sin embargo, estos actos de una devoción marcada por la más acendrada ortodoxia católica van alternando con otra serie de incidentes cuya acumulación configura la otra cara de la ciudad eterna: si no la *cauda mundi* y sentina di peccati vituperada en el anónimo soneto referido más arriba, al menos la moderna Babilonia, receptáculo de toda clase de pasiones y desmanes” (2001: 58).

los engranajes de esa *urbs meretrix* a la que antes nos referíamos. Entre los cuatro se fragua la maliciosa intriga que, por intentar despojar a Periandro de Auristela para precipitarle a los brazos de la enamorada Hipólita, habría estado a punto de costearse las vidas de los dos amantes. Paragonable a la pagana Flora, gloriosa cortesana romana, Hipólita urdirá la enfermedad de Auristela a través de los nefastos hechizos de Julia, que abortará precipitadamente ante el riesgo en que sitúa a su amado Periandro que no puede sino dejar que su vida se consuma a la vez que la de Auristela.

El hechizo de Auristela correrá parejo con su catequización y, paradójicamente, tanto las artes oscuras de los encantadores judíos como las rígidas verdades católicas que a la joven le serán reveladas provocan una crisis simultánea en la pareja. Por decirlo de otro modo, si Periandro se ve tentado por Hipólita, representante de la Roma pecaminosa, Auristela, por su parte, será tentada por el fervor religioso que despierta en ella la ciudad santa.

El impulso místico de la joven, que tiene más de “purificación intelectual de la fe” que de “arranque devoto” (Molho, 2005: 599), conduce a Auristela a confesarse y, después, a recibir lecciones de los penitenciaros, autoridades que Romero define como: “presbíteros nombrados en bula especial por el papa para que reciban de los peregrinos que llegan a Roma, con motivo del Año Santo, la confesión de los pecados normalmente reservados al sumo pontífice.” (2017: 398)¹³. La catequización por parte de los penitenciaros, aunque reverenciada por Avalor-Arce como “el broche de oro [ideológico] del *Persiles*” (1990: 436), no parece ofrecer conclusiones tan diáfanas, sobre todo al provocar un intenso desequilibrio en la gentil Auristela.

De nuevo se manifiesta la ambigüedad del texto de Cervantes. El equívoco examen del fervor de Auristela y la posterior crisis de la pareja parecen descubrir las dicotomías sobre las que se ha construido la novela desde su mismo comienzo. En primer lugar, hemos de atender a un importante detalle que ha avivado la controversia entre ciertos sectores de la exégesis, se trata de la discusión en torno a si Cervantes hace a Periandro realmente partícipe en esta reunión con los penitenciaros o si, por el contrario, Auristela se catequiza a solas¹⁴.

¹³ Esta definición, no obstante, no podría comprenderse sin acudir a la teoría de Romero de situar la acción del *Persiles* entre 1557 y 1559, año este último en que, según él y como frecuentemente ocurría en el siglo XVI, se celebraría un jubileo extraordinario, puesto que no se trata de uno de los regulares años santos.

¹⁴ Así, un Maurice Molho perplejo ante la supuesta omisión de Periandro, aseverará: “Esa purificación intelectual de la fe, es la que busca Auristela, mientras que para Periandro, el astrólogo, la universalidad no es sino la razón natural, pues si bien comparte el interés de Auristela por la catequización, no la acompaña “en la confesión entera, verdadera y llana”, condición previa de la comunión que ha de marcar la reconciliación de la catequizada con la Iglesia católica.” (2005: 599). Nerlich, por su parte, remitiendo a las reflexiones de Molho apunta: “Y esta afirmación no sólo es absolutamente incontestable, porque, contrariamente a lo que pretenden innumerables intérpretes del *Persiles*, las lecciones de catecismo de los penitenciaros son dispensadas sola y únicamente a Auristela, es también indispensable para la comprensión del texto y con ello del mensaje respectivo de Cervantes que intentaremos definir” (2005: 215).

Como acertadamente señala Romero, Cervantes parece informar al lector de que Periandro se halla presente en las tres últimas líneas del párrafo (2017: 766): “Finalmente, no les quedó por decir cosa que vieron que convenía para darse a entender y para que Auristela y Periandro los entendiesen.” (*Persiles*, IV, 5: 399). No obstante, esto supone una verdadera revelación, puesto que el texto prescinde de cualquier mención a Periandro hasta el mismo final del capítulo. De hecho, es Auristela quien, en un principio, parece confesarse y recibir a solas las lecciones:

En este tiempo, le tuvo Auristela de informarse de todo aquello que a ella le parecía que le faltaba por saber de la fe católica; a lo menos de aquello que en su patria oscuramente se platicaba. Halló con quien comunicar su deseo por medio de los penitenciaros, con quien hizo su confesión entera, verdadera y llana, y quedó enseñada y satisfecha de todo lo que quiso, porque los tales penitenciaros, en la mejor forma que pudieron, le declararon todos los principales y más convenientes misterios de nuestra fe. (*Persiles*, IV, 5: 398).

En efecto, tras este párrafo Cervantes prosigue detallando las enseñanzas de los penitenciaros y, extrañamente, hace uso de verbos en singular que eclipsan por completo la posible presencia de Periandro: “Mostráronle la muerte de Cristo (...) Exageráronle la fuerza y eficacia de los sacramentos (...) Mostráronle asimismo a Jesucristo (...) Aseguráronle infaliblemente la venida de este Señor a juzgar el mundo sobre las nubes del cielo” (*Persiles*, IV, 5: 399). De esta manera, Periandro solo se perfilará realmente al final del relato.

Sea como sea, convendremos con Romero y aceptaremos que, pese a esta omisión, Auristela no se catequiza sola. Sin embargo, no creemos que esa rápida mención al final del capítulo pueda resolver con tanta facilidad la más que notable ausencia del héroe a lo largo del resto del encuentro con los presbíteros. La omisión verbal de Periandro en el transcurso de estas lecciones parece un reflejo del nimio calado que sobre él imprimen las verdades que la fe católica puede ofrecerle. Bien si la consideramos omisión inconsciente por parte de Cervantes o perfectamente lúcida, convendremos que esta ausencia no hace más que evidenciar la fractura que el fervor religioso abrirá en la pareja y que empieza a evidenciarse al inicio de ese mismo capítulo: “De todo esto estaba bien descuidada Auristela, pues todos sus pensamientos, por entonces, no se extendían a más que de enterarse en las verdades que a la salvación de su alma convenían” (*Persiles*, IV, 5: 394). De esta manera, Cervantes siempre se referirá a Auristela en solitario en lo que respecta a sus inquietudes espirituales, y muy raramente, incluirá a Periandro.

A partir de este punto, los caminos de Auristela y Periandro parecen empezar a bifurcarse definitivamente: si bien ella quiere retirarse a un convento a raíz de las revelaciones de los penitenciaros, él se mostrará ajeno a cualquier tipo de influencia por parte de estos. En palabras de Nerlich, la Auristela catequizada “de cristiana abierta a la vida, se ha transformado, por el

adoctrinamiento recibido de los penitenciaros, en católica fanática, hostil a la vida” (2005: 373); mientras que Periandro “el astrólogo” considera, por el contrario, que “la universalidad no es sino la razón natural” (Molho, 2005: 599). Así, se lleva a cabo una fragmentación de la pareja de protagonistas, pues se muestran más distanciados que en ningún otro momento de la novela. Esa distancia responde a las dicotomías entre la universalidad del pensamiento estelar de Periandro, avezado astrólogo, y el dogmatismo católico que súbitamente abraza Auristela¹⁵. Estas tensiones entre las verdades astrológicas y las verdades de la fe católica se ven simbolizadas en la ruptura de la promesa matrimonial entre Periandro y Auristela y, en último término, de la unión final de la pareja. Sin embargo, los antagonismos parecen conciliarse. Y especialmente relevantes nos parecen, en este sentido, las armoniosas palabras de Antonio el Bárbaro, personaje tradicionalmente identificado con un cristianismo primitivo opuesto al tridentino¹⁶, al respecto de la provisional separación de la pareja: “¿Qué mucho que Periandro no sea tu hermano, y qué mucho que tú seas su legítima esposa? ¿Y qué mucho, otra vez, que con honesto y casto decoro os halláis mostrado hasta aquí limpiísimos al cielo y honestísimos a los ojos de los que os han visto?” (*Persiles*, IV, 11: 425).

En estas palabras encontramos una posible voz de alarma hacia Auristela, que comete el exceso de enrocarse en su recién adquirida fe. Antonio el bárbaro que, durante su estancia en Isla Bárbara con sus padres y hermana formaba parte de la única comunidad cristiana del lugar, parece evocar un cristianismo ajeno al dogmatismo tridentino que se opone a la intervención de los penitenciaros (Molho, 2005: 517). No hay pensamiento homogéneo que sirva de solución satisfactoria en las encrucijadas del *Persiles*, por el contrario, se requiere la aceptación de las verdades antagónicas de la religión y la astrología, que han de ser asimiladas para contemplar el

¹⁵ La importancia de la astrología queda patente en las palabras de Molho: “La ciencia y la sabiduría no tienen más representante en el *Persiles* que la docta figura del astrólogo. Así como el *Quijote*, el *Persiles* carece de grandes figuras eclesiásticas representativas de la espiritualidad católica (los curas y canónigos del *Quijote* no debaten más que de literatura). Los sustituyen los astrólogos, que son dos: el del Septentrión es el irlandés Mauricio (...) y el español Soldino” (2005: 593), y continuará con una descripción de la fe de Periandro: “Para Periandro [la fe católica] es una forma, entre otras posibles, de la razón natural: rigor astrológico y respeto al prójimo se compadecen por nacer ambos de una exacta contemplación del cielo.” (2005: 600). Cesare de Lollis, por su parte, en su discutible semblanza de un Cervantes elitista y condescendiente con el poder, también señalará y justificará la importancia de la astrología en la novela: “Ma nella immensa distesa del meraviglioso v’era una zona la quale richiedeva una speciale cautela di movimenti: quella dell’astrología e della magia. E Cervantes, con perfetta coerenza a quello che fu il propósito di tutta l’opera sua letteraria, non poteva anche in questa zona non cercarsi una posizione che contrastasse con quella nella quale si ostinava il volgo (...) Ma la “astrología judiciaria”, che tanto preoccupa il Cervantes, resiste così alle proibizioni del Concilio di Trento come ai colpi, pure infallibili, della nuova scienza, ch’era, semplicemente, novità di método, del Galilei.” (1947: 182-83).

¹⁶ Luis Rosales contemplará en los dos Antonios, tanto en el padre como en el hijo al que aquí nos referimos la idea de que la soledad de la naturaleza y el aislamiento de la sociedad favorecen la vida del espíritu” y se referirá a Antonio el padre como un “Robinson cristiano, que reconstruye íntegramente su intimidad espiritual, no su existencia material” (1960: 237); así no será difícil leer en su figura cierto primitivismo, “la vuelta al estado de naturaleza” (1960: 222). Sin embargo, Nerlich irá más lejos y verá a Antonio el Padre y Antonio el hijo como representaciones de las primeras comunidades cristianas y, en particular, relacionará a Antonio el Hijo con San Antonio de Padua (2005: 467).

mundo en toda su complejidad. De esta manera, el trance religioso de Auristela se difuminará con rapidez y, en una suerte de *omnia vincit amor*, la pareja de amantes superará el último *impedimento* que la pagana Fortuna les deparaba.

La superación de este último trabajo implica la aceptación de ambos discursos, tanto el estelar de Periandro como el religioso de Auristela y, con ello, la enriquecedora asimilación del resto de verdades enfrentadas que dividen la obra. Así, Persiles y Sigismunda serán capaces de trascender los peligros que tanto la piadosa como la depravada Roma les ofrece. En cierto sentido regresaremos a ese inicio en que los amantes se reencuentran en Isla Bárbara, convenientemente travestidos y diluyendo así la dicotomía hombre/mujer, la más esencial de todas las dicotomías de la obra. Esta asimilación final se verá consumada en la feliz unión definitiva de Sigismunda y Persiles, héroes andróginos en cuyo matrimonio se concilian todos los antagonismos de la novela¹⁷.

3.2. *La relativización de lo exótico y la enajenación de lo propio: Una revisión de los espacios en el Persiles*

El que lee mucho y anda mucho ve mucho y sabe mucho

Miguel de Cervantes Saavedra

Lejos de conformar un discurso plano y uniforme, Cervantes, con su distanciamiento de los preceptos teóricos y sus notables innovaciones formales, parece incidir, como ya hemos anticipado, en las profundas y enriquecedoras dicotomías religiosas, políticas y filosóficas que ordenan el mundo. En torno a esto, hemos de referirnos al más obvio antagonismo, el que contiene y enfrenta todos los demás de la novela: el geográfico. No ha dejado de desasosegar la audacia cervantina de enfrentar la aparente familiaridad de la geografía meridional con los desconocidos prodigios del Septentrión¹⁸. Esta marcada dicotomía ha sido frecuentemente interpretada por la

¹⁷Ruth el Saffar arrojará una nueva mirada en torno al primer encuentro andrógino de Auristela y Periandro: “Androgyny is an affirmation of the wholeness of self that exactly parallels the wholeness the work projects -a wholeness which underlies and supports the succession of partialities that are expressed in time and space, in the divided world.” Para concluir: “The androgynous vision that informs the *Persiles* brings, finally, the elements into balance.” (2015: 35-49).

¹⁸ Así, Renieblas señalará: “En la novela cervantina se produce una estratificación cognitiva por la tensión creada entre los dos mundos que es la responsable de la descomposición del cronotopo griego. A diferencia de las novelas griegas, la patria natal del autor se sobreentiende en toda la novela, formando un foco de atracción que produce un efecto distorsionador en la percepción del mundo novelístico y hace que se perciban dos bloques- norte/sur- organizados en función de la cognición espacial.” (1998: 90). A valle-Arce también se detendrá en este punto y lo explicará por medio de la teoría de la cadena del ser “por la que se ascendía hasta los pies de Dios” y que se evidenciaría con claridad en la geografía del *Persiles*, que parte de “La mítica Isla Bárbara, donde comienza la novela, desaparece pronto para dar lugar a una dinamarca Irlanda de contornos más precisos, pero no exactos. Éstos los encontramos al llegar a Portugal, España, Francia e Italia. Y por último a Roma, “el cielo en la tierra”, según se llama en esta misma novela.” (1990: 21).

exégesis como un edificante intento de contraponer las purificantes ceremonias cristianas del sur a los oscuros cultos bárbaros. Así pues, los exóticos relatos de sacrificios y cautiverios que, siguiendo los astutos preceptos de Torcuato Tasso en sus *Discorsi del poema eroico* (1959), Cervantes atribuyó a las remotas tierras del norte se opondrían, en los dos últimos libros, a la innovación de prolongar la expedición por tierras conocidas, con la que se “inyecta a la aventura importantes dosis de realismo” (Renieblas, 2017: 458). Este antagonismo geográfico situaría los dos primeros libros en el terreno de lo maravilloso y los dos últimos en el de lo costumbrista (Menéndez Pelayo, 1905) y, en último término, nos forzaría a leer en la estructura de la novela un discurso hegemónico cristiano (Avalle-Arce, 1990). Sin embargo, pese al acentuado contraste, es necesario afirmar que el componente maravilloso, raro o peregrino, y con él la búsqueda de la *admiratio*, no se agotan en ese desvío por tierras meridionales¹⁹. Debemos atender, entonces, a la abultada nómina de sucesos insólitos en los que los viajeros se ven envueltos en los libros tercero y cuarto, y en la perplejidad de la voz del narrador al enfrentarse al relato de estos episodios peregrinos²⁰.

Cervantes conducirá, por lo tanto, a personajes foráneos a través de terrenos más o menos reconocibles por el lector. Escenarios mundanos que, sin embargo, resultan contextos verosímiles para la consecución de sucesos sorprendentes. Pareciera por momentos que Cervantes lleve a cabo un proceso de “enajenación” (Armstrong-Roche, 2011: 17) de lo propio en el que el hecho insólito no depende del exotismo de las coordenadas geográficas sino que se manifestará en ámbitos con los que el lector está más o menos familiarizado. Este extrañamiento ante lo propio llevaría a una relativización de lo exótico, pues lo maravilloso verosímil podría acontecer tanto en las latitudes remotas y casi desconocidas a las que nos invitaba Tasso, como en tierras cristianas.

¹⁹ Sobre este punto, es recomendable acudir a E. C. Riley, que afirma en torno a la *admiratio*: “Fundamentally it seems to have been a sort of excitement stimulated by whatever was exceptional, whether because of its novelty, its excellence, or other extreme characteristics (...) It follows from Aristotle’s stipulation of the need for the marvellous in tragedy and specially in the epic.” (1992: 89). Y alrededor de la *admiratio* en el *Persiles*: “The most fertile source of *admiratio* in the *Persiles*, as in Cervantes’s novelas, is not the prodigious and the supernatural but surprising events in the course of human affairs.” (1992: 184).

²⁰ Así, como ejemplos de la presencia de lo insólito, raro o peregrino en los libros tercero y cuarto podemos citar: “Alzaron todos la vista y vieron bajar por el aire una figura, que, antes de que distinguiesen lo que era, ya estaba en el suelo junto casi a los pies de Periandro. La cual figura era de una mujer hermosísima, que, habiendo sido arrojada desde lo alto de la torre, sirviéndole de campana y alas sus mismos vestidos, la puso de pies y en el suelo sin daño alguno” (*Persiles*: 335) “Cosas y casos suceden en el mundo, que si la imaginación, antes de suceder, pudiera hacer que así sucedieran, no acertara a trazarlos; y así, muchos, por la rareza con que acontecen, pasan plaza de apócrifos, y no son tenidos como lo son; y así, es menester que les ayuden juramentos, o a lo menos el buen crédito de quien los cuenta” (*Persiles*: 343); “Y como la necesidad, según se dice, es maestra de avivar los ingenios, este mío, que tiene un no sé qué de fantástico e inventivo, ha dado en una imaginación algo peregrina y nueva” (*Persiles*: 378) “El poeta peregrino le dijo que el día antes le había sucedido una cosa digan de contarse por admirable; y fue que, habiendo tenido noticia de que un monseñor clérigo de la cámara, curioso y rico, tenía un museo, el más extraordinario que había en el mundo, porque no tenía figuras de personas que efectivamente hubiesen sido ni entonces lo fuesen, sino unas tablas preparadas para pintarse en ellas los personajes que estaban por venir” (*Persiles*: 403-04).

Esta compleja relación entre los dos grandes escenarios de la novela puede intuirse en la desesperada historia de Manuel de Sosa Coitiño, donde las tensiones entre una narración a la deriva en los fieros mares del Septentrión y los hechos narrados, ambientados en tierra meridional, se hacen especialmente evidentes.

3.2.1. «Maria optimam partem elegit»: *El cristiano sacrificio de Manuel de Sosa Coitiño*

Manuel moverá a piedad a los viajeros con su historia de amor frustrado con la joven y hermosa Leonora, quien le abandonará el mismo día de sus nupcias para abrazar la vida monástica en un claro triunfo del amor divino sobre el amor humano. Esta cruel decisión, este “no se qué de traición” (*Persiles*, I, 10: 67) que trae consigo la piadosa declaración de Leonora no solo hundirá al enamorado portugués en una mortal tristeza sino que, en último término, también apagará la vida de la joven. Una muerte por amor, la de Manuel, que ha de leerse contando con el tópico literario en torno a la proverbial inclinación celosa de los portugueses (Romero, 2017: 629), así como con la posible revisión burlesca del tópico de la enfermedad de amor (Egido, 1994: 251-84).

Sea como sea, el episodio parece permitir otras lecturas más allá de la sarcástica atendiendo a su contraste con los hechos precedentes en Isla Bárbara y, sobre todo, a su controvertido retrato del fervor religioso de Leonora. Así, no han faltado las voces que han asociado esta breve narración con un intento de Cervantes por purificar su texto de las estremecedoras ceremonias bárbaras de las que previamente nos hacía testigos. De esta manera, Forcione aplaudirá el relato de Coitiño porque “introduces the true Messiah and describes the true marriage- man and God”, además “it forms a counterweight to the diabolical marriage of the barbarians and its offspring, who, like the Antichrist, is expected to bring the entire world under his dominion.” (1972: 65). Por un sendero similar discurrirán las reflexiones de Casaldueiro, que se refiere al matrimonio frustrado de Manuel y Leonora en los siguientes términos: “La pompa deslumbrante de estos desposorios místicos ilumina como un punto resplandecientemente reconcentrado todos los trabajos de la larga historia de *Persiles* y *Sigismunda*” (1975: 60). Sin embargo, parece que ambos comentaristas atienden únicamente al júbilo místico del amor divino sin revisar la historia que realmente se nos cuenta: la de la incontestable derrota del amor humano.

Una derrota que se ve grandilocuentemente acentuada por la intensa teatralidad de la escena del desposorio. Cervantes, veterano hombre de teatro, parece montar sobre las tablas la tragedia del enamorado portugués. La espectacularidad que colmaba el teatro de Cervantes se verá aquí replicada en las palabras de Coitiño que, como si de las elaboradas acotaciones cervantinas se

tratase colorean el día de la ceremonia situándonos en un monasterio que “real y pomposamente estaba adornado” (*Persiles*, I, 10: 65) y que “hundíase (...) de música, así de voces como de instrumentos”. E incluso se referirá con el término “teatro” al tablado o al espacio elevado en que se celebrarían sus bodas con Leonora: “Estaba hecho un modo de teatro en mitad del cuerpo de la iglesia”; “y, diciendo esto, me bajé del teatro” (*Persiles*, I, 10: 66 y 67), dotando de una cruel espectacularidad a su propia humillación. Inmediatamente, Coitiño, a través de su narración, sacará a escena a Leonora, delineando una minuciosa descripción de su ostentoso vestuario, elemento que evidencia la “plena conciencia del aspecto visual del espectáculo” (Gómez, Ojeda: 33) que poseía Cervantes:

y en esto salió por la puerta del claustro la sin par Leonora, acompañada de la priora y de otras muchas monjas, vestida de raso blanco acuchillado con saya entera a lo castellano, tomadas las cuchilladas con ricas y gruesas perlas. Venía forrada la saya en tela de oro verde (...) la cintura, collar y anillos que traía, opiniones hubo que valían un reino (*Persiles*: 66).

Tras esta rica semblanza de la aparición de Leonora, Coitiño anticipará el elemento esencial que, más adelante, provocará el impacto visual definitivo en el lector: “traía los cabellos sueltos por las espaldas, tan rubios que deslumbraban los del sol y tan luengos que casi besaban la tierra” (*Persiles*, I, 10: 66). Sin embargo, las virtudes petrarquistas de la joven no tardarán en ser mutiladas. Tras su rechazo al enamorado portugués, todo el aparato visual magníficamente construido por boca de Coitiño se vendrá abajo rápidamente: “Calló, y al mismo punto la priora y otras monjas comenzaron a desnudarla y a cortarle la preciosa madeja de sus cabellos” (*Persiles*, I, 10: 67). El dramatismo alcanza su punto culminante al conseguir, a través de esta brutal agresión a la idealizada belleza de la joven, mover a piedad al lector. Esta conmoción corre pareja al intento por conmover al espectador en *Los baños de Argel* con el martirio de Francisquito donde, a fin de conseguirlo, Cervantes se valdrá del poderoso uso de sangre en el escenario²¹. Y, si bien el caso de Leonora no supone violencia física, no está exento de crueldad, al someter a una clara violación estética a la imagen ideal de la joven con que se nos había seducido. Esto apunta a una clara voluntad de *movere* o de conmover al lector.

Si el aspecto visual y la teatralidad del episodio parecían subrayar su carácter trágico, el monólogo de la propia Leonora, con su pretendida determinación, también parece alumbrar las zonas oscuras que el relato pueda albergar:

Y así, porque sé que los engaños, aunque sean honrosos y provechosos, tienen un no sé qué de traición cuando se dilatan y entretienen, quiero, del que os parecerá

²¹ Para una revisión pormenorizada de estos aspectos se recomienda revisar el trabajo de García Aguilar, Ignacio, Luis Gómez Canseco, y Adrián J. Sáez (2016).

que os he hecho, sacaros en este instante. Yo, señor mío, soy casada; y en ninguna manera, siendo mi esposo vivo, puedo casarme con otro. Yo no os dejo por ningún hombre de la tierra, sino por uno del cielo, que es Jesucristo, Dios y hombre verdadero. (...) a Él [le di la palabra] sin engaño y de toda mi voluntad, y a vos con disimulación y sin firmeza alguna. (*Persiles*, I, 10: 67)

Así, la joven se referirá a su piadosa burla explícitamente, hablando de “engaño”, “traición” o “disimulación”. Un léxico marcadamente negativo con el que no solo revela la secreta maquinaria de su farsa, sino en el que también podemos encontrar atisbos del propio remordimiento. De este modo, nos convertimos en testigos de primera mano de los complejos requiebros de su conciencia. Hablar de “traición” para referirse a su devota decisión implica salpicar el discurso con una involuntaria confesión, una manifestación involuntaria de la propia culpabilidad. En definitiva, Leonora no solo es consciente de lo insensible de su decisión, sino que revela maquinalmente su propio desasosiego.

Claro que, cabría plantearse si no recibimos el parlamento de Leonora severamente deformado por la subjetividad de Coitiño. Es francamente posible. Sin embargo, al inicio del libro tercero hallamos un dato lo suficientemente revelador como para sofocar la posible parcialidad del enamorado portugués en su relato; efectivamente, nos referimos a las noticias de la muerte de Leonora.

Tras desembarcar en Lisboa y encontrar la tumba del caballero portugués, los viajeros preguntarán por la suerte de Leonora: “Preguntó Auristela al portugués qué sentimiento había hecho la monja, dama del muerto, de la muerte de su amante, el cual la respondió que, dentro de pocos días que la supo, pasó de esta a mejor vida, o ya por la estrechez de la que hacía siempre, o ya por el sentimiento del no pensado suceso” (*Persiles*, III, 1: 239).

Dos son las causas que se nos ofrecen para justificar la súbita muerte de Leonora: En primer lugar, la “estrechez”, entendida como frugalidad o, en palabras de Covarrubias, “Estar puesto en estrecho, estar en necesidad y en peligro” (2006: 854); en segundo lugar, “el sentimiento del no pensado suceso”, lo cual parece apuntar a una muerte o por amor o por remordimientos. Cualquiera de las dos pesquisas sirve para cuestionar el monaquismo como modo de vida, o bien por la irracional privación de sustento y las rigurosas penitencias, o bien por la no menos descabellada victoria del amor divino sobre la pareja humana.

Como ya anticipamos, la conveniente inclusión de este episodio tras la espeluznante crónica de los sacrificios de Isla Bárbara parece invitar a reflexionar en términos dicotómicos y, así, confrontar las oscuras prácticas del norte con los familiares ritos del sur; el mito de las desconocidas tierras paganas del Septentrión frente a la bien estudiada historia de las tierras meridionales y, en definitiva, la noción de barbarie frente a la de civilización. Sin embargo, dada

la funesta conclusión que ofrece el episodio, cabría la posibilidad de leer en el fervoroso ascetismo de Leonor una práctica paralela a aquellas que ejercen los bárbaros. Las dicotomías dotarían al relato de un efecto paradójico al contraponer dos cultos bien diferenciados en los que, sin embargo, se llevan a cabo rituales igualmente irracionales. Esta lectura complementaria puede verse ilustrada en la plasticidad de las reflexiones de Armstrong-Roche cuando relaciona las costumbres de Isla Bárbara, “donde los corazones de hombres se extraen en nombre de una misión providencialmente dirigida a conquistar el mundo”, con “el sacrificio de Sosa en el altar de la religiosidad de Leonora” (2011: 20)²².

Si el fugaz episodio de Manuel de Sosa Coitiño resulta tan revelador es a causa de su notable simetría con el clímax de la novela, con el último trabajo que, como ya hemos visto, deberán sortear Persiles y Sigismunda antes de su unión definitiva²³. En ambas situaciones parece perfilarse un rechazo al monacato, que no puede sino entrar en contradicción con el amor y la vida. Sin embargo, si en la historia del enamorado portugués asistíamos a una nefasta ironía cervantina al proclamar un póstumo (y casi vengativo) *omnia vincit amor* con la sorprendente muerte de Leonora (probablemente) por amor; en el caso análogo de Periandro y Auristela la devoción religiosa de la joven jamás llegará a materializarse con tal fatalidad. Así, Cervantes les concederá a estos últimos la ventaja de conciliar las dicotomías que el episodio de Manuel empieza a plantear. Ambos episodios ofrecerán una visión negativa de la vida monástica pero, por encima de todo, nos brindarán una compleja radiografía del mundo; un mundo donde, a juicio de Cervantes, no hay un solo camino a seguir en las encrucijadas de la religión, la filosofía o la vida.

²² Para revisar la dicotomía mito/historia resulta indispensable acudir a las reflexiones de A Valle-Arce sobre el episodio de Manuel, pues llama la atención sobre su temprana inclusión en la novela, cuando aún los personajes bogan por los mares del Septentrión. De esta manera, la narración del portugués estaría incrustada “en el mundo del Mito y en el de la Historia (...) La narración de sus aventuras hace que el sol del Mediodía llegue a Isla Bárbara y el Septentrión mítico se ilumina con los rayos de la Historia. Al mismo tiempo, cuando la acción de la novela nos transporta a Portugal (...) en lo real cotidiano se entromete lo fabuloso de Isla Bárbara” (1975: 86).

A fin de examinar con más detenimiento la oposición civilización/barbarie en el *Persiles* se recomienda acudir al estudio de Antonio Gargano “Contra la concepción progresiva de la historia: barbarie y civilización en los primeros capítulos del *Persiles*” (2001).

²³ Romero en su cuidada edición nos hablará de la “densa red simetrías” que componen el *Persiles*, y propondrá como ejemplo el trance de Leonora con el de Auristela (1997: 40-41). Diana de Armas Wilson, por su parte, contemplará en el relato del portugués una advertencia para Auristela (1991: 165-166).

4. A modo de conclusión

OMNIA CUM CAELO TERRAMQUE MARIQUE

NIL SINT AD SUMMAM SUMMAI TOTIVS OMNEM

(Todas las cosas, incluyendo el cielo, la tierra y el mar,
no son nada, comparadas con la suma total del universo,
Lucrecio, *De rerum natura* VI, 678-679).

“Bien podía intitular el libro del peregrino español *Historia peregrina sacada de diversos autores*, y dijera verdad, según habían sido e iban siendo los que la componían” (*Persiles*, IV, 2: 381) sugiere el astuto narrador en referencia a la curiosa empresa de un ingenioso peregrino que, en un mesón a las puertas de Roma, pide a Periandro, Auristela y al resto de los viajeros limosna en forma de sentencias para completar su novedoso libro *Flor de aforismos peregrinos*. Este gallardo peregrino, que entra en escena “con unas escribanías sobre el brazo izquierdo y un cartapacio en la mano” (*Persiles*, IV, 1: 377), ha dado con una idea “algo peregrina y nueva”, la de componer un libro aprovechando el trabajo y la sabiduría de otros. Dividido entre Marte y Mercurio, paradigma de la *fortitudo et sapientiae*, este hombre de letras se confesará, aunque guerrero, autor de algunos libros “de los ignorantes no condenados por malos, ni de los discretos han dejado de ser tenidos por buenos” (*Persiles*, IV, 1: 378). De esta manera, retomará la polémica de armas y letras que ya leíamos en el *Quijote* y que marcaría, también, la vida del propio Cervantes.

Nuestros viajeros no dudarán en aportar un valioso aforismo cada uno y, lo que en un principio parece una idea desesperada por dar un libro a la imprenta con más ambiciones que esfuerzo, se revela finalmente en un sugestivo juego metaliterario. El peregrino no solo es testigo del accidentado viaje de nuestra escuadra, sino que también, por medio de los aforismos, tendrá acceso al mundo interior de cada uno de los personajes. Este conocimiento privilegiado situaría al peregrino a un nivel parejo al de Cervantes, amigo de los juegos metaficticiales y autor de esta historia septentrional, y le capacitaría para narrar en algún otro de sus novedosos libros la historia de ese escuadrón que ahora descansa en ese mesón a las puertas de Roma.

El curioso peregrino pretende elaborar con su *Flor de aforismos peregrinos* un libro sapiencial en el que hable la experiencia de los diferentes viajeros que encuentra en ventas y caminos. Esto le llevará a compendiar en un mismo volumen un heterogéneo catálogo de máximas que ejemplifican otras tantas formas de contemplar el mundo, de un modo muy similar al que operará Cervantes en el *Persiles*.

Los trabajos de Persiles y Sigismunda será, por tanto, una obra tan ambiciosa y discordante como esa *Flor de aforismos* del gallardo peregrino, pues es en la riqueza y variedad

de todos los puntos de vista que en ella convergen donde se halla una de las más encomiables virtudes de esta obra maestra. Ninguna de las sentencias será objeto de censura, ni por parte de Cervantes ni por la del peregrino, pues, aunque contradictorias, todas serán “sacadas de la misma verdad” (*Persiles*, IV, 1: 378).

La ambigüedad y la multiplicidad del texto cervantino se hacen evidentes a la luz de los episodios que hemos revisado. Si en la narración de Manuel y Leonora las contradicciones entre el amor humano y el divino se plantean como insalvables, en el de Periandro y Auristela se ofrecerá una satisfactoria conclusión a este problema, enmendando cualquier tipo de conflicto por medio de la unión amorosa de la pareja. Cervantes, entonces, construye con el *Persiles* una compleja arquitectura que, lejos de ofrecer conclusiones unívocas, vuelve a esbozar la contradictoria visión de la realidad que ya planteó en el *Quijote*. Si en la obra maestra de Alonso Quijano Cervantes reunía en aquella célebre venta a representantes de todos los estratos sociales de la época para hacerles discutir en torno a si era yelmo o bacía de barbero lo que Quijote portaba con orgullo sobre la cabeza, en el *Persiles* tropezaremos con una realidad igualmente compleja que se evidencia en el múltiple libro de aforismos del peregrino.

Sin embargo, frente a la desgarradora melancolía quijotesca que sigue a su derrota ante un mundo no mucho más cuerdo que él, en el *Persiles* Cervantes aceptará con júbilo la insalvable diversidad del mundo en el armónico matrimonio entre Persiles y Sigismunda. Si el magnífico *Quijote* ha terminado por alzarse en paradigma de la lucha cotidiana del hombre contra el mundo, el no menos magnífico *Persiles* llevará a combatir a nuestras almas frente a las múltiples verdades parciales de la religión, de la astronomía y de la filosofía, para acabar por aceptar el mundo en su infinita complejidad.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ARMAS WILSON, Diana de, *Allegories of Love: Cervantes' «Persiles and Sigismunda»* Princeton: Princeton University Press, 1991.
- ARMSTRONG-ROCHE, Michael, “Un replanteamiento paradoxográfico de la ortodoxia religiosa, política y social en Cervantes: el mito gótico y el episodio de Sosa y Leonor en el *Persiles*”, *Ortodoxia y heterodoxia en Cervantes*, Carmen Rivero Iglesias ed., Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2011, pp. 15-32.
- AVALLE- ARCE, Juan Bautista, *Nuevos deslindes cervantinos*, Barcelona: Ariel, 1975.
- AVALLE-ARCE, Juan Bautista, ed. *Los Trabajos de Persiles y Sigismunda*, Madrid: Castalia, 1990.
- CANAVAGGIO, Jean, *Cervantes*, Madrid: Espasa Calpe, 1986.
- CANAVAGGIO, Jean, “Cervantes y Roma”, *Cervantes en Italia. Actas del X Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas, Academia de España, Roma 27-29 de septiembre 2001*, Alicia Villar Lecumberri ed., Palma de Mayorca: Asociación de Cervantistas, 2001, pp.53-63
- CASALDUERO, Joaquín, *Sentido y forma de Los Trabajos de Persiles y Sigismunda*, Madrid: Gredos, D.L. 1975.
- CASTRO, Américo, *Cervantes y los casticismos españoles y otros estudios cervantinos*, Madrid: Trotta, 2002.
- CERVANTES, Miguel de, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Madrid: Lunweg, 2005.
- COLAHAN, Clark, “Toward an onomastics of Persiles/Periandro and Sigismunda/Auristela”, *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, Volumen XIV, 1994, pp.19-40.
- COVARRUBIAS, Sebastián, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Ignacio Arellano, Rafael Zafra eds., Universidad de Navarra: Iberoamericana, 2006.
- DE LOLLIS, Cesare, *Cervantes reazionario ; e altri scritti d'ispanistica con un'appendice su Rolando e le crociati di Spagna*, Firenze : G.C. Sansoni, 1947.

- EGIDO, Aurora, *Cervantes y las puertas del sueño: estudios sobre "La Galatea", "El Quijote" y "El Persiles"*, Barcelona: PPU, 1994.
- EL SAFFAR, Ruth, "Fiction and the Androgyne in the Works of Cervantes", *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*. Volumen III, Número 1, 1983, pp.35-49
- FORCIONE, Alban. K, *Cervante´s Christian romance: A study of Persiles y Sigismunda*, Princeton: Princeton University Press, 1972.ç
- GARCÍA AGUILAR, Ignacio, Luis Gómez Canseco, y Adrián J. Sáez, *El teatro de Miguel de Cervantes*, Madrid: Visor, 2016.
- GARGANO, Antonio, "Contra la concepción progresiva de la historia: barbarie y civilización en los primeros capítulos del *Persiles*", *Cervantes en Italia. Actas del X Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas, Academia de España, Roma 27-29 de septiembre 2001*, Alicia Villar Lecumberri ed., Palma de Mayorca: Asociación de Cervantistas, 2001, pp. 121-127.
- GÓMEZ CANSECO, Luis, María del Valle Ojeda Calvo, "El teatro de Cervantes", *Comedias y Tragedias/Miguel de Cervantes*, Barcelona: Círculo de Lectores, Madrid: Espasa Calpe, 2015.
- GONZÁLEZ ROVIRA, Javier, *La novela bizantina de la Edad de Oro*, Madrid: Gredos, 1996.
- IHRIE, Maureen, *Skepticism in Cervantes*, London: Tamesis, cop. 1982.
- LÓPEZ PINCIANO, Alonso, *Philosophia Antigua Poetica*, Madrid: Marsiega, 1973.
- LOZANO RENIEBLAS, Isabel, *Cervantes y el mundo del Persiles*, Alcalá de Henares: Centro de Estudios cervantinos, 1998.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, "Cultura literaria de Miguel de Cervantes y elaboración del *Quijote*" (1905), *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, Santander: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1941, pp. 323-356.
- MOLHO, Maurice, *De Cervantes*, Paris: Éditions Hispaniques, D.L. 2005.
- NERLICH, Michael, *El Persiles descodificado o la Divina Comedia de Cervantes*, Madrid: Hiperion, 2005.

- REY HAZAS, Antonio, *La poética de la libertad y otras claves cervantinas*, Madrid: Eneida, 2005.
- RILEY, E. C., *Cervantes's theory of the novel*, Newark: Juan de la Cuesta, cop. 1992.
- RODRÍGUEZ VILLA, Antonio, *Memorias para la historia del asalto y saqueo de Roma en 1527 por el ejército imperial*, Córdoba: Almuzara, 2011.
- ROMERO MUÑOZ, Carlos, ed., *Los Trabajos de Persiles y Sigismunda*, Madrid: Cátedra, D.L. 1997.
- ROMERO MUÑOZ, Carlos, ed, *Los Trabajos de Persiles y Sigismunda*, Madrid: Real Academia Española, 2017.
- ROSALES, Luis, *Cervantes y la libertad*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, D.L. 1985.
- TASSO, Torquato, “Discorsi dell’arte poetica e in particolare sopra il poema eroico”, *Prose / Torquato Tasso ; a cura di Ettore Mazzali, con una premessa di Francesco Flora*. Milano: Riccardo Ricciardi, imp. 1959, pp. 349-410.
- TASSO, Torquato, “Discorsi del poema eroico” *Prose / Torquato Tasso ; a cura di Ettore Mazzali, con una premessa di Francesco Flora*. Milano: Riccardo Ricciardi, imp. 1959, pp. 487-729.
- VIAN HERRERO, Ana, *El diálogo de Lactancio y un arcidiano de Alfonso de Valdés, obra de circunstancias y diálogo literario: Roma en el banquillo de Dios*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, D.L. 1994.
- VILANOVA, Antonio, *Erasmus y Cervantes*, Barcelona: Lumen, 1989.

DECLARACIÓN JURADA

Yo, Pablo Martín González, con DNI 70910419Q, DECLARO que he sido la única persona que ha realizado el presente trabajo íntegramente y que ninguno de los materiales que se adjuntan ha sido escrito o elaborado por otra persona, excepto las citas o el material identificado como perteneciente a otro.

Hago esta declaración jurada sabiendo y comprendiendo que, de comprobarse su falsedad, la calificación será negativa.

Fdo.



En Salamanca, 9 de Julio de 2018



**PUBLICACIÓN DE TRABAJOS FIN DE GRADO/FIN DE MASTER
EN EL REPOSITORIO INSTITUCIONAL GREDOS**

TÍTULO DEL TRABAJO:

«Que toda la tierra tiene por alto el cielo»: Un acercamiento al ambiguo tratamiento de la relación en

AUTOR (APELLIDOS, NOMBRE):

Martín González, Pablo

E-MAIL:

pablomarting@usal.es

TUTOR 1 (APELLIDOS, NOMBRE):

San José Lera, Javier

TUTOR 2 (APELLIDOS, NOMBRE):

GRADO/MASTER UNIVERSITARIO:

Grado en Filología Hispánica

FECHA DE DEFENSA (DD/MM/AAAA):

CALIFICACIÓN:

El art. 9.4 del *Reglamento de Trabajos de Fin de Grado y Fin de Master de la Universidad de Salamanca*, aprobado por el Consejo de Gobierno de la Universidad en su sesión de 27 de julio de 2010, establece que "los TFG/TFM evaluados positivamente con una calificación numérica de 9 o superior, merecerán la incorporación de la copia en formato digital al Repositorio Institucional con acceso abierto. Para ello se contará con la autorización expresa de los titulares de la propiedad intelectual o industrial de dicho TFG/TFM y se salvaguardarán siempre los derechos de propiedad intelectual".

Por medio del presente documento, AUTORIZO / NO AUTORIZO a la Universidad de Salamanca a publicar en el Repositorio Institucional GREDOS, en acceso abierto, el Trabajo Fin de Master arriba indicado, siempre que la calificación numérica obtenida haya sido 9.0 o superior.

Y para que así conste a los efectos indicados, firmo la presente autorización en Salamanca _____, a 6 de Julio _____ de 2018.

Fdo.: Pablo Martín González



TOMA DE DATOS

TÍTULO DEL TRABAJO:

«Que toda la tierra tiene por alto el cielo»: Un acercamiento al ambiguo tratamiento de la relación en

AUTOR (APELLIDOS, NOMBRE):

Martín González, Pablo

E-MAIL:

pablomarting@usal.es

TUTOR 1 (APELLIDOS, NOMBRE):

San José Lera, Javier

TUTOR 2 (APELLIDOS, NOMBRE):

GRADO/MASTER UNIVERSITARIO:

Grado en Filología Hispánica

FECHA DE DEFENSA (DD/MM/AAAA):

CURSO ACADÉMICO:

2017-2018

PALABRAS CLAVE DEL TFG/TFM (EN ESPAÑOL Y EN INGLÉS):

ESPAÑOL	INGLÉS	ESPAÑOL	INGLÉS
1. Siglo de oro español	1. Spanish golden age	3. Religión	3. Religion
2. Cervantes	2. Cervantes	4. Siglo diecisiete	4. Seventeenth century

CLASIFICACIÓN UNESCO (CONSULTAR EN WIKIPEDIA "CLASIFICACIÓN UNESCO DE 6 DÍGITOS"):

1.	3.	5.	7.
2.	4.	6.	8.

RESUMEN EN ESPAÑOL (MÁXIMO 300 PALABRAS):

Este estudio tiene como objetivo acercarse a una de las obras más oscuras de Miguel de Cervantes, la póstuma Los Trabajos de Persiles y Sigismunda. Nuestra evaluación se centrará en el análisis de algunos episodios de la novela que ofrecen un retrato controvertida de las prácticas de la religión católica. Esta interpretación se aleja, por tanto, de la visión tradicional del Persiles como novela cristiana. En efecto, queremos demostrar la multiplicidad y la riqueza de del último trabajo de Cervantes.

RESUMEN EN INGLÉS (MÁXIMO 300 PALABRAS):

This study aims to approach one of the darkest works of Miguel de Cervantes, the posthumous Los Trabajos de Persiles y Sigismunda. Our evaluation will focus on the analysis of some episodes of the novel that offer an controversial portrait of the practices of the Catholic religion. This interpretation moves away, therefore, from the traditional vision of the Persiles as a Christian novel. Indeed, we want to demonstrate the multiplicity and richness of Cervantes' last work.