

EL PARNASO DE CERVANTES  
Y OTROS PARNASOS

EDS. ABRAHAM MADROÑAL  
Y CARLOS MATA INDURÁIN



CON PRIVILEGIO . EN NEW YORK . IDEA . 2017







EL PARNASO DE CERVANTES  
Y OTROS PARNASOS

ABRAHAM MADROÑAL Y CARLOS MATA INDURÁIN  
(EDS.)

INSTITUTO DE ESTUDIOS AURISECULARES (IDEA)  
COLECCIÓN «BATIHOJA»

CONSEJO EDITOR:

DIRECTOR: VICTORIANO RONCERO (STATE UNIVERSITY OF NEW YORK-SUNY AT  
STONY BROOK, ESTADOS UNIDOS)

SUBDIRECTOR: ABRAHAM MADROÑAL (CSIC-CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS Y  
SOCIALES, ESPAÑA)

SECRETARIO: CARLOS MATA INDURÁIN (GRISO-UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA)

CONSEJO ASESOR:

WOLFRAM AICHINGER (UNIVERSITÄT WIEN, AUSTRIA)

TAPSIR BA (UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DIOP, SENEGAL)

SHOJI BANDO (KYOTO UNIVERSITY OF FOREIGN STUDIES, JAPÓN)

ENRICA CANCELLIERE (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO, ITALIA)

PIERRE CIVIL (UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)

RUTH FINE (THE HEBREW UNIVERSITY-JERUSALEM, ISRAEL)

LUCE LÓPEZ-BARALT (UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO, PUERTO RICO)

ANTÓNIO APOLINÁRIO LOURENÇO (UNIVERSIDADE DE COIMBRA, PORTUGAL)

VIBHA MAURYA (UNIVERSITY OF DELHI, INDIA)

ROSA PERELMUTER (UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA AT CHAPEL HILL, ESTADOS UNIDOS)

GONZALO PONTÓN (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)

FRANCISCO RICO (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA / REAL ACADEMIA  
ESPAÑOLA, ESPAÑA)

GUILLERMO SERÉS (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)

CHRISTOPH STROSETZKI (UNIVERSITÄT MÜNSTER, ALEMANIA)

HÉLÈNE TROPÉ (UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)

GERMÁN VEGA GARCÍA-LUENGOS (UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, ESPAÑA)

EDWIN WILLIAMSON (UNIVERSITY OF OXFORD, REINO UNIDO)

Impresión: Ulzama digital

© De los autores

ISBN: 978-1-938795-12-1

Depósito Legal: NA 185-2017

New York, IDEA/IGAS, 2017

EL PARNASO DE CERVANTES  
Y OTROS PARNASOS

ABRAHAM MADROÑAL Y CARLOS MATA INDURÁIN  
(EDS.)





## ÍNDICE

|  |     |
|--|-----|
| Prólogo, por CARLOS ALVAR .....  | 9   |
| I. EL PARNASO CERVANTINO   |     |
| JAUME GARAU  |     |
| A vueltas con la ortodoxia cervantina en el <i>Persiles</i> .....  | 13  |
| MARÍA LUISA LOBATO   |     |
| «Son la Adulación y la Mentira hermanas»: Cervantes y el<br>mérito en el <i>Viaje del Parnaso</i> (1614) .....                                   | 37  |
| ROSA NAVARRO DURÁN   |     |
| La organización del <i>Viaje del Parnaso</i> : alegoría y motivos<br>literarios .....  | 53  |
| FELIPE B. PEDRAZA JIMÉNEZ  |     |
| Lope de Vega ante el <i>Viaje del Parnaso</i> .....  | 75  |
| II. LOS OTROS PARNASOS   |     |
| ALFREDO ALVAR EZQUERRA / DIANA E. DÍEZ LÓPEZ   |     |
| Contenido y dispersión de una colección «imperial»:<br>la famosa de Altamira .....   | 93  |
| CONSTANCE CARTA  |     |
| Primera aproximación a un parnaso popular decimonónico:<br>la colección de pliegos de Carmona en la Biblioteca<br>Universitaria de Ginebra ..... | 131 |

|   |     |
|---|-----|
| EPICTETO DÍAZ NAVARRO   |     |
| Unas notas a la comedia anónima <i>Satisfacciones de amor</i><br><i>ofensas de sangre borran</i> (c. 1760) .....          | 157 |
| VANESSA GONZÁLEZ  |     |
| La figura de Pero Grullo y sus profecías, según un nuevo<br>manuscrito de la Colección Favre, Biblioteca de Ginebra ..... | 171 |
| ABRAHAM MADROÑAL  |     |
| Pliegos poéticos desconocidos en las Bibliotecas de la<br>Universidad de Ginebra .....                                    | 195 |
| BELINDA PALACIOS  |     |
| Índice de la colección de pliegos sueltos de la Biblioteca<br>de la Universidad de Ginebra .....                          | 285 |

## PRÓLOGO

El libro que tienes en las manos, atento lector, puede parecerse heterogéneo y de hecho lo es, como su propio título indica. En vano buscaremos un hilo conductor entre la obra de Cervantes y los demás textos que aquí se presentan. Y, sin embargo, se puede hablar de coincidencias fortuitas. Sin duda, la más llamativa es que el *Viaje del Parnaso* viera la luz en 1614 y que justamente trescientos años más tarde se publicara el catálogo de la colección de Édouard Favre, trabajo ejemplar llevado a cabo por Léopold Micheli. Se trata de un conjunto de varios miles de documentos conservados en la Biblioteca de Ginebra, conocida hasta hace unos años como *Bibliothèque publique et universitaire* (BPU), cuya existencia se remonta a 1556. Y no faltan en la colección composiciones poéticas de nuestro Siglo de Oro y épocas posteriores.

Hay, pues, una razón cronológica para celebrar la publicación del libro de Cervantes y la aparición de las primeras informaciones amplias sobre un conjunto de obras apenas explorado. Si además añadimos la rica serie de pliegos de cordel de los siglos XVIII y XIX de nuestra biblioteca, en torno a un millar de piezas, resultará plenamente justificable el título del libro que presentamos, *El Parnaso de Cervantes y otros parnasos*.

Diez trabajos forman el contenido de este volumen: cuatro de ellos, dedicados a la obra de Cervantes; otros cinco, referidos a materiales de la biblioteca ginebrina; en fin, otro artículo se centra en aspectos históricos que explican cómo a finales del siglo XIX y en los primeros años de la centuria siguiente se fue deshaciendo la magnífica colección de Altamira, dividida en varios lotes que se dispersaron por el occidente europeo.

Se reúnen ahora parte de los resultados de las investigaciones de una decena de especialistas que los presentaron en la Universidad de Ginebra a finales de septiembre y comienzos de octubre del año 2014, gracias a la generosa colaboración del Grupo de Investigación Siglo de

Oro (GRISO) de la Universidad de Navarra. El camino ha sido largo desde aquellos días de reuniones hasta la aparición de este libro, pero sin duda, atento lector, no se te escapa el hecho de que entre medias ha habido celebraciones varias que nos han impedido prestar toda la atención que merecía este volumen, o como diría Cervantes, «tuvimos otras cosas en que ocuparnos».

Queden el interés por el *Viaje del Parnaso*, la colección Favre y los pliegos de cordel de una época posterior: ahí está la esencia de este libro en el que se unen los peculiares gustos poéticos de Cervantes, los autores conocidos y menos conocidos del Siglo de Oro, y los anónimos versificadores —casi todos salidos de la musa popular— de imprentas menores de las mermadas provincias de nuestros siglos XVIII y XIX.

Y tú, paciente lector, queda en paz.

*Carlos Alvar*  
*Université de Genève*

## AVUELTAS CON LA ORTODOXIA CERVANTINA EN EL *PERSILES*

Jaume Garau

*Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad (IEHM)*

*Universidad de las Islas Baleares*

En trabajos anteriores, hemos estudiado la presencia de la predicación en la obra cervantina, singularmente en el *Quijote*, en algunas de sus comedias y en algunos pasajes del *Persiles*, donde además abordamos la polémica cuestión de la ortodoxia de algunos de sus textos de predicación. En nuestra intervención aquí no pretendemos otro fin que el exponer unas breves notas sobre la que consideramos ortodoxia de Cervantes, no en el conjunto de su obra, labor esta emprendida por otros, como a continuación vamos a exponer, sino fundamentalmente comentando algunos pasajes que la corroboran, especialmente en la que consideraba su mejor obra, el *Persiles*.

Como es sabido, buena parte de las interpretaciones irónicas del tratamiento de la religión en Cervantes son herederas de la lectura en clave irónica de Ortega y Gasset, en sus *Meditaciones del Quijote* (1914), y Américo Castro al publicar *El pensamiento de Cervantes* (1925)<sup>1</sup>. Tales percepciones de su religiosidad, en el caso del *Persiles*, siguen con las del propio Castro (1925), Molho (1994), Blanco (1995) y Moner (2011), entre otros estudios de menor entidad.

<sup>1</sup> Entre los que niegan la postura de Ortega y de Castro hay que tener en cuenta, entre otros, a Monroy, 1963, p. 26, quien se hace eco de la opinión compartida de Astrana Marín.

Por el contrario, la lectura que predica la ortodoxia católica se la debemos a Casaldueiro (1975); Vilanova (1949); Lapesa (1950); Avalor-Arce (1969) y Forcione (1972). Sin duda, en esta relación habría que considerar, pese a tratarse de obras que estudian el *Quijote*, aunque muchos de sus juicios son también extrapolables al *Persiles* y a la obra de Cervantes en general, a Hatzfeld (1966) y a Descouzis (1966 y 1973). También, y a partir del análisis de distintos aspectos de la obra, defienden su carácter ortodoxo Egido (1998); Micozzi (1995); Mata Induráin (2005) y Zugasti (2005), entre otros.

Mención aparte merece, dada la radicalidad de sus planteamientos contrariamente opuestos a la interpretación ortodoxa de la novela, el libro de Nerlich (2005), con el que estamos en completo desacuerdo<sup>2</sup>.

En esta nómina de estudios que consideramos importantes acerca de la visión que de la religión muestra Cervantes en su *Historia septentrional*, no podemos olvidar la aportación de Lozano-Renieblas sobre la religión y la ideología de la novela (2008) y, como libro de conjunto, hay que tener en cuenta los capítulos que han escrito distintos especialistas acerca de la ortodoxia y heterodoxia, recientemente publicado por Rivero en calidad de editora (2011).

Creemos importante señalar que en la polémica entre un Cervantes ortodoxo o un Cervantes erasmista, crítico con la religiosidad de su tiempo, conviene recordar las primeras frases que escribió Maurice Molho en un artículo en el que trata la religiosidad en los textos cervantinos, cuando sostiene que persigue «bosquejar algunos aspectos de la religión *en* Cervantes, sin entrar en consideraciones sobre lo que fue —o debió ser— la religión *de* Cervantes, que, oculta en los más íntimo de su conciencia, nos es del todo inasequible»<sup>3</sup>. Tal opinión de Molho es para nosotros fundamental, una divisa de hecho, en la medida en la que somos conscientes de que basamos en los textos nuestra interpretación de que Cervantes se muestra como un novelista ortodoxo, que sugiere en diversos lugares de su obra la presencia de elementos diversos propios de la doctrina que dimana del Concilio de Trento. A nuestro juicio, la adscripción de los textos de Cervantes al espíritu de la Contrarreforma, época en la que transcurrió su vida, es difícilmente cuestionable. Morón Arroyo, en *Nuevas meditaciones del Quijote*, defiende esta línea de inter-

<sup>2</sup> Garau, 2013. La presente aportación se muestra especialmente deudora del artículo antes citado al que amplía y actualiza.

<sup>3</sup> Molho, 1994, p. 11.

pretación, argumentando que en los textos que aluden a aspectos de la religión se siguen razonamientos de base escolástica, al margen de una actitud erasmista o reformada<sup>4</sup>.

Abundará en esta idea Celso Bañeza, en todos sus estudios<sup>5</sup>, algunos de título tan elocuente, y algo excesivo, como «Cervantes al servicio de la Contrarreforma», donde resalta que el espíritu de la Contrarreforma se halla en toda la obra cervantina y, especialmente, en el *Persiles*, «donde el espíritu católico, según los cánones de Trento y la reforma de san Ignacio de Loyola, llegan a su punto culminante»<sup>6</sup>. No obstante, la mayoría de las citas en las que demuestra el carácter reformista de muchos de los pasajes cervantinos se circunscriben sobre todo al resto de su obra y, en mucha menor medida al *Persiles*, en cuyos textos centraremos estas notas.

Pese a juicios como los anteriores, debemos señalar que pretendemos huir de interpretaciones exageradamente propensas a enfatizar a un Cervantes al que se presenta, tal es el caso de Descouzis, como un campeón de la Contrarreforma. En este sentido, es elocuente la opinión de Ángel Rosemblat al afirmar que

una cosa es que Cervantes aceptase, ocasionalmente o con decisión, algunas ideas del Concilio de Trento, y otra muy distinta, convertirlo en campeón o expresión de la Contrarreforma. Además, pensar que aprendió moral cristiana y buena doctrina en los decretos del Concilio parece hacerle poco honor<sup>7</sup>.

El comentario de los pasajes que prueban el carácter ortodoxo de los textos del *Persiles* no pretende ser exhaustivo; dada la extensión de la novela, comentaremos únicamente algunos que nos parecen suficientemente significativos.

El protagonista del *Persiles* se muestra, como hemos demostrado en un trabajo reciente<sup>8</sup>, como un predicador. En verdad, es un personaje que, imbuido de la caridad cristiana de corte paulino, como demuestra

<sup>4</sup> Morón, 1976, pp. 95-159. Garrido-Gallardo (2008) abunda en la ortodoxia del *Quijote* apuntada por Morón (1976), Muñoz Iglesias (1989) o Bañeza (1997).

<sup>5</sup> Bañeza, 1989a, 1989b y 1995-1997.

<sup>6</sup> Bañeza, 1989b, p. 37.

<sup>7</sup> Rosemblat, 1978, p. 352, n. 3.

<sup>8</sup> Garau, 2013.

Michael Armstrong-Roche<sup>9</sup>, actúa en ocasiones como un predicador, como ocurre en su sermón al polaco Ortel Banedre, quien, víctima del furor de los celos quiere vengar a sus ofensores al «quitarles — como dice— con su sangre las manchas de mi honra» (III, 7, p. 499)<sup>10</sup>. Mediante sus persuasivas palabras, Periandro consigue detenerle y que no consume su venganza.

Nos interesa de esta intervención de Periandro su defensa del carácter sacramental del matrimonio, idea típicamente católica opuesta a las tesis luteranas de que el matrimonio, aunque indisoluble, no es un sacramento<sup>11</sup>. Ya en pleno desarrollo del Concilio de Trento, Bartolomé de Carranza denunciaba en sus *Comentarios sobre el Catechismo Christiano* que «los herejes que en este tiempo han negado al matrimonio ser sacramento no han de ser oídos, pues nos enseñan y han enseñado siempre lo contrario todos los Padres de la Iglesia, ayuntados en los concilios y, fuera de ellos, en sus escritos»<sup>12</sup>.

Como se sabe, el Concilio de Trento en el canon 1801 había condenado esta tesis luterana sin mencionar al Reformador<sup>13</sup>. A partir de entonces, se regulará el matrimonio canónico con el fin de erradicar el clandestino, y también evitar el mero concubinato o la bigamia. Además, estas disposiciones conciliares persiguen dotar al rito religioso del decoro necesario que reclama su carácter sacramental. De hecho, el Concilio preceptúa distintas obligaciones jurídicas que serán de obligado cumplimiento<sup>14</sup>.

Cervantes presenta este carácter sacramental en oposición a la concepción reformada del matrimonio. Como podremos observar, en la

<sup>9</sup> Armstrong-Roche, 2009.

<sup>10</sup> Tomamos las citas del *Persiles* de la edición de Carlos Romero (2004). Indicamos el libro, el capítulo y el número de la página.

<sup>11</sup> García-Villoslada (2008, I: «Matrimonio indisoluble mas no sacramento», pp. 480-481). Sobre Cervantes y el matrimonio, véase, Bataillon, 1964, pp. 238-255 (sobre este pasaje en cuestión, pp. 244 y ss.); Piluso, 1967. En concreto, sobre su presencia en el *Persiles*: Mata, 2005, pp. 95-112; y Zugasti, 2005, pp. 65-93. Sobre el matrimonio en la España del Siglo de Oro, véase Usunáriz, 2005, pp. 167-185.

<sup>12</sup> Carranza, 1972, II, p. 319.

<sup>13</sup> Denzinger-Hünermann, 2006, p. 550.

<sup>14</sup> Sobre los cánones del sacramento (1801-1812), Denzinger-Hünermann, 2006, pp. 550-552. Sobre la regulación de la reforma del matrimonio, Decreto Tametsi, (1813-1816), Denzinger-Hünermann, 2006, pp. 552-553.



cita que sigue, contemplará la separación entre los esposos, reconocida por la Iglesia, como «más dura que la misma muerte», según escribe:

... se dice, que, «al enemigo que huye, la puente de plata». Y el mayor que el hombre tiene suele decirse que es la mujer propia. Pero eso debe de ser en otras religiones que en la cristiana, entre las cuales los matrimonios son una manera de concierto y conveniencia, como lo es el de alquilar una casa o otra alguna heredad; pero en la religión católica, el casamiento es sacramento que solo se desata con la muerte o con otras cosas que son más duras que la misma muerte, las cuales pueden escusar la cohabitación de los dos casados, pero no deshacer el nudo con que ligados fueron<sup>15</sup> (III, 7, pp. 500-501).

Hallamos en el lugar que comentamos otros elementos que abonan la ortodoxia cervantina. Así, Periandro advierte a Banedre que cometerá un pecado mortal si mata a sus ofensores y eso «no se ha de cometer por todas las ganancias que la honra del mundo ofrezca» (III, 7, pp. 500-501). Al señalar que Banedre puede cometer «un pecado mortal», indica una clara diferencia con la teología de Lutero, quien no distingue entre pecados mortales y veniales en su obra *Los artículos de Schamalkalda*, entre otros lugares, al afirmar que «no se pone a discutir qué es y qué no es pecado [...] ¿A qué viene andar investigando permanentemente, hacer tantas divisiones y distinciones?»<sup>16</sup>.

Al igual que ocurre en el *Quijote*, en particular en su Segunda parte y en la figura de Sancho, la predicación se presenta en el *Persiles* como un medio de adoctrinamiento, como es propio del género, y una manera de divulgar conocimientos misceláneos. Gracias al sermón, el mozo de bagaje Bartolomé puede admirarse de la grandeza de la Creación; de que el mundo sea un globo en el que puedan existir otros habitantes en el punto opuesto a aquel en el que él se halla, y a los que llaman los antípodas. La predicación, pues, actúa como elemento de instrucción popular y es un elemento más en el que se cifra la ortodoxia por cuanto en este pasaje, al comienzo del capítulo once del libro tercero, Cervantes manifiesta una visión de la predicación sagrada característica

<sup>15</sup> Defenderá la tesis de que la obra de Cervantes «refleja una sociedad de profundas convicciones católicas», Salvador Muñoz Iglesias en su estudio sobre la religiosidad en el *Quijote* (Muñoz, 1989, p. 183, n. 7), al mencionar precisamente este pasaje donde se acepta la separación en algunos casos.

<sup>16</sup> Lutero, *Obras*, p. 350.

del catolicismo. En efecto, el mozo de bagaje refiere que «verdad debió decir el predicador los días pasados en nuestro pueblo cuando dijo que los cielos y la tierra anunciaban y declaraban la grandeza del Señor» (III, 11, p. 541).

Estamos ante una manifestación más de la ortodoxia católica en la medida en que la cita encierra la visión católica de la Creación, en tanto que reflejo de la grandeza de Dios. Tal visión es la que vertebra y otorga su sentido al más literario de los catecismos escritos en castellano en la época: la *Introducción del símbolo de la fe* de fray Luis de Granada, en particular en su Primera parte, donde a partir de la cita de san Pablo de *Romanos* I, 20, describirá la naturaleza en todas sus manifestaciones como glosa de la excelencia de la divinidad. Con ello, Granada se opone a Lutero, y participa indirectamente en la controversia religiosa de su tiempo, en tanto que el Reformador no aceptaba la contemplación de la grandeza de la Creación en el saber teológico. De ahí que Lutero afirme que «no merece llamarse teólogo quien por la contemplación de las criaturas trata de entender las perfecciones invisibles de Dios, sino el que conoce las huellas y lo inferior de Dios mediante los sufrimientos de la Cruz»<sup>17</sup>. Y ese mismo modo de interpretar la Creación es el que sigue Cervantes en el pasaje, reflejando la predicación católica de su tiempo.

En páginas anteriores, había descrito el narrador la llegada gozosa de Periandro, Auristela, los dos Antonios, Ricla y Constanza a Lisboa, ciudad que rápidamente se presenta como una ciudad católica, cuasi la tierra prometida que andan buscando, al punto de llorar de emoción ante su vista y afirmar que

ya habían llegado a la tierra de promisión que tanto deseaban. Echole los brazos Antonio al cuello, diciéndole:

—Agora sabrás, bárbara mía, del modo que has de servir a Dios, con otra relación más copiosa, aunque no diferente, de la que yo te he hecho; agora verás los ricos templos en que es adorado; verás juntamente las católicas ceremonias con que se sirve y notarás cómo la caridad cristiana está en su punto. Aquí, en esta ciudad, verás cómo son verdugos de la enfermedad muchos hospitales que la destruyen y, el que en ellos pierde la vida, envuelto en la eficacia de infinitas indulgencias, gana la del cielo (III, 1, pp. 431-432).

<sup>17</sup> Citado por Ricardo García-Villoslada (2008, I, p. 355). Recoge esta misma interpretación José María Balcels en su edición a la *Introducción del símbolo de la fe* (1989, p. 36 n. 11), entre otros.

La llegada a tierras católicas, huyendo como se sugiere de las reformadas, se presenta como un acto de catequización ya que se presupone la enseñanza de la doctrina ortodoxa, que de hecho continuará Auristela en Roma de la mano de los penitenciaros, como veremos más adelante. La arquitectura, con la alusión a los templos, está al servicio de la fe católica que profesan los protagonistas. Del mismo modo, se advierte a Ricla que podrá contemplar «juntamente las católicas ceremonias con que se sirve y notarás —escribe— cómo la caridad cristiana está en su punto». La referencia a las «católicas ceremonias» no es gratuita ya que hay que vincularla a la noción que de la liturgia tiene la Iglesia católica frente a las iglesias reformadas. Debemos recordar que Lutero criticó duramente el aspecto superficial de las celebraciones litúrgicas, como las había cuestionado Erasmo, en favor de una piedad interior. De ahí que el Reformador cuestionara estos ritos, o su exceso, en la Iglesia católica cuando afirma que «Ha muerto la Iglesia por el peso de las infinitas leyes referentes a obras y ceremonias; ha desaparecido la fuerza y sabiduría del Bautismo, se ponen cadenas a la fe de Cristo»<sup>18</sup>.

En el *Persiles*, además de estas «católicas ceremonias» podemos encontrar diversas situaciones en las que se administren los sacramentos del matrimonio y el bautismo en ausencia de ellas por varias razones. La primera, y no entraremos en el «problema del anclaje histórico de la ficción», como denomina Pelorson<sup>19</sup> al problema del tiempo de la *Historia septentrional*, es aquella por la que los personajes celebran matrimonios clandestinos que, si fueron realizados con el mutuo consentimiento de los contrayentes, la Iglesia los considera válidos, según se expresa en el Decreto Tametsi desarrollado durante el Concilio de Trento. Así ocurre en el caso del matrimonio entre Ricla y Antonio, realizado en la Isla Bárbara, probable territorio dominado por la Reforma. En esa isla, Antonio es esposo de Ricla como fruto del libre consentimiento entre ellos y sin la presencia de un sacerdote, ni ante la presencia de testigos, como a partir de Trento se preceptúa. Pese a que el llamado matrimonio clandestino tuviera una larga vigencia, Henry Kamen señala que hasta aproximadamente 1650 casi la mitad de los matrimonios no eran canónicos<sup>20</sup>; en el caso del celebrado en la Isla Bárbara, y aunque no podemos precisar el «tiempo» de esa celebración, antes durante o des-

<sup>18</sup> Citado por Bañeza, 1991, p. 74.

<sup>19</sup> Pelorson, 2003, pp. 15-17.

<sup>20</sup> Kamen, 1988, p. 276.

pués del Concilio y en consecuencia del obligado cumplimiento de sus disposiciones, estamos ante un matrimonio válido en tanto que se ha efectuado desde el mutuo consentimiento. De la misma manera, habrá que tener en cuenta el posterior casamiento del estudiante salmantino Andrea Marulo con Isabel Castrucho, donde el narrador explicita, en abono de su catolicidad y, consecuentemente, de su ortodoxia, que «Dos sacerdotes, que se hallaron presentes, dijeron que era válido el matrimonio» (III, 21, p. 624). No era la primera vez que Cervantes planteaba esta cuestión puesto que ya había aparecido en el primer *Quijote* (I, 36), concretamente en el episodio de don Fernando, Luscinda, Cardenio y Dorotea, según apunta Garrido Gallardo<sup>21</sup>.

De la presencia de este tipo de matrimonios en el *Persiles*, no puede en modo alguno deducirse, como defiende Michael Nerlich, que «No hay matrimonios según el ritual tridentino en el *Persiles*, o el rechazo a los dogmas de Trento»<sup>22</sup>, como titula en uno de los epígrafes de su libro *El «Persiles» descodificado, o la Divina comedia de Cervantes* (2005), puesto que el lugar de la celebración de este matrimonio sugiere precisamente la lejanía de tierras católicas.

Si seguimos leyendo, veremos que la labor catequética de Antonio dio frutos extraordinarios, hasta el punto de haber convertido a su esposa en una mujer dispuesta a explicitar su adhesión, en clave netamente tridentina, a la doctrina de la Iglesia. En efecto, así ocurre en el llamado credo de Ricla, que ya hemos estudiado en otro lugar<sup>23</sup>, donde se desarrolla una visión sintética de sus creencias católicas ajustadas plenamente a la ortodoxia que proclama Trento<sup>24</sup>, especialmente en el énfasis que se otorga al primado del papa, lo que comporta la visión de la Iglesia como comunidad visible y jerarquizada, opuesta consecuentemente a la considerada herética de Lutero, según cuya concepción la Iglesia supone, contrariamente, una comunidad espiritual, invisible, cuya única visibilidad puede ser percibida por Dios. En su parte final, cuando Ricla alude a la Virgen, imita en cada cláusula la enumeración propia de las letanías, en una evidente profesión de catolicidad. Es como sigue:

<sup>21</sup> Garrido Gallardo, 2008, pp. 166-170.

<sup>22</sup> Nerlich, 2005, pp. 571-576.

<sup>23</sup> Garau, 2013.

<sup>24</sup> Así lo indicó también, entre otros, Bañeza Román, 1989b, p. 16.

Creo en la Santísima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, tres personas distintas, y que todas tres son un solo Dios verdadero, y que, aunque es Dios el Padre, y Dios el Hijo, y Dios el Espíritu Santo, no son tres dioses distintos y apartados, sino un solo Dios verdadero. Finalmente, creo todo lo que tiene y cree la Santa Iglesia Católica Romana, regida por el Espíritu Santo y gobernada por el Sumo Pontífice, vicario y visorrey de Dios en la tierra, sucesor legítimo de San Pedro, su primer pastor después de Jesucristo, primero y universal pastor de su esposa, la Iglesia. Díjome grandezas de la siempre Virgen María, reina de los cielos y señora de los ángeles y nuestra, tesoro del Padre, relicario del Hijo y amor del Espíritu Santo, amparo y refugio de los pecadores (I, 6, pp. 176-177).

Este deseo explica, pues, su emoción cuando desembarcan en Lisboa, como hemos visto en unas de las citas anteriores. De ahí que Antonio le advierta que «Aquí, en esta ciudad, verás cómo son verdugos de la enfermedad muchos hospitales que la destruyen y, el que en ellos pierde la vida, envuelto en la eficacia de infinitas indulgencias, gana la del cielo» (III, 1, pp. 431-432).

El que Cervantes mencione la «eficacia de las infinitas indulgencias», propias de la doctrina católica y que tanta importancia tuvieron en la Protesta iniciada por Lutero a partir de 1517, responde a otra muestra evidente de ortodoxia. Celso Bañeza<sup>25</sup> afirma que Cervantes reconocía claramente los tres posibles estados a los que se podía enfrentar el hombre tras su muerte: el Purgatorio, el Infierno o el premio del Cielo. Tanto la Gloria como el Infierno son estados reconocidos por Lutero y otros reformadores, no tanto ocurre con el Purgatorio, que sí proclama en cambio Trento como doctrina tradicional de la Iglesia. El Concilio, en su sesión XXV<sup>26</sup>, entiende por Purgatorio, como es sabido, aquel lugar donde el justificado debe cumplir alguna pena temporal que le pueda quedar antes de ingresar en el Cielo. La alusión de este texto a las indulgencias, que tantas pasiones habían provocado durante toda la Reforma, abona de nuevo la lectura de un Cervantes seguidor de la ortodoxia ya que las indulgencias eran un medio posible para socorrer a las almas del Purgatorio<sup>27</sup>, y entrarían dentro de las «obras» que el

<sup>25</sup> Bañeza, 1989b, pp. 31-39.

<sup>26</sup> Sesión XXV (2 de diciembre de 1563). Ver *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento*, pp. 327-328.

<sup>27</sup> Lutero clamará contra la utilización de la idea del Purgatorio y los sufragios aplicados para socorrer a las almas que se hallan en él: «se ha establecido un tráfico a base de

Reformador considera que no justifican al cristiano ya que, en su teología, el fundamento de la justificación es únicamente la fe, según se expresa en su lema *Sola Fides*.

El desembarco de los peregrinos en la ciudad de Lisboa<sup>28</sup> le sirve a Cervantes para reafirmar en ellos su intención de profundizar en esa fe, que no han podido vivir en las tierras de ‘fe torcida’, es decir, reformadas y alejadas por tanto de la obediencia romana. Las notas con las que describe brevemente su llegada resaltan estos aspectos:

Llegó el navío a la ribera de la ciudad y, en la de Belén, se desembarcaron, porque quiso Auristela, enamorada y devota de la fama de aquel santo monasterio, visitarle primero y adorar en él al verdadero Dios libre y desembarazadamente, sin las torcidas ceremonias de su tierra (III, 1, p. 434).

En contraste con esta cita, no debemos olvidar las duras críticas de Lutero al monacato, lo que, obviamente, resalta aún más si cabe el afán de ortodoxia de la protagonista de la novela.

La expresión de catolicidad de Auristela que comporta la referencia a «las torcidas ceremonias de su tierra» hay que enmarcarla en un movimiento de progresiva manifestación de su ortodoxia<sup>29</sup> que observamos en el grupo de los peregrinos, desde el momento de su llegada a Lisboa, y que presenta como hitos fundamentales, a partir del momento del desembarco, la descripción altamente positiva del monasterio de Guadalupe (III, 5, p. 471), para seguir con la ciudad de Toledo, sede primada de España y «claro espejo y depósito de católicas ceremonias» (III, 8, p. 405), con la exaltación de la «sacrosanta, alma ciudad de Roma» (IV, 3, p. 644), la exposición del llamado credo de los penitenciaros, donde se amplía el conocimiento de la fe de Segismunda (IV, 5, p. 657), para

misas de difuntos, de vigilijs, cabos de semana, mes y año, semana común, día de ánimas, y “baño de ánimas”; y todo, hasta el extremo de que prácticamente la misa solo se utiliza para los difuntos [...] el único que puede socorrer a las ánimas es Cristo, no la obra del hombre» (Lutero, *Obras*, pp. 540-541).

<sup>28</sup> Vitse ha señalado, en su estudio de la loa de *El burlador* (1978), «una contrastada estructura dramática de Lisboa como dechado de virtud y de honor, a modo de referencia ejemplar». Esta descripción participa de una tradición que podemos documentar en el *San Antonio de Padua* (1604), de Mateo Alemán, a la que seguiría la que nos ocupa de Cervantes, o la que registramos al comienzo del «Libro decimosexto» del tomo recuperado de los *Comentarios de erudición*, de Bartolomé Jiménez Patón. Sobre este último, ver Garau, 2015 (en prensa).

<sup>29</sup> Señala esta idea Pelorson, 2003, pp. 54-55.

continuar con la visita a las cuatro Basílicas Mayores (IV, 6, p. 659). No debemos olvidar que son peregrinos y que como tales se comportan, si bien, ciertamente, como señala Romero en su edición, y en contraste con el coprotagonista Periandro, no hay que olvidar que

Auristela-Segismunda es católica, pero nativa de un país donde *la Reforma* ha *torcido* la fe. Como el Ricaredo de *LEI* [*La española inglesa*] va a Roma *también* para completar (o depurar) su formación espiritual y no *solo* [...] a cumplir el voto. En principio, lo mismo se puede decir de Periandro-Persiles, aunque en él el motivo religioso aparece «mitigado», y sin duda es más implícito que explícito (III, 1, pp. 434-435, n. 19).

El propio nombre de la protagonista, Auristela, deriva de ‘estrella del cielo’ y, como muy bien señala Dominique Reyre<sup>30</sup>, se trata de un nombre simbólico alusivo a su castidad que remite a la iconografía de la Virgen María, paradigma de virginidad perpetua —antes, durante y después del parto— como revelan las tres estrellas con las que se representa en su velo. A su vez, no debemos olvidar que Auristela, a la par que es ejemplo de castidad, se constituye en la guía de todo el grupo de peregrinos, ocupando, pues, un papel rector como el que se le atribuye en la Iglesia católica a la Virgen. No hace falta decir que esta función de la figura de la Virgen en la concepción católica es muy distinta que en la reformada.

Del mismo modo en lo que se refiere, y siguiendo a Reyre<sup>31</sup>, acerca del valor simbólico de los nombres en nuestra obra, el coprotagonista, Periandro, puede aludir al ‘peregrino-hombre’ [>Peri-andro(s)], el *Homo viator* por antonomasia en camino hacia la *Civitate Dei* agustiniana.

En buena medida, el viaje de los peregrinos, con el destino final en Roma, presenta un marcado carácter catequético en su búsqueda de afianzar sus conocimientos doctrinales. Se constituye, si se me permite, en una suerte de seminario itinerante, institución —el seminario— por otra parte típicamente tridentina, que tendrá como centro fundamental el credo de los penitenciaros, ya en la parte final de la novela.

En un artículo reciente<sup>32</sup>, hemos estudiado este credo desde el punto de vista de su ortodoxia y frente a interpretaciones críticas que la cuestionaban. Del pasaje se han defendido interpretaciones diversas que

<sup>30</sup> Reyre, 2003, p. 110.

<sup>31</sup> Reyre, 2003, p. 123.

<sup>32</sup> Garau, 2013.

van hasta un supuesto «código secreto» susceptible de desentrañar ya que «queda la legítima sospecha de que el *Persiles* contenga algún modo secreto de elemento religioso importante»<sup>33</sup>. Entre estos elementos religiosos, y a partir de la supuesta ambigüedad de algunas frases, se sostiene la heterodoxia del pasaje, en el que se plantearía una suerte de posibilismo sociniano. En esa heterodoxia, sugerida por Cervantes en el parecer de Moreyra, asistiremos a la negación del «dogma católico de la transubstanciación por una vía indirecta afín al *ubiquitarismo* de Lutero. Cristo está en la eucaristía porque Dios está en todas partes»<sup>34</sup>.

Maurice Molho ha comentado este pasaje en el sentido de que este credo contrasta con la fe pura, simple y propia de su rusticidad, de Ricla en tanto que en los penitenciarios ve un tratamiento de la creencia de mayor complejidad si cabe y propia de «técnicos de la fe»<sup>35</sup>, despojado de todo sentimiento y en el que la exposición de las bases de esa fe se reflejan en el procedimiento elocutivo del uso de verbos en «*dicendi* o análogos que las proyectan más allá de la palabra inmediata: *Comenzaron... Declaráronle... Discurrieron... Bosquejaron...*»<sup>36</sup>, alejando así la explicación del dogma de la perspectiva del discurso. Define el texto como un sermón, dada su función declarativa, e indica que se trata de «una proyección antropomórfica de la mitología judeo-cristiana»<sup>37</sup>. En esa proyección adquieren un carácter pictórico los fundamentos de la fe. Todo ello con la finalidad de acercar, en virtud de la manipulación «su enseñanza al alcance de las inteligencias humanas»<sup>38</sup>. Relaciona, por último, el texto con la oratoria sagrada y contrapone el discurso catequista de los penitenciarios, presentados como burócratas de la fe y carentes del sentimiento con la que debe ir aparejada, al credo de Ricla o al de Renato y Eusebia de la Isla de las Ermitas.

Ve Molho en el pasaje la ironía cervantina, en tanto que construye un discurso en el que se distancia de las supuestas verdades que se pre-

<sup>33</sup> Moreyra, 1976, p. 158.

<sup>34</sup> Moreyra, 1976, p. 159.

<sup>35</sup> Molho, 1994, pp. 11-24. Al igual que Nerlich, Molho niega la ortodoxia de la novela. Opinión que no comparte en modo alguno Cavillac (2007, p. 187). Es curioso que Molho dé por supuesto que los penitenciarios eran dos (1994, p. 21), cuando únicamente sabemos por el plural del texto que eran varios. Romero en su edición también parte de este supuesto (1994, p. 656, n. 12).

<sup>36</sup> Molho, 1994, p. 20.

<sup>37</sup> Molho, 1994, p. 21.

<sup>38</sup> Molho, 1994, p. 21.



dican en él. De ser así, estaríamos, pues, ante la recreación de un texto ortodoxo en sus términos aunque alejado del posible sentir del narrador, en manifiesta actitud crítica.

Michael Nerlich juzga como «catolizantes» todas las interpretaciones ortodoxas que se han venido haciendo de este credo<sup>39</sup>. Estima, erróneamente, que «según la concepción católica de la época la enseñanza del catecismo tenía por finalidad la preparación para el bautismo. Pero Auristela no recibe ningún bautismo en Roma, lo que es lógico, pues —como sabemos— ya está bautizada cuando parte hacia Roma»<sup>40</sup>. Además, entre otros muchos aspectos discutibles, niega el carácter tridentino de esas *liciones* impartidas por los penitenciaros, en contra del parecer de Carlos Romero<sup>41</sup>. Cuestiona también que la función de estos penitenciaros fuera catequizar<sup>42</sup>, olvidando el deber de predicar que tiene todo cristiano y, en particular, los que han recibido el orden presbiterial, como es el caso de esos penitenciaros.

Con relación a tales afirmaciones conviene entender qué eran los penitenciaros y, contrariamente al parecer de este crítico, relacionarlos precisamente con su indudable carácter tridentino. En efecto, el Concilio de Trento dispone —en la línea de concilios anteriores— en el capítulo 7 de la doctrina dedicada al sacramento de la penitencia, cánones 1686-1688, la reserva de casos que debe entenderse por la facultad que tiene el papa, delegada en sus obispos, para absolver determinados casos reservados de una especial gravedad. De hecho, esta figura se ha mantenido hasta nuestros días en las iglesias catedrales, donde existe el canónigo penitenciario, que actúa en esos menesteres como delegado del obispo. No debe sorprendernos, pues, que Auristela se presente como un caso de bautizada que, dada su poca formación, quiere completarla mediante la catequesis. Ciertamente en la época anterior y posterior al Concilio

<sup>39</sup> Opinión diseminada en muchos lugares de su libro (2005) y especialmente en «El *Persiles* no es una obra católica tridentina» (Nerlich, 2005, pp. 203-233). Apoyan este parecer heterodoxo Castillo y Spadaccini, 2000, p. 127.

<sup>40</sup> Nerlich, 2005, pp. 212-213.

<sup>41</sup> Es elocuente el siguiente subtítulo de Nerlich: «6. ...y las *liciones* no son un *credo tridentino-contrarreformista*», 2005, pp. 216-220.

<sup>42</sup> Escribe que «ni la institución del Gran Penitenciario, ni la de los canónigos penitenciaros “que en las iglesias catedrales [tenían] el empleo de asistir al confesionario, y la facultad de absolver algunos casos reservados” se encargaban de la tarea de impartir lecciones de iniciación al catecismo, lo que hacen, en cambio, los *penitenciaros* del *Persiles*» (Nerlich, 2005, p. 211; las cursivas aparecen en el original).

el conocimiento de la doctrina dejaba mucho que desear en el pueblo, y ese hecho facilitaba la extensión de la herejía protestante. Por esta razón, la predicación<sup>43</sup>, como un medio más de explicación y catequización, se estima que debe ser reformada al amparo de un aspecto fundamental entre los objetivos del Concilio: la obligación de la residencia de los obispos, ya que a estos les compete fundamentalmente la enseñanza que comporta la predicación y la catequesis.

Vemos, pues, que era común en aquel tiempo la necesidad de un mayor y mejor conocimiento de la doctrina, como refleja Auristela. Además no debemos olvidar, ante este personaje principal del que se sugiere que vive en territorio reformado como ya hemos visto, que estamos ante un ejemplo de religiosidad expresado en la novela mediante la promesa de «que había hecho voto de venir a Roma a enterarse en ella de la fe católica, que en aquellas partes septentrionales andaba algo de quiebra» (IV, 12, p. 703).

También cuestiona Nerlich que se denomine «credo» a este pasaje y para ello invoca los distintos credos de la Iglesia, al tiempo que busca la definición en los principales repertorios léxicos de la época, como son el *Tesoro* y el llamado *Diccionario de Autoridades*<sup>44</sup>. El que Cervantes en el texto no siga el Credo tal como lo ha fijado la tradición no tiene mayor importancia. Obviamente cuando nos referimos a los credos del *Persiles* estamos utilizando un modo de decir que ha usado la crítica para clasificar determinados fragmentos de la novela. Del mismo modo, debemos otorgarle la libertad a Cervantes, en tanto que creador de una obra de ficción, de que no redactara un tratado teológico o un catecismo al uso por la sencilla razón de que no era lo que pretendía. Además el Concilio prescribía la prohibición a los legos de toda discusión en materia teológica, como señala con acierto Paul Descouzis en relación a algunos pasajes del *Quijote*<sup>45</sup>. No obstante, todos y cada uno de los elementos

<sup>43</sup> Compárese: sesión V (17 de junio de 1546). Decreto sobre la reforma, cap. II, «De los predicadores de la palabra divina». También, entre otros, Byrne, 1975, pp. 67-92.

<sup>44</sup> Nerlich, 2005, pp. 216-220.

<sup>45</sup> «Cervantes no se propone —ni lo puede— hacer de su obra maestra un tratado de teología. Según disposiciones rígidas del Tridentino, el lego tenía la obligación de rehusar o excusar la discusión teológica si le arrastrasen a ella. Como precavido, Cervantes se abstiene de dar definiciones de moral teológica o de discurrir sobre teología dogmática; se limita a *explicar* en “términos rústicos”, a *exponer* de manera *objetiva*, con la aparente indiferencia de un conferenciante. Este acercamiento, bajo el cubierto de la

del fragmento se inscriben plenamente en las disposiciones conciliares tridentinas.

El credo o, si se quiere, la lección catequética de Auristela supone el ««broche de oro» que cierra el *Persiles*, como lo definió Juan Bautista Avalle-Arce en su edición<sup>46</sup>. María Dolores Esteva de Llobet demuestra la adecuación de este credo a las recomendaciones de los catecismos de la época, particularmente con los *Comentarios sobre el Catecismo Cristiano* (1558), de Bartolomé Carranza, donde se recomendaba «que el mito Trinitario, recitado en el *Símbolo niceno*, debía ser lo más básico de la instrucción cristiana»<sup>47</sup>. Además, según señala, pudo muy bien Cervantes tener en cuenta otra obra como era la *Luz del alma cristiana contra la ceguedad e ignorancia* (1554) en cinco libros, de Felipe de Meneses, donde, en el parecer de esta investigadora, la estructura de la exposición de la fe que hace Auristela se adecúa, en gran medida, a lo recomendado en esos catecismos<sup>48</sup>.

Todo ello demuestra el acomodo de este texto a lo que era habitual en la pastoral de la Contrarreforma. Pero si leemos en detalle algunos fragmentos observamos las alusiones del autor a tres elementos que juzgamos fundamentales para abonar su catolicidad y, consecuentemente, su valor en tanto que rasgos diferenciadores de las creencias reformadas. El primero de ellos es el relativo a la cuestión sacramental y, en particular, al sacramento de la penitencia. Dice así: «Exageráronle la fuerza y eficacia de los sacramentos y señalaron con el dedo la segunda tabla de nuestro naufragio, que es la penitencia, sin la cual no hay abrir la senda del cielo, que suele cerrar el pecado» (IV, 5, p. 657).

Parece claro que los penitenciaros encarecieron ('exageráronle', escribe) la importancia de los sacramentos y, de entre los siete que reconoce la Iglesia católica, «señalaron con el dedo» el de la penitencia, sugiriendo un medio didáctico para la enseñanza que nos remite al sentido pictórico del pasaje que señalaba Molho, aunque también podemos interpretar que se enfatiza precisamente este sacramento sobre la concepción reformada del mismo. Este hecho creemos que supone precisamente el deseo de reforzar, más si cabe, el carácter tridentino

narración didáctica, muy tradicional en España, lo fomentaba el Tridentino» (Descouzis, 1966, p. 61 y n. 14; las cursivas aparecen en el original).

<sup>46</sup> Avalle-Arce, 1969, p. 436, n. 56.

<sup>47</sup> Esteva de Llobet, 2008, p. 151.

<sup>48</sup> Esteva de Llobet, 2008, p. 152.

de esas creencias, por cuanto Lutero únicamente reconocía dos sacramentos: el bautismo y la eucaristía, pese a que, en un primer momento, hubiera aceptado el de la penitencia<sup>49</sup>. Además evoca, casi literalmente al igual que debieron hacer muchos predicadores de su tiempo, la imagen de la penitencia como la tabla de salvación del naufragio que supone el pecado. Una imagen que a partir del Tertuliano de *De paenitentia* («*De duabus humanae salutis planicis*»), incorporarán los padres conciliares en el texto más importante de todo el Concilio: el Decreto de Justificación que reafirma la importancia de las obras para la salvación. Leamos el pasaje tridentino que recoge Cervantes:

Mas los que por el pecado cayeron de la gracia ya recibida de la justificación, nuevamente podrán ser justificados, si, movidos por Dios, procuraren, por medio del sacramento de la penitencia, recuperar, por los méritos de Cristo, la gracia perdida. Porque este modo de justificación es la reparación del caído, a la que los Santos Padres llamaron con propiedad «la segunda tabla después del naufragio de la gracia perdida»<sup>50</sup>.

No parece tampoco gratuito que esta referencia se incluya precisamente en el texto del Decreto de Justificación<sup>51</sup> que, como se ha dicho, es el más relevante de todo el Concilio, en tanto que supone la respuesta a un aspecto teológico fundamental entre la Iglesia de Roma y la Reforma. Tampoco lo es que se determine, como ya hemos visto, la reserva de casos en la absolución<sup>52</sup>, que es lo que explica la propia figura de los penitenciaros que amplían el conocimiento de la fe de la protagonista de la novela, al tiempo que contribuyen a enfatizar la ortodoxia del pasaje. Esta práctica había sido censurada por Lutero en uno de sus grandes escritos de la Reforma: *La cautividad babilónica de la*

<sup>49</sup> Según Arnau-García para que Lutero reconociera un sacramento como tal «el signo sacramental tiene que haber sido determinado inmediatamente por Cristo en la concreción ritual de su materia y de su forma», 2007, p. 136.

<sup>50</sup> Denzinger-Hünemann, 2006, canon 1542, p. 496. Cervantes en *El rufián dichoso* hará que fray Cristóbal de la Cruz pronuncie la siguiente exhortación: «Solo dé gracias a Dios, / que, por su santa clemencia, / nos dio de la penitencia, / la estrecha tabla a los dos, / para que, de la tormenta / y naufragar casi cierto, / de la religión el puerto / tocásemos sin afrenta» (*Rufián*, jornada II).

<sup>51</sup> Ver, Denzinger-Hünemann, 2006, decretos 1520-1583, pp. 487-504.

<sup>52</sup> «La reserva de casos» (Denzinger-Hünemann, 2006, decretos 1686-1688, pp. 525-526).

*Iglesia* (1520), en el lugar en el que trata de la penitencia y reprueba la figura de los penitenciaros<sup>53</sup>.

Muy importante es también ver, en favor de la afirmación netamente tridentina del texto, cómo presenta Cervantes el más importante de los sacramentos para un católico, la eucaristía<sup>54</sup>, en contraste con el carácter preeminente que defiende Lutero para el bautismo<sup>55</sup>: «Mostráronle asimismo a Jesucristo, Dios vivo, sentado a la diestra del Padre, estando tan vivo y entero como en el cielo sacramentado en la tierra, cuya santísima presencia no la puede dividir ni apartar ausencia alguna» (IV, 5, pp. 657-658).

Plantea aquí, y en reafirmación de la teología tridentina, la cuestión de la transubstanciación que niega Lutero, a favor de la consubstanciación ya que el Reformador sostiene, según Ricardo García-Villoslada, que «Cristo está realmente presente en el pan y en el vino solo en orden a la comunión, no a la adoración; por eso, terminado el rito, el pan es pan y nada más; adorarlo, idolatría»<sup>56</sup>. Esta creencia católica chocaba además frontalmente contra los que en la época eran conocidos como «sacramentarios», que negaban tanto la transubstanciación católica como la consubstanciación luterana, como defendía Calvino<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> «Solo hay una cosa que detesto en todo ello: que la confesión se haya sometido a la tiranía y a las exacciones de los pontífices. Se reservan pecados ocultos y después mandan que se revelen a confesores nombrados especialmente por ellos para tormento de las conciencias. [...]»

Por mi parte, aconsejo que se sufra esta violencia de las reservas, al igual que cualquier otra tiranía que Cristo nos ordena soportar, y que obedezcamos a estos exactores. No obstante, rechazo que tengan el derecho de reservar, y estoy convencido de que no pueden probarlo en un ápice ni en una jota. Yo, sin embargo, probaré lo contrario» (Lutero, *Obras*, pp. 129-130).

<sup>54</sup> En la línea de santo Tomás de Aquino quien sostiene que la eucaristía es «el centro de la vida sacramental». Citado por Arnau-García, 2007, p. 156, n. 58. Sobre este sacramento, véase Gómez, 2006.

<sup>55</sup> «El lugar preeminente que hoy día ocupa el bautismo se debe al designio divino de aplicarlo a los niños» (Lutero, *Obras*, p. 111).

<sup>56</sup> García-Villoslada, 2008, II, p. 99, n. 50.

<sup>57</sup> García-Villoslada explica el sentido de la voz: «Lutero llamaba “sacramentarios” a los extremistas que iban más lejos que él en la explicación del sacramento eucarístico, negando no solo la transubstanciación, sino la presencia real de la carne y sangre de Cristo» (2008, I, p. 178). Jiménez Patón clamará también, en *El virtuoso discreto*, contra ellos: «El día del santísimo sacramento del altar, por la esta que a su sombra o figura hizo David, se prueba la grandiosa que se le debe a la presente para la confusión de

No es gratuito que en el credo de los penitenciaros se aluda únicamente al sacramento de la penitencia y al de la comunión, entendida esta de acuerdo con la concepción católica, ya que estos dos sacramentos son aquellos a los que dedica un mayor interés la pastoral de la Contrarreforma, con la finalidad de mantener a los fieles en estado de gracia. Así lo explica Isaac Vázquez, quien, en apoyo de este parecer, cita un fragmento de una apología del primer sacramento de aproximadamente 1590<sup>58</sup>.

En su exposición de rasgos teológicos tridentinos, no podía dejar de mencionar Cervantes la figura del papado, representativa de un concepto de Iglesia jerárquica en torno a esa figura máxima, sus obispos y sus sacerdotes en manifiesta oposición, como ya hemos apuntado antes al hablar del credo de Ricla, a la concepción luterana de una Iglesia invisible que únicamente podía ser percibida por Dios. De manera que los penitenciaros le aseguraron a Auristela que «la estabilidad y firmeza de su Iglesia, contra quien pueden poco las puertas o, por mejor decir, las fuerzas del infierno. Trataron del poder del sumo Pontífice, visorrey de Dios en la tierra y llavero del cielo» (IV, 5, p. 658).

Mayor grado de ortodoxia es, ciertamente, difícil de imaginar en un texto de la época, en la medida en que la principal diferencia entre católicos y reformados reside, en buena medida, en el concepto de Iglesia antes expuesto. Parece que el autor quiere reforzar la imagen del primado de Pedro parafraseando en esta cita el origen del poder de las llaves dado, según defiende el catolicismo, a san Pedro en el conocido pasaje de *Mateo*, 16, 19:

Yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos<sup>59</sup>.

los sacramentarios herejes, como lo dispone el sagrado concilio de Trento» (*El virtuoso discreto*, p. 112).

<sup>58</sup> «Los dos sacramentos que polarizan la atención de los moralistas son el de la penitencia y el de la comunión. La máxima preocupación de la pastoral posttridentina era la de mantener a los fieles en estado de gracia; y, cuando esta se había perdido a causa de un pecado mortal, se recuperaba mediante la confesión sacramental y la comunión era «remedio y amparo para evitar nuevos pecados y perseverar en la gracia y amor divino» (Vázquez, 1989, p. 471 y n. 102).

<sup>59</sup> Citamos por la versión de Eloíno Nácar y Alberto Colunga, 1962.

## CONCLUSIÓN

Hemos intentado demostrar, en los pasajes del *Persiles* que hemos comentado, que Cervantes se muestra en sus textos como un autor plenamente ortodoxo, algo que le aleja de su pretendido erasmismo. Su defensa del dogma tridentino, su adecuación a las recomendaciones catequéticas de su tiempo y su desarrollo sostenido a lo largo de la que él consideraba su mejor obra, determinan que debamos seguir leyéndola como una novela en la que se asumen los presupuesto religiosos característicos de la España defensora de la fe católica, en la que transcurrió buena parte de su vida, al tiempo que refleja aspectos importantes de la religiosidad en Cervantes, sea esta sincera o mera máscara bajo la que novelar.

Estas notas, pues, aspiran sencillamente a bosquejar una parte de su religiosidad. Esperamos, con el tiempo, poder completar estas primeras aproximaciones en un trabajo de investigación mayor, que contemple la totalidad de referencias que se dan en la *Historia septentrional* sobre este aspecto tan controvertido de nuestro más importante autor.

## BIBLIOGRAFÍA

- Amstrong-Roche, Michael, *Cervantes' epic novel: empire, religion, and the dream life of heroes in «Persiles»*, Toronto, University of Toronto Press, 2009.
- Arnau-García, Ramón, *Tratado general de los sacramentos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- Avalle-Arce, Juan Bautista, «Introducción», en Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, Madrid, Castalia, 1969, pp. 7-32.
- Bañeza Román, Celso, «Refranes de origen bíblico en Cervantes», *Anales Cervantinos*, 37, 1989a, pp. 45-77.
- Bañeza Román, Celso, «Cervantes al servicio de la Contrarreforma», *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerreños*, 17, 1989b, pp. 7-64.
- Bañeza Román, Celso, «Instituciones y costumbres eclesiásticas en Cervantes», *Anales Cervantinos*, 29, 1991, pp. 73-91.
- Bañeza Román, Celso, «Citas bíblicas literales de Cervantes en castellano», *Anales Cervantinos*, 37, 1995-1997, pp. 78-92.
- Bataillon, Marcel, «Cervantes y el “matrimonio cristiano”», en *Varia lección de clásicos españoles*, Madrid, Gredos, 1964, pp. 238-255.
- Blanco, Mercedes, «Literatura e ironía en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*», en *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, ed. Giuseppe Grilli, Nápoli, Istituto Universitario Orientale, 1965, pp. 625-635.

- Byrne, Andrew, *El ministerio de la palabra en el concilio de Trento*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1975.
- Carranza de Miranda, Bartolomé, *Comentarios sobre el catechismo christiano*, ed. José Ignacio Tellechea Idígoras, Madrid, Biblioteca de Escritores Cristianos, 1972.
- Casalduero, Joaquín, *Sentido y forma de los «Los trabajos de Persiles y Sigismunda»*, Madrid, Gredos, 1975.
- Castillo, David R. y Spadaccini, Nicholas, «El antiutopismo en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*: Cervantes y el cervantismo actual», *Cervantes. Bulletin of the Cervantes Society of America*, 20, 1, 2000, pp. 115-131.
- Castro, Américo, *El pensamiento de Cervantes*, ed. Julio Rodríguez-Puértolas, Barcelona/Madrid, Noguer, 1980.
- Cavillac, Michel, «Del *Guzmán de Alfarache* al *Persiles*: Cervantes frente a Mateo Alemán (¿Por qué Clodio no merece ir a Roma?)», *Críticón*, 101, 2007, pp. 177-198.
- Cervantes, Miguel de, *Obras completas*, ed. Ángel Valbuena Prat, Madrid, Aguilar, 1965.
- Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, ed. Francisco Rico y Joaquín Forradellas, Barcelona, Instituto Cervantes/Crítica, 1998.
- Cervantes, Miguel de, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Juan Bautista Avallé-Arce, Madrid, Castalia, 1969.
- Cervantes, Miguel de, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Carlos Romero Muñoz, Madrid, Cátedra, 2004.
- Descouzis, Paul, *Cervantes a nueva luz, I. El Quijote y el Concilio de Trento*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1966.
- Descouzis, Paul, *Cervantes a nueva luz, II. Con la Iglesia hemos dado, Sancho*, Madrid, Ediciones Iberoamericanas, 1973.
- Denzinger, Heinrich y Hünermann, Peter (eds.), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Barcelona, Herder, 2006.
- Egido, Aurora, «Poesía y peregrinación en el *Persiles*. El templo de la Virgen de Guadalupe», en *Actas del Tercer Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, ed. Antonio Bernat Vistarini, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, 1998, pp. 13-41.
- El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, trad. Ignacio López de Ayala, Barcelona, Imprenta de D. Ramón Indar, 1847.
- Esteva de Llobet, María Dolores, «El cristianismo interiorizado de Cervantes a la luz de las Sagradas Escrituras, la predicación y los catecismos de la época», en *Cervantes y las religiones*, ed. Ruth Fine y Santiago López Navia, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2008, pp. 137-156.
- Forcione, Alban K., *Cervantes' christian romance: a study of «Persiles y Sigismunda»*, Princeton, Princeton University Press, 1972.



- Garau, Jaume, «Notas sobre la predicación en el *Quijote*», en *Volver a Cervantes*, ed. Antonio Bernat Vistarini, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, 2001, pp. 577-582.
- Garau, Jaume, «De la predicación en tres comedias de Cervantes: *El trato de Argel*, *Los baños de Argel* y *El rufián dichoso*», *Anales Cervantinos*, XLII, 2010, pp. 177-191.
- Garau, Jaume, «Predicación y ortodoxia en el *Persiles*», *Anales Cervantinos*, XLV, 2013, pp. 241-268.
- Garau, Jaume, «Portugal en la obra de Bartolomé Jiménez Patón (1569-1640)», *Hipogrifo*, en prensa.
- García-Villoslada, Ricardo, *Martín Lutero*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.
- Garrido Gallardo, Miguel Ángel, «El texto del *Quijote* y el catecismo de Trento», en *Cervantes y las religiones*, ed. Ruth Fine y Santiago López Navia, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2008, pp. 157-173.
- Gómez Navarro, Soledad, «La Eucaristía en el corazón del siglo XVI», *Hispania Sacra*, 118, 2006, pp. 489-515.
- González Novalín, José Luis, «Religiosidad y reforma del pueblo cristiano», en *Historia de la Iglesia en España*, III-1º, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, pp. 351-384.
- Granada, Luis de, *Introducción del símbolo de la fe*, ed. José María Balcells, Madrid, Cátedra, 1989.
- Hatzfeld, Helmut, *El Quijote como obra de arte del lenguaje*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966.
- Jiménez Patón, Bartolomé, *El virtuoso discreto, primera y segunda parte*, ed. Jaume Garau y M.ª del Carmen Bosch, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2014.
- Kamen, Henry, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro: Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1998.
- Lapesa, Rafael, «En torno a *La española inglesa* y el *Persiles*», en *Homenaje a Cervantes*, ed. Francisco Sánchez-Castañer, Valencia, Mediterráneo, 1950, II, pp. 365-388.
- Lozano-Renieblas, Isabel, *Cervantes y el mundo del «Persiles»*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1998.
- Lozano-Renieblas, Isabel, «Religión e ideología en el *Persiles* de Cervantes», en *Cervantes y las religiones*, ed. Ruth Fine y Santiago López Navia, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2008, pp. 361-375.
- Lutero, *Obras*, ed. Teófanos Egido, Salamanca, Sigueme, 2001.
- Mata Induráin, Carlos, «Bodas místicas vs bodas humanas en el *Persiles* de Cervantes: Sosa Coitiño y Leonora Pereira, contrapunto de Periandro y Auristela», en *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico. Siglos XVI y XVII*,

- ed. Ignacio Arellano y Jesús María Usunáriz, Madrid, Visor Libros, 2005, pp. 95-112.
- Micozzi, Patrizia, «Imágenes metafóricas en la canción a la Virgen de Guadalupe», en *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, ed. Giuseppe Grilli, Nápoli, Istituto Universitario Orientale, 1995, pp. 711-723.
- Molho, Mauricio, «Algunas observaciones sobre la religión en Cervantes», en *Atti delle Giornate Cervantine*, ed. Carlos Romero Muñoz, Donatella Pini Moro y Antonella Cancellier, Padua, Unipres, 1994, pp. 11-24.
- Moner, Michel, «El tema religioso en la narrativa cervantina: posturas ideológicas y estrategias discursivas», en *Ortodoxia y heterodoxia en Cervantes*, ed. Carmen Rivero Iglesias, Alcalá de Henares, Asociación de Cervantistas, 2011, pp. 119-129.
- Monroy, Juan Antonio, *La Biblia en el Quijote*, Madrid, Victoriano Suárez, 1963.
- Moreyra, Carlos Alberto, «Los credos del *Persiles*», *Megafón*, II, 4, 1976, pp. 157-159.
- Morón Arroyo, Ciriaco, *Nuevas meditaciones del Quijote*, Madrid, Gredos, 1976.
- Muñoz Iglesias, Salvador, *Lo religioso en el Quijote*, Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso, 1989.
- Nerlich, Michael, *El «Persiles» descodificado, o la «Divina comedia» de Cervantes*, Madrid, Hiperión, 2005.
- Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1957 [1914], pp. 311-399.
- Pelorson, Jean-Marc, *El desafío del Persiles*, seguido de un estudio onomástico por Dominique Reyre, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2003.
- Piluso, Robert V., *Amor, matrimonio y honra en Cervantes*, New York, Las Américas Publishing Company, 1967.
- Reyre, Dominique, [estudio onomástico], en Jean-Marc Pelorson, *El desafío del Persiles*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2003, pp. 97-127.
- Rivero Iglesias, Carmen (ed.), *Ortodoxia y heterodoxia en Cervantes*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2011.
- Romero, Carlos, «Introducción», en Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, Madrid, Cátedra, 2004, pp. 11-101.
- Rosenblat, Ángel, *La lengua del Quijote*, Madrid, Gredos, 1978.
- Sagrada Biblia*, versión directa de las lenguas originales por Eloíno Nacar y Alberto Colunga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.
- Usunáriz, Jesús María, «El matrimonio como ejercicio de libertad en la España del Siglo de Oro», en *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico. Siglos XVI y XVII*, ed. Ignacio Arellano y Jesús María Usunáriz, Madrid, Visor, 2005, pp. 167-185.
- Vázquez, Isaac, «Las controversias doctrinales posttridentinas hasta finales del siglo XVII», en *Historia de la Iglesia en España*, dir. Ricardo García-Villoslada, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, pp. 419-474.

- Vilanova, Antonio, «El peregrino andante en el *Persiles* de Cervantes», en *Erasmus y Cervantes*, Barcelona, 1989 [1949], pp. 326-409.
- Vitse, Marc, «La descripción de Lisboa en *El burlador de Sevilla*», *Criticón*, 2, 1978, pp. 20-41.
- Zugasti, Miguel, «Matrimonio y matrimonios en el *Persiles* de Cervantes», en *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico. Siglos XVI y XVII*, ed. Ignacio Arellano y Jesús María Usunáriz, Madrid, Visor, 2005, pp. 65-93.





## C o l e c c i ó n B a t i h o j a



Este libro puede parecer heterogéneo y de hecho lo es, como su propio título indica: *El Parnaso de Cervantes y otros parnasos*. En vano buscaremos un hilo conductor entre la obra de Cervantes y los demás textos que aquí se presentan. Y, sin embargo, se puede hablar de coincidencias fortuitas. Sin duda, la más llamativa es que el *Viaje del Parnaso* viera la luz en 1614 y que justamente trescientos años más tarde se publicara el catálogo de la colección de Édouard Favre, trabajo ejemplar llevado a cabo por Léopold Micheli. Se trata de un conjunto de varios miles de documentos conservados en la Biblioteca de Ginebra, conocida hasta hace unos años como *Bibliothèque publique et universitaire* (BPU), cuya existencia se remonta a 1556. Diez trabajos forman el contenido de este volumen: cuatro de ellos, dedicados a la obra de Cervantes; otros cinco, referidos a materiales de la biblioteca ginebrina; en fin, otro artículo se centra en aspectos históricos que explican cómo a finales del siglo XIX y en los primeros años de la centuria siguiente se fue deshaciendo la magnífica colección de Altamira, dividida en varios lotes que se dispersaron por el occidente europeo.

Abraham Madroñal es en la actualidad catedrático de la Universidad de Ginebra e investigador científico del Centro de Ciencias Humanas del CSIC. Especializado en el Siglo de Oro, ha publicado libros y artículos centrados en el teatro breve, los vejámenes, la poesía, Jiménez Patón, Cervantes o Lope de Vega. Es director de la revista *Anales Cervantinos* (CSIC-Centro de Estudios Cervantinos) y de la colección Clásicos Hispánicos (Iberoamericana-CSIC).

Carlos Mata Induráin es investigador y Secretario del Grupo de Investigación Siglo de Oro (GRISO) de la Universidad de Navarra, y Secretario del Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA, Madrid / Nueva York). Sus principales líneas de investigación se centran actualmente en la literatura española del Siglo de Oro: comedia burlesca, autos sacramentales de Calderón, Cervantes y las recreaciones quijotescas y cervantinas, piezas teatrales sobre la guerra de Arauco, etc.



Universidad  
de Navarra

GRISO



UNIVERSITÉ  
DE GENÈVE



IGAS Institute of Golden Age Studies / IDEA Instituto de Estudios Auriseculares