

# Predicación y ortodoxia en el *Persiles*<sup>1</sup>

JAUME GARAU\*

Con el propósito de aprovechar las posibilidades de un género, no excesivamente tenido en cuenta en el ámbito de nuestros estudios, como es el de la oratoria sagrada, «espejo de la sociedad», como lo califica muy certeramente Francis Cerdan (1998), su gran conocedor, nos propusimos hace ya un tiempo, y siguiendo el estudio pionero de Robert Ricard (1962) explorar las relaciones que el género presenta en nuestro gran autor. Partimos de la idea fundamental de que los muchos predicadores de aquella España contrarreformista influirían en los escritores de su tiempo, tanto por los contenidos de sus sermones como por la retórica sagrada sobre la que se construyan. De manera que tanto su contenido como su forma tendrían su proyección en la literatura profana, como ya apuntó en su día, refiriéndose a este último aspecto, Helmut Hatzfeld (1966: 2) al llamar la atención sobre la influencia de la retóricas sagradas, y especialmente de la *Retórica eclesiástica* de Luis de Granada de 1575, sobre esa literatura. También señaló ese tipo de relación, aunque tangencialmente y refiriéndola a la «narración de sucesos» con el carácter oratorio registrado en el *Coloquio de los perros*, Javier Blasco (2005: 186 y ss.). En estos últimos años, María Dolores Esteva de Llobet ha encarecido la importancia del estudio de la predicación sagrada, juntamente con las catecismos de la época, con el fin de conocer el «cristianismo interiorizado de Cervantes», dada la importancia que revisten «como medio de instrucción popular y como vía de canalización de la ideología de Trento» Esteva de Llobet (2008: 138). De

1. Este estudio tiene su origen en la ponencia presentada en el VIII Congreso de la Asociación Internacional de Cervantistas (Oviedo, 11-15 de junio de 2012). El resumen que allí se expuso se amplió al artículo que ahora se ofrece, sin haberse presentado para su publicación en las Actas.

\* Universidad de las Islas Baleares.

modo que es fácil trazar las correspondencias existentes entre unos libros que pretenden erradicar la ignorancia en materia de fe en el pueblo cristiano, como ocurría con los catecismos, y la predicación sagrada cuya función principal reside en explicar e ilustrar los artículos de la fe, con todos los recursos de la elocuencia, del gesto y de la anécdota. A todo ello, habría que unir, en el afán de un conocimiento completo de la ortodoxia, el ejercicio de la confesión auricular que permitía verificar si los dogmas habían sido comprendidos y si la moral era convenientemente observada.

En aportaciones anteriores, hemos estudiado las conexiones existentes entre el género oratorio, de gran impacto social en la España del Siglo de Oro, y la obra de Cervantes, singularmente en el *Quijote*, y en algunas de sus comedias Garau (2001 y 2010). En esta ampliaremos nuestro estudio a su última novela, analizando los elementos de la predicación en relación a su ortodoxia, no sin antes, resumir y, en algunos casos, matizar su presencia en el *Quijote* y en algunas de sus comedias.

## LA PREDICACIÓN EN *EL QUIJOTE* Y EN ALGUNAS COMEDIAS

En el *Quijote* podemos hallar tanto referencias directas al acto de predicación como en la propia actitud de don Quijote, quien de hecho es un «predicador» de la caballería andante que «predica» en el discurso de la Edad de Oro (I, 11) o en el de las Armas y las Letras (I, 38). Se observa en la novela un mayor número de alusiones a la predicación en la Segunda Parte (II, 6; II,7; II,12; II,20; II,22) que en la Primera (I, Prólogo y I,31), dada la mayor presencia, como se sabe en el *Quijote* de 1615, de diálogos y de consideraciones morales. Es frecuente en el desarrollo de la historia narrada un predominio de lo admonitorio por parte de don Quijote, quien en su locura reafirma, una y otra vez, la alta misión de la que él se cree depositario.

En el segundo *Quijote*, Cervantes, por boca de sus dos protagonistas, reproduce tópicos que son tradicionales en los sermones desde la Antigüedad, en la línea de la predicación popular, alejada por tanto de la cultista de los sermones de Hortensio Félix Paravicino, entre otros oradores sagrados.

Es común que las referencias a la predicación se presenten como un medio de expresión de la «sabiduría» que puede adquirir un aldeano como Sancho, al ser el único modo con el que cuenta el autor, cuando quiere poner en boca de este tipo de personajes algún conocimiento de cierta importancia que no casa con la poca cultura que se presupone al personaje en cuestión quien, a su vez y a causa de su analfabetismo, adquiere estos conocimientos «de oído», dada la naturaleza eminentemente oral del género.

Cervantes se hace eco de los tópicos que desarrollaban los predicadores de su tiempo. En algunos ejemplos, pese a que no se explicita, el origen de la reflexión que exponen sus personajes principales, se fundamenta en los ejemplos comunes predicados en los púlpitos, donde se difundía no sólo la

doctrina cristiana y la ideología del Antiguo Régimen sino también, como sabemos, los usos lingüísticos de la última moda en la Corte, tal es el caso de algunos neologismos de Luis de Góngora popularizados por Paravicino y sus seguidores, como nos hizo observar Dámaso Alonso (1968: 95-104) en un revelador estudio. Con ello, contribuían a modelar tanto la ideología –religiosa y política–, como la lengua.

En efecto, tanto don Quijote como Sancho «han oído» a los predicadores. No tiene nada de particular, pues, que uno y otro repitan esos lugares comunes, reconociendo la enseñanza aprendida en el templo. De ahí que Sancho diga que la «vida siempre va de prisa, y no la harán detener ni ruegos, ni fuerzas, ni cetros, ni mitras, según es pública voz y fama, y según nos dicen por esos púlpitos» (II,7, 680)<sup>2</sup>.

Unos capítulos después, don Quijote expone el tópico simbolismo que afirma que el mundo es un teatro y la vida una comedia, simbolismo escatológico que desarrollará posteriormente Calderón en su auto más famoso: *El gran teatro del mundo*. Veámoslo:

Pues lo mismo –dijo don Quijote– acontece en la comedia y trato deste mundo, donde unos hacen los emperadores, otros los pontífices, y finalmente todas cuantas figuras se pueden introducir en una comedia; pero en llegando al fin, que es cuando se acaba la vida, a todos les quita la muerte las ropas que los diferenciaban, quedan iguales en la sepultura (II, 12,719).

A lo que responde Sancho, indicando el carácter tópico de la comparación al igual que aquella que relaciona la vida con el juego del ajedrez, de evidente recuerdo sermonario como veremos. Así, Sancho hace saber que la comparación expuesta por don Quijote no es tan nueva

que no la haya oído muchas y diversas veces, como aquella del juego del ajedrez, que mientras dura el juego cada pieza tiene su particular oficio, y en acabándose el juego todas se mezclan, juntan y barajan, y dan con ellas en una bolsa, que es como dar con la vida en la sepultura (*Ibid.*)

Con acierto señala Joaquín Forradellas, en nota aunque sin documentar su afirmación, que «la comparación de la vida del hombre con las piezas del ajedrez es también harto conocida» (*ibid.* n.). Raquel Schmidt registra el uso de esta comparación en un sermón de Alonso de Cabrera, predicador de Felipe II (2010: 128), que bien podríamos atribuirle a muchos otros dado su uso frecuentísimo en los sermones de honras, al punto de indicar tiempo después fray Antonio de Salazar en sus *Discursos funerales a las exequias de los difuntos que fueron varones gloriosos y dignos de toda aclamación...* (Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1655) que

2. Las citas del *Quijote* se toman de la edición del Instituto Cervantes, dirigida por Francisco Rico (1998). Se indica la parte, el capítulo y el número de página.

No podemos, en llegando a aqueste punto, dexar de traer a la memoria aquel exemplo tan vulgar, y tan común, como repetido en los púlpitos, del juego del Axedrez, si bien siempre provechoso, y ajustado para el caso (que al fin como los muevan, a veces desengañan, y aprovechan más a los oyentes que las agudezas mayores) aún bien que lo jueguen muchos, y conocerán lo que es [...] Mientras el tal juego dura, respétase cada pieça conforme el oficio que haze: Con qué veneración se trata el Rey; cómo lo defienden todos; cómo persiguen al que le quiere dar mate; con qué libertad corre el Roque; con qué ligereza cruza por donde quiere la Dama; cómo reconoce sus calles el Arfil; cómo obedece el peón; cómo brinca el caballo; cómo se guardan unos a otros sus fueros; pero en concluyendo con el juego, la misma estimación hacemos de una pieça, que de otra, del Rey que del peón, de la dama que del Roque, ni ay Rey ni Roque que valga: todos van a una sepultura [...] ni ay diferencia de las unas a las otras, sino es que sea en ocupar algo más o menos de tierra. ¿Qué otra cosa es el mundo sino un juego de axedrez? (Citado por Caro Baroja 1978: 318).

Como vemos en estos fragmentos del *Quijote*, Cervantes se inspira en el modelo de predicación popular común en la España de su tiempo y nos muestra, como ya hemos visto, a un Sancho, en tanto que rústico personaje, depositario de un cierto «saber teológico», en la época en la que la teología, siguiendo a Tomás de Aquino, era considerada la «reina de las ciencias», cuando afirma que «–Bien predica quien bien vive [...] y yo no sé otras tologías» (II, 20, 800). Este saber adquirido escuchando sermones determina en el personaje un cierto envanecimiento gracias precisamente a esos conocimientos oídos a los predicadores. Tanto Sancho como don Quijote son, pues, y cada uno en su nivel, «predicadores» al punto de acusarse mutuamente de serlo:

–Este mi amo, cuando yo hablo cosas de meollo y de sustancia suele decir que podría yo tomar un púlpito en las manos yirme por ese mundo adelante predicando lindezas; y yo digo dél que cuando comienza a en hilar sentencias y a dar consejos, no solo puede tomar un púlpito en las manos, sino dos en cada dedo y andarse por esas plazas (II, 22, 810).

En algunas comedias de Cervantes se rastrea también la presencia de modos elocutivos propios de la predicación, como hemos demostrado en un estudio anterior (Garau, 2010: 177-191). Ello no debe sorprendernos, especialmente si tenemos en cuenta que de hecho la comedia y la predicación fueron las manifestaciones más importantes de la cultura barroca (Alonso, 1968: 95). Es más, probablemente, el acudir a la representación teatral fuera menor que la asistencia al templo donde regularmente se predicaba<sup>3</sup>.

3. Ambas relaciones entre la comedia y el sermón fueron advertidas en su tiempo por autores barrocos como el costumbrista Juan Zabaleta al escribir, en *El día de fiesta por la tarde*, que cuando contempla las imágenes de un templo «el templo se le vuelve teatro, y teatro del cielo» (p. 317) para, en la frase siguiente, afirmar que «no entiende bien de teatros quien no deja por el templo el de las comedias» (*ibid.*). Zabaleta años antes, en su *Día de fiesta por la mañana*, había denunciado un aspecto de la comedia que la afeaba y era precisamente el que pareciera un sermón. De manera que en

Ciertamente en algunas comedias de Cervantes como en *El trato de Argel*, de la primera época, o en *Los baños de Argel* y *El rufián dichoso*, de la segunda, asistimos al desarrollo de lo que, parafraseando al cortesano que describe Zabaleta, podemos denominar «comedia sermón» dada su función adoctrinadora en lo religioso, al tratarse de una comedia de santos, en el caso de *El rufián dichoso*, o por el hecho de estar situadas las otras dos en Argel, ambas ambientadas en tierra de moros y susceptibles, en consecuencia, de exaltar los sentimientos patrióticos y religiosos que siempre han sido apreciados por el gusto popular. Baste recordar, en este sentido, que el personaje de Saavedra, en *El trato de Argel*, parece un apasionado misionero entregado al ejercicio sermonario, al igual que ocurre con otros personajes de estas comedias. Por ello, Américo Castro (1980: 257) señaló que *El trato de Argel* «a veces parece esta obra una comedia de santos».

Si, como vemos, en el *Quijote* y en algunas de sus comedias Cervantes se sirve de la predicación para ilustrar el razonamiento de sus personajes, llegando a imitar incluso los usos estilísticos de la retórica sagrada y a difundir los contenidos de la ortodoxia tridentina, debemos preguntarnos en qué medida podemos observar la presencia de la predicación en su última novela y cómo refleja esa predicación la ortodoxia católica.

## PREDICACIÓN Y ORTODOXIA EN LOS TRABAJOS DE PERSILES Y SEGISMUNDA

Si leemos la entrada que Sebastián de Covarrubias dedica a la voz «sermón» en el *Tesoro* vemos que manifiesta que «comúnmente tomamos esta palabra sermón por los razonamientos santos que la Iglesia Católica acostumbra en los oficios divinos, para que los predicadores del Evangelio nos le declaren y nos reprehendan nuestros vicios y pecados» (*Tesoro*, 2006, s.v. sermón). Tiene, pues, la acepción de la voz una vertiente explicativa, razonadora, de enseñanza de la doctrina y otra de enseñanza moral o de reforma de las costumbres. En la considerada por Cervantes su mejor obra, observamos el predominio del primer aspecto doctrinal, de enseñanza, que presenta la voz, según Covarrubias, frente al tono admonitorio que recoge el segundo sentido de la acepción. Ambos, no obstante, aparecerán en la obra ya que, necesariamente, son consustanciales.

En el debate entre un Cervantes erasmista, crítico con la religiosidad de su tiempo, o un Cervantes ortodoxo, traemos a colación las primeras frases

el cuadro en el que parodia la figura del cortesano retrata a dos de ellos con opiniones contrapuestas ante una misma representación: uno a quien le ha gustado por tratarse de una comedia «grave, sentenciosa y de buen ejemplo» (p. 158). El otro, por el contrario, manifiesta que «en su vida vio cosa tan mala, porque era una comedia sermón, y que no se va a sermón al teatro de las comedias» (*Ibid.*). Sobre las relaciones entre la comedia y el sermón, véase también Orozco (1969 y 1980: 171-188).

del artículo en el que Maurice Molho, al abordar la religiosidad en los textos cervantinos, sostiene que se propone «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 lo más íntimo de su conciencia, nos es del todo inasequible» (Molho, 1994:11). Tomamos, en cierto modo, como divisa este juicio aunque nos adscribimos a la opinión de un Cervantes novelista ortodoxo ya que en los textos que consideraremos del *Persiles* que adoptan la forma de prédica, asistiremos siempre a la defensa de la doctrina católica, en la estela de las disposiciones conciliares de Trento, como intentaremos demostrar<sup>4</sup>, ya que, a nuestro juicio, nos parece evidente la adscripción de los textos de Cervantes, y muy especialmente, el *Persiles*, al espíritu de la Contrarreforma. Morón Arroyo (1976: 95-159), en *Nuevas meditaciones del Quijote*, defiende este parecer sobre el autor en el sentido de ser plenamente partícipe de su tiempo, en lo que atañe a la religiosidad, y a sus razonamientos necesariamente de base escolástica y al margen de una actitud erasmista o reformada<sup>5</sup>.

El protagonista del *Persiles* se muestra en algunos pasajes del texto como un predicador. Ciertamente es un personaje que, imbuido de la caridad cristiana de corte paulino<sup>6</sup>, actúa, en ocasiones como un predicador, ya que predicar forma parte del ministerio cristiano<sup>7</sup>. Así lo vemos en su sermón al polaco

4. La bibliografía sobre este aspecto fundamental de la novela ha sido muy bien resumido por Carlos Romero en su edición (2004: 42-46). Herederas de la interpretación irónica de la religiosidad en el *Quijote* de Ortega y Gasset (1914,1915) y de Américo Castro (1925, reeditada y ampliada por Rodríguez-Puértolas, 1980) son, en el caso del *Persiles*, las del propio Castro (1925), Molho (1994), Blanco (1995) y Moner (2011). Algunas opiniones están matizadas por su consideración de ‘falsificación’ de la obra, como defiende A. Márquez (1985). La lectura de un *Persiles* que predica la ortodoxia católica se la debemos a Casaldueiro (1975); Vilanova (1949), reeditado en 1989 (pp.7-47); Lapesa (1950); Avallé-Arce (1969) y Forcione (1972). Sin duda, en esta nómina, habría que considerar, pese 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 Rosales (1960), a Hatzfeld (1966) y a Descouzis (1966 y 1973). A partir del análisis de distintos aspectos de la novela, defienden su carácter ortodoxo Egido (1998); Micozzi (1995); Mata (2005) y Zugasti (2005), entre otros. Completamente opuesto a esta línea de interpretación se inscribe el libro de Nerlich (2005), reseñado por Canavaggio (2006) y por Lozano-Renieblas (2008). De esta misma investigadora estudiosa del *Persiles* y del mismo año, son sus interesantes observaciones sobre la religión y la ideología de la novela (2008). Como obra de conjunto es recomendable leer los capítulos en los que distintos especialistas abordan la cuestión de la ortodoxia y heterodoxia, recientemente publicado (Rivero, ed., 2011). Debemos advertir que nos ha sido imposible consultar la tesis doctoral de José Antonio Alonso (*Ortodoxia y heterodoxia en “Los trabajos de Persiles y Segismunda”*) que anuncia en su artículo de 1985 Antonio Márquez.

5. Garrido-Gallardo (2008) abunda en la ortodoxia del *Quijote* apuntada por Morón (1976), Muñoz Iglesias (1989) o Bañeza (1997).

6. Señala esta interesante idea Michael Armstrong-Roche (2009). Esta obra ha merecido una reseña de Isabel Lozano-Renieblas (2010: 386-389) y un artículo-reseña de Nevoux (2011: 237-259). Son destacables también los planteamientos de Armstrong-Roche en sus aportaciones de 2004 (1123-1138) y, particularmente, su «planteamiento paradoxográfico», en su reciente trabajo publicado (2011: 15-32). Debo agradecerle el que me haya remitido su estudio inédito, leído en la Sorbona en mayo de 2012, titulado «Humanismo y entretenimiento: El *Persiles*».

7. II Tim. 4, 2-5.

Ortel Banedre<sup>8</sup> al intentar que, en su apasionado furor, no ejerza la venganza. El polaco vengativo ha visto como su honra ha sido puesta en entredicho y se propone sacar de sus ofensores «con su sangre las manchas de mi honra y, con quitarles las vidas, quitar de sobre mis hombros la pesada carga de su delito que me trae aterrado y consumido» (III, 7, 499)<sup>9</sup>.

Banedre está determinado a ejecutar su venganza y manifiesta que nadie le arredrará de semejante propósito «ni ruegos de frailes, ni llantos de personas devotas, ni promesas de bien intencionados corazones, ni dádivas de ricos...» (III, 7, 499-500). En este momento, Periandro le detiene, y en contra de los deseos de Ortel, consigue mediante la palabra aplacar su furor.

Es interesante notar en este sermón la defensa que se hace del carácter sacramental del matrimonio, idea típicamente católica opuesta a las tesis luteranas de que el matrimonio, aunque indisoluble, no es un sacramento<sup>10</sup>. El concilio de Trento condena, en el canon 1801, esta tesis luterana sin mencionar al Reformador<sup>11</sup>. Además, como se sabe, regula el matrimonio canónico que debía erradicar al clandestino, ya que se considera que si el matrimonio es un sacramento que refleja la unión de Cristo con su Iglesia, esta unión debe rodearse del rito religioso que dote a la ceremonia del decoro necesario que reclama la unión. De ahí que si el matrimonio se celebraba de manera secreta o clandestina, se facilitaba el mero concubinato o la bigamia. A partir de Trento, pues, se prescribirá que la celebración sea conocida por la comunidad, celebrada ante un sacerdote y ante testigos, además de registrada en el libro de sacramentos correspondiente. Preceptúa, pues, el concilio una obligación jurídica de necesario cumplimiento desde entonces<sup>12</sup>.

Veamos cómo Cervantes presenta este carácter sacramental opuesto a los planteamientos luteranos. Debemos observar también que contemplará la posibilidad de la separación, también reconocida por la Iglesia —«más dura que la misma muerte», como escribe— entre los cónyuges:

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

8. Sobre Ortel Banedre, véase el artículo de Muñoz Sánchez (2007). Sobre este pasaje, especialmente pp. 140-141.

9. Tomamos las citas del *Persiles* de la edición de Carlos Romero (2004). Indicamos el libro, el capítulo y el número de la página.

10. Cfr. García-Villoslada (2008, I: «Matrimonio indisoluble mas no sacramento», 480-481). Ya Bartolomé de Carranza, en pleno desarrollo del Concilio de Trento, denunciaba en sus *Comentarios sobre el Catechismo Christiano* (1558) que «los herejes que en este tiempo han negado el 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» (1972, II: 319). Sobre Cervantes y el matrimonio, véase, Bataillon (1964: 238-255) (sobre este pasaje en cuestión, pp. 244 y ss.) y Piluso (1967). En concreto, sobre su presencia en el *Persiles*: Mata (2005: 95.112); y Zugasti (2005:65-93). Sobre el matrimonio en la España del Siglo de Oro, véase Usunáriz (2005: 167-185).

11. Cfr. Denzinger-Hünemann (2006: 550).

12. Sobre los cánones del sacramento (1801-1812), *ibid.*, (2006: 550-552). Sobre la regulación de la reforma del matrimonio, Decreto Tametsi, (1813-1816), *ibid.* (2006: 552-553).

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 13 (III, 7, 500-501).

No hay que olvidar, y en marcado contraste con este texto seguidor de la ortodoxia, que en Erasmo se puede hallar, en un comentario a la Primera Epístola a los Corintios, la defensa de la posibilidad del divorcio, al comparar esa posibilidad, categóricamente negada por la Iglesia, con la laxitud que esa institución muestra en la interpretación de los consejos evangélicos, según señala Bataillon<sup>14</sup>.

Periandro pretende que el polaco aplaque su furia, ya que aspira a ser el verdugo de sus ofensores, siguiendo la ley del castigo de los adúlteros<sup>15</sup>. Intenta convencerle de que su ansia de venganza hará «más público vuestro agravio» y malogrará su ya maltrecha honra (III, 7, 501). Por ello, le encarece que recapacite y que «dando lugar a la misericordia» (III, 7, 501-502) no siga el camino de «la justicia»<sup>16</sup>. Y en la senda de muchos predicadores católicos de su tiempo, advierte a Banedre que cometerá un pecado mortal si les mata ya que «no se ha de cometer por todas las ganancias que la honra del mundo ofrezca» (*ibid.*). Al especificar que se trata de un «pecado mortal», señala una

13. 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* (1989: 183 y n.), al mencionar precisamente este pasaje donde se acepta la separación en algunos casos.

14. «[...] comparaba Erasmo la rigidez de la Iglesia sobre el carácter indisoluble del matrimonio con su laxismo en la interpretación de lo que llama la Iglesia «consejos evangélicos»: no matar, presentar la otra mejilla, no jurar. Comparaba la inflexible negativa a romper una unión convertida en intolerable con la ligereza con que podía contraerse el matrimonio en secreto entre adolescentes irresponsables, mediante los manejos de tercero o alcahuetas, bajo el influjo de la locura o la embriaguez, sin que estas circunstancias alterasen su carácter de sacramento, de unión anudada por Dios y que el hombre no puede romper. ¿Por qué no admitir que «Dios ha unido solamente lo que está legítimamente unido, que Dios corta el lazo que en buen derecho merece cortarse»? ¿Por qué la autoridad eclesiástica o judicial no había de poder pronunciar, en ciertos casos graves e irremediables, un divorcio que permitiera un nuevo casamiento, al menos a aquel de los cónyuges que no hubiera sido culpable? Esta anotación, que abría ya el camino de la reforma moderna del matrimonio cristiano, fue tachada en su tiempo de inquietante» (Bataillon, 1964: 248).

15. Según Paul Descouzis (1973: 37) «el problema de la venganza sangrienta, como consecuencia del fracaso de la posesión moral –en particular, en el caso del adulterio– constituyó una de las inquietudes más delicadas del clérigo pre y postridentino». Esta actitud contra el recurso a la venganza es de inspiración paulina, según sostiene este autor reproduciendo este pasaje, comparándolo con otro tomado de *El Peregrino en su Patria* (1604) de Lope (1973: 38). Comenta también este caso de adulterio femenino Hutchinson (2010: 196-197), en el contexto de una supuesta singularidad que supone por cuanto se desvía «completamente de la rígida ortodoxia y codificación legal de asuntos de honra».

16. Se hace eco de este pasaje Márquez Villanueva al contrastar el perdón cervantino con la defensa vengativa del honor, tan habitual en Calderón (1975: 65 y nota con bibliografía complementaria). También Zugasti (2005: 79-81).



clara diferencia con la teología de Lutero, quien no distingue entre pecados mortales y veniales<sup>17</sup>.

El sermón de Periandro ha cumplido, pues, con el propósito adoctrinador, y de reforma, que es consustancial al género, adecuándose a lo que Granada definía como «hablar aptamente<sup>18</sup>» en su *Retórica eclesiástica*. Nuestro escritor concluye esta secuencia narrativa con las palabras finales de su receptor, ahora convencido de la inutilidad de la venganza, y admirado de la sabiduría y capacidad de discernimiento de Periandro, pese a su juventud. Refleja también Cervantes visiones comunes de la predicación enraizadas en la doctrina según la cual el predicador habla por el Espíritu Santo —de ahí que muchos pulpitos se coronaran con la representación de la paloma, característica de la tercera persona de la Trinidad— y, en consecuencia, que fueran considerados portavoces de la «lengua de Dios», lengua que en este fragmento es la de un «ángel» en tanto que «nuncio» o «mensajero» de Dios<sup>19</sup>, capaz de torcer el ánimo apasionado del polaco. De ahí que manifieste que

—Tú, señor, has hablado sobre tus años. Tu discreción se adelanta a tus días y, la madurez de tu ingenio, a tu verde edad; un ángel te ha movido la lengua, con la cual has ablandado mi voluntad, pues ya no es otra la que tengo si no es la de volverme a mi tierra, a dar gracias al cielo por la merced que me has hecho (III, 7, 502-503).

En otros lugares de la obra, se alude a la predicación directamente señalando su función divulgadora de conocimientos, no solo doctrinales o teológicos, sino también misceláneos. Al igual que hemos visto en el *Quijote*, particularmente en su Segunda Parte, donde Sancho, en tanto que rústico adquiere ciertos conocimientos que, de no ser por haberlos escuchado a pie del púlpito, no podría saber. Así ocurre en el comienzo del capítulo once del libro tercero donde el mozo de bagaje Bartolomé quien, según enfatiza Cervantes «con rústica discreción», se admira ante la grandeza de la Creación y de que el mundo sea un globo en el que puedan existir otros habitantes, los antípodas<sup>20</sup>:

—Verdad debió de decir el predicador que predicaba los días pasados en nuestro pueblo cuando dijo que los cielos y la tierra anunciaban y decla-

17. En *Los artículos de Schmalkalda* sostiene que «no se pone a discutir qué es y qué no es pecado [...] ¿A qué viene andar investigando permanentemente, hacer tantas divisiones y distinciones?» (2001: 350).

18. «Cuatro son pues las cosas que principalmente debe observar quien desea hablar aptamente: es a saber, que la oración convenga al que la dice, al que la oye, y en fin a las cosas mismas de que trata, y al cargo que ejerce. Esto es, quién habla, a quién habla, de lo que habla, y lo que quiere conseguir hablando» (1944: 599).

19. Así lo apunta Covarrubias en la explicación de la voz al definirla como «nuncio o mensajero [...] Y porque los espíritus celestiales hacen la voluntad de Dios, y por su mandado vienen a la tierra con mensajes, tienen este nombre, no por naturaleza, sino por oficio y ministerio» (*Tesoro*, 2006, s.v. ángel).

20. Comenta este pasaje Nerlich (2005: 122-132) entre otros, donde crítica, como es característico de su libro, buena parte de las interpretaciones anteriores.

raban la grandeza del Señor. Pardiez que si yo no conociera a Dios por lo que me han enseñado mis padres y los sacerdotes y ancianos de mi lugar, le viniera a rastrear y conocer viendo la inmensa grandeza destes cielos (que me dicen que son muchos o, a lo menos, que llegan a once), y por la grandeza deste sol que nos alumbra, que, con no parecer mayor que una rodela, es muchas veces mayor que toda la tierra, y más, que, con ser tan grande, afirman que es tan ligero que camina en veinticuatro horas más de trescientas mil leguas. La verdad que sea, yo no creo nada desto, pero dícenlo tantos hombres de bien que, aunque hago fuerza al entendimiento, lo creo. Pero de lo que más me admiro es que, debajo de nosotros, hay otras gentes, a quien llaman antípodas, sobre cuyas cabezas los que andamos acá arriba traemos puestos los pies, cosa que me parece imposible, que, para que tan gran carga como la nuestra, fuera menester que tuvieran ellos las cabezas de bronce (III, 11, 541-541).

Debemos considerar también en esta cita el componente de ortodoxia católica que encierra, por cuanto Cervantes sigue fielmente la visión católica que reflejará el más literario de todos los catecismos escritos en la época: la *Introducción del símbolo de la fe* de fray Luis de Granada, especialmente en su Primera Parte, donde a partir de la cita paulina de Romanos I, 20<sup>21</sup>, escribirá un libro donde contempla la poesía de lo cósmico que entraña la naturaleza, en todas sus manifestaciones, constituyéndose en el vehículo lírico a través del cual glosa la grandeza de la Creación. Con ello, participará Granada, indirectamente, en la controversia religiosa de su tiempo al oponerse a Lutero, cuya teología de la Cruz no aceptaba la contemplación de la grandeza de la Creación en el saber teológico. En efecto, Lutero afirma 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>22</sup>». Y ese mismo modo de interpretar la Creación es la que sigue Cervantes en el pasaje, reflejando la predicación católica de su tiempo.

De la misma manera, la respuesta de Periandro a la admiración del rústico ante el conocimiento del mundo como una esfera debe enmarcarse también, y así lo señala Carlos Romero, de acuerdo con Américo Castro, «partiendo de un pensamiento científico modelado sobre la *ratio theologica* y sujeto a

21. Así comienza la primera parte de la *Introducción*: «Como haya muchos medios de venir en conocimiento del universal Criador y Señor, aquí principalmente usaremos aquel que el Apóstol nos enseña cuando dice que «las cosas que no vemos de Dios, se conocen por las que vemos obradas por Él en este mundo», por las cuales se conoce su eterno poder y alteza de su divinidad. Porque como los efectos nos declaren algo de las causas de do proceden, y todas las criaturas sean efectos y obras de Dios, ellas (cada cual en su grado) nos dan alguna noticia de su Hacedor» (Granada, 1989: 121). Carlos Romero atribuye al Salmo 18 la inspiración de este pasaje por su literalidad evidente. No obstante, creemos que hay que interpretar la referencia en tanto que un elemento más a tener en cuenta en la ortodoxia cervantina, en manifiesta oposición a la reformada.

22. Citado por Ricardo García-Villoslada (2008, I: 355). Recoge esta misma interpretación José María Balcells en su edición a la *Introducción del símbolo de la fe* (1989: 36 n.), entre otros.

las presiones de la Iglesia Católica Romana<sup>23</sup>» (542 n.). De ahí que responda ante su admiración por este hecho que

Acomodándome con tu ingenio, habré de coartar el mío y decirte sola una cosa, y es que quiero que entiendas por verdad infalible que la tierra es centro del cielo. Llamo centro un punto indivisible a quien todas las líneas de su circunferencia van a parar. Tampoco me parece que has de entender esto y, así, dejando estos términos, quiero que te contentes con saber que toda la tierra tiene por alto el cielo, en cualquier parte della donde los hombres estén han de estar cubiertos con el cielo (III, 11, 542-543).

La presencia de elementos propios de la predicación podemos hallarla también en referencias dispersas en la novela, que dejan entrever la fuente sermonaria de algunas opiniones manifestadas por los protagonistas. Así ocurre en la siguiente de Auristela cuando expone sus teorías acerca del alma, de base aristotélica y, en segundo lugar, agustiniana como señala Romero en su edición con buen criterio (690 n.), advirtiéndole a Periandro que esas opiniones no son suyas:

Nuestras almas, como tú bien sabes y como aquí me han enseñado, siempre están en continuo movimiento y no pueden parar sino en Dios, como en su centro. En esta vida, los deseos son infinitos, y unos se encadenan de otros y se eslabonan, y van formando una cadena que tal vez llega al cielo y tal se sume en el infierno. Si te pareciera, hermano, que este lenguaje no es mío y que va fuera de la enseñanza que me han podido enseñar mis pocos años y mi remota crianza, advierte que en la tabla rasa de mi alma ha pintado la experiencia y escrito mayores cosas (IV, 10, 690).

## LOS CREDOS DEL *PERSILES* COMO EJEMPLO DE PREDICACIÓN Y ORTODOXIA

Se han venido denominando los credos<sup>24</sup> del *Persiles* aquellos textos, tres fundamentalmente, en los que se expresa la fe cristiana que profesan los personajes que así se manifiestan en la obra. No es la primera vez que Cervantes hace que sus personajes se expresen en estos términos, como podemos comprobar en el Saavedra del acto cuarto de *El trato de Argel*. En otros autores de la época, en Lope por ejemplo, también podremos hallar personajes que, en la

23. Hull, en una obra ya clásica, *Historia y filosofía de la ciencia* (1973), apunta que en el «ataque a la nueva ciencia, Lutero citaba sobre todo Josué, 10, 12. El lugar indicado dice que Josué ordenó al Sol que se detuviera, lo que implica que el Sol se estaba moviendo, y precisamente en el sentido de moverse alrededor de la Tierra, puesto que se trataba de prolongar el día. [...] Este tipo de objeción textual era el más natural en los dirigentes de las iglesias reformadas, dada su radical fe en la Biblia como única autoridad» (1973: 170). «Hasta 1822 la Iglesia Católica sostuvo que la teoría de Copérnico se utilizara únicamente como una «hipótesis de trabajo» sin significación real» (1973: 179).

24. Cfr. Moreyra (1976: 157-159), y otros.

línea marcada por los decretos tridentinos, predicar y difunden la fe católica a sus catequizados, según se ha señalado (Romero, 2004: 177 n.).

A nuestro juicio, son tres esos credos: el credo sintético de la moribunda Cloelia (I, 5), el de Ricla (I, 6) y el que explican, ya en Roma, los penitenciaros (IV, 5). Todos ellos participan del carácter declarativo que es inherente al género sermulario y, por esta razón, los consideramos aquí.

Obviamente la denominación de «credo» en la novela se entiende en un sentido lato, en tanto que creencias religiosas que se manifiestan, bien sea por un personaje o por el narrador. En manera alguna, estamos pensando en el sentido estricto de la voz, a la que también se la conoce como *Symbolum apostolicum* o compendio de la teología de la Iglesia, cuyo contenido esencial data de la época apostólica. Según la tradición, se cree que los apóstoles, después de recibir el Espíritu Santo, redactaron de común acuerdo un breve resumen de la doctrina cristiana, como base de sus enseñanzas y como regla de fe para los creyentes<sup>25</sup>.

En el primero de estos credos, la moribunda Cloelia expresa en el artículo de la muerte, de un modo sucinto, su identificación con la fe de Roma, al encomendar a Auristela que

cuando la buena suerte quisiere (que sí querrá) que te veas en tu estado y mis padres aún fueren vivos, o alguno de mis parientes, les digas cómo yo muero cristiana en la fe de Jesucristo y en la que tiene, que es la misma, la Santa Iglesia Católica Romana. Y no te digo más, porque no puedo (I, 5, 171).

A continuación, se describe el efecto pictórico de la reacción de esa profesión de fe en los presentes. El que el momento de la muerte sea «en tenebrosa noche», nos remite, necesariamente, al instante de la muerte de Cristo en la cruz<sup>26</sup>:

Esto dicho, y muchas veces pronunciado el nombre de Jesús, cerró los ojos en tenebrosa noche, a cuyo espectáculo también cerró los suyos Auristela, con un profundo desmayo, hiciéronse fuentes los de Periandro y ríos los de todos los circunstantes (*ibid.*).

Pero no todas las manifestaciones de la fe que podemos leer en el *Persiles* aparecen tan resumidas. Así ocurre con el segundo de los credos, el de Ricla, expuesto poco después del quintaesenciado de Cloelia. Hay que recordar que Ricla se había casado con «Antonio —que así se llamaba el español bárbaro—» (I, 6, 178) en la Isla Bárbara, probable territorio dominado por la Reforma.

25. Covarrubias afirma que «se llamó el credo de los apóstoles símbolo, que fue una cifra de lo que debemos tener y creer los fieles, con que nos distinguimos de los pseudocristianos y judíos, que en aquella era enseñaban errores, pervertían y engañaban a los simples» (*Tesoro*, 2006, s.v. símbolo).

26. La alusión a una portentosa oscuridad en el momento de la muerte de Cristo aparece en los tres evangelios sinópticos: Mt 27, 45-50; Mc 15, 33-37 y Lc 23, 44-46.

Es curioso observar que el narrador apunta a un matrimonio clandestino que prohíbe el concilio de Trento. En efecto, Antonio es esposo de Riela como fruto del libre consentimiento entre ellos y sin la bendición de un sacerdote, ni ante la presencia de testigos, como a partir de entonces se preceptúa. De modo y manera que se apunta aquí a un período de la historia contada anterior, durante e incluso después –y no entraremos en la polémica del tiempo del *Persiles*<sup>27</sup>– a la publicación de los decretos del concilio que reforman el matrimonio, asumiendo que esos matrimonios clandestinos, celebrados con el mutuo consentimiento entre los contrayentes, la Iglesia los considera válidos<sup>28</sup>, verdaderos matrimonios. Cervantes ya había planteado esta cuestión en el episodio de don Fernando, Luscinda, Cardenio y Dorotea del capítulo 36 de la Primera Parte del *Quijote*, como apunta Garrido Gallardo (2008: 166-170). Volveremos a hallar otro ejemplo en el casamiento de Ruperta y Croriano (III, 17), comentado por Castro, Avallé-Arce, Allen y Carlos Romero<sup>29</sup>, donde parece claro que estamos ante un caso de ese tipo de matrimonios celebrados al modo anterior a la regulación canónica. Del mismo modo, habrá que tener presente el posterior casamiento del estudiante salmantino Andrea Marulo con Isabela Castrucho, donde el narrador explicita que «Dos sacerdotes, que se hallaron presentes, dijeron que era válido el matrimonio» (III, 21, 624).

Independientemente de si el tiempo de la novela se corresponde durante los dieciocho años en que duró el concilio de Trento como si fue después, hay que pensar, como no hace Michael Nerlich<sup>30</sup>, en que esos matrimonios se celebraban antes y durante el concilio y, sin duda tiempo después en todo el mundo católico<sup>31</sup>, e incluso posteriormente a la implantación de los nuevos decretos, con el espacio de tiempo que eso supuso. No tiene nada de

27. Abordada por Carlos Romero en su edición (2004: 29-34). Véase también, «El problema del anclaje histórico de la ficción», en Pelorson (2003: 15-17).

28. Así se explicita en el decreto: «Aun cuando no debe dudarse que los matrimonios clandestinos, realizados por libre consentimiento de los contrayentes, son ratos y verdaderos matrimonios, mientras la Iglesia no los invalidó» (2006: 552). Según González Novalín no fue fácil erradicar la práctica de tales matrimonios: «Más larga y difícil fue la lucha entablada en torno al sacramento del matrimonio, que en las capas inferiores de la sociedad se preparaba y se contraía irresponsable y precipitadamente, en manifiesto contraste con la costumbre de pedir a los reyes su asentimiento para las bodas que se proyectaban entre los nobles. El casamiento de una pareja del pueblo se hacía con frecuencia en secreto y con poca atención a la forma prescrita por la liturgia, forma bastante variable a causa de la anarquía en la que antes del concilio de Trento habían caído los rituales y libros de altar. Así el matrimonio pasaba a ser un acto más de la vida ordinaria, pues la solemnidad con que se celebraba estaba lejos de destacar los caracteres de unidad e indisolubilidad que para él reclamaba la doctrina católica. Por ello andaban a la orden del día la separación unilateral y consensual, a las que de hecho sucedía la bigamia» (1980: 362).

29. Resume esta cuestión Romero en su edición (2004, «XXVIII Un casamiento peculiar», 742-743). Romero justifica la validez canónica, y también «anticanónica» –según el parecer de Castro y otros–, en relación al problema del tiempo en que se desarrolla la acción de la novela.

30. Cfr. «1. No hay matrimonios según el ritual tridentino en el *Persiles*, o el rechazo a los dogmas de Trento» (2005: 571-576), y en otros lugares de libro.

31. Henry Kamen señala que hasta aproximadamente 1650 casi la mitad de los matrimonios no eran canónicos, (1998: 276).

particular, pues, que aparezcan en nuestra novela. Únicamente en el caso de la boda de Selviana con Solercio, y Leoncia con Carino (Nerlich, 2005: 582) (II, 10, 347), podríamos tener ciertas dudas sobre la interrupción por parte de Sigismunda de un sacerdote en el momento de celebrar «las católicas ceremonias» (*ibid.*), y pensar en esa apuesta cervantina que proclama Nerlich en favor del carácter ministerial que adquiere todo bautizado, en virtud del sacramento, como defiende Lutero en contra del parecer doctrinal de la iglesia católica. No obstante, cuesta creer tal idea, especialmente si la relacionamos con el conjunto de hechos que, como iremos viendo, refuerzan la ortodoxia de la novela.

El pasaje donde vemos esta modalidad de matrimonio, al margen o anterior a la regulación canónica, es aquel en el que Ricla toma la palabra a Antonio para continuar la parte final de sus desventuras en esa isla y, tras referir que de él han nacido dos hijos, especifica que «llamo esposo a este señor, porque, antes que me conociese del todo, me dio palabra de serlo, al modo que el dice que se usa entre verdaderos cristianos» (I, 6, 176). Obviamente debemos entender la expresión «que me conociese del todo», como una explicitación de la consumación del matrimonio. Del mismo modo que le enseñó la lengua española también la cristianizó y la cristianó al bautizarla. En este aspecto, debemos tener en cuenta que Antonio, en tanto que católico, sabe que, en caso de necesidad –como se deja entrever al estar la isla alejada de tierras católicas–, puede administrar este primer sacramento, pese a no haber recibido el sacramento del orden, contrariamente a como parece ignorar Nerlich en su defensa de la actitud «protestantizante» de Antonio, al plantear una suerte de posibilismo de aquel tiempo<sup>32</sup>. El grado de necesidad, que creemos presente en el fragmento, se justifica en el texto en tanto que el narrador apostilla que se trató de un bautismo sin seguir el ritual litúrgico en su administración, es decir, sin su administración solemne reservada al sacerdote, ya que no podía ser de otro modo dadas las circunstancias. Por esta razón, informa Ricla que

32. Cfr. «7. El *credo* de Ricla, o la cristianización por laicos» (2005: 220-223). La posibilidad de administrar el bautismo por un laico, un pagano o incluso un hereje, es doctrina de la Iglesia, véanse, entre otras referencias, la «Bula sobre la unión con los armenios «Exsultate Deo», 22 de noviembre de 1439» donde se ordena que «el ministro de este sacramento es el sacerdote, a quien de oficio compete bautizar. Pero en caso de necesidad, no sólo puede bautizar el sacerdote o el diácono, sino también un laico y una mujer y hasta un pagano y hereje, con tal de que guarde la forma de la Iglesia y tenga intención de hacer lo que hace la Iglesia» (Denzinger-Hünermann 1315, 2006: 443). Al parecer, Nerlich no conoce estas disposiciones eclesiales al afirmar, una y otra vez, en la interpretación del *credo* de Ricla, que no puede ser administrado el sacramento del bautismo sin la intervención de un sacerdote. De ahí que se pregunte lo siguiente: «¿se puede ser cristiano sin la bendición de la Iglesia católica y la de sus sacerdotes?» (2005: 221). A mayor abundamiento, no hay que olvidar que en la época era muy frecuente ese tipo de administración del sacramento, ante el temor de la muerte del recién nacido. Según González Novalín: «Dado el margen altísimo de mortandad infantil que se registraba en aquella época, había que asegurar ante todo el hecho y la validez del bautismo; en consecuencia con este principio, cualquier comadrona o familiar del neonato lo administraba en el momento mismo del parto, sirviéndose para ello de materias y fórmulas no siempre legítimas, como parece suponer el sínodo de Valencia de 1565» (1980: 360).

«Hame enseñado su lengua y yo a él la mía, y en ella asimismo me enseñó la ley católica cristiana. Diome agua de bautismo en aquel arroyo, aunque no con las ceremonias que él me ha dicho que en su tierra se acostumbran» (I, 6, 176).

A continuación, explica que le enseñó la fe católica «como él la sabe» (*ibid.*). Lo que conocemos como el credo de Riela, más completo que el anterior de Cloelia, se ajusta plenamente a la ortodoxia tridentina<sup>33</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 alude a la Virgen, imita en cada cláusula la enumeración propia de las letanías, en una evidente profesión de catolicidad. Es como sigue:

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, 176-177)

Por la fe y la Providencia, Riela se ha transformado de rústica en mujer juiciosa («le entregué [a Antonio, su esposo] un alma rústica, y él, merced a los cielos, me la ha vuelto discreta y cristiana» *ibid.* 177). Su alma ha sido troquelada en esa fe que se proyecta en sus hijos «que acrecientan el número de los que alaban al Dios verdadero» (*ibid.*) y la esperanza que cifran en su próximo viaje no tiene otra finalidad que la llegada a tierras cristianas, o huyendo de las reformadas en una alusión a su ortodoxia, donde vivir su fe en libertad. Por ellos está «esperando el día que ha de ser tan dichoso que nos saque desta prisión y nos lleve adonde, con libertad y certeza, y sin escrúpulo, seamos unos de los del rebaño de Cristo, en quien adoro en aquella cruz que allí veis» (*ibid.*).

Sobre el credo más importante de la obra, el de los penitenciaros (IV, 5, 656-658), disponemos de interpretaciones diferentes. Entre ellas, debemos mencionar la de Carlos Alberto Moreyra quien plantea la existencia de un supuesto «código secreto», que se debe desentrañar ya que «queda la legítima sospecha de que el *Persiles* contenga algún modo secreto de elemento religioso

33. Así lo indicó también, entre otros, Bañeza Román (1989: 16).

importante» (Moreyra, 1976: 158). Entre estos elementos religiosos, y a partir de la supuesta ambigüedad de algunas frases, sostiene la heterodoxia del pasaje en el que se plantearía una suerte de posibilismo sociniano, como posteriormente lo presentará Nerlich aunque en su caso defenderá el arrianismo, y, también 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 afin al *ubiquitarismo* de Lutero. Cristo está en la eucaristía porque Dios está en todas partes» (Moreyra, 1976: 159).

Maurice Molho (1994: 11-24) ha comentado este pasaje en el sentido de que este credo contrasta con la fe pura, simple y propia de su rusticidad de Riela, 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>34</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>35</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» (Molho, 1994: 21). 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» (*ibid.*). 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 Riela o al de Renato y Eusebia de la Isla de las Ermitas:

El sermón de los penitenciarios responde sin duda a los cánones de la predicación ordinaria. La ironía cervantina consiste solamente en montar una rica oratoria (no exenta de pretensiones mundanas) una rica balumba de tópicos de escuela.

Este sermón que, más que sermón, es modelo de sermón, se presenta, en efecto, como una forma en que el predicador no invierte más que las trivialidades al uso en los púlpitos romanos.

El sermón edificante y la verdad de la doctrina están en el discurso catequista de la Bárbara o en la humilde caridad de los ermitaños. La presencia de esas exposiciones directas y personales forman con el sermón romano un contraste tan patente que es difícil no percibir en los penitenciarios algo así como un déficit de la fe (*ibid.*).

34. Al igual que Nerlich, Molho (1994) niega la ortodoxia de la novela. Opinión que no comparte en modo alguno Cavillac (2007: 187). Es curioso que Molho dé por supuesto que los penitenciarios eran dos (1994: 21), cuando únicamente sabemos por el plural del texto que eran varios. Romero en su edición también parte de este supuesto (2004: 656 n.).

35. Molho (1994: 20).



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 predicán 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>36</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» (Nerlich, 2005: 212-213). 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>37</sup>. Cuestiona también que la función de estos penitenciaros fuera catequizar<sup>38</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.

En 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 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>39</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

36. Opinión diseminada en muchos lugares de su libro (2005) y especialmente en «El *Persiles* no es una obra católica tridentina» (2005: 203-233). Apoyan este parecer heterodoxo Castillo, y Spadaccini (2000: 127).

37. Es elocuente el siguiente subtítulo de Nerlich: «6. ...y las *liciones* no son un *credo tridentino-contrarreformista*» (2005: 216-220).

38. «[...] 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 de algunos casos reservados» se encargaban de la tarea de impartir lecciones de *iniciación* al catecismo, lo que hacen, en cambio, los *penitenciaros* del *Persiles*» (2005: 211. Las cursivas aparecen en el original).

39. Cfr. 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: 67-92).

a estos les compete fundamentalmente la enseñanza que comporta la predicación y la catequesis.

No tiene nada de particular hallar testimonios de la época acerca de la ignorancia de los bautizados en el conocimiento elemental de la fe. Traemos a colación uno, de entre los múltiples que podríamos hallar, de un jesuita que, en sus labores de misión en Mallorca, se congratula de que

En este año de 1563 creció el ejercicio y ministerio de sermones, confesiones y comuniones y Doctrinas Cristianas y se conoció tanto el fruto universal de las almas en la isla donde los nuestros fueron a misiones y en la ciudad donde residían, que era para alabar al Señor porque [...] había antes universal ignorancia de la ley de Dios y de la Doctrina Cristiana que casi todos, y aún de capa prieta y viejos no la sabían y experimentose que muchísimos la habían aprendido<sup>40</sup>.

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, 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, 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* (Nerlich, 2005: 216-220). 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>41</sup>. No obstante, todos

40. Citado por Josep Amengual (1991: 31). Queremos aprovechar esta nota para agradecer a su autor su paciencia en atender nuestras consultas.

41. «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 narración didáctica, muy tradicional en España, lo fomentaba el Tridentino» (Descouzis, 1966: 61 y n. Las cursivas aparecen en el original).

y cada uno de los elementos 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 (1969: 436, n.). 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» (Esteva de Llobet, 2008: 151). 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 adecuaba, en gran medida, a lo recomendado en esos catecismos. Así, y como a grandes rasgos se sigue en el texto, se trata de la

Declaración del *Credo*.

De los principios y misterios de la fe.

El misterio de la Encarnación.

El misterio de la Trinidad y atributos de Dios Padre.

De la segunda persona de la Trinidad.

Los sacramentos (penitencia y eucaristía).

Los novísimos (juicio particular y universal)

La Iglesia como cuerpo místico de Cristo cuya figura visible es el Papa

(Esteva de Llobet, 2008:152).

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, 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 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>42</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 plancis»), 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>43</sup>.

No parece tampoco gratuito que esta referencia se incluya precisamente en el texto del Decreto de Justificación<sup>44</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>45</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 Iglesia* (1520), en el lugar en el que trata de la penitencia y reprueba la figura de los penitenciaros:

Sólo 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, 2001: 129-130).

42. 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: 136).

43. Denzinger-Hünemann (2006, canon 1542, 496). Cervantes en *El rufián dichoso* hará que fray Cristóbal de la Cruz pronuncie la siguiente exhortación: «Sólo 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).

44. Véase, *El magisterio de la Iglesia* (2006, decretos 1520-1583, 487-504).

45. «La reserva de casos» (Denzinger-Hünemann, 2006, decretos 1686-1688, 525-526).

Muy importante es también ver, en favor de la afirmación netamente tridentina del texto, cómo presenta Cervantes al más importante de los sacramentos para un católico, la eucaristía<sup>46</sup>, en contraste con el carácter preeminente que defiende Lutero para el bautismo<sup>47</sup>:

Mostrarónle 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, 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» (García-Villoslada, 2008, II: 99 n.). 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>48</sup>.

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 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:

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 postridentina 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: 471 y n).

46. 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: 156 n.). Sobre este sacramento, véase, Gómez (2006).

47. «El lugar preeminente que hoy día ocupa el bautismo se debe al designio divino de aplicarlo a los niños [...]» (Lutero, 2001: 111).

48. García-Villoslada (2008, I: 178) 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». Jiménez Patón clamará también, en *El virtuoso discreto*, contra ellos: «El día del santísimo sacramento del altar, por la fiesta que a su sombra o figura hizo David, se prueba la grandiosa que se le debe a la presente para la confusión de los sacramentarios herejes, como lo dispone el sagrado concilio de Trento» (*El virtuoso discreto*, f.21v<sup>o</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, 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 Mt. 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>49</sup>.

## FINAL

Como conclusión, podemos afirmar que la presencia de los elementos propios de la predicación en los textos considerados, trasciende el mero uso de temas y motivos sobre los que se hubiera podido inspirar Cervantes al escribir su obra, para constituirse en un medio en el que reafirma la ortodoxia de sus textos y le aleja de su pretendido erasmismo. La 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 el *Persiles*, en particular, deba seguir siendo leído como una novela en la que se asumen los presupuestos religiosos característicos de la España defensora de la fe católica, en la que transcurrió buena parte de su vida.

Hemos visto, pues, unos textos que reflejan un aspecto importante de la religiosidad en Cervantes, sea esta sincera o mera máscara bajo la que novelar, en el sentido antes apuntado del parecer de Maurice Molho (1994: 11). La consideración de la influencia que hayan podido tener los predicadores en su obra, y en el conocimiento que de la doctrina puedan mostrar los textos de

49. Citamos por la versión de Eloíno Nácar y Alberto Colunga (1957).

nuestro más importante autor, deberá de ser una vía de análisis a tener en cuenta en nuestras aproximaciones críticas a su labor creadora.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Alonso, D. (1968). «Predicadores ensonetados. La oratoria sagrada, hecho social apasionante del siglo XVII», en *Del siglo de oro a este siglo de siglas*. Madrid: Gredos, pp. 95-104.
- Amengual i Batle, J. (1991). *Llengua i catecisme de Mallorca: entre la pastoral i la política*. Mallorca: Institut d'Estudis Balearics.
- Armstrong-Roche, M. (2004). «Europa como bárbaro Nuevo Mundo en la novela épica de Cervantes», en Alicia Villar (ed.), *Peregrinamente peregrinos* (Actas del V Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas, Lisboa, 1-5 de septiembre de 2003). Lisboa: Asociación de Cervantistas, vol. II, pp. 1123-1138.
- Armstrong-Roche, M. (2009). *Cervantes' epic novel: empire, religion, and the dream life of heroes in «Persiles»*. Toronto: University of Toronto Press.
- Armstrong-Roche, M. (2011). «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*», en Carmen Rivero (ed.), *Ortodoxia y heterodoxia en Cervantes*. Alcalá de Henares: Asociación de Cervantistas, pp. 15-32.
- Armstrong-Roche, M. (inédito). «Humanismo y entretenimiento: El *Persiles*».
- Arnau-García, R. (2007). *Tratado general de los sacramentos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Avalle-Arce, J.B. (1969). «Introducción», en Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Madrid: Castalia, pp. 7-32.
- Bañeza Román, C. (1989). «Refranes de origen bíblico en Cervantes», *Anales Cervantinos*. XXVII, pp. 45-77.
- Bañeza Román, C. (1989). «Cervantes al servicio de la Contrarreforma», *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerceños*. 17, pp. 7-64.
- Bañeza Román, C. (1995-1997). «Citas bíblicas literales de Cervantes en castellano», *Anales Cervantinos*. XXXIII, pp. 78-92.
- Bataillon, M. (1964). «Cervantes y el “matrimonio cristiano”», en *Varia lección de clásicos españoles*. Madrid: Gredos, pp. 238-255.
- Blanco, M. (1995). «Literatura e ironía en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*», en G. Grilli (ed.), *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Nápoli, pp.625-635.
- Blasco, J. (2005). *Cervantes raro inventor*. Alcalá de Henares-Madrid: Biblioteca de Estudios Cervantinos.
- Byrne, A. (1975). *El ministerio de la palabra en el concilio de Trento*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Canavaggio, J. (2006). Reseña Michael Nerlich (2005). *Le «Persiles» decodé, ou la «Divine Comédie» de Cervantes*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, en *Criticón*, 96, pp. 225-232.
- Caro Baroja, J. (1978). *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*. Madrid: Akal.
- Carranza de Miranda, B. (1972). *Comentarios sobre el catechismo christiano*, ed. crítica y estudio histórico por J. I. Tellechea Idígoras. Madrid: Biblioteca de Escritores Cristianos.
- Casalduero, J. (1975). *Sentido y forma de los «Los trabajos de Persiles y Sigismunda»*. Madrid: Gredos.

- Castillo, D. R.; Spadaccini, N. (2000). «El antiutopismo en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*: Cervantes y el cervantismo actual», *Cervantes. Bulletin of the Cervantes Society of America*. 20, 1, pp. 115-131.
- Castro, A. (1980). *El pensamiento de Cervantes*, nueva edición ampliada y con notas del autor y de Julio Rodríguez-Puértolas. Barcelona-Madrid: Noguer.
- Cavillac, M. (2007). «Del *Guzmán de Alfarache* al *Persiles*: Cervantes frente a Mateo Alemán (¿Por qué Clodio no merece ir a Roma?)», *Criticón*. 101, pp. 177-198.
- Cerdan, F. (1998). «La oratoria sagrada del siglo XVII: un espejo de la sociedad», en María Cruz García de Enterría y Alicia Cordón Mesa (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional del Siglo de Oro*. Madrid: AISO, pp. 23-44.
- Cervantes, M. de (1965). *Obras completas*, ed. de Ángel Valbuena Prat. Madrid: Aguilar.
- Cervantes, M. de (1998). *Don Quijote de La Mancha*, F. Rico (ed.). Barcelona: Instituto Cervantes-Crítica.
- Cervantes, M. de (1969). *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, Juan Bautista Avallé-Arce (ed.). Madrid: Castalia.
- Cervantes, M. de (2004). *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, Carlos Romero Muñoz (ed.), Madrid: Cátedra.
- Covarrubias Horozco, S. de (2006). *Tesoro de la lengua castellana o española*, Ignacio Arellano y Rafael Zafra (eds.). Madrid: Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert-Real Academia Española-Centro para la edición de clásicos españoles.
- Denzinger, H. y Hünermann, P. (eds.) (1999). *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Barcelona: Herder.
- Descouzis, P. (1966). *Cervantes a nueva luz, I. El Quijote y el Concilio de Trento*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Descouzis, P. (1973). *Cervantes a nueva luz, II. Con la Iglesia hemos dado, Sancho*. Madrid: Ediciones Iberoamericanas.
- Egido, A. (1998). «Poesía y peregrinación en el *Persiles*. El templo de la Virgen de Guadalupe», en Antonio Bernat Vistarini (ed.), *Actas del Tercer Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Palma: Universitat de les Illes Balears, pp. 13-41.
- Esteva de Llobet, M.<sup>a</sup> D. (2008). «El cristianismo interiorizado de Cervantes a la luz de las Sagradas Escrituras, la predicación y los catecismos de la época», en Ruth Fine y Santiago López Navia (eds.), *Cervantes y las religiones*. Madrid-Frankfurt am Main: Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, pp. 137-156.
- Forcione, A. (1972). *Cervantes' christian romance: a study of «Persiles y Sigismunda»*. Princeton: Princeton University Press.
- Garau, J. (2001). «Notas sobre la predicación en el *Quijote*», en *Volver a Cervantes*, Palma: Universitat de les Illes Balears, pp. 577-582.
- Garau, J. (2010). «De la predicación en tres comedias de Cervantes: *El trato de Argel*, *Los baños de Argel* y *El rufián dichoso*», *Anales Cervantinos*. XLII, pp. 177-191.
- García-Villoslada, R. (2008). *Martín Lutero*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Garrido Gallardo, M.A. (2008). «El texto del *Quijote* y el catecismo de Trento», en Ruth Fine y Santiago López Navia (eds.), *Cervantes y las religiones*. Madrid-Frankfurt am Main: Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, pp. 157-173.
- Gómez Navarro, S. (2006). «La Eucaristía en el corazón del siglo XVI», *Hispania Sacra*. 118, pp. 489-515.
- González Novalín, J. L. (1980). «Religiosidad y reforma del pueblo cristiano», en *Historia de la Iglesia en España*, III-1.º Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 351-384.
- Granada, L. de (1944). *Los seis libros de la Retórica Eclesiástica o de la manera de predicar*, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, XI.
- Granada, L. de (1989). *Introducción del símbolo de la fe*, José María Balcells (ed.). Madrid: Cátedra.



- Güntert, G. (2011). «La pluridiscursividad del *Persiles*», en Christoph Strosetzki (ed.), *Visiones y revisiones cervantinas* (Actas selectas del VII Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas). Alcalá de Henares: Asociación de Cervantistas, pp. 37-50.
- Hatzfeld, H. (1966). *El Quijote como obra de arte del lenguaje*. Madrid: CSIC.
- Hull, L. W. H. (1973). *Historia y filosofía de la ciencia*. Barcelona: Ariel.
- Hutchinson, S. (2010). «Norma social y ética privada: el adulterio femenino en Cervantes», *Anales Cervantinos*. XLII, pp. 193-207.
- Jiménez Patón, B. (en prensa). *El virtuoso discreto, primera y segunda parte*, J. Garay y M.<sup>a</sup> del Carmen Bosch (eds.). Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert.
- Kamen, H. (1998). *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro: Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*. Madrid: Siglo XXI.
- Lapesa, R. (1950). «En torno a *La española inglesa* y el *Persiles*», en F. Sánchez-Castañer (ed.), *Homenaje a Cervantes*. Valencia: Mediterráneo, II, pp. 365-388.
- Lozano-Renieblas, I. (1998). *Cervantes y el mundo del «Persiles»*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- Lozano-Renieblas, I. (2008). «Religión e ideología en el *Persiles* de Cervantes», en Ruth Fine y Santiago López Navia (eds.) *Cervantes y las religiones*. Madrid: Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, pp. 361-375.
- Lozano-Renieblas, I. (2008). «El *Persiles* hermético», *Cervantes. Bulletin of the Cervantes Society of America*. 26.1, pp. 277-284.
- Lozano-Renieblas, I. (2010). Reseña a Michael Armstrong-Roche, *Cervantes' Epic Novel. Empire, Religion, and the Dream Life of Heroes in «Persiles»*, en *Anales Cervantinos*, XLII, pp. 386-389.
- Lutero (2001). *Obras*, Teófanos Egido (ed.). Salamanca: Sígueme.
- Márquez, A. (1985). «La ideología de Cervantes: El paradigma *Persiles*», *Insula*. 467, pp. 1-13.
- Márquez Villanueva, F. (1975). *Personajes y temas del Quijote*. Madrid: Taurus.
- Mata Induráin, C. (2005). «Bodas místicas vs bodas humanas en el *Persiles* de Cervantes: Sosa Coitiño y Leonora Pereira, contrapunto de Periandro y Auristela», en Ignacio Arellano y Jesús María Usunáriz (eds.), *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico. Siglos XVI y XVII*. Madrid: Visor Libros, pp. 95-112.
- Micozzi, P. (1995). «Imágenes metafóricas en la canción a la Virgen de Guadalupe», en G. Grilli (ed.), *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Nápoli: Istituto Universitario Orientale, pp. 711-723.
- Molho, M. (1994). «Algunas observaciones sobre la religión en Cervantes», en Carlos Romero Muñoz, Donatella Pini Moro y Antonella Cancellier (eds.), *Atti delle Giornate Cervantine*. Padua: Unipres, pp. 11-24.
- Moner, M. (2011). «El tema religioso en la narrativa cervantina: posturas ideológicas y estrategias discursivas», en Carmen Rivero Iglesias (ed.), *Ortodoxia y heterodoxia en Cervantes*. Alcalá de Henares: Asociación de Cervantistas, pp. 119-129.
- Moreyra, C.A. (1976). «Los credos del *Persiles*», *Megafón*. II, 4, pp. 157-159.
- Morón Arroyo, C. (1976). *Nuevas meditaciones del Quijote*. Madrid: Gredos.
- Muñoz Iglesias, S. (1989). *Lo religioso en el Quijote*. Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso.
- Muñoz Sánchez, J. R. (2007). «Ortel Banedre, Luisa y Bartolomé: análisis estructural y temático de un episodio del *Persiles*», *Criticón*. 99, pp. 125-158.
- Nerlich, M. (2005). *El Persiles descodificado, o la Divina comedia de Cervantes*. Madrid: Hiperión.
- Nevoux, P. (2011). «El *Persiles*, testamento irenista y reflexión sobre el poder edificante de la ejemplaridad», en Christoph Strosetzki (ed.), *Visiones y revisiones cervantinas*

- (Actas del VII Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas). Alcalá de Henares: Asociación de Cervantistas, pp. 663-676.
- Nevoux, P. (2011). «El *Persiles* como novela épica», *Criticón*. 111-112, pp. 237-259.
- Orozco Díaz, E. (1980). *El teatro y la teatralidad del Barroco*. Barcelona: Planeta.
- Orozco Díaz, E. (1980). «Sobre la teatralización del templo y la función religiosa en el Barroco: El predicador y el comediante», *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica*. II-III, pp. 171-188.
- Ortega y Gasset, J. (1957 [1914]). «Meditaciones del *Quijote*», en *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 311-399.
- Pelorsón, J.M. (2003). *El desafío del «Persiles»*, seguido de un estudio onomástico por Dominique Reyre. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- Piluso, R.V. (1967). *Amor, matrimonio y honra en Cervantes*. New York: Las Américas Publishing Company.
- Ricard, R. (1964). «Los vestigios de la predicación contemporánea en el *Quijote*», en *Estudios de literatura religiosa española*. Madrid: Gredos, pp. 264-278.
- Romero, C. (2004). «Introducción», en Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Madrid: Cátedra, pp. 11-101.
- Rosales, L. (1996 [1960]). *Cervantes y la libertad*. Madrid: Trotta.
- Sagrada Biblia* (1957), versión directa de las lenguas originales por Eloino Nácar y Alberto Colunga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Schmidt, R. (2010). «La praxis y la parodia del discurso del *ars moriendi* en el *Quijote* de 1615», *Anales Cervantinos*. XLII, pp. 117-130.
- Torres Antoñanzas, F. (1998). *Don Quijote y el absoluto. Algunos aspectos teológicos de la obra de Cervantes*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia.
- Usunáriz, J. M.<sup>a</sup> (2005). «El matrimonio como ejercicio de libertad en la España del siglo de oro», en Ignacio Arellano y Jesús María Usunáriz (eds.), *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico. Siglos XVI y XVII*. Madrid: Visor Libros, pp. 167-185.
- Vázquez, I. (1979). «Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVII», en Ricardo García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 419-474.
- Vilanova, A. (1989 [1949]). «El peregrino andante en el *Persiles* de Cervantes», en *Erasmus y Cervantes*, Barcelona, pp. 326-409.
- VV.AA. (2011). *Ortodoxia y heterodoxia en Cervantes*, Carmen Rivero Iglesias (ed.). Alcalá de Henares: Asociación de Cervantistas.
- Zabaleta, J. de (1983). *El día de fiesta por la mañana y por la tarde*, Cristóbal Cuevas (ed.). Madrid: Castalia.
- Zugasti, M. (2005). «Matrimonio y matrimonios en el *Persiles* de Cervantes», en Ignacio Arellano y Jesús María Usunáriz (eds.), *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico. Siglos XVI y XVII*. Madrid: Visor Libros, pp. 65-93.

Recibido: 8 de octubre de 2012

Aceptado: 9 de octubre de 2013

## Resumen

Cervantes no fue ajeno a la influencia que los predicadores ejercían en la sociedad de su tiempo, dada la gran repercusión social, e ideológica, de la que gozó el género oratorio. En este artículo se estudia su presencia en la obra de Cervantes, singularmente en el *Persiles*, donde a través del análisis de los ejemplos de predicación que se registran en la novela se demuestra su ortodoxia, en contra de aportaciones críticas recientes que la cuestionan.

**Palabras clave:** predicación; ortodoxia; *Persiles*; Cervantes.

**Title:** Preaching and Orthodoxy in the *Persiles*.

**Abstract**

Cervantes was not exempt from the influence exercised in society by the preachers of his time, especially in view of the social and ideological repercussions inherent in the genre of sacred oratory. In this article I study its presence in Cervantes, concretely in the *Persiles*. By means of an analysis of the examples of preaching registered in the novel, I demonstrate the author's orthodoxy, as opposed to some recent critical studies that question it.

**Key words:** Preaching; Orthodoxy; *Persiles*; Cervantes.