

SigMa

RIVISTA DI LETTERATURE COMPARATE,
TEATRO E ARTI DELLO SPETTACOLO

Vol. 4/2020
ISSN 2611-3309

FLAVIA GHERARDI

Discurso doctrinal vs. praxis narrativa en La Galatea de Cervantes

Doctrinal discourse vs. narrative praxis in Cervantes' La Galatea

SOMMARIO | ABSTRACT

El artículo se propone ahondar en las relaciones que *La Galatea*, novela pastoril y “obra primeriza” de Miguel de Cervantes, guarda con la doctrina filigráfica renacentista, más allá de lo señalado y reconstruido por los estudios críticos anteriores acerca de la intertextualidad y aprovechamiento de los tratados y diálogos filosóficos sobre el amor. Más concretamente, el estudio hace hincapié en un fenómeno que parece ser privativo de la pastoral cervantina: el contraste entre las ideas y las teorías preconizadas verbalmente por los personajes de la obra, en términos de visión programática de principio, y su conducta concreta, a la hora de encararse a su propia condición de amantes y reaccionar frente a sus efectos. Una divergencia que vuelve absolutamente problemática la lectura de la obra desde la perspectiva doctrinal e ideológica, rasgo muy evidente sobre todo en lo que el texto propone respecto de la posible (o no) liberación de la pasión amorosa.

The article aims at to deepen into the relationships between *La Galatea*, a pastoral novel and “obra primeriza” by Miguel de Cervantes, and the Renaissance philographic doctrine, beyond what was indicated and reconstructed by previous critical studies about the intertextuality and use of the philosophical treatises and dialogues on love. More specifically, the study emphasizes a phenomenon that seems to be unique to Cervantes’ pastoral work: the contrast between the ideas and theories verbally advocated by the characters in the work, in terms of programmatic vision, and their concrete behaviour, when they have to face their own condition of lovers and react to its effects. A divergence that makes the reading of the work from the doctrinal and ideological perspective absolutely problematic, a very evident feature especially in what the text proposes regarding the possible (or not) liberation of love passion.

PAROLE CHIAVE | KEYWORDS

novela pastoril, Cervantes, *La Galatea*, dottrina filografica
pastoral novel, Cervantes, *La Galatea*, philographic doctrine



FLAVIA GHERARDI

*Discurso doctrinal vs. praxis narrativa
en La Galatea de Cervantes*

*Les sciences traictent les choses trop finement,
d'une mode trop artificielle et differente à la commune et naturelle*
(Michel de Montaigne)

Estas canciones son las de mi gusto —dijo a este punto el desamorado Lenio—, y no aquellas que a cada paso llegan a mis oídos, llenas de mil simples conceptos amorosos, tan mal dispuestos e intrincados que osaré jurar que hay algunas que, ni las alcanza quien las oye, por discreto que sea, ni las entiende quien las hizo. Pero *no menos fatigan* otras que se enzarzan en dar alabanzas a Cupido y en exagerar su poder, su valor, sus maravillas y milagros, haciéndole señor del cielo y de la tierra, dándole otros mil atributos de potencia, de mando y señorío. Y *lo que más me cansa* de los que las hacen es que, cuando hablan de amor, entienden de un no sé quién que ellos llaman Cupido, que la misma significación del nombre nos declara quién es él, que es un apetito sensual y vano, digno de todo vituperio (Cervantes 1585, ed. 2014: 235)¹.

Este famoso pasaje de *La Galatea*, sacado del libro IV de la obra 'primeriza' de Cervantes da pie al conocido debate filigráfico en el que el discreto pastor Tirsi se encara al desamorado Lenio para, con sus argumentaciones en pro del amor, desmontar las vituperaciones de éste, así dotando la obra, en apariencia, con su respaldo ideológico y estético. A la disputa entre los dos pastores asiste un público numeroso y variado, compuesto no solo por pastores, rústicos por ser del lugar pero también de los 'discretos' que visten tan solo el hábito de pastor; a éstos se añade un grupo de damas y caballeros ya que, en efecto, el mundo de los pastores de *La Galatea* vive en permanente contacto con los representantes de otros contextos sociales (labradores, caballeros, aldeanos, cortesanos...) quienes, al irrumpir en el espacio bucólico, de alguna forma terminan contaminándolo. En relación con esto, también cobra relevancia la técnica por medio de la cual se interpolan historias secundarias en el relato base, pues resalta el problema de la interacción e integración entre el mundo pastoril y esos mundos ajenos. A este respecto, lo que nos muestra el dato formal es que en los tres primeros libros el grado de interacción entre los distintos mundos o contextos resulta relativamente bajo, ya que solo se presentan los casos en sucesión; a partir del libro IV, en cambio —y de nuestra disputa, en concreto—, el grado de interacción aumenta vertiginosamente, volviéndose la máquina narrativa mucho más complicada: no aparecen nuevos casos de amor y las historias externas y las del relato pastoril se entrecruzan, se enhebran, con lo que la tensión entre los mundos en contacto se vuelve explosiva².

Huelga subrayar, además, que la citada intervención de Lenio, quien como se ha visto encarna el tipo 'funcional' del desamorado, constituye un microcomentario de corte metadiscursivo, en el que, con tono epidíctico, el pastor censura nada menos que la forma de expresión constitucional de la literatura

pastoril, esto es la canción de amor, tanto en sus contenidos (“llenas de mil simples conceptos”, dice) como en su modalidad expresiva y disposición formal (“tan mal dispuestos e intrincados”), para luego restringir el juicio (jalonándolo con inequívocas fórmulas iterativas del tipo “Pero no menos me cansa”, “lo que más me cansa”) a una tipología más concreta de canciones, las dedicadas al dios Cupido; es decir, algo que desde *La Diana* de Montemayor hasta el *Pastor de Fílida*, pasando por Gil Polo y demás antecedentes de *La Galatea*, representa una constante de los prosímetros pastoriles, una de esas marcas que garantiza continuidad formal al género y que hace reconocible la pertenencia de una obra a éste. La protesta de Lenio, por tanto, pone en tela de juicio y hace peligrar, *more* cervantino (es decir, delegando —depositando— en sus personajes sus ideas estéticas), el propio código literario en el que se inscribe. Por tanto, el inserto de prosa doctrinal que conforma el debate —importa subrayarlo— tiene su detonante en la dimensión poética.

En segundo lugar, tampoco hay que descuidar que la agria reacción del desamorado Lenio llega tras escuchar una canción que Damón, instado por Darinto y los demás pastores, acababa de cantar, no sin antes aclarar que se trata:

la de un pastor amigo mío que Lauso se llama, el cual, después de haber gastado algunos años en cortesanos ejercicios y algunos otros en los trabajosos del duro Marte, al fin se ha reducido a la pobreza de nuestra rústica vida; y, antes que a ella viniese, mostró desearlo mucho, como parece por una canción que compuso y envió al famoso Larsileo, que en los negocios de la corte tiene larga y ejercitada experiencia. Y, por haberme a mí parecido bien, la tomé toda en la memoria, y aun os la dijera si imaginara que a ello diera lugar el tiempo y a vosotros no os cansara el escucharla (Cervantes 1585, ed. 2014: 229).

Detalles —los facilitados por Damón— que, como es notorio, han posibilitado la identificación de Lauso con el propio Miguel de Cervantes, al tiempo que se ha hecho corresponder a Larsileo con Mateo Vázquez de Leca, secretario de Felipe II al que el propio Cervantes había dedicado una famosa epístola con la que la canción de Lauso, en efecto, comparte no pocos detalles³. Ya que todo arranca de la canción de Lauso, es como si el segmento en cuestión estuviera patrocinado indirectamente (o bien, directamente, amén del disfraz) por la voz del propio Cervantes.

Además, lo que interesa destacar es que la canción de Lauso referida por Damón (petrarquista en su armazón formal) no es de tema amoroso. Al contrario, es un texto de corte satírico, centrado en el tópico del menosprecio de corte y alabanza de aldea, en el que tan solo en unos pocos versos de los 165 que componen el poema aflora el tema amoroso y del que se desprende que Lauso/Cervantes es un amante desdeñado, peregrino de amor:

[...] Ya que a mis fuerzas esto es imposible
 y el inútil deseo doy por muestra
 de lo que encierra el justo pensamiento, 35
 veamos si, quizá, será posible
 mover la flaca mal contenta diestra
 a mostrar por enigma algún contento;
 mas, tan sin fuerzas siento
 mi fuerza en esto, que será forzoso 40
 que apliquéis los oídos
 a los tristes gemidos
 de un desdeñado pecho congojoso,
 a quien el fuego, el aire, el mar, la tierra
 hacen contino guerra, 45
 todos en su desdicha conjurados,
 que se remata y cierra
 con la corta ventura de sus hados (231).

Lo que ocurre, por tanto, es que Lenio detecta en el poema del propio Cervantes su mínimo y casi accidental contenido amoroso, lo desglosa, lo enfatiza y lo arrastra al terreno de la polémica con Tirsi. Con dos últimas cautelas por parte del texto. Frente a la protesta de Darinto, según el que sendas “razones y argumentos [de Lenio y Tirsi] más parecen de ingenios entre libros y aulas criados, que no de aquellos que entre pajizas cabañas son crecidos”, con tal de cumplir con los criterios estéticos de verosimilitud y decoro, se especifica que

la crianza del nombrado Tirsi [con el que se ha identificado con buena fe y acierto al divino Figueroa, amigo de Cervantes] no ha sido entre árboles y florestas [...] sino en las reales cortes y conocidas escuelas. [...] Y, aunque el desamorado Lenio, por su humildad, ha confesado que la rusticidad de su vida pocas prendas de ingenio puede prometer, con todo eso, te aseguro que los más floridos años de su edad gastó, no en el ejercicio de guardar las cabras en los montes, sino en las riberas del claro Tormes, en loables estudios y discretas conversaciones (263).

Finalmente, un último dato: el texto no se mantiene neutral frente al altercado polémico, sino que toma partido de forma explícita, en favor de Tirsi y su visión: “deseaban [asegura un narrador omnisciente] que la opinión desamorada de Lenio no prevaleciese”; el mensaje, por tanto, está orientado de antemano.

Son estas las coordenadas dentro de las cuales la materia doctrinal se engarza en el entramado narrativo de la diégesis primaria, la bisagra por medio de la cual queda realizada, y a su vez justificada, la conocida declaración programática que el propio autor, curándose en salud frente a las posibles críticas a su obra, había ofrecido en el prólogo:

Bien sé lo que suele condenarse exceder nadie en la materia del estilo que debe guardarse en ella, pues el príncipe de

la poesía latina fue calumniado en alguna de sus églogas por haberse levantado más que en las otras; y así, no temeré mucho que alguno condene haber mezclado razones de filosofía entre algunas amorosas de pastores, que pocas veces se levantan a más que a tratar cosas del campo, y esto con su acostumbrada llaneza (16).

Pasando a los contenidos del debate entre Tirsi y Lenio, observamos que la idea del amor responde a una visión ecléctica y sincrética, abierta a la variedad de la experiencia humana por encima del reduccionismo de las sistematizaciones filosóficas. Ya lo decía Montero con respecto a la obra de Montemayor: “La Diana es una narración y no un tratado, por lo que resultaría impropio tomar su universo amoroso como algo estático y homogéneo desde el principio al final” (Montemayor 1559, ed. 1996: LXIV).

En todo caso, se debe efectivamente a Montemayor el haber abierto la vía para el aprovechamiento de los tratados teóricos en la novela pastoril, por medio de esa “sesión pedagógica por vía artística” (165, n. 1) que el lusitano coloca a la altura del libro IV (curiosa coincidencia) de *La Diana*, y que concluye justamente con un debate filigráfico entre Felicia y sus ninfas con los dolientes de amor acogidos en su palacio. La disputa sigue muy de cerca las pautas expuestas en la parte final del libro I de los *Dialoghi d'amore* (1535) de León Hebreo, en la que se discute acerca de la relación entre amor y razón, por un lado, entre amor y deseo, por otro, y en la que se llega a definir qué es el buen amor, esto es, el amor perfecto (el “grande amore” para Hebreo). Por debajo de estas coincidencias, huelga decirlo, corre el cuestionamiento del neoplatonismo como propuesta filigráfica aglutinadora de toda la materia bucólica moderna, así como de su vinculación específica –dada por axiomática– con el género de la novela pastoril. Huelga decir que cada obra requiere de un análisis específico a la hora de determinar el

distinto grado de adhesión (o de desviación) con respecto a ese patrón ideológico presuntamente unitario.

Cervantes se pone en la estela de Montemayor y, al igual que él reúne a los pastores en torno a la fuente de las Pizarras para que asistan a la disputa sobre la naturaleza del amor entre Lenio y Tirsi. Esta especie de academia al aire libre representa un importante momento de socialización del discurso científico, evidente transfiguración en clave bucólica de la práctica académica, tan de moda en el Siglo de Oro. Téngase en todo caso presente que, lejos de constituir un segmento aislado, esta junta viene a representar la culminación de una serie de momentos dialécticos previos y dispuestos en serie creciente: las escaramuzas entre Elicio, Lenio y Erastro en el libro I; los cantos que se van alternando entre los pastores “contrincantes” (Damón, Tirsi, Elicio); la égloga a cuatro voces del libro III, recitada con ocasión de la boda de Daranio y Silveria, en la que se confrontan cuatro distintas experiencias amorosas, a saber: la pérdida por muerte de la amada, el desdén, la ausencia, los celos, siempre desde la perspectiva masculina; el discurso de Damón sobre los celos, que es una derivación del debate previo y que posiblemente incorpore por vez primera, aunque de manera indirecta, una fuente teórica⁴.

En cualquier caso, es obvio que Cervantes se plantea el debate del libro IV con la idea de superar a los modelos de referencia, y lo hace ampliando el número y la tipología de fuentes teóricas incorporadas en los discursos de sus personajes con respecto a Montemayor y Gil Polo; además, añade cosas de su propia cosecha, adapta el texto al relato y fragmenta la perspectiva ideológica, aunque reduce a dos el número de los litigantes.

Así, la intervención de Lenio en vituperio del amor tiene una dependencia directa de los *Asolani* de Bembo, concretamente del discurso de Perottino, cuyo postulado básico es que “el amor no es otra cosa que deseo”, un deseo de belleza que

puede apuntar hacia lo corpóreo o lo incorpóreo; mientras el deseo de las cosas incorpóreas se rige por el entendimiento, el de las cosas corpóreas, que es el propio de los enamorados (“el amor que la belleza corporal amare como último fin suyo, este tal amor no puede ser bueno; y este es el amor de quien yo soy enemigo”), ata la voluntad y atrapa los sentidos, de donde nacen todas las pasiones (odio, discordia, sufrimiento, vicios, etc.) que el amante padece, “aguijado por el deseo”. Como el dominio del entendimiento y de la voluntad resulta incompatible con el deseo sensual, la visión del amor que tiene Lenio viene a coincidir con la locura.

El “razonar de amor” de Tirsi, en cambio, resulta ser el fruto de la yuxtaposición de fragmentos de los *Dialoghi d'amore* con otros procedentes del *Libro di Natura d'Amore* (1554) de Mario Equicola, que Cervantes traduce directamente del italiano, mientras que la relación con los *Dialoghi* de Hebreo “en conjunto resulta una relación más fragmentaria que las anteriores” (López Estrada 1952: 166). Tirsi rebate las argumentaciones de Lenio aferrándose, ante todo, a que el amor, en tanto en cuanto instinto, es algo natural. Además, “amor y deseo son dos cosas diferentes”: el deseo nace del amor, pero no todo lo que se desea se ama, ni al revés. Por otra parte, “se hallan diversas” especies de deseo, de donde se derivan tres distintas tipologías de amor —en esto Tirsi, por mediación de Hebreo, sigue a Aristóteles—: el honesto, el útil y el deleitable. El amor perfecto nace de la conjunción de los tres. Finalmente, procura Tirsi moderar el carácter naturalista de su planteamiento haciéndolo compatible con la perspectiva religiosa:

viendo Dios que la belleza humana había de llevar tras sí nuestros afectos e inclinaciones, ya que no le pareció quitarnos este deseo, a lo menos quiso templarle y corregirle, ordenando el santo yugo del matrimonio, debajo del cual al varón y a la hembra los más de los gustos y contentos

amorosos naturales le son lícitos y debidos. Con estos dos remedios, puestos por la divina mano, se viene a templar la demasía que puede haber en el amor natural, que tú, Lenio, vituperas, el cual amor de sí es tan bueno que si en nosotros faltase, el mundo y nosotros acabaríamos (Cervantes 1585, ed. 2014: 254).

Así que en la visión de Tirsi sí es posible someter el deseo al control de la razón, y sobre todo gobernarlo por medio de los centinelas de la moralidad, el primero de los cuales es el “santo yugo del matrimonio”. Ahora bien, a pesar de que el texto se decante claramente en favor de Tirsi, no hay que caer en la ingenuidad de creer que el debate filográfico del libro IV encierre el programa ideológico de su autor. El neoplatonismo amoroso, en la novela pastoril, es pura cuestión estética. Si el lector despliega sobre la mesa todas las declaraciones de los distintos personajes a lo largo de la obra, y las confronta tanto con los dos segmentos de la disputa como, y sobre todo, con las acciones mismas de los protagonistas, el resultado se inclina inevitablemente del lado de la tendencia sincrética más arriba señalada como propia de toda novelización de la filosofía amorosa, reforzada en este caso por el evidente “desapego cervantino a encajonar la vida en armazones teóricas” (Avalle-Arce 1975: 241). En general, y más allá de la contribución de Cervantes, la novela pastoril expresa la crisis del neoplatonismo como ideal unificador de todo un género y de toda una cultura (Parker 1986: 129-31). Fuera de los espacios bucólicos, la realidad que refleja el género es un lugar fragmentado, sujeto a exigencias múltiples, de manera que reclama patrones ideológicos traducibles en moral práctica. Al lado de ese vitalismo de las pasiones que se impone sobre los principios teóricos, Avalle-Arce (1975: 242) también reconoce en *La Galatea*, precisamente en unos pasajes del discurso de Tirsi, cierta tendencia espiritual que representa otro momento de superación del neoplatonismo. La apelación

al deseo de la belleza, no como fin último sino como medio para alcanzar la contemplación de la divinidad, parece acercarse, en palabras del estudioso, a la “doctrina del amor puro de la mística cristiana”. Una inclinación tendente a la sublimación del sufrimiento que, por momentos en *La Galatea*, y con mayor incidencia en otras obras del género, acoge posturas estoicas y hasta ascéticas. Esta cristianización del mensaje neoplatónico (Teijeiro Fuentes 2007: 200) abre el camino a la progresiva adaptación de la novela pastoril a los dictámenes de la mentalidad contrarreformista, hasta degenerar —en contados casos, afortunadamente— en decálogos propagandistas de los principios de la moral corriente. Es que, a medida que a lo largo del siglo XVI se van haciendo más apremiantes las exigencias morales y sociales de la vida real, el neoplatonismo revela cada vez más sus limitaciones filosóficas y su inaplicabilidad en la vida práctica (Parker 1986: 127). De ahí que en muchos textos se produzca una especie de paradoja o contrasentido, puesto que si, por un lado, se insiste en el mensaje (neoplatónico) de que el amor tiene que ser gratuito, oblativo (al igual que el amor de Dios) y desinteresado, por otro se apela con frecuencia —y el discurso de Tirsi nos ofrece un ejemplo de ello— a la necesidad de sujetar el deseo por medio de sistemas de control institucionalizado, como es el matrimonio. En el caso de *La Galatea*, la solución matrimonial hay que leerla, por tanto, como peaje de la revisión en clave contrarreformista del neoplatonismo.

Bien mirado, por lo demás, el matrimonio genera en la obra otra difracción entre postulado teórico y solución práctica. Como se ha dicho más arriba, son pocas las veces que se consuma en la obra la institucionalización del amor en el matrimonio, mientras que en la mayoría de los casos dicho proceso se queda en el estado de promesa. Ensanchando la mirada, hay que reconocer que, en Cervantes, en general, donde hay matrimonio suele haber malmaridada. Y donde reina el deseo,

reina también su compañera, la frustración. Según los cálculos efectuados por Cull (1986: 71), tan sólo el diez por ciento de las parejas, en número de tres, “result in a concert of will”; seis casos de amor se quedan en espera de solución, mientras que veintiuna parejas de enamorados, el setenta por ciento de los casos, permanecen “hopelessly frustrated”. Por no hablar del estatuto de ambigüedad que marca el anunciado matrimonio del propio personaje de Galatea con el lusitano con su consecuente traslado a Portugal: la perspectiva de perder a Galatea en tanto en cuanto hipóstasis de la belleza, fuente de armonía y de buen deseo dentro de la comunidad del Tajo (“la belleza que los incita y anima a mil honrosas competencias”), propala el veneno de la discordia y del conflicto, hasta armar el brazo de los hasta ese momento apacibles pastores quienes se preparan al motín y a la sedición violenta.

En resumidas cuentas: con *La Galatea*, Cervantes ha empezado a despertar del sueño dogmático del neoplatonismo. Con todo, hay que resistirse a la tentación de leer la obra al margen de ese planteamiento filosófico. Lo aclaró perfectamente Américo Castro en su reconstrucción del pensamiento cervantino: del neoplatonismo le viene a nuestro autor la idea de que cada amante cumple su destino natural, según el postulado de que la naturaleza,

mayordomo de Dios, ha formado los seres, poniendo en ellos virtudes o defectos que imprimen en cada individuo huellas imborrables y determinadoras de su carácter, cuya realización será el tema de la vida de cada cual. Esa varia condición establece afinidades y disconformidades, dentro del individuo mismo ante todo, ya que la voluntad o la razón pueden favorecer o contrariar esa originaria disposición de la persona. Cada uno ha de conocerse a sí mismo, y no intentar romper su sino natural, su inmanente finalidad (Castro 1925, ed. 1972: 169).

Pero es hora de ir atando cabos y volver a las premisas iniciales de esta exposición. Frente a los que defienden que los casos de amor que conforman la diégesis secundaria son los que desautorizan el mensaje ideográfico del relato pastoril, pues el hecho de proceder de variados contextos ‘realísticos’ contraponen el prisma de la vida al de su transfiguración sublimada en la eterna arcadia, defendemos aquí la evidencia de que es en el propio entramado medular bucólico en donde se produce la fractura. Bien mirado, en efecto, todos los postulados que Tirsi ha ido dispensando en su granítico discurso, en favor del cual, no se olvide, el texto parecía tomar partido, se quedan letra muerta precisamente en el relato base. Diversamente de lo preconizado por el discurso de Tirsi, uno tras otro, sus oyentes más selectos entre los pastores vuelven a ser o terminan siendo víctimas del “mal deseo” y de la pasión incontrolada. Así Darinto, quien, no correspondido por Blanca, se vuelve trasunto de la melancolía, pues “en el suelo, boca abajo tendido, [está] dando tiernos y dolorosos suspiros”; así, nada menos que Elicio —estamos entre el libro V y el VI, en el desenlace final— quien en un diagnóstico perfecto se detecta a sí mismo las señas de un incipiente deseo corrompido por los celos:

y así, ha algunos años que, sustentada mi esperanza con una honesta correspondencia amorosa, he vivido tan alegre y satisfecho de mis pensamientos, que me juzgaba por el más dichoso pastor que jamás apacentó ganado, contentándome sólo de mirar a Galatea y de ver que, si no me quería, no me aborrecía, y que otro ningún pastor no se podría alabar que aun della fuese mirado [...]. Contra este bien que tan a poca costa el amor me daba, contra esta gloria tan sin ofensa de Galatea gozada, contra este gusto tan justamente de mi deseo merecido, se ha dado hoy irrevocable sentencia que el bien se acabe, que la gloria fenezca, que el gusto se cambie y que, finalmente, se concluya la tragedia de mi dolorosa vida. [...] Esto supe de Aurelio, y esta es, Damón, la causa de mi

desmayo, y la que será de mi muerte, pues de ver a Galatea en poder ajeno y ajena de mi vista, no se puede esperar otra cosa que el fin de mis días (Cervantes 1585, ed. 2014: 311-12).

Por si fuera poco, se produce

uno de los más estraños sucesos amorosos que por largos años en estas nuestras riberas [dice un pastor] ni en las ajenas se habrá visto. Bien creo que conocéis y conocemos todos al nombrado pastor Lenio, aquel cuya desamorada condición le adquirió renombre de desamorado; aquel que no ha muchos días que, por sólo decir mal de amor, osó tomar competencia con el famoso Tirsi, que está presente; aquel, digo, que jamás supo mover la lengua que para decir mal de amor no fuese; aquel que con tantas veras reprehendía a los que de la amorosa dolencia veía lastimados. [...] Digo, en fin, pastores, que Lenio —fol. 292v— el desamorado muere por la endurecida Gelasia, y por ella llena el aire de suspiros y la tierra de lágrimas; y lo que hay más malo en esto es que me parece que el amor ha querido vengarse del rebelde corazón de Lenio, rindiéndole a la más dura y esquiva pastora que se ha visto, y conociéndolo él, procura agora en cuanto dice y hace reconciliarse con el amor, y por los mismos términos que antes le vituperaba, ahora le ensalza y honra; y, con todo esto, ni el amor se mueve a favorecerle, ni Gelasia se inclina a remediarle, como lo he visto por los ojos, pues no ha muchas horas que, viniendo yo en compañía desta pastora, le hallamos en la Fuente de las Pizarras, tendido en el suelo, cubierto el rostro de un sudor frío y anhelando el pecho. Con una estraña priesa llegueme a él y conocile, y con el agua de la fuente le rocié el rostro, con que cobró los perdidos espíritus; y, sentándome junto a él, le pregunté la causa de su dolor, la cual él me dijo sin faltar punto, contándomela con tan tierno sentimiento —fol. 293r— que le puso en esta pastora, en quien creo que jamás cupo señal de compasión alguna. Encareciome la crueldad de Gelasia y el amor que la tenía, y la sospecha que en él reinaba de que el amor

le había traído a tal estado por vengarse en un solo punto de las muchas ofensas que le había hecho (333-34).

La obra no puede sino confiarle a Tirsi el papel de exégetas de la transformación de Lenio y al mismo tiempo el de su consolador:

Y, pues tú, Lenio, confiesas el error en que has estado, y conoces agora las poderosas fuerzas del amor, y entiendes dél que es señor universal de nuestros corazones, por este nuevo –fol. 300v– conocimiento, y por el arrepentimiento que tienes, puedes estar confiado y vivir seguro que el generoso y blando amor te reducirá presto a sosegada y amorosa vida; que si ahora te castiga con darte la penosa que tienes, hácelo porque le conozcas y porque después tengas y estimes en más la alegre que sin duda piensa darte (342).

Sin embargo, la realidad desmiente una vez más a Tirsi, pues Lenio se nos presenta, en las postrimerías del libro VI, en términos que “la fuerza de la enamorada pasión la sacaba de juicio” y, cual novelo Albanio, a punto de cometer un desatino: suicidarse. Desde lo alto de una peña, sin embargo, Lenio produce un estremecedor lamento en octavas, embebido de materiales garcilasianos, cuyo empaque lírico vale como palinodia de su deprecación inicial de las canciones de amor. Contra la cruel Gelasia protesta:

[...] Vime cual tú te ves, y ahora veo	25
que como fui jamás espero verme:	
tal me tiene la fuerza del deseo;	
tal quiero, que se extrema en no quererme.	
Tú has ganado la palma, tú el trofeo	
de que amor pueda en su prisión tenerme;	30
tú me rendiste: ¿y tú de mí te quejas?	
¡Oh, más dura que mármol a mis quejas! (424).	

Y por uno que cae en la prisión, otro cobra libertad. Frente a todos los que aman dejándose llevar por la pasión destructiva, frente a los que proyectan sus deseos en objetos que no les corresponden, Cervantes propone un modelo ideal de conducta: Lauso, su trasunto literario. Después de pasar él también por el extremo del dolor que le ha llevado a plantearse el suicidio, y tras pasar por el infierno al que lo ha llevado su pasión por Silena, Lauso reaparece en el espacio de la arcadia cervantina y, salvado, por lo que dice, de un “desdén santo”, a la voz de “ya tengo nuevo ser, ya tengo vida”, “ya me siento agora libre y señor de mi voluntad”, anuncia:

Ya, ya, pastor, [le dice a Damón] no siente mi trabajado cuello el pesado yugo amoroso, ya se han deshecho en mi sentido las encumbradas máquinas de pensamientos que desvanecido me traían, ya tornaré a la perdida conversación de mis amigos, ya me parecerán lo que son las verdes yerbas y olorosas flores destos apacibles campos, ya tendrán tregua mis suspiros, vado mis lágrimas y quietud mis desasosiegos; (Cervantes 1585, ed. 2014: 328).

Esta, por lo visto, es la gran lección que Lauso/Cervantes muestra haber aprendido en la academia del deseo: la de la libertad “puesta por encima del sentimiento amoroso” (Arredondo 1987). Sin embargo, no hay que ir más lejos para percartarnos de un aspecto profundamente desarticulador del discurso amoroso de *La Galatea*. A la hora de dar cuenta del origen y estatuto del cambio experimentado tanto por Lenio como por Lauso, el texto, por boca precisamente de Lauso, lo tilda de “un no acostumbrado milagro en los deseos amorosos”. Y, más, afirma Lauso:

Pero, dejando lo más que en esto te pudiera decir para mejor sazón y coyuntura, tórname a decir si es verdad lo que de Lenio dices, porque, si así es, podré yo afirmar que ha hecho

amor en estos días de los mayores milagros que en todos los de su vida ha hecho, como son rendir y avasallar el duro corazón de Lenio y poner en libertad el tan sujeto mío (Cervantes 1585, ed. 2014: 334).

Y poco más adelante: “puesto que todo es amor, el efecto que en mí ha hecho es ponerme en libertad, y a Lenio en servidumbre; y no me hagas, Orompo, que cuente con estos otros milagros”, al que se añade, en un lugar cercano, “el tercer milagro que pudiera contar”.

Es decir que, frente al carácter progresivo y procesual, tan inherente al discurso de Tirsi anclado en los patrones eidéticos de Hebreo y Equicola, cuya cifra esencial es precisamente el estatuto escalar de la experiencia amorosa, se defiende aquí la validez y operatividad de una visión del deseo casi mecanicista, que de forma abrupta, repentina, se instala o se desactiva en el individuo sin ninguna posibilidad de control de parte de la voluntad y el intelecto, estando estos, como están, sometidos a agentes totalmente externos, incontrolables y hasta sobrenaturales.

Ahora bien, se podría considerar esta sorprendente realidad textual, a la par de otros episodios cervantinos, como una muestra de la adhesión, o un guiño (¿irónico? ¿crítico? ¿polémico?), de parte del autor a un fenómeno que marcó notablemente la cultura áurea, es decir, esa inflación de la materia milagrosa que por aquellos años derivó en el desarrollo de una verdadera “industria” del milagro (testimoniada sobre todo por la abundante producción de relaciones de sucesos sobre prodigios religiosos), un fenómeno fomentado por las instancias de la ortodoxia católica y que muy oportunamente Agustín Redondo ha calificado de “fervor milagrero contrarreformista”⁵, lo cual implicaría valorar este cruce con lo portentoso como un inédito caso de asimilación (o, al revés, de cuestionamiento) de una materia popular tradicional en el espacio de la narrativa idealista pastoril.

Antes que como una manifestación más de la tendencia cervantina a la hibridación de contenidos, tal vez convenga estimar esta tematización de la experiencia amorosa en el cruce entre lo portentoso y lo milagroso como recurso narrativo regido por una curiosa visión providencialista, y en el marco general de la ambigua cristianización del paganismo bucólico apuntado arriba. La noción de providencialismo que según la bibliografía crítica rige el destino de los personajes cervantinos se funda en dos o tres sintéticas ideas claves: que, en efecto, sí hay un Dios, el cristiano, que interviene y salva; que la intervención divina es valorada, paulinamente, a la par que la actuación humana, es decir que Dios es cierto que “da las melecinas” y sana, pero lo hace con el concurso de las obras; finalmente, que la curación se logra poco a poco, según el propio Don Quijote mantiene frente a un Roque Guinart prisionero de su sed de venganza:

Señor Roque, el principio de la salud está en conocer la enfermedad y en querer tomar el enfermo las medicinas que el médico le ordena. Vuestra merced está enfermo, conoce su dolencia, y el cielo, o Dios, por mejor decir, que es nuestro médico, le aplicará medicinas que le sanen, las cuales suelen sanar poco a poco, y no de repente y por milagro; y más, que los pecadores discretos están más cerca de enmendarse que los simples (Quijote, II, LX: 1014).

Ahora bien, estamos de acuerdo, por un lado, con lo que defiende Santos Morena (2017) acerca de la necesidad de valorar la noción providencialista como cómoda estrategia para la resolución de los conflictos, puesto que

En general, frente a la necesidad de sufrimiento amoroso impuesta por el molde pastoril, la confianza en la providencia se presenta, en algunos momentos puntuales de la novela, como un medio de superación en la vida de los enamorados pastores. De esta manera se lo plantea Orompo, pastor

discreto de buenas razones, al doliente Marsilo al inicio del libro sexto: “¿Qué sabes si el cielo, movido a compasión de tu pena, ha traído a tal tiempo a estas riberas a la pastora Belisa para que la remedie?” (*Galatea*: 342). Se trata de la posibilidad de que, frente al modelo paganizante, la providencia permita, en la configuración novelesca de *La Galatea*, la incorporación de una vía religiosa para la constitución de la ideología y pensamiento de los pastores y para la resolución de los conflictos amorosos expuestos al comienzo (2017: 124).

Por otro lado, sin embargo, no podemos evitar notar que más allá de la ventaja representada por la facilitación de desenlaces y soluciones para los casos de amor, hay elementos que van en contra, y problematizan sumamente, la visión providencialista que según la formulación sintetizada arriba rige la obra cervantina, incluida *La Galatea*, hasta inducirnos a tildarla de ‘curiosa’. En efecto, frente a la idea de que Dios salva del sufrimiento amoroso cabe recordar que este mismo Dios, lo mismo que sana, enferma y hunde en la desesperación (icástico el caso de Lenio); que en ningún caso nuestros pastores amantes, dichos teorizadores de discursos doctrinarios, dan muestra de contribuir a la fe con las obras (con la excepción de los aventureros —que no por casualidad no son pastores— Timbrio y Silerio); que, como se ha visto, los cambios experimentados no son nada paulatinos o procesuales sino repentinos y abruptos, de acuerdo con una dinámica textual que hemos tildado de mecanicista. Una vez más, Cervantes deja al lector en vilo ante sus prismáticas visiones ideológicas y estéticas: el idealismo neoplatónico, de raigambre pagana, convencional para el género, pierde radicalidad y se entibia debido a su ambigua conmixión con la dominante religiosa ortodoxa; el espiritualismo cristiano, en apariencia coincidente con la visión providencialista, se desmiente parcialmente en virtud de dispositivos transgresivos

que posiblemente estén puestos al servicio de una visión sustancialmente laicista.

“La vida triunfa [...] sobre la teoría”, en *La Galatea*, mantenía Avalle-Arce (1974: 245). Los pastores de las riberas del Tajo y sus convecinos no son capaces de reconocer qué normas son las que rigen su destino, si las de la convención codificada o las de la realidad incumbente. Están dispuestos a recibir desde fuera las reglas de comportamiento y sin embargo reclaman libertad; dimidiados entre la fuerza de sus pulsiones y el ideal que aspiran encarnar, desean la perfección y sin embargo la vida les quita los medios para alcanzarla.

NOTAS

¹ Todas las citas referentes a *La Galatea* están sacadas de la edición a cargo de Montero, Escobar, Gherardi 2014. Las cursivas son nuestras.

² Véanse al respecto los estudios de Muñoz Sánchez 2003a, 2003b, 2019, 2020.

³ Véanse, acerca de la cuestión, al menos los trabajos de Gonzalo Sánchez-Molero (2005 y 2010) y Rey Hazas 2000 y 2005.

⁴ La abundancia de estos debates y su relevancia para la economía de la obra han sugerido a Lowe (1966) su conocida lectura de *La Galatea* a la luz del modelo textual de la *Cuestión de amor* medieval en tanto que eje estructural de la misma. Con escueta argumentación, también Martínez Torrón (2017: 67) vincula la obra con los debates medievales, precisamente con modos que, según el autor, enlazan con las obras del Arcipreste de Hita.

⁵ Redondo (1990: 146), en efecto, lee el episodio quijotesco de las bodas de Camacho (asentado precisamente en *La Galatea* como antecedente) en clave ideológica, concretamente como “una puesta en tela de juicio del sistema de los milagros al uso”, puesto que “A pesar de los deseos de acendramiento de los padres conciliares, se asiste en la España de las últimas décadas del siglo XVI y de las primeras del siglo XVII a un llamativo desarrollo de los milagros, como lo atestiguan las relaciones, después de 1570. En su deseo de poner de relieve cuanto separaba al catolicismo del protestantismo, la Iglesia de la Contrarreforma ha insistido sobre todos los signos que glorificaban la

‘verdadera religión’, la católica, y ha favorecido, directa o indirectamente, el incremento de los milagros”. Véase también Redondo 1989.

BIBLIOGRAFÍA

- Arredondo, M^a Soledad (1987), “Las críticas a los libros de pastores: de la ironía a la parodia”, *Dicenda*, VI: 343-58.
- Avalle-Arce, Juan Bautista (1975), *La novela pastoril española*, Madrid, Revista de Occidente, 1959; 2^a edición corrida y aumentada, Madrid, Istmo.
- Castro, Américo (1925), *El pensamiento de Cervantes*, Hernando, Madrid, 1972; reimpresso en Noguer, Madrid-Barcelona.
- Cervantes, Miguel de (1585), *La Galatea*, eds. Juan Montero, Francisco Estrada, Flavia Gherardi, Madrid, RAE, 2014.
- Cull, John T. (1986), “Another look at love in *La Galatea*”, *Cervantes and the Pastoral*, eds. José J. Labrador Herráiz y Juan Fernández Jiménez, Cleveland, Penn State University-Behrend College-Cleveland State University: 63-80.
- Gonzalo Sánchez-Molero, José Luis (2005), “Mateo Vázquez de Leca, un secretario entre libros. I. El escritorio”, *Hispania*, LXV: 813-46.
- (2010), “*La Epístola a Mateo Vázquez*: historia de una polémica literaria en torno a Cervantes”, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.
- López Estrada, Francisco (1952), “La influencia italiana en *La Galatea*, de Cervantes”, *Comparative Literature*, IV: 161-69.
- López Estrada, Francisco (1996), “La escala filosófica del amor en *La Galatea*”, *Spanische Literatur-Literatur Europas: Wido Hempel zum 65. Geburtstag*, ed. Frank Baasner, Niemeyer, Tübingen: 192-99.
- Lowe, Jennifer (1966), “The *Cuestión de amor* and the Structure of Cervantes’ *Galatea*”, *Bulletin of Hispanic Studies*, XLIII: 98-108.
- Martínez Torrón, Diego (2017), *Cervantes y el amor*, Sevilla, Alfar.

- Montemayor, Jorge de (1559), *La Diana*, ed. Juan Montero, Barcelona, Crítica, 1996.
- Muñoz Sánchez, Juan Ramón (2003a), "Hacia una nueva visión de la estructura de *La Galatea*", *Epos*, 19: 89-101.
- (2003b), "Un ejemplo de interpolación cervantina: el episodio de Timbrio y Silerio de *La Galatea*", *Anuario de Estudios Filológicos*, 26: 279-97.
- (2019), "Una historia de gemelos: el episodio de Teolinda, Artidoro, Leonarda y Galercio, de *La Galatea*", *Hesperia. Revista de Filología Hispánica*, 22, 1: 93-132.
- (2020), "El episodio de Lisandro y Leonida, de *La Galatea*: una historia trágica de amor y venganza", *Etiópicas*, 16: 9-35.
- Nardoni, Valerio (2016), *Sulle fonti italiane de "La Galatea" di Cervantes*, Prefazione di Flavia Gherardi, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- (2018a), *La Galatea de Cervantes y el modelo lingüístico y literario de la Arcadia*, Alcalá de Henares, Instituto Universitario de Investigación en Estudios Medievales y del Siglo de Oro "Miguel de Cervantes" (IEMSO) de la Universidad de Alcalá.
- (2018b), *Una transumanza linguistica. L'Arcadia di Sannazaro e La Galatea di Cervantes*, Livorno, Valigie Rosse.
- Parker, Alexander (1986), *La filosofía del amor en la literatura española (1480-1680)*, Madrid, Cátedra.
- Redondo, Augustin (1989), "Les 'relations de sucesos' dans l'Espagne du Siècle d'Or: un moyen privilégié de transmission culturelle", en *Les Médiations culturelles: domaine ibérique et latino-américain: actes du colloque organisé à la Sorbonne par le GRIMESREP*, les 25-27 janvier 1988, Paris, Publications de la Sorbonne Nouvelle: 55-67.
- Redondo, Augustin (1990), "Parodia, creación cervantina y transgresión ideológica el episodio de Basilio en el *Quijote*", *Actas del II Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*: 135-148.
- Rey Hazas, Antonio (2000), "Cervantes frente a Felipe II: pastores y cautivos contra la anexión de Portugal", *Príncipe de Viana*, XVIII: 239-60.

- (2005), *Poética de la libertad y otras claves cervantinas*, Madrid, Eneida.
- Rico, Francisco, coord. (2004), *Miguel de Cervantes. Don Quijote de la Mancha*, Edición del IV centenario, Madrid, Real Academia Española, Alfaguara.
- Santos de la Morena, Blanca (2017), *Presencia y tratamiento de la religión en la literatura de Miguel de Cervantes: una visión a partir de su obra completa*, tesis doctoral dirigida por el Profesor A. Rey Hazas, Universidad Autónoma de Madrid.
- Teijeiro Fuentes, Miguel Á. (2007), “La novela pastoril, cauce del idealismo narrativo”, *De los caballeros andantes a los peregrinos enamorados. La novela española en el Siglo de Oro*, eds. Miguel Á. Teijeiro Fuentes y Javier Guijarro Ceballos, Eneida, Cáceres: 177-228.