

# Algunas reflexiones sobre el tema de lo inverosímil y maravilloso en el "Persiles" de Cervantes

ANTONIO GARROSA

Entre la infinidad de temas y aspectos dignos de interés y de estudio que la obra genial de Cervantes nos presenta, y aunque naturalmente no sea una de los elementos claves en su pensamiento, podemos detenernos a considerar brevemente lo que la literatura cervantina contiene de maravilloso, irreal e inverosímil. Y me ha parecido más interesante fijarme principalmente en *Los Trabajos de Persiles y Sigismunda*, por ser en esta novela, la obra póstuma del escritor (mucho menos conocida por supuesto que *El Quijote*), donde su pensamiento y capacidad creadora reflejan con mayor conocimiento, toda la experiencia de su larga y fecunda vida.

Acerca de los componentes inverosímiles de la novela, hemos de tener en cuenta, evidentemente, el género bizantino en que ésta se inserta, propio de la época en que Cervantes la escribe; género como es sabido, tan propenso a las aventuras y acontecimientos maravillosos, desde sus antecedentes y autores más antiguos: Heliodoro de Emesa y Aquiles Tacio. Los naufragios, superación de peligros insalvables, esfuerzos sobrehumanos y encuentros insospechados, abundan por doquier en este género novelesco, y en nuestra literatura castellana, varios siglos antes de Cervantes, ya había quedado suficiente constancia de este tipo de aventuras y peripecias, en una novela de temática próxima a la bizantina: *El Libro de Apolonio*. El *Persiles* no escapa a esta corriente, sino que, por el contrario, acentúa hasta límites insospechados dichos rasgos, con abundancia de hechos y noticias maravillosas, cuyo resultado es, como acertadamente escribe AVALLE-ARCE, que «todo el *Persiles* es un columpiarse entre lo verosímil y lo inverosímil»<sup>1</sup>. Por lo demás, el mismo Cervantes, al hacer a lo largo de la novela una crítica de su propia narración, señala repetidamente este carácter fantástico de los hechos novelados, para, no obstante, insistir sobre su veracidad. Así el italiano Rutilio, antes de comenzar su historia, dice:

---

<sup>1</sup> Juan Bautista AVALLE-ARCE, edición crítica de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, Clásicos Castalia, Madrid, 1969. La cita, en nota al pie de la p. 88. Todas las citas que se hagan del *Persiles* a lo largo del trabajo, estarán referidas a esta edición.

«... aunque temo que por ser mis desgracias tantas, tan nuevas y tan extraordinarias, no me habéis de dar crédito alguno»<sup>2</sup>.

Y, enlazando con esta prevención a la que se refiere el juicio antes indicado de Avallé-Aroce, no puede ser más significativa la respuesta de Periandro:

«En las que a nosotros nos han sucedido (desgracias o aventuras) nos hemos ensayado y dispuesto a creer cuantas nos contaren, puesto que<sup>3</sup> tengan más de de lo imposible que de lo verdadero». (*Persiles*, I, 7, pág. 88).

Y por no extender los ejemplos, ya casi al final de la obra, encontramos otra afirmación de este tipo, mucho más explícita en este caso, y además puesta, no en labios de ningún personaje, sino en los del propio autor —Cervantes— quien frecuentemente se hace presente en la narración:

«Cosas y casos suceden en el mundo, que si la imaginación, antes de suceder, pudiera hacer que así sucedieran, no acertara a trazarlos; y así muchos, por la raridad con que acontecen, pasan plaza de apócrifos, y no son tenidos por tan verdaderos como lo son; y así es menester que les ayuden juramentos, o a lo menos el buen crédito de quien los cuenta; aunque yo digo que mejor sería no contarlos, según lo aconsejan aquellos versos castellanos, que dicen:

'Las cosas de admiración  
no las digas ni las cuentes;  
que no saben todas gentes  
cómo son'»<sup>4</sup>.

Cervantes usa abundantemente de esta táctica a lo largo de la novela, repitiendo a menudo que las cosas increíbles, aunque ciertas, es mejor no contarlas para no dar lugar a la desconfianza. Pero lo curioso es que Cervantes, tras esta preparación psicológica de la mente del lector, no duda en contarlas por medio de sus personajes y se recrea en ellas, llevando la verosimilitud del *Persiles* a límites inconcebibles. Cuán lejos nos encontramos en este aspecto

<sup>2</sup> *Persiles*, I, 7; ed. cit., p. 88. Con el fin de no aumentar excesivamente el número de notas a pie de página, la notación de citas tomadas del *Persiles*, obra comentada, se hará a continuación del texto, indicando, como acabamos de hacer, el número correspondiente al libro y al capítulo, y la página, referida ésta a la mencionada edición de Castalia.

<sup>3</sup> «Puesto que», como equivalente a la conjunción concesiva actual «aunque».

<sup>4</sup> *Persiles*. III. 16, p. 381. Los versos citados pertenecen al Marqués de Santillana, *Proverbios*, LXII. Se ve que Cervantes citó de memoria, pues el texto de Santillana varía ligeramente: «Los casos de admiración / non los cuentes, / ca no saben todas gentes / cómo son».

de la técnica novelística del *Quijote*, donde todas las circunstancias y aventuras maravillosas que se narran, tienen, más pronto o más tarde, su explicación lógica, en la que de paso, Cervantes suele hacer gala de su humorismo<sup>5</sup>.

Aparte de las aventuras que sobrepasan los límites de la naturaleza humana y de toda probabilidad, de las que está completamente sembrado el *Persiles*, se dan cita también en la obra, de forma, si no tan abundante, al menos representativa, toda una serie de noticias y acontecimientos que tienen que ver con la hechicería y las ciencias ocultas en general: adivinaciones, práctica de la astrología judiciaria, casos de brujería y licantrópía, conjuros, filtros y bebedizos, aparición de animales fantásticos y, sobre todo, los dos casos en los que operan hechizos maléficos sobre el joven bárbaro Antonio (capítulos 9 al 13 del libro II) y sobre Auristela al final de la novela (capítulos 8 al 10 del libro IV). Cervantes narra todos estos hechos increíbles y, aunque a veces manifiesta sus precauciones, no deja en otras muchas ocasiones de mantener una actitud ambigua frente a los mismos. ¿A qué se debe esta actitud cervantina? ¿Cree Cervantes en la magia y la brujería tal como aparecen en su novela? ¿Acepta la posibilidad de los encantamientos y hechizos, o utiliza todo esto como un recurso o procedimiento al servicio de la trama —deliberadamente irreal— de su obra? ¿O hemos de creer con don Marcelino que «por debilidad senil»<sup>6</sup> acudió a «los prestigios algo pueriles de la magia»?<sup>7</sup> En cualquier caso, habremos de volver sobre el tema a lo largo de estas páginas.

\* \* \*

Tenemos en el *Persiles* ejemplos de la práctica de la «astrología judiciaria», o ciencia de los astros puesta al servicio de la adivinación. Dos personajes son maestros en esta ciencia: el irlandés Mauricio, que aparece en el capítulo 12 del Libro I y el sabio español Soldino, a quien los peregrinos encuentran en su viaje a través de Francia (libro III).

El noble Mauricio atribuirá al éxito de sus observaciones y de su ciencia, el feliz encuentro con su hija Transila, típico caso de anagnórisis en la novela bizantina:

«Si mi ciencia no me engaña, y la fortuna no me desfavorece, próspera habrá sido la mía con este hallazgo». (I, 12, pág. 109).

<sup>5</sup> Véase, a modo de ejemplo, la aventura de la cabeza encantada y su explicación posterior, que será una burla más entre las muchas que Don Quijote ha de soportar. *Quijote*, II, 62.

<sup>6</sup> MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, Editorial Católica, 2.ª ed., 1975, vol. II, p. 278.

<sup>7</sup> MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Op. cit.*, p. 278.

completando más tarde la explicación al respecto, ante el asombro de los personajes que le oyen, al contar sus ocupaciones tras la desgraciada desaparición de su hija:

«Ya sabes, hermosa Transila, querida hija, cómo en mis estudios y ejercicios, entre otros muchos gustosos y loables, me llevaron tras sí los de la astrología judiciaria... Viéndote, pues, perdida, noté el punto, observé los astros, miré el aspecto de los planetas, señalé los sitios y casas necesarios para que respondiese mi trabajo a mi deseo... Con todo esto, alcancé que tu perdición había de durar dos años, y que te había de cobrar en este día y esta parte». (I, 13, págs. 115-116).

Observemos la exactitud de los resultados que a Mauricio le proporciona su ciencia. A pesar de considerarse un aprendiz en la misma, y de no tener el cúmulo de experiencias que posee «el mejor astrólogo del mundo» que es el demonio, según Mauricio aclara en este mismo pasaje, logra alcanzar, mediante su ciencia y estudio, el día y el lugar exactos, en la supuesta y semidesierta isla de Golandia, donde reencontrará a su hija. Interesantes en extremo resultan los conceptos aquí expuestos por Cervantes, en torno a los modos y formas de la práctica judiciaria, y las creencias en que ésta se apoya.

En la misma línea se inscribe el asunto que da título al capítulo 18 del libro I, «Donde Mauricio sabe por la astrología un mal suceso que les avino en el mar». Ya no nos extraña que, sin ninguna preparación deliberada al respecto, Mauricio pueda prevenir a los navegantes de

«que si la buena suerte les escapaba<sup>8</sup> de una mala que les amenazaba muy propincua, tendría buen suceso su viaje; y que el tal peligro, puesto que era de agua, no había de suceder, si sucediese, por borrasca ni tormenta de mar ni de tierra, sino por traición mezclada y aun forjada del todo de deshonestos y lascivos deseos». (I, 18, pág. 219).

Y parecidas premoniciones tendrá Mauricio durante el sueño que le inquieta en el mismo capítulo, y del que todavía le quedará algún temor cuando despierte, hasta que, efectivamente, sus vaticinios se cumplen y, al final, se ven sorprendidos por el peligro de naufragio, que no procede de los elementos, sino, como había pronosticado el astrólogo, de la traición y lascivos deseos de unos marineros. (I, 18 y 19, pág. 138).

<sup>8</sup> La forma verbal *escapaba* está aquí utilizada con el valor transitivo, prácticamente hoy en desuso, de la acepción segunda que contempla el *Diccionario* de la Academia, como equivalente a «librar, sacar de un trabajo, mal o peligro», pues, en otro caso, estaríamos ante el uso irregular, de acuerdo con la sintaxis actual, del verbo *escapar* con complemento objeto directo de persona. Nótese además la forma leísta, usual por otra parte en Cervantes, en que aparece el objeto directo pronominal, y no sólo referido a persona como en este caso, sino también y muy frecuentemente, referido a cosa.

Igualmente Mauricio previene los peligros que, para nuestros viajeros, representan los audaces y no muy apropiados deseos amorosos del viejo rey Policarpo, quien sirviéndose del engaño, proyecta retener en la isla a Auristela para casarse con ella:

«Mauricio, también deseoso de volver a su patria, acudió a su ciencia, y halló en ella que grandes dificultades habían de impedir su partida». (II, 7, 2.<sup>a</sup> parte, pág. 198).

Con parecidas características nos presenta Cervantes (dentro del paralelismo que la crítica ha señalado entre las dos mitades del *Persiles*, libros I y II por un lado y libros III y IV por otro) la figura venerable del sabio Soldino, anciano español, poseedor como Mauricio del arte de la adivinación, que vive sus últimos años llevando a la práctica el modelo más puro del ideal de «vida retirada», lejos del bullicio y las preocupaciones del mundo de la corte. De este modo Cervantes vuelve una vez más en su obra, como ya lo hiciera en *La Galatea* y en *El Quijote*, sobre el tema clásico de la exaltación de la naturaleza, que tanta fortuna tuvo en nuestra literatura del Siglo de Oro, desde Garcilaso a Lope de Vega, pasando por Fr. Antonio de Guevara, Fr. Luís de León y tantos otros autores<sup>9</sup>.

Soldino es también astrólogo y así, tan pronto como aparece en acción dentro de la novela, se le tacha de mago porque adivina el peligro al que están expuestos los viajeros:

«Éste, sin duda, debe ser mágico o adivino, pues predice lo por venir». (III, 18, pág. 393).

comenta Croriano, personaje francés que aparece en esta parte de la narración. Pero Soldino puntualiza, colocándose en su papel exacto:

«No soy mago ni adivino, sino judiciario, cuya ciencia, si bien se sabe, casi enseña a adivinar». (III, 18, pág. 393).

Las dotes adivinatorias de Soldino se ponen de manifiesto una vez más, cuando anuncia la fuga del criado Bartolomé con todo el equipaje de los peregrinos, y su posterior vuelta, ya arrepentido, para devolver las pertenencias de éstos, cosa que efectivamente sucede, tal como estaba pronosticada, un poco más adelante, acreditándose la ciencia del adivino<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Cervantes nos presenta en Soldino un personaje capaz de pronosticar los «futuros» éxitos de Don Juan de Austria y el triste final del rey Don Sebastián de Portugal; *Persiles*, III, 18, p. 396. Adviértase también, en la exposición que hace Soldino sobre las excelencias del género de vida que lleva, el paralelismo, al menos parcial, con los razonamientos que hace Juan Labrador, en la comedia de Lope sobre el mismo tema, *El villano en su rincón*.

<sup>10</sup> *Persiles*, III, 18, p. 397 y 19, p. 398-399.

En otro orden de cosas, debemos fijar también nuestra atención en el pasaje de la cueva de Soldino, que sirve de acceso imprevisible al maravilloso prado —recreación del «locus amoenus»— donde el anciano español tiene el seguro y apacible refugio en el que transcurren sosegadamente sus días, dedicados a la contemplación y al ejercicio de la vida retirada. De nuevo aquí Cervantes se siente en la necesidad de jugar con los límites de la credibilidad de su historia, antes de introducirnos con la imaginación en la cueva y en los idílicos prados de Soldino:

«Otra vez se ha dicho, que no todas las acciones verisímiles ni probables se han de contar en las historias, porque si no se les da crédito pierden de su valor; pero al historiador no le conviene más de decir la verdad, parézcalo o no lo parezca». (III, 18, pág. 395).

Como es corriente en el *Persiles*, la crítica dubitativa sobre la verosimilitud de lo narrado, estará hecha desde una postura ajena, externa a la novela, atribuyendo la descripción de este «locus amoenus» —sobre cuya veracidad o falsedad no se pronuncia el crítico—, a «el que escribió esta historia», disociando así en el escritor su doble faceta o personalidad de autor-narrador y de autor-crítico de su propia obra. Estamos ante un recurso literario frecuentemente utilizado por Cervantes en el *Persiles* y de forma más clara aún en el *Quijote*, mediante la genial y original ficción de la figura de Cide Hamete <sup>11</sup>.

Por lo demás, el pasaje de la cueva de Soldino, al menos en principio, nos lleva ineludiblemente a pensar en su semejanza con el fantástico episodio de la cueva de Montesinos, protagonizado por don Quijote <sup>12</sup>.

No menos maravilloso que este prado de Soldino al que nos referimos, resulta el elevado lugar de la lejana y nevada isla de Groenlandia, descrito al final de la novela, en el que se asienta el monasterio de Santo Tomás. El narrador en esta ocasión es Seráfido, ayo de Persiles, quien habla de las excelencias del sitio, difícilmente comprensibles para la mentalidad meridional del italiano Rutilio que le escucha. Y Cervantes, sirviéndose de su personaje, deja desbordar la imaginación forjada en sus varias lecturas —documentadas o no— sobre la geografía de los países septentrionales:

«Está la isla sepultada en nieve, y encima de una montañuela está una fuente, cosa maravillosa y digna de que se sepa, la cual derrama y vierte de sí tanta abundancia de agua y tan caliente, que llega al mar,

<sup>11</sup> Ha de tenerse en cuenta que este tipo de autocritica no es nuevo en nuestra literatura, pues, aunque con caracteres y en circunstancias algo distintas, había sido ya practicado por el Infante Don Juan Manuel en su *Libro de los estados*.

<sup>12</sup> *Quijote*, II, 22 y 23.

y por muy gran espacio dentro dél, no solamente le desnueva, pero<sup>13</sup> le calienta, de modo que se recogen en aquella parte increíble infinidad de diversos pescados, de cuya pesca se mantiene el monasterio y toda la isla, que de allí saca sus rentas y provechos». (IV, 13, pág. 470).

Y Cervantes acepta —o parece aceptar— la realidad de esta fantástica descripción, sin hacer ninguna crítica sobre la misma.

Hemos de notar, por otra parte, en lo que se refiere a los pasajes del *Persiles* que tratan de las técnicas adivinatorias, que éstas se reducen prácticamente a la astrología. Es posible que Cervantes conociera al menos algunos de los ejemplos de tales prácticas en nuestra literatura anterior. Detalles sobre adivinación mediante la observación de los astros, encontramos, entre otros lugares, en el *Auto de los Reyes Magos*, en el *Libro de Alexandre*<sup>14</sup>, y en el *Sendebat*<sup>15</sup>. Pero en la literatura medieval se dan otras prácticas adivinatorias mediante los conjuros, la magia o la necromancia, fórmulas todas ellas que para nada aparecen —con esta finalidad— en el *Persiles*. Y además, resulta curioso observar que, como corresponde a las exigencias de la ciencia que practican, los dos astrólogos que Cervantes nos presenta en su novela, son hombres maduros y prudentes, pero sobre todo son sabios, como sucede también en los ejemplos literarios a los que antes aludíamos.

Otro tipo de anticipación profética, de enorme facilidad —es natural— para el autor-narrador Cervantes, pero totalmente inverosímil si la consideramos aisladamente desde dentro de la novela, es la que se da en el extraordinario museo del monseñor romano, donde se encuentran unas tablas que tienen escrito el nombre de poetas famosos que lo «habían de ser en los siglos venideros» y así aparece allí el nombre de Torcuato Tasso y la referencia a su *Jerusalén libertada*. (IV, 6, pág. 440). Naturalmente que ésta resulta una «adivinación» cómoda para Cervantes, pues escribiendo en el segundo decenio del siglo XVII, se permite «profetizar» sobre un poeta que vivió en la segunda mitad del siglo XVI. Y lo curioso es que Cervantes, que ya había utilizado antes este recurso en obras como *La Numancia*<sup>16</sup>, donde semejante profecía tiene un valor de exaltación patriótica, lo utiliza también en el *Persiles* sin ninguna justificación aparente —como no sea la de la ironía humorística—, hasta tal punto que, coincidiendo con lo que ya hemos apuntado, y por medio de Periandro, el autor hace la crítica del pasaje, jugando una vez más con los límites entre lo inverosímil y lo francamente increíble:

<sup>13</sup> «pero», equivalente al actual «sino que».

<sup>14</sup> Véase, por ejemplo, el *Libro de Alexandre*, estrofa 2604 en la edición de Raymond S. Willis, Jr., texto «0»; Princeton University Press, 1934, p. 449.

<sup>15</sup> *Sendebat*, edición de J. F. Keller, Valencia, Castalia, 1959, p. 5.

<sup>16</sup> *La Numancia*, edición de R. Marrast, Salamanca, Anaya, 1970; Jornada I, versos 441-528, p. 53-56. Corresponden estos versos a la intervención profética de la personificación del río Duero. Hay más ejemplos de este tipo en la obra: intervención de la Guerra, Jornada IV, versos 1976-1998.

«Duro se me hace creer que de tan atrás se tome el cargo de aderezar las tablas donde se hayan de pintar los (poetas) que están por venir, que en efeto en esta ciudad, cabeza del mundo, están otras maravillas de mayor admiración»<sup>17</sup>.

Otros sucesos inverosímiles o maravillosos de diversa índole aparecen también en el *Persiles*, como la alusión a la extraña lluvia, no procedente del cielo, sino provocada por la aparición de unos terribles vestiglos o monstruos marinos, de los que Cervantes tiene noticia a través de la versión italiana de la *Historia de gentibus septentrionalibus*, famoso libro del Arzobispo de Upsala, Olaus Magnus, acerca de la geografía de los países del norte de Europa. Cervantes denomina erróneamente «náufragos» a estos monstruos marinos, en la accidentada narración de las aventuras de Periandro:

«En esto vi alzar y poner en el navío un cuello como de serpiente terrible, que arrebatando un marinero, se le engulló y tragó de improviso, sin tener necesidad de mascarle». (II, 15, pág. 240).

Igualmente sorprendente resulta el episodio de la doma por Periandro de un caballo salvaje del rey Cratilo de Bituania, señor de los mares helados. Periandro cuenta cómo montó este caballo, y dando un tremendo salto, le hizo volar por el aire desde lo alto de una roca, hasta la superficie helada del mar, resultando absolutamente ileso, cuando todos daban por cierta su muerte. Tan patente resulta la dificultad del hecho, que inmediatamente surge la crítica, expresada en este caso por la duda del noble Mauricio:

«Duro se le hizo a Mauricio el terrible salto del caballo tan sin lisión: que quiera él, por lo menos, que se hubiera quebrado tres o cuatro piernas, porque no dejara Periandro tan a la cortesía de los que le escuchaban la creencia de tan desaforado salto; pero el crédito que todos tenían de Periandro les hizo no pasar adelante con la duda del no creerle: que, así como es pena del mentiroso, que cuando diga verdad no se le crea, así es gloria del bien acreditado el ser creído cuando diga mentira». (II, 20, págs. 266-267).

Una vez más coloca Cervantes al lector en este pasaje, por encima del punto extremo donde puede llegar la credibilidad otorgada a la novela, pero sin dar una explicación lógica que justifique la fantasía derrochada, como vemos sucede puntualmente en el episodio —en alguna forma similar a éste—

<sup>17</sup> *Persiles*, IV, 6, p. 441. Obsérvese la ambigüedad e imprecisión de este párrafo cervantino, falto seguramente del repaso posterior del autor, que lo hubiera corregido y precisado, haciéndolo más claro y, de paso, más correcto desde el punto de vista sintáctico, ya que la segunda parte del discurso no encaja, de ningún modo, con el aspecto y el sentido lógico de la primera parte del mismo.

que aparece en el *Quijote*: el fabuloso e imaginario viaje de don Quijote y Sancho, caballeros ambos a lomos de Clavileño<sup>18</sup>.

Desde otro punto de vista distinto, hemos de considerar la creencia fantástica que sustentan los habitantes de la Isla Bárbara donde —de acuerdo con la técnica narrativa de «in media res»—, comienzan las aventuras de la novela y los primeros peligros ciertos para los protagonistas de la misma. Repetidamente se refiere Cervantes a lo largo de la obra, al «vano asunto» de la profecía y creencias de los habitantes de la Isla Bárbara, cuyo contenido exacto sabemos desde el principio por la doncella Taurisa, quien explica a Periandro cómo ha sido traída

«...a esta ínsula, donde dicen que estamos, la cual es habitada de unos bárbaros, gente indómita y cruel, los cuales tienen entre sí por cosa inviolable y cierta, persuadidos, o ya del demonio, o ya de un antiguo hechicero... que de entre ellos ha de salir un rey que conquiste y gane gran parte del mundo; este rey que esperan no saben quién ha de ser, y para saberlo, aquel hechicero les dio esta orden: que sacrificasen todos los hombres que a su ínsula llegasen, de cuyos corazones, digo, de cada uno de por sí, hiciesen polvos, y los diesen a beber a los bárbaros más principales de la ínsula, con expresa orden que, el que los pasase sin torcer el rostro ni dar muestra de que le sabía mal, le alzasen por su rey; pero no ha de ser éste el que conquiste el mundo, sino un hijo suyo». (I, 2, pág. 57).

Como es natural, Cervantes se burla cuantas veces puede de esta supersticiosa y aberrante creencia; sostenida por la imaginación de unos bárbaros, seres inferiores según el plan por él concebido para su novela. Sería ésta una manera de mostrar de forma patente, la enorme distancia que en el terreno de lo ético, lo moral y lo intelectual, existe entre estos primeros y casi anónimos personajes y los protagonistas, Periandro y Auristela, seres absolutamente idealizados que, bajo la apariencia de hermanos y con estos nombres fingidos, encarnan las más elevadas perfecciones humanas que Cervantes puede imaginar. Es curioso cómo, al resaltar el carácter bárbaro y primitivo de esta creencia en los retrasados salvajes, emplea Cervantes —quizá no de forma inadvertida— el arcaísmo «ínsula»; en lugar del vocablo usual en la época, «isla» que aparece normalmente en toda la novela. Pero lo más notable del caso es que Cervantes, que fustiga esta vana superstición, fundada en la hechicería, va a caer personalmente, como veremos más adelante, en otras no mucho menos absurdas que incluye en su narración y frente a las cuales, en el mejor de los casos, sostendrá como narrador una actitud ambigua.

<sup>18</sup> *Quijote*, II, 41.

Dentro de este rápido bosquejo que estamos haciendo de los aspectos inverosímiles, maravillosos o fantásticos que aparecen en el *Persiles*, conviene destacar por su importancia, de forma muy especial, tres historias o acontecimientos relacionados directamente con la práctica de las artes ocultas, hechicería, magia negra y brujería, ingredientes éstos que se dan cita, solos o en conjunto, en la historia de Rutilio y en los episodios correspondientes a las enfermedades del joven Antonio y de Auristela. Sin duda tenemos en estos capítulos, los detalles más interesantes del *Persiles* en torno a lo maravilloso y lo inverosímil. Y son tanto más para destacar en esta postrera obra de Cervantes, cuanto que el escritor se ha burlado normalmente de estos temas en su producción literaria anterior, si exceptuamos el caso de *El coloquio de los perros*, donde, con la historia de las viejas hechiceras Camacha, Montiel y Cañizares, contada por esta última, se describen profusamente ejemplos variados de prácticas de magia, brujería, conjuros, mutaciones de personas, ungüentos, bebedizos, aquelarres, etc., dando cabida a todo el cúmulo de creencias supersticiosas, que el vulgo de la época sostenía sobre semejantes mujeres<sup>19</sup>.

Fijémonos en primer lugar en la historia de Rutilio y en los elementos fantásticos que la adornan, o que, por mejor decir, son parte importante de la misma. Como consecuencia de su pasión amorosa, que le hace transgredir los condicionamientos sociales de la época y las barreras morales, Rutilio es condenado a muerte, peligro próximo del que le salvará una hechicera,

«... que la alcaidesa de la cárcel había hecho soltar de las prisiones y llevádola a su aposento, a título de que con yerbas y palabras había de curar a una hija suya de una enfermedad que los médicos no acertaban a curarla». (I, 8, pág. 89).

Notemos ya de entrada, que esta mujer une a su condición de hechicera su actividad como médico, al igual que hacía Celestina, quien, según dice Pármemo en la Tragicomedia, «faciase física de niños»<sup>20</sup>. Pero este ejercicio de la medicina (empleo de yerbas, como señala el texto) servirá probablemente como una mera compañía o tapadera del otro ejercicio, más fiable para ella y también por ella más practicado, de la hechicería, a la que ciertamente se refiere el texto, cuando habla de las «palabras» con que la mujer piensa obtener la curación de la niña enferma. Y no será ésta, como tendremos ocasión de ver, la única coincidencia de temas y aspectos parciales, entre el *Persiles* y *La Celestina*.

<sup>19</sup> *El coloquio de los perros*, edición de F. Rodríguez Marín en el tomo II de las *Novelas Ejemplares*, Madrid, Espasa Calpe, (Clásicos Castellanos), 1969. La historia completa que refiere la vieja Cañizares, en p. 286-312.

<sup>20</sup> *La Celestina*, Auto I.

Caro será el precio que pague Rutilio por su libertad: la promesa de contraer matrimonio con su libertadora hechicera, quien sacándole de la cárcel sin ninguna dificultad, con ayuda de la caña o palo del que las brujas suelen acompañarse según la creencia popular, le conducirá después desde Italia hasta Noruega, en vuelo sobre su manto mágico. La fantasía de Cervantes no conoce aquí límites, a pesar del contrapunto crítico que como precaución, por lo que atañe al campo de la fe, introduce con las palabras de Rutilio, al confesar éste que

«como cristiano bien enseñado, tenía por burla todas estas hechicerías —como es razón que se tengan—...». (I, 8, pág. 90).

En definitiva, supuesto lógicamente que Cervantes no creyera en ninguna posibilidad semejante, tenemos a Rutilio amaneciendo en Noruega, después del viaje de cuatro horas en el que, —a pesar de sus protestas anteriores de incredulidad— manifiesta que cerró los ojos y se dejó «llevar de los diablos, que no son otras las postas de las hechiceras», (I, 8, pág. 90).

Sin embargo, la parte más fantástica de la historia se desarrolla a continuación, cuando Rutilio se siente abrazar por la hechicera y se peca con horror de que ésta se ha convertido en figura de loba. Hace aquí por tanto su aparición la creencia fantástica en la licantropía, en una manifestación típica del fenómeno, sobre el que la literatura universal presenta abundantes ejemplos<sup>21</sup>. Esta visión, que «hiela el alma» a Rutilio y «le turba los sentidos» le da fuerzas, no obstante, para librarse del peligro y del repugnante y deshonesto abrazo, con la ayuda de

«un cuchillo que acaso en el seno traía, y con furia y rabia se le hincó por el pecho a la que pensé ser loba, la cual, cayendo en el suelo, perdió aquella figura, y hallé muerta y perdiendo sangre a la desventurada encantadora». (I, 8, pág. 91).

Con estas palabras de su historia, podría insinuar Cervantes que la visión de Rutilio no es otra cosa que el producto de su imaginación enfebrecida, después del pánico pasado durante el pretendido viaje sobre el manto de la hechicera, ya que ésta, una vez cometido el crimen, se le presenta a Rutilio bajo su normal apariencia femenina. La fantasía del relato quedaría así circunscrita a la inusitada forma de viajar desde Italia a Noruega, que Cervantes mantiene sin aportar ninguna explicación. Pero Cervantes desaprovecha esta posibilidad y no parece sino que se goza precisamente en aumentar la confusión del lector, ya que, inmediatamente después del extraño suceso, nuestro autor, expresán-

<sup>21</sup> Véase un ejemplo clásico en PETRONIO, *Satiricón*, cap. LXII.

dose a través de un anónimo personaje al que Rutilio acaba de contar su desgracia, expone unas ideas completamente contradictorias, las cuales no esclarecen en absoluto si Cervantes creía o no en dichas historias, o si pretendía inclinar en uno u otro sentido el ánimo de sus lectores:

«Puedes, buen hombre, dar infinitas gracias al cielo por haberte librado del poder destas maléficas hechiceras, de las cuales hay mucha abundancia en estas septentrionales partes. Cuéntase dellas que se convierten en lobos, así machos como hembras, porque de entrambos géneros hay maléficos y encantadores. Cómo esto pueda ser yo lo ignoro, y como cristiano que soy católico no lo creo. Pero la experiencia me muestra lo contrario. Lo que puedo alcanzar es, que todas estas transformaciones son ilusiones del demonio, y permisión de Dios y castigo de los abominables pecados deste maldito género de gente». (I, 8, pág. 92).

Cervantes sitúa en las regiones del norte de Europa —absolutamente exóticas y desconocidas para el lector español de la época— la posibilidad de sucesos fantásticos de este tipo, pues ya sabemos cómo la lejanía, desdibujando los límites de la realidad, contribuye a hacer creíbles las historias irreales, o al menos contribuye a que se admita la posibilidad de las mismas. Pero, ¿no quedamos en que esta maga, física o hechicera, hace su aparición en Italia? ¿No es en Italia donde le ofrece ayuda a Rutilio para salvarle de su desgracia? E Italia es, sin embargo, un país mediterráneo y meridional, muy semejante a España y al que Cervantes conocía muy bien, como podemos ver en otras partes de la novela, de modo que, en el caso de Italia, no sirve la explicación de la lejanía. Es inútil buscar justificaciones para este pensamiento ambiguo que refleja aquí la obra. A mayor abundamiento, y en línea con lo que escribimos, están los prejuicios y precauciones religiosas que Cervantes coloca en este mismo pasaje. Pero cuando parece que racionalmente, o movido por sus convicciones religiosas, el autor niega toda credibilidad a la historia, nos sorprende a renglón seguido con la apelación a la experiencia de los hechos, que, de modo incontrastable a su parecer, prueban la existencia de estos «maléficos y encantadores». Todo, como vemos, parece ordenado deliberadamente, para provocar la admiración en el lector por la complicación de la novela y para que en el mismo lector se produzca la «suspensión» del ánimo, tan reiteradamente perseguida y aludida por Cervantes en toda su obra literaria. Pero tenemos todavía más detalles como los examinados, que confirman esta pretensión de ambivalencia, cuando, bastante más adelante y a propósito de la existencia o no de tales hombres convertidos en lobos, se entabla una discusión en la que participan Mauricio, Rutilio y Arnaldo. Aquí se aprecian perfectamente las opiniones contrapuestas, pues ante la firme y tajante de Mauricio que asevera:

«Eso de convertirse en lobas y lobos algunas gentes destas septentrionales, es un error grandísimo, aunque admitido de muchos». (I, 18, pág. 133).

tenemos la actitud, no beligerante, pero dictada por la experiencia, del italiano:

«No sé —dijo Rutilio— lo que sé es que maté la loba y hallé muerta a mis pies la hechicera». (I, 18, pág. 135).

Cervantes, por lo tanto, no se define de una manera inequívoca al respecto, pues no resultan convincentes los ejemplos y explicaciones de Mauricio, ni la intervención final de éste zanjado el tema:

«Todo eso puede ser —replicó Mauricio—; porque la fuerza de los hechizos de los maléficos y encantadores, que los hay, nos hace ver una cosa por otra; y quede desde aquí asentado, que no hay gente alguna que mude en otra su primer naturaleza», (I, 18, pág. 135)<sup>22</sup>.

con lo que Mauricio, que niega tal posibilidad de mudanza en las personas, admite en cambio perfectamente, posibles casos de «tropolía», entendida, según define el *Diccionario de la Lengua Española*, en su acepción quinta, como «arte mágica que muda las apariencias de las cosas».

Hay otro aspecto parcial del relato de Rutilio que no debemos pasar por alto en este repaso: nos referimos a la advertencia clara y tajante que, en el momento de comenzar el vuelo, la hechicera hace a Rutilio, para que se olvide de todas sus devociones cristianas y plegarias. Sobre esta misma orden vuelve la hechicera, cuando ya en pleno vuelo siente los temblorosos rezos del desdichado. Esta manera de proceder es normal en los casos de hechicería de los que nos habla la literatura, como se puede apreciar, por ejemplo, en los consejos u órdenes que, a este respecto, da a Teófilo el judío del milagro XXIV de Berceo, cuando aquél es conducido a la encrucijada —lugar maldito— donde se ha de celebrar el aquelarre o encuentro con el demonio:

Prísolo por la mano la nochi bien mediada,  
sacólo de la villa a una cruzejada;  
dísol; 'Non te sanctigues nin te temas de nada,  
ca toda tu fazienda será cras mejorada'<sup>23</sup>.

Tenemos, pues, documentada en la obra de Cervantes, como en general en toda la literatura, la creencia popular en la relación del diablo con todos

<sup>22</sup> Es interesante la lectura íntegra del pasaje en torno a los temas de licantropía y afines. Libro I, 18, p. 133-137.

<sup>23</sup> BERCEO, G., *Milagros de Nuestra Señora*, XXIV, estrofa 733.

los procesos o fenómenos de hechicería y brujería, razón por la cual, de tales procesos deben alejarse naturalmente los símbolos o prácticas religiosas, que pudieran poner en peligro el resultado perseguido por estos procedimientos de magia negra.

\* \* \*

El otro tema que cae por completo dentro del capítulo de las artes mágicas, es el de la enfermedad provocada en el joven bárbaro Antonio y en la bella Auristela, mediante la intervención de hechizos y conjuros preparados por las crueles encantadoras Cenotia y Julia. Ambos episodios son enteramente similares en sus causas y desarrollo, y ponen de manifiesto el paralelismo señalado por la crítica entre las dos partes de la novela: los libros I y II, que años más tarde se amplían (a manera de recapitulación en muchas ocasiones) en la segunda parte, libros III y IV. En los dos casos aparece como causante de los funestos sucesos, el amor desordenado que sienten dos mujeres disolutas por el joven Antonio y por Periandro. Este amor, no correspondido lógicamente, por el corazón puro con que Cervantes dota a nuestros personajes, provoca el despecho y el ansia de venganza en el ánimo de Cenotia e Hipólita, sentimientos malignos que se manifestarán, de forma directa en el caso de Antonio, e indirectamente, —aquejando con el mal a Auristela— en el caso de Periandro.

En el largo discurso que al hacer su aparición dirige Cenotia al joven Antonio (II, 8, págs. 200-202) observamos el orgullo con que la mujer alude a su condición de maga y encantadora, diferenciándola netamente de la más baja y despreciable, para ella, de las hechiceras:

«...esta ciencia que no nos enseña a ser hechiceras como algunos nos llaman, sino a ser encantadoras y magas, nombres que nos vienen más al propio. Las que son hechiceras, nunca hacen cosa que para alguna cosa sea de provecho; ejercitan sus burlerías con cosas, al parecer, de burlas, como son habas mordidas, agujas sin punta, alfileres sin cabeza, y cabellos cortados en crecientes o menguantes de luna; usan de caracteres que no entienden, y si algo alcanzan, tal vez, de lo que pretenden, es, no en virtud de sus simplicidades, sino porque Dios permite, para mayor condenación suya, que el demonio las engañe. Pero nosotras, las que tenemos nombre de magas y de encantadoras, somos gente de mayor cuantía; tratamos con las estrellas, contemplamos el movimiento de los cielos, sabemos la virtud de las yerbas, de las plantas, de las piedras, de las palabras, y juntando lo activo a lo pasivo, parece que hacemos milagros, y nos atravesamos a hacer cosas tan estupendas, que causan admiración a las gentes, de donde nace nuestra buena o mala fama: buena si hacemos bien con nuestra habilidad, mala si hacemos mal con ella. Pero como la naturaleza parece que nos inclina antes al mal

que al bien, no podemos tener tan a raya los deseos, que no se deslicen a procurar el mal ajeno... Puesto que en mudar las voluntades, sacarlas de su quicio, como esto es ir contra el libre albedrío, no hay ciencia que lo pueda, ni virtud de yerbas que lo alcancen». (II, 8, páginas 201-202).

Merece la pena haber hecho esta cita, ciertamente larga, de la obra, por los puntos de reflexión que la misma nos ofrece. En primer lugar hemos de pensar un momento en la figura de Cenotia, singular mujer, española de nacimiento (natural de Alhama de Granada) y mora de estirpe. Tan extraña como la del bárbaro Antonio, resulta su presencia en estas regiones del norte de Europa, desde su Alhama natal. Su condición de maga, de acuerdo con lo manifestado en su largo discurso, está indisolublemente unida a su raza y familia árabe. Un punto de reflexión, por tanto, sería ya éste: la maga o encantadora, en esta ocasión, es una mujer musulmana, no cristiana, ni siquiera morisca, sino mora por su carácter, educación y personalidad. Recordemos a este respecto que, en los casos de magia que registra nuestra literatura medieval, predomina la figura del mago moro —o judío— frente a la prácticamente inexistente (sobre todo tratándose de magia negra mal intencionada, como en este caso) del mago cristiano<sup>24</sup>.

Un segundo punto de meditación lo tenemos en el desprecio con que Cenotia habla de las hechiceras, ¡como si hubiera tanta diferencia entre los conjuros que éstas hacen, con el concurso de objetos singulares, y los que ella practica, a base de palabras cabalísticas y hierbas medicinales! En definitiva son las mismas prácticas, y no se comprende fácilmente el orgullo exaltado y algo pueril de Cenotia.

Tercer punto de reflexión: resulta llamativa cuando menos, la idea que Cenotia tiene sobre las hechiceras, presentándolas como engañadas por el demonio y condenadas por Dios a causa de sus malas artes. Se diría que es un severo moralista quien en este pasaje concreto fustiga a tales mujeres, y no precisamente una de las mismas quien así habla. Y lo más incongruente es que al final, Cenotia acaba su larga perorata confesando también su natural inclinación a buscar el mal ajeno, esto es, a la práctica de la magia con intenciones malévolas. Ninguna diferencia hay por tanto, en los resultados finales que una y otras consiguen con sus malhadadas artes.

Precisamente por la maldad de sus maquinaciones, Cenotia ha tenido que salir de su patria, huyendo de la Inquisición, que persigue a todo género de brujas, magas o hechiceras, hasta asentar en la isla de Policarpo, donde, con la ayuda de su ciencia y sus poderes ocultos, vive holgadamente atesorando bienes de fortuna. Su mala inclinación y lascivos deseos, le inducen a tentar deshones-

<sup>24</sup> Pueden verse al respecto los pasajes relativos a los magos y encantadores musulmanes, que aparecen en el anónimo *Poema de Fernán González*.

tamente la virtud del joven Antonio, quien reacciona en forma muy viva, causando, —de modo involuntario— la muerte del maldiciente Clodio, en justo castigo —según el pensamiento cervantino— de sus muchas culpas<sup>25</sup>. El desaire, por lo demás, provocará el despecho y el afán de venganza en Cenotia, quien ejercitará su ciencia maligna en detrimento de la salud de Antonio:

«... el cual de allí a dos días se sintió mal dispuesto, y cayó en la cama con tanto descaecimiento, que los médicos dijeron que se le acababa la vida, sin conocer de qué enfermedad». (II, 9, pág. 206).

La enfermedad de Antonio proporciona el motivo a Cervantes, para prolongar la estancia de nuestros personajes en la isla del rey Policarpo, con la consiguiente ampliación de la trama amorosa y argumental de la novela.

También Cenotia une a su condición de maga la de física o curandera, y en este sentido se explica la petición que le hace Policarpo, para que

«... procurase algún remedio a la enfermedad de Antonio, la cual por no conocerla los médicos, ellos no sabían hallarle». (II, 9, pág. 206).

Pero será el padre del infortunado enfermo, el bárbaro Antonio, quien intuya lo que de verdad ocurre, y que en Cenotia ha de buscar, no sólo la salud de su hijo, sino también la causante de su pérdida. (II, 10, pág. 217). La confesión que le hizo su hijo, sobre la causa que indirectamente provocó la muerte de Clodio, le permitirá descubrir claramente el origen de la enfermedad de Antonio, que los médicos no logran alcanzar. Por eso le vemos más adelante recriminar de forma airada a la mora:

«Dame, ¡oh hechicera! a mi hijo vivo y sano, y luego; si no, haz cuenta que el punto de tu muerte ha llegado. Mira si tienes su vida envuelta en algún envoltorio de agujas sin ojos o de alfileres sin cabeza; mira, ¡oh pérfida!, si la tienes escondida en algún quicio de puerta o en alguna otra parte que sólo tú conoces». (II, 11, págs. 217-218).

Obsérvese cómo, a despecho de las protestas y la vanagloria de Cenotia en el acto de su presentación, es aquí tratada como una vulgar hechicera, y se le atribuyen además los mismos procedimientos ridículos que ella había condenado y de los que se había burlado. Cenotia no sólo no se rebela contra estas acusaciones, sino que incluso su actuación posterior mostrará lo acertado de las mismas, pues, tras la conversación con el exasperado padre,

<sup>25</sup> Téngase presente hasta qué punto cuida Cervantes de que la maldad en el hombre reciba siempre su castigo, por uno u otro conducto, aun en el caso, como el presente de Clodio, de personajes relativamente secundarios y sin especial relevancia dentro de la novela.

«... ella quedó tan entregada al miedo, que olvidándose de todo agravio, sacó del quicio de una puerta los hechizos que había preparado, para consumir la vida poco a poco del riguroso mozo... Apenas hubo sacado Cenotia sus endominados paramentos de la puerta, cuando salió la salud perdida de Antonio a plaza, cobrando en su rostro las primeras colores, los ojos vista alegre y las desmayadas fuerzas esforzado brío». (II, 11, pág. 218).

Llama la atención lo pueril y lo ingenuo de los procedimientos utilizados por la hechicera y su recurso a colocar en el quicio de una puerta sus hechizos y conjuros, sobre cuyo contenido nada nos aclara Cervantes, pues tan sólo encontramos una referencia posterior —en conversación entre padre e hijo— a la duración de los mismos:

«La Cenotia te tenía hechizado, y con hechizos de tiempo señalado, poco a poco, en menos de diez días perdieras la vida, si Dios y mi buena diligencia no lo hubiera estorbado». (II, 11, pág. 219).

Cervantes deja muy claro en todo caso, como acabamos de ver, el poder de Dios sobre cuantas maquinaciones puedan urdir las magas del tipo de Cenotia y cuantas se le parezcan. Una vez más, hace su aparición aquí la precaución que Cervantes muestra en todos los temas que puedan rozar con materia religiosa.

Desde otra perspectiva, podríamos comparar la actuación de Cenotia con la de Celestina. Es de sobra sabido que Cervantes conocía la obra de Rojas, a la que se refiere en términos elogiosos y recriminatorios al mismo tiempo, en los conocidos versos:

«libro en mi opinión divi-  
si encubriera más lo huma»<sup>26</sup>.

Las artes de Cenotia y Celestina son en definitiva las mismas, por más que su edad, apariencia y ascendencia difieran considerablemente; sin embargo, no nos presenta Cervantes el abigarrado cúmulo de objetos inverosímiles que utiliza la maga de Valladolid, en *El Laberinto de Fortuna* de Juan de Mena, o que Celestina recabará para la confección de su filtro amoroso, ni el grandilocuente —y en alguna medida también ridículo— conjuro celestinesco con que se invoca a «Plutón, señor de la profundidad infernal»<sup>27</sup>. Pero donde se van a diferenciar netamente estos hechizos y conjuros, es en los efectos que de ellos se derivan: mientras el conjuro celestinesco es capaz de alterar

<sup>26</sup> *Quijote*, versos preliminares de la primera parte (1605), «Del donoso poeta entreverado a Sancho Panza y Rocinante».

<sup>27</sup> *La Celestina*, Auto III.

la voluntad y cambiar el corazón de Melibea, hasta reducirlo al «crudo y fuerte amor de Calisto» (suponiendo que Melibea no estuviera ya decidida plenamente, por sí misma y sin el concurso de hechizos ni conjuros a semejante cambio de actitud)<sup>28</sup>, el hechizo de Cenotia, por el contrario, se limita a resquebrajar la salud física de Antonio, puesto que, como la propia hechicera ha confesado antes,

«... en mover las voluntades, sacarlas de su quicio como esto es ir contra el libre albedrío, no hay ciencia que lo pueda, ni virtud de yerbas que lo alcancen». (II, 8, pág. 202).

Apreciamos en este pasaje, junto a las ideas que ya hemos señalado antes, la clarísima y tajante defensa que hace Cervantes de las más profundas e íntimas libertades humanas: libertad de espíritu, de pensamiento, etc., que no se verán afectadas ni limitadas, por grandes que sean las dificultades e infortunios que el hombre haya de soportar.

La misma diferencia observamos, al comparar este episodio del *Persiles* con otro igualmente literario, pero mucho más cercano a Cervantes, por el tiempo y por pertenecer a un género literario también cultivado por nuestro autor: nos referimos al episodio del Libro V de *La Diana* de Montemayor, en el que la sabia Felicia, con el concurso de «la agua encantada» concierta las voluntades de los personajes, de modo que, olvidando sus antiguos amores, se muestren todos felices y conformes con el matrimonio que, el destino o los acontecimientos, les han deparado. El pensamiento que Cervantes muestra sobre este problema del libre albedrío en el *Persiles*, resulta absolutamente coherente con las reservas que, en este aspecto particular, manifiesta hacia *La Diana*, en el conocido capítulo del escrutinio de la biblioteca de don Quijote:

«Y, pues comenzamos por *La Diana* de Montemayor, soy de parecer que no se queme, sino que se le quite todo aquello que trata de la sabia Felicia y de la agua encantada, y casi todos los versos mayores, y quédesele en hora buena la prosa, y la honra de ser primero en semejantes libros»<sup>29</sup>.

Esta coincidencia de criterios resulta más natural si, como supone Avall-Arce, los libros I y II del *Persiles* se redactaron por los años 1599-1600<sup>30</sup>. En este caso, la redacción de los primeros capítulos del *Quijote* y la de los

<sup>28</sup> Téngase presente sobre este problema, la opinión que sostiene Salvador de Madariaga: «Melibea» en *Mujeres Españolas*, Madrid, Espasa Calpe (Austral), 1972.

<sup>29</sup> *Quijote*, I, 6.

<sup>30</sup> Introducción a la edición crítica del *Persiles* en *Clásicos Castalia*, que manejamos, p. 16.

dos primeros libros del *Persiles*, pertenecerían, sobre poco más o menos a la misma época, como por otra parte parecen sugerir las palabras del Canónigo toledano, al final del *Quijote* de 1605, cuando habla de «cierta tentación que he tenido de hacer un libro de caballerías» (¿alusión al futuro *Persiles* que terminaría Cervantes en 1616?) guardando en él las reglas debidas<sup>31</sup>.

Los hechizos y filtros a los que Cenotia fía su venganza, que no pueden torcer la voluntad humana como hemos visto, no serán, con todo, tan jocosamente inofensivos como el famoso bálsamo de Fierabrás lo fue para Sancho Panza<sup>32</sup>. Pero, tras la curación del joven Antonio, a Cenotia, que ve así desbaratados sus planes e incumplida su venganza, no le quedará otro consuelo que maldecir «su engañadora ciencia y las promesas de sus malditos maestros». (II, 7, p. 250). Y, como es habitual en Cervantes, la historia de los hechizos de Cenotia termina con el justo castigo de la hechicera y de su ingenuo cómplice y valedor, el rey Policarpo:

«Supieron los ciudadanos... el mal deseo de su rey Policarpo, y los embustes y consejos de la hechicera Cenotia, y aquel mismo día le depusieron del reino y colgaron a Cenotia de una entena». (II, 17, pág. 252).

La otra historia de hechizos, conjuros y filtros que se narra en el *Persiles*, tiene una estructura similar y muchos puntos de relación con la que acabamos de ver, pero difiere en algunos aspectos interesantes que conviene examinar.

Cervantes sitúa este episodio en Roma, al final ya del viaje de nuestros peregrinos, y nos va a describir bastantes detalles y pormenores de la ciudad, como resultado de los recuerdos, ya lejanos por cierto, que guarda de sus estancias en Italia durante los años de su juventud. En el ambiente de los años setenta, que todavía conserva en parte los aires de la Roma renacentista, Cervantes nos presenta a Hipólita la Ferraresa, dama que nos recuerda a la Señora Lozana de Francisco Delicado, si no en su lenguaje y degradantes actividades, sí al menos en su vida licenciosa y en sus ocupaciones igualmente bajas, aunque mucho más refinadas que en el caso de la protagonista de *La Lozana andaluza*. La «señora Hipólita» conoce a Periandro por la calle y se enamora súbitamente de él, procurando atraerle con engaño a su casa, para lo cual utilizará los servicios del judío Zabulón. Periandro rechaza cortés, pero enérgico, las insinuaciones de Hipólita, en una actitud similar a la que observa el joven Antonio frente a Cenotia. Y cuando Hipólita comprende que tanto sus halagos como sus falsas acusaciones, no le ayudan nada en sus propósitos,

<sup>31</sup> *Quijote*, I, 48.

<sup>32</sup> *Quijote*, I, 17.

decide confiar a la magia el buen suceso de los mismos. Aquí empezarán las diferencias con el caso de Cenotia-Antonio, pues Hipólita no es maga: habrá de recurrir a los servicios de quien lo sea y así nos encontraremos ante un caso de hechicería o magia por encargo. Pero además Hipólita es inteligente y comprende que nada conseguirá atacando directamente a Periandro, aparte de que la pasión que siente hacia él le impide hacerle ningún daño. Por eso, presintiendo en su corazón mordido por los celos, que no la fraternal, sino otra muy diferente, es la verdadera relación existente entre Periandro y Auristela, decide que sea ésta quien sufra el rigor de su despecho:

« ¡Válame Dios, que me parece que en este punto he hallado el de mi remedio ¡ Alto! ¡ Muera Auristela! Descúbrase este encantamiento; ...pongamos siquiera en plática este disignio, enferme Auristela; quitemos su sol delante de los ojos de Periandro; veamos si, faltando la hermosura, causa primera de adonde el amor nace, falta también el mismo amor...». (IV, 8, pág. 449).

Hasta aquí el propósito de Hipólita, con el que indirectamente pretende conseguir que Periandro corresponda a su pasión amorosa, como si esto bastara para enfriar el encendido amor que siente por Auristela. Y el instrumento, también interpuesto, de su venganza, lo encontrará en otra mujer, pérfida y cruel como Cenotia: la esposa del judío Zabulón, en cuya casa o posada romana se alojan los peregrinos. De nuevo aquí observamos en Cervantes, su clara intención de no mezclar a los cristianos en estas actividades reprobables y, en consecuencia, la hechicera pertenece también a una comunidad racial y religiosa marginal para la sociedad en que vive el autor: será una judía, como antes lo fue lo mora Cenotia. Hipólita concierta una entrevista con Zabulón,

«... con quien comunicó todo su disignio, confiada en que tenía una mujer de la mayor fama de hechicera que había en Roma, pidiéndole, habiendo antes precedido dádivas y promesas, hiciese con ella, no que mudase la voluntad de Periandro, pues sabía que esto era imposible, sino que enfermase la salud de Auristela, y, con limitado término, si fuese menester, le quitase la vida». (IV, 8, pág. 450).

Una vez más, deja constancia Cervantes en este párrafo de su respeto por la libertad humana, al paso que muestra su desprecio para los judíos, cuya ciencia —encaminada al mal— se compra con dádivas y promesas, pero también con amenazas, como señala el texto más adelante:

«Y a un judío, dádivas o amenazas le hacen prometer y aun hacer imposibles». (IV, 8, pág. 450).

El encargo que recibe Zabulón resulta «cosa fácil al poder y sabiduría de su mujer» como él mismo confiesa, de forma que algo más adelante, vemos cómo, obedeciendo a los hechizos, la enfermedad acomete a la bella Auristela con diversos síntomas, el más llamativo de los cuales será la pérdida de la hermosura que a todos admiraba, llenando con ello de gozo a Hipólita, quien pretende así apartar a Periandro de Auristela:

«Contentísima estaba Hipólita de ver que las artes de la cruel Julia tan en daño de la salud de Auristela se mostraban, porque en ocho días la pusieron tan otra de lo que ser solía, que ya no la conocían sino por el órgano de la voz; cosa que tenía suspensos a los médicos y admirados a cuantos la conocían». (IV, 10, pág. 456).

Aparece aquí citada por su nombre la judía hechicera que, mediante sus artes, ha tomado a su cargo allanar el camino a los deseos amorosos de Hipólita. Sin embargo, el amor de Periandro por Auristela no disminuye lo más mínimo, mientras que, para desesperación de Hipólita, la salud de Periandro se resiente de forma alarmante, como consecuencia de la enfermedad de Auristela:

«Hipólita, pues, habiendo visto... que muriéndose Auristela moría también Periandro, acudió a la judía a pedirle que templase el rigor de los hechizos que consumían a Auristela, o los quitase del todo... Hízolo así la judía, como si estuviera en su mano la salud o la enfermedad ajena, o como si no dependieran todos los males que llaman de pena, de la voluntad de Dios; ... pero Dios, obligándole, si así se puede decir, por nuestros mismos pecados, para castigo dellos, permite que pueda quitar la salud ajena esta que llaman hechicería, con que lo hacen las hechiceras». (IV, 10, pág. 457).

Este párrafo tiene también su importancia, por las contradicciones que en él muestra el pensamiento cervantino sobre los problemas que venimos analizando. Se permite Cervantes poner en duda la eficacia de las artes y hechizos de Julia, cuando antes nos ha dicho que han estado a punto de llevar a la tumba a Auristela y tras ella a Periandro. Al final, pareciéndole quizás excesiva esta duda, termina remitiendo a Dios, en última instancia, los poderes de la hechicera Julia. De este modo, al tiempo que queda en libertad la fantasía creadora del novelista, tranquiliza Cervantes su conciencia religiosa, al presentarnos a Dios como el árbitro supremo que permite los efectos del mal y las actividades malignas de ciertas personas, como castigo de los pecados humanos. Pobre visión ésta de Dios, si no la complementara Cervantes en otros lugares de su obra con la del Dios amoroso, Padre previsor que vela por sus criaturas.

Establecidas por Cervantes, como acabamos de ver, las acostumbradas cautelas en el terreno religioso, no deja de resultar una fantasía y algo totalmente gratuito, el que Dios, para permitir los efectos del mal, pueda estar sujeto, como sugiere Cervantes en esta ocasión, a las prácticas oscuras de una hechicera. Pero en cualquier caso, a pesar de esta vacilación y precauciones, quedan en pie los efectos perniciosos que los filtros y conjuros de Julia han obrado sobre Auristela, sin que por ninguna parte se desmientan. Por el contrario, obedeciendo también a los poderes mágicos de la judía, asistimos a la curación de Auristela, quien recobra, punto por punto, toda la hermosura y perfecciones que antes la adornaban.

Una última noticia nos da el *Persiles*, acerca de los personajes que intervienen en este siniestro episodio de los hechizos. Hipólita conoce los pasos y andanzas de Periandro en Roma,

«... por la noticia que dellos le dio la mujer de Zabulón el judío, bien como aquella que tenía amistad con quien no la tiene con nadie» (IV, 13, pág. 471),

frase ésta no demasiado clara (quizá debido a la premura con que Cervantes, en vísperas de su muerte, escribe estas últimas páginas de la novela), pero con la que sugiere seguramente las relaciones existentes entre la hechicera Julia y el demonio, personaje no nombrado, pero aludido en las últimas palabras, ya que es el único ser al que puede convenir la circunstancia de no tener amistad con nadie. El juicio, expresado con literaria concisión, concuerda por otra parte con la idea cristiana, que concibe al demonio como el enemigo por antonomasia de Dios y del género humano.

El episodio, último de carácter fantástico e irreal que aparece en el *Persiles*, tendrá, después de la curación de Auristela, un desenlace que no se ajusta a lo habitual. Hemos visto cómo Cervantes se cuida de ejemplificar y moralizar en cuantas ocasiones le brinda la novela, haciendo, entre otras cosas, que las malas acciones reciban el correspondiente castigo (recordemos a este respecto las muertes violentas de Clodio, Cenotia, la bruja que conduce a Rutilio, etc.). Pues bien: en esta ocasión nada se nos dice sobre el castigo que reciben los culpables de estos hechizos, que pusieron en peligro la vida de Auristela. Y aunque podríamos explicarnos el perdón tácito de Hipólita, por el arrepentimiento posterior de ésta, nada justifica en cambio, el que resulten indemnes el judío Zabulón y su mujer Julia, autores materiales del mal, que desaparecen sigilosamente de la novela sin que se den más noticias de ellos. Y esto es tanto más de notar, cuanto que, (según ha demostrado el erudito crítico de Cervantes, Juan Bautista Avalle-Arce), en el *Persiles* se evitan cuidadosamente las formas abiertas o los cabos sueltos, incluso referidos a personajes secundarios, para concluir la novela con un perfecto trazado y en una direc-

ción única de convergencia de toda ella<sup>33</sup>. Mientras Cervantes se cuida de ir dando puntual noticia, con sus sucesos, de los personajes que han intervenido en el largo peregrinaje, mediante recapitulaciones generales, como la que hace Arnaldo en el capítulo 8 del IV libro, o la que hace el autor en los dos últimos párrafos de la novela, bien que de forma precipitada esta última (pero en la que incluso se habla del destino de la cruz de diamantes de Sigismunda), al viejo escritor se le escapa darnos cuenta del final —previsiblemente fatídico— de los judíos Zabulón y Julia. Una vez más tenemos que pensar que la muerte, tan cercana ya, impidió a Cervantes la corrección ulterior de esta última parte del *Persiles*, en la que, descuidos u olvidos como éste, hubieran sido muy posiblemente subsanados.

\* \* \*

Al final de este análisis que hemos ido haciendo sobre los componentes fantásticos, inverosímiles e irreales del *Persiles*, podemos esbozar con una cierta claridad, algunas conclusiones que se desprenden del mismo.

Cervantes, que a lo largo de su vida alternó en su producción la literatura de tipo idealista con la de carácter más realista, dejó para el final la más idealista de todas sus obras, precisamente aquella en la que sobreabunda la fantasía más desbordada, junto con la práctica de las artes ocultas. La magia será un ingrediente importante de la novela, al ser elemento clave para la complicación de la trama argumental de ésta y contribuir positivamente a que se mantenga en todo momento la «suspensión del ánimo» en el lector.

Siguiendo la tradición marcada en nuestra literatura medieval, acepta Cervantes que las actividades prestigiosas, como la práctica de la astrología judiciaria, que sobrepasando las normales facultades humanas, permite la adivinación, sean ejercidas por personajes sabios y prudentes y rodeados de una aureola de dignidad, cualidades todas que brillan en Mauricio y Soldino.

Excepto en los casos clarísimos de *El coloquio de los perros* y *La casa de los celos* y la consulta nigromántica que aparece en *La Numancia*<sup>34</sup>, en ninguna otra obra cervantina se dan ejemplos de hechizos, brujería o magia, con las características que aparecen aquí en el *Persiles*. Y es evidente, que por incorporar a su novela estas historias referidas a las artes ocultas, (que al menos parcialmente rozan con el ámbito de la fe), no se le plantea a Cervantes ningún problema de conciencia, pues el hombre que debido a estos escrúpulos, ha escrito poco antes, en el prólogo de sus *Novelas ejemplares*,

<sup>33</sup> AVALLE-ARCE, J. B., *Nuevos deslindes cervantinos*, Barcelona, Ariel, 1975, p. 69-71.

<sup>34</sup> *La Numancia*, ed. cit., Jornada II, versos 1025-1084.

«... que si por algún modo alcanzara que la lección de estas *Novelas* pudiera inducir a quien las leyera a algún mal deseo o pensamiento, antes me cortara la mano con que las escribí que sacarlas en público. Mi edad no está ya para burlarse de la otra vida...»,

hubiera prescindido radicalmente de tales pasajes, sin sacarlos a «la plaza de nuestra república», si su inclusión le hubiera ocasionado alguna intranquilidad de tipo religioso, cuando se encontraba ya, prácticamente, a las puertas de la muerte.

Por otra parte, no comprenderíamos la inclusión de relatos que pudieran poner alguna sombra en la pureza de la fe religiosa de Cervantes, precisamente en una obra que nuestro autor dedica a tratar de la «verdad como fruto de la fe y del dogma», en una época caracterizada, como acertadamente señala AVALLE-ARCE, por actitudes tales como que «el vivir fideicéntrico había sido solemnemente reafirmado y apuntalado por la Reforma Católica, y los edictos del Concilio de Trento se habían convertido en leyes del reino de España»<sup>35</sup>.

Cervantes, ya viejo, saca a relucir en el *Persiles* tranquilamente todos estos temas (en los que seguramente no cree), no por «debilidad senil» como afirma Menéndez y Pelayo, sino sencillamente porque así le conviene para la trama y el ambiente irreal y semifantástico que, deliberadamente, ha creado para esta novela. Precisamente esta tranquilidad le llevará a no extremar las cautelas con respecto a las implicaciones religiosas de dichos temas. Ya no diluirá en un contexto cómico los supuestos acontecimientos fantásticos, como sucede en el *Quijote* con las aventuras de los batanes, Clavileño, la cueva de Montesinos o el encantamiento de Dulcinea. Por la misma razón, tampoco siente la necesidad en esta ocasión, de hacer ninguna referencia tranquilizadora respecto del Santo Oficio, como hace, por ejemplo, después de aclarar el «misterio» de la cabeza encantada:

«divulgándose por la ciudad que Don Antonio tenía en su casa una cabeza encantada, que a cuantos le preguntaban respondía, temiendo no llegase a los oídos de las despiertas centinelas de nuestra fe, habiendo declarado el caso a los señores inquisidores, le mandaron que la deshiciese, y no pasase más adelante, porque el vulgo ignorante no se escandalizase»<sup>36</sup>.

Cervantes escribe en el *Persiles* sobre los temas de artes mágicas con una gran experiencia literaria, pues aparte de que pudiera conocer algunas obras de nuestra literatura medieval, como *El Laberinto de Fortuna*, *La Celestina* y otras similares, lo que sí resulta claro es que conoce a fondo, como

<sup>35</sup> AVALLE-ARCE, J. B., Op. cit., p. 59.

<sup>36</sup> *Quijote*, II, 62.

demuestra cumplidamente al escribir el *Quijote*, todo el dilatado mundo de los libros de caballerías, género literario éste en el que lo fantástico e irreal, en toda su amplia gama, constituye uno de los ingredientes principales.

También la tradición literaria anterior influye en el tratamiento que Cervantes da a las artes mágicas, y sobre todo a los personajes que las ejercen. Cervantes, como ya hemos apuntado, no suele involucrar a personajes cristianos en la práctica diabólica de magias y hechicerías, coincidiendo en esto con la línea general marcada al respecto por la literatura castellana medieval. En este sentido (prescindiendo del caso particular de *Celestina*, en cuya personalidad caben todas las maldades, y que se relacionaría mejor con las viejas Camachas, Montielas y Cañizares de *El coloquio de los perros*), podríamos ver fácilmente, cómo los moros encantadores del *Poema de Fernán González* y el malvado Julío del Milagro de Teófilo en Berceo, tienen su no pequeña correspondencia con la mora Cenobia y la judía Julia del *Persiles* cervantino. ¿Podríamos deducir de estos datos la intransigencia de Cervantes para con las religiones y razas minoritarias en la Península? Probablemente sí, al menos en cuanto a los judíos, a pesar del carácter magnánimo y tolerante de nuestro autor, y su espíritu lleno de comprensión para el hombre en general. Es posible que participara de los prejuicios antisemitas de su época y que influyeran en él, tantos años después, los recuerdos amargos de su cautiverio en Argel, donde sufrió a manos de los árabes y donde los judíos eran considerados con desprecio<sup>37</sup>.

Por lo demás, cualquiera de los temas fantásticos y relacionados con las artes ocultas que encontramos en el *Persiles*, no resulta más increíble que los extraordinarios encuentros, anagnórisis y coincidencias que ocurren en el curso del accidentado viaje de nuestros peregrinos, hasta el punto de que Cervantes haya de hacer, en ocasiones, la crítica correspondiente, como sucede durante el relato de las aventuras de Periandro:

« ¡Válame Dios —dijo Rutilio en esto—, y por qué rodeos y con qué eslabones se viene a engarzar la peregrina historia tuya, oh Periandro! ». (II, 16, pág. 248).

Todo lo que nos parece claramente fantástico dentro de la narración, no es más imposible, por ejemplo, que la inaudita coincidencia entre el itinerario de los protagonistas desde la isla de las ermitas, donde se separan del príncipe Arnaldo, y el posterior viaje de éste hasta Roma, pasando por los mismos lugares y encontrándose con los mismos personajes que antes aparecieron, de todos los cuales dará cumplida y puntual noticia Arnaldo, así como de sus

<sup>37</sup> Véase, Américo CASTRO, *El pensamiento de Cervantes*, nueva edición ampliada, Barcelona, Noguer, 1972, p. 291.

sucesos, al final de la novela (IV, 8, págs. 451-453), cuando se vuelva a encontrar en Roma con Periandro y Auristela, a punto éstos ya de abandonar sus nombres y parentesco fingidos, y aparecer ante los ojos del mundo como los castos y pacientes enamorados Persiles y Sigismunda, de cuyos nombres precisamente toma título el libro. Todas estas extraordinarias coincidencias son irreales, son increíbles, pero a Cervantes esto le importa poco, pues es precisamente lo que persigue en su novela: forzar al máximo la imaginación, llevando los sucesos al límite de lo inverosímil, o incluso más allá de éste. Tal es, por lo demás, la opinión de Américo Castro a propósito de esta novela y de sus aspectos fantásticos:

«El volar en manta (Rutilio) no es en sí más extraordinario que cualquiera de las cosas que acontecen en esta historia septentrional, conscientemente inverosímil de la cruz a la fecha. Lo que ocurre... es que Cervantes, enamorado de la aventura en sí, abre la puerta a los temas bizantinos y a las fantasías más peregrinas que él, 'raro inventor' gustaba tanto de fraguar»<sup>38</sup>.

En definitiva, con esta forma de novelar, reuniendo todo este cúmulo de acontecimientos y de circunstancias inverosímiles, aprovechando el cauce que le brinda la novela de aventuras y aplicando con empeño y habilidad su ingenio literario a la empresa, Cervantes lleva a la práctica en el *Persiles*, el ideal novelístico que tiempo atrás había descrito en el *Quijote*, mediante las atinadísimas palabras y acertados juicios literarios del Canónigo toledano<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> CASTRO, A., Op. cit., p. 95. Véanse las interesantísimas observaciones al respecto, que el maestro expone en este lugar del libro y las más extensas sobre «Astrología y hechicería» en Cervantes, p. 94-104 y sobre «Lo verosímil», p. 36-43.

<sup>39</sup> *Quijote*, I, 47. Se ha discutido sobre si la descripción de la novela de aventuras que hace el Canónigo, constituye el embrión o plantilla de lo que después sería el *Persiles*, o si, por el contrario, nos encontramos ante un resumen esquematizado de esta novela. Téngase presente que, si los libros I y II del *Persiles* se escribieron hacia 1599-1600, como sostiene Avalle-Arce y parece además probable, esta primera parte del *Persiles* ya estaría redactada (aunque posiblemente sin acabar de pulir), cuando Cervantes escribe el capítulo 47 del *Quijote* de 1605. El Canónigo hablaría entonces de cómo debería ser una buena novela de aventuras, sobre la base de los ya existentes libros I y II del *Persiles*, en los que, ciertamente, aparecen «naufragios, tormentas, reencuentros y batallas», lamentables y trágicos sucesos, al tiempo que «alegres y no pensados acontecimientos». Entre los personajes de esta novela ideal encontramos «un capitán valeroso, con todas las partes que para ser tal se requieren» (Periandro = Persiles); «una hermosísima dama, honesta, discreta y recatada» (Auristela = Sigismunda); «un desaforado bárbaro fanfarrón» (¿el Bradamiro de I, 4?); «un príncipe cortés, valeroso y bien mirado» (Arnaldo), etc. Pero sobre todo y esto es lo que resulta más importante, esta novela será el sujeto u ocasión donde «un buen entendimiento» (el del escritor Cervantes) puede mostrarse «con apacibilidad de estilo y con ingeniosa invención», para lograr, como Cervantes logra evidentemente en el *Persiles*, «tal perfección y hermosura... que consiga el fin mejor que se pretende en los escritos, que es enseñar y deleitar juntamente».