

El homenaje de Cervantes al pueblo español, o Bartolomé «el Manchego» y Cenotia «arrancada de su patria». Sobre el «realismo» de «Los trabajos de Persiles y Sigismunda, historia setentrional»

Michael Nerlich

contacta@archivodelafrontera.com

Colección: Clásicos Mínimos
Fecha de Publicación: 19/12/2007
Número de páginas: 16
I.S.B.N. 978-84-690-5859-6

Archivo de la Frontera: Banco de recursos históricos.
Más documentos disponibles en www.archivodelafrontera.com



Licencia Reconocimiento – No Comercial 3.0 Unported.

El material creado por un artista puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial.

El *Archivo de la Frontera* es un proyecto del **Centro Europeo para la Difusión de las Ciencias Sociales (CEDCS)**, bajo la dirección del Dr. Emilio Sola, con la colaboración tecnológica de **HazHistoria S.L.**

www.cedcs.org
info@cedcs.org
contacta@archivodelafrontera.com

www.hazhistoria.net

SUMARIO

- 1. El *Persiles*, una « historia setentrional »**
- 2. El *Persiles*, testamento político y filosófico de Cervantes**
- 3. « Una figura episódica » sin importancia, el mulero Bartolomé**
- 4. Bartolomé el Manchego, o el pueblo en la miseria**
- 5. El mensaje cósmico del pueblo español, o el «relato confuso» de la exégesis**
- 6. El « cuentito » atroz, o la condena del Rey**
- 7. Epílogo, o el destino trágico de una morisca exiliada**

EL HOMENAJE DE CERVANTES AL PUEBLO ESPAÑOL, O BARTOLOMÉ «EL MANCHEGO» Y CENOTIA «ARRANCADA DE SU PATRIA». SOBRE EL «REALISMO» DE «LOS TRABAJOS DE PERSILES Y SIGISMUNDA, HISTORIA SETENTRIONAL»

Para Rose Duroux

1. El *Persiles*, una « historia setentrional »

Si hacía falta una prueba de la pérdida colectiva del saber necesario para la comprensión del último texto de Cervantes, publicado en 1617 con el título de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda, historia setentrional*, nos la suministra la edición de Carlos Romero Muñoz, publicada por primera vez en 1997, considerada como la más importante y la más fiable por los investigadores. Con el convencimiento de que « se(p)entrional » no designa más que un espacio geográfico, en este caso el Norte de Europa de donde provienen Persiles y Sigismunda y donde Cervantes sitúa la acción de los dos primeros de los cuatro «libros» del *Persiles*, Romero ha tomado el subtítulo por un añadido más o menos negligentemente utilizado por Cervantes¹, ya que los dos últimos «libros» tienen como lugar de la acción Portugal (en aquella época español), España, Francia e Italia, y lo ha suprimido caritativamente como superfluo y por tanto indigno del autor del gran *Don Quijote*. Esta mutilación del título que no ha extrañado a los investigadores es la consecuencia «lógica» de un razonamiento exegético, repetido *ad nauseam* por lo menos desde *La littérature du midi de l'Europe* de Simone de

¹ *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, Letras hispánicas 427, 3.^a ed. Madrid, Cátedra, 2003, p. 37: «El *Persiles* está dividido en cuatro libros, claramente agrupados en dos partes. No diré que la primera es la más *conseguida*, pero sí que es la más *importante*. El mismo título parece poner de relieve la única de veras 'septentrional'. Pero cabe preguntarse: ¿por qué precisamente septentrional? ¿Es de veras determinante a los fines de la historia tal precisión? En el *nivel narrativo*, no mucho.» Y he ahí que el editor se siente autorizado para castrar el título del *Persiles* igual que lo hizo Juan Bautista Avals-Arce en su edición del *Persiles* en 1969. Todavía en 2005, Stanislav Zimic (*Cuentos y episodios del «Persiles». De la isla bárbara a una apoteosis del amor humano*, Villagarcía de Arousa, Mirabel, 2005, p. 19) continúa en esta misma trayectoria declarando: «No se olvide que el *Persiles* se nos ofrece como una *Historia septentrional*, título que Cervantes posiblemente olvidó eliminar o clarificar en la versión final, la cual incluye un largo itinerario meridional.». ¿No sería más apropiado reflexionar sobre el hecho de que sean precisamente los «libros» 3 y 4, situados en el espacio mediterráneo, los que llevan la denominación de «historia setentrional», indicada –como es de suponer– en el manuscrito por un Cervantes que preveía y temía la incompreensión de algunos lectores y exégetas?

Sismondi (1813), según el cual el *Persiles* estaría dividido en dos partes geográficas, una septentrional y mal conocida por Cervantes, y otra meridional, división que explicaría en una amplia medida una pretendida falta de coherencia de esta obra, llamada por ejemplo «una mezcla confusa de acontecimientos» por el eminente *cervantista* Edward O. Riley². Pero aunque cueste trabajo creerlo, a ningún editor o intérprete del *Persiles* se le ha ocurrido nunca consultar un diccionario para saber lo que en tiempos de Cervantes querían decir «se(p)tentrio» y «se(p)tentrional». Si lo hubieran hecho, habrían descubierto que «se(p)tentrio» podía designar también, ciertamente, el norte geográfico, pero como lo demuestra por ejemplo el *Vocabularium ecclesiasticum* de Rodrigo de Santa Ella, publicado en 1499, la primera acepción del término era la de la constelación del *Septentrio* o «estrella del norte con seys otras q[ue] estan cabella»³ y que, por consiguiente, «se(p)tentrional» designaba también y ante todo la pertenencia a esa constelación de SIETE elementos conocida por el nombre de El Carro o La Osa, información que probablemente habría llamado la atención del editor más obtuso sobre el hecho de que Sigismunda –en esta «historia setentrional»– es llamada también «Auristela» («Estrella de Oro»), «estrella fija» o «estrella del Norte».

Y en otros diccionarios de la época como el *Tesoro* de Covarrubias, publicado en 1611, o el *Diccionario de Autoridades*, publicado en 1737, editores e intérpretes habrían podido descubrir igualmente que se empleaba el término «se(p)tentrional» también para designar a los habitantes del Norte de Europa, y que además «se(p)tentrionales» era sinónimo de «godos» y remitía por ello a los visigodos fundadores de la España cristiana de los que decían descender todos los nobles en la época de Cervantes, al haberse convertido a su vez el término «godo» –el *Corominas* se lo habría podido aclarar– en sinónimo de «noble», sirviendo también de prueba de «limpieza de sangre». E incluso si los editores y los intérpretes del *Persiles*, cuando hubieran llegado a este saber pese a todo posible, no se hubieran acordado a continuación de que los *Setentrionales* con Persiles y Sigismunda a su cabeza se inclinan en la Sagra de Toledo ante la memoria de los reyes visigodos, fundadores de la España cristiana, todas estas informaciones tal vez hubieran bastado para impedirles mutilar el título y descarriar así la lectura del texto. Porque aunque los «libros» 3 y 4 tienen el espacio mediterráneo

² *Teoría de la novela en Cervantes*, 3.^a ed., Madrid, Taurus, 1981, p. 199.

³ *Vocabulariu[m] ecclesiasticum editum a Rhoderico Ferdinando de Sancta Ella: artium et sacre theologie magistro*, Cesarauguste. Anno. M. D. XLVI, s. p.

como teatro de la acción, el texto no deja sin embargo de ser una «historia setentrional» puesto que los «viajeros» siguen siendo «Septentrionales» en todos los sentidos mencionados, y si los intérpretes del *Persiles* no hubieran renunciado a reflexionar sobre el significado complejo de la palabra «se(p)tentrional», tal vez habrían descubierto también que los «se(p)tentrionales» (o «godos») del *Persiles* forman en cada parada de su «viaje», llamada «mesón», una unidad de SIETE que se encuentra con otras unidades de SIETE a las que observan y de las que escuchan las historias y relatos. En resumen, habrían descubierto que Cervantes sitúa a sus lectores en lugares bien concretos desde la isla de Gotland hasta Catalunya (o «Gotolania» según Covarrubias), pasando a continuación por la parte septentrional de la España visigoda, la Provenza (o la SEPTimania de Julio César), y que en cada parada, Cervantes invita a su lector a observar y a escuchar a los dos Carros u Osas, la Menor y la Mayor, o sea: las dos unidades de SIETE que le muestran/explican el Norte/el Sentido contándole historias emblemáticas y por tanto ejemplares.

2. El *Persiles*, testamento político y filosófico de Cervantes

Sin (poder) entrar aquí en la explicación de lo que –una vez comprendido– resulta evidente y de lo que forman parte tanto la relativización histórica de la fe religiosa (al haber sido fundada la España católica por los visigodos arrianos, los «protestantes de la época» como nos dice Covarrubias), como la relativización cosmológica, inspirada por los descubrimientos astronómicos del Renacimiento (que hacían parecer minúscula a la Iglesia católica de Roma ante el Cielo infinito del Universo), digamos únicamente que todo lo que evoco aquí⁴ y que los exégetas no han visto no tiene nada que ver con una inclinación de Cervantes por el ocultismo que resulta grata a algunos intérpretes de nuestros días⁵. Al contrario, la construcción «septentrional» en el sentido apuntado (y

⁴ Para más detalles ver Michael Nerlich: *Le « Persiles » décodé, ou la « Divine Comédie » de Cervantes*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005 (trad. esp.^a por Jesús Munárriz: *El « Persiles » descodificado, o la « Divina Comedia » de Cervantes*, Madrid, Hiperión, 2005).

⁵ Para prevenir eventuales temores, me permito constatar que mi estudio, del que resumo aquí algunos aspectos, ha dado origen entre tanto a cierto número de reseñas –en parte debidas a especialistas de renombre, como Tilbert D. Stegmann, una de las mayores autoridades en la materia– que no han encontrado nada que objetar a mi diagnóstico de las constelaciones metafóricas del Septentrio (Emilio Sola, profesor de historia del Siglo de Oro en la Universidad Cervantes de Alcalá de Henares en *Archivo*

para el cual Cervantes se inspira en la *Divina Comedia*) le permite presentar emblemáticamente la realidad política y social de la época, determinada por dos fechas, 1558 y 1606, es decir la España de Felipe II y de Felipe III, en una perspectiva tanto histórica (evocando la Antigüedad, la España romana, la España visigoda y el Imperio romano-germánico) como política, social, filosófica y moral, y esta presentación es muy seria. El *Persiles* –llamada a la unión de Europa en el recuerdo de sus orígenes culturales comunes, y a la tolerancia religiosa– es el testamento político y filosófico de Cervantes y con ello una condena sin paliativos del dogmatismo católico y de la política de la Monarquía española que llevó al imperio a la catástrofe económica, social y cultural que culminó en 1648.

3. « Una figura episódica » sin importancia, el mulero Bartolomé

Leído desde esta perspectiva, el *Persiles* revela toda su dimensión histórica, filosófica, política y estética que, no obstante, resultó lógicamente inaccesible a una exégesis que – desde sus principios con Mayans y Siscar en 1737– había renunciado a reflexionar sobre el significado del concepto « se(p)tentrional » y que se lanzó, desde el siglo XIX, a «interpretaciones» de los personajes del *Persiles* y de sus acciones según criterios de «realismo» novelesco (psicológico y otros) y a caritativas correcciones del *Persiles* allí donde no correspondía a sus ideas de un buen texto «realista», transformando así el *Persiles* en novela sentimental que un cervantista de renombre pudo incluso llamar –en los *Anales cervantinos*– «novela para señoritas [...] de un hábil artesano de la narrativa de consumo» sin provocar la menor indignación⁶.

de la Frontera, enero de 2006; Antonio Colinas en *El Mundo* del 1 de junio de 2006; Fernando Castanedo en *El País* del 19 de agosto de 2006; José María Díez Borque en *ABC* del 9 de septiembre de 2006; Tilbert D. Stegmann en *Iberoamericana* VII, 2007, n.º 25, pp. 238-39; Pep Comajungosa en la revista internet de la Fundació d'Estudis Històrics de Catalunya del 6 al 12 de noviembre de 2006). Jean Canavaggio, cuya reseña (*Criticón* 96, 2006, p. 225-232) me llegó después de la redacción de este artículo, no se detiene en mis comentarios sobre la noción de Septentrio aunque aborda algunas consecuencias que –en mi opinión– se deducen de ella para la comprensión del texto, y comenta correctamente (pp. 229-230) «¿Construcción esotérica? De ninguna manera, sino, más bien, un modo de escenificar el debate astronómico que, desde Copérnico hasta Galileo, implicó a todos aquellos que trataron en vano de convencer a la Iglesia de que la tierra gira en torno al sol. »

⁶ Franco Meregalli, *Relectura del Persiles*, *Anales Cervantinos*, 1987-1988, XXV-XXVI, pp. 327-337, 334.

Para comprender las consecuencias de este descarrío de la investigación, tomemos el ejemplo de un personaje que la absoluta mayoría de los intérpretes no ha juzgado ni siquiera digno de ser tomado en consideración, el mulero Bartolomé, y escuchemos lo que nos cuenta a propósito de él Stephen Harrison, que al menos tiene el mérito de haberle prestado un poco de atención en una comparación entre el *Quijote* y el *Persiles*: «El personaje del Libro III que nos recuerda más que ningún otro la I.^a Parte de *Don Quijote* es Bartolomé, el bagajero [...] Bartolomé se revela como un campesino gracioso y simpático, muy aficionado a contar historias; entretiene a los peregrinos con un relato confuso sobre la forma del universo [...], y con un cuentito ejemplar sobre un condenado por robo. [...] Bartolomé es una figura episódica. [...] Parece que Cervantes, habiendo creado a Sancho, no se podía resistir al impulso de permitir que un personaje parecido entrase brevemente en una novela de tipo muy diferente. Los discursos de Bartolomé son tan divertidos como los de Sancho [...]; pero Cervantes no podía permitir que un bagajero tuviese un papel importante en un romance mayoritariamente serio.»⁷

4. Bartolomé el Manchego, o el pueblo en la miseria

Es verdad que Bartolomé, que no posee ni la mula que conduce⁸, no es –socialmente hablando– más que un miembro de la capa más pobre de los muleros o *arrieros* que se reclutan, como la mayoría de los pobres de la época, entre el campesinado, convertido en itinerante por la miseria, que vende sus servicios en España y más allá de las fronteras españolas⁹, y en ese sentido Bartolomé puede, en efecto, ser llamado «campesino». Y también es cierto que no aparece con mucha frecuencia. Pero ¿es por eso «una figura episódica» que Cervantes sólo habría introducido porque –como lo habría formulado Karl Marx (y como pretende en otros términos Stephen Herrison)– no habría podido retener la tinta? Esta comprobación sorprende tanto más en cuanto que

⁷ *La composición de «Los trabajos de Persiles y Sigismunda»*, Madrid, Editorial Pliegos, 1993, pp. 170-171.

⁸ Son los Septentrionales quienes en Lisboa (III ii 440), «compraron un bagaje».

⁹ Para los datos sociales a los que remite el *Persiles* y que intento resumir aquí, ver Bartolomé Bennassar (ed.): *Histoire des Espagnols. VI^e – XX^e siècle*, [1985], Bouquins 3^a ed., París, Robert Laffont, 1996.

Bartolomé, demostrativamente presentado como un ser profundamente honesto¹⁰, está entre los personajes que ocupan más espacio en el *Persiles* puesto que está presente, él y su mula, «el bagaje», desde el principio del tercer libro, es decir desde Lisboa¹¹, a través de toda la península ibérica y el sur de Francia donde, a raíz del encuentro con Luisa, una joven española convertida igualmente en elemento itinerante, Bartolomé va a separarse de los viajeros para reaparecer en Roma, donde los Septentrionales impiden que sean ejecutados, él y su amante, por un asesinato, antes de morir –como se nos dice en la penúltima frase del *Persiles*– definitiva y miserablemente, con «la castellana Luisa», en Nápoles.

Lo que ha debido de confundir a Harrison es que Bartolomé –que le parece haber sido creado para divertir a sus amos y, por tanto, a los lectores del *Persiles*, pero cuyo destino es en realidad trágico– está casi siempre en silencio. Sin embargo, ya su nombre prueba que es esencial para la obra, puesto que es el nombre más emblemático imaginable para un personaje cervantino. Y Cervantes se ocupa de marcar este hecho porque es el «gallardo peregrino», soldado y poeta, autor de la *Flor de aforismos peregrinos* a quien los Septentrionales encuentran en un *mesón* a las puertas de Roma y a quien la investigación ha identificado con razón con Cervantes mismo¹², quien (IV i 632) firma el *aforismo*, dictado por el *arriero* (lógicamente iletrado) para esta *Flor*, con el nombre de Bartolomé *el Manchego*. En otras palabras, este *arriero* es –¿qué otra función podría tener su nombre?– la encarnación del hombre español (bueno, trabajador, pobre, desarraigado), y Luisa (caprichosa, pero guapa y buena de su natural), vendida por un padre invisible y lógicamente indigno a cambio de riquezas estériles (perlas) traídas de las colonias de ultramar, es la encarnación de la mujer española, y por eso lleva –lógicamente también– ese otro nombre emblemático que remite a La Mancha: *la de Talavera* o *La Talaverana*. En resumen, *El Manchego* y *La Talaverana* encarnan –«papel importante» pese a lo que dice Harrison sobre ello– al pueblo español traicionado por el padre/rey, que pierde el norte, se exilia y se hunde en la miseria y el crimen, una pareja emblemática en torno a la cual se manifiestan los otros miserables de

¹⁰ En el capítulo 19 del libro III (607-608), Bartolomé vuelve pasajera y pasajeramente al grupo de los Septentrionales para restituirles el «bagaje» que –bajo la mala influencia de Luisa– les había robado.

¹¹ Es verdad que no se lo menciona al principio del libro III donde se habla sólo de la compra del «bagaje», pero cuando se lo presenta por primera vez, *ex abrupto*, en el capítulo 11 del libro III, interviene de manera que da a entender que desde la compra de la mula ha estado siempre ahí (III ii 540).

¹² Ver *Le «Persiles» décodé*, l. c., pp. 656-659 (trad. esp., pp. 664-667).

la época: la vieja «sin domicilio fijo» convertida en peregrina (encarnación de la sabiduría despreciada, a la que una investigación desorientada ha tratado de «puta»¹³), el cómico y su compañía, los pobres convertidos en criminales como Alonso, el primer novio de Luisa, los estudiantes transformados en embaucadores, el mercenario del ejército español que muere, asesinado, lejos de su patria, los soldados del mismo ejército transformados en bandidos. Y además, y ante todo, los miserables –masa infinita de la que destaca una unidad de siete un poco más visible: un padre, una madre y cinco (o seis) hijos (demasiado endeble para decirlo con precisión)– que encuentran los siete Septentrionales ante el último «mesón» en España, en Perpiñán, donde esos desheredados intentan ganar en una partida de cartas sádica, organizada por agentes del rey encargados de reclutar para las galeras, donde deberán trabajar todos los que pierden en ese juego, para el que los reclutadores les dan la apuesta de «veinte ducados». Y la mujer y sus cinco (o seis) hijos que querrían desesperadamente devolver los «veinte ducados» a los agentes porque tienen miedo de perder a su padre y marido, decidido a jugar su vida para subvenir –aunque no sea más que un momento– a su existencia.

5. El mensaje cósmico del pueblo español, o el «relato confuso» de la exégesis

Pues bien, este episodio que en 2005, un cervantista, Stanislav Zimic, se ha atrevido por fin a llamar «una ‘historia’ de genuino, profundo, amor conyugal y familiar, que es [...] una de las más tristes y conmovedoras entre todas las que se narran en el *Persiles*»¹⁴, no ha interesado para nada a la exégesis, aunque ese mago de lo metaliterario que es Cervantes nos la presenta no sólo acompañada de una interpretación implícita¹⁵, sino también de una interpretación explícita a dos voces, las de Persiles y Bartolomé el

¹³ Ver *ib.*, l. c., pp. 285-313 (trad. esp., pp. 289-317).

¹⁴ *Cuentos y episodios del « Persiles »*, l. c., p. 168.

¹⁵ Constanza, tesorera de los Septentrionales conmovidos por el triste espectáculo, rescata al padre dispuesto al sacrificio, lo que es una clara, aunque implícita, condena tanto de la miseria social que obliga a los pobres españoles a sacrificarse de esa manera como, por tanto, de los responsables de esa miseria, y Zimic en su único comentario exegético del episodio lo constata: «Por la aparición oportuna de una gente caritativa [los Septentrionales], el hombre puede quedarse con la familia. Así favorece a veces la suerte a los necesitados, pero, verosíblemente, más en la ficción que en la vida real.» En efecto, es a la «vida real» a la que remite este episodio, y me complace constatar la casi identidad de mi propio comentario en cuanto a la intervención de Constanza (*El Persiles descodificado*, l. c., p. 644): «Habría que conceder que es un noble gesto [...] Pero es una mentira poética, porque eso no ocurre nunca. El lector de la época lo sabe.»

Manchego, cuya importancia subraya Cervantes. El hecho, nos dice (III xiv 571), de que en poesía la verdad filosófica pueda manifestarse en cosas y personajes humildes «nos la muestra bien Bartolomé, bagajero del escuadrón peregrino: él tal vez habla y es escuchado en nuestra historia».¹⁶

Pese a esta exhortación exegética de Cervantes, la investigación no ha reflexionado ni sobre lo que dice Bartolomé con ocasión de sus apariciones esporádicas, ni sobre las circunstancias de esas intervenciones. Así se le ha escapado que Bartolomé abandona por primera vez su presencia invisible a la salida del famoso «lugar» de la Mancha de cuyo nombre evidentemente el autor no quiere acordarse¹⁷, y aunque Cervantes le haga entrar en escena, además, en el capítulo 11 del libro III, que tiene 21, es decir 10 que preceden a la aparición de Bartolomé y 10 que van detrás de ella. Dicho de otra manera: la exégesis no se ha dado cuenta de que Cervantes hace aparecer a Bartolomé en La Mancha en el centro matemático-filosófico de España y de la narración. Y aparece allí al levantarse el sol cuando otros dos personajes de menor importancia, unos estudiantes que –en ese «lugar de la Mancha»– habían contado mentiras sobre un supuesto cautiverio en Argel, desaparecen de la narración como corresponde a estrellas de tercera o cuarta categoría, dejando que luzcan únicamente las cinco estrellas mayores de la constelación de la Osa o del Carro. Y es en ese momento cuando se hace visible de pronto la doble estrella, Bartolomé y su «bagaje», y no es para contar «un relato confuso sobre la forma del universo» como pretende Harrison, sino para hacer comprender –en un diálogo con Persiles-Periandro– que el pueblo español, por lo menos desde el descubrimiento de América por Cristóbal Colón, ya no cree en la concepción del mundo como un disco plano con la Santa Roma Católica en su centro y por encima la tapadera del cielo, sino que es consciente de la dimensión minúscula del globo terrestre y de lo más minúsculo todavía de la «Ciudad Eterna»¹⁸.

¹⁶ Para la interpretación de este pasaje y de todo lo que concierne a Bartolomé el Manchego ver *Le «Persiles» décodé*, l. c., pp. 124-144; 635-640 (trad. esp., pp. 127-147; 641-647).

¹⁷ Léase el comentario de Romero Muñoz en su edición (p. 527, nota 1) para comprobar el grado de simpleza «realista» que ha obsesionado a la exégesis y –por ello– impedido la comprensión del *Persiles*.

¹⁸ Señalemos de paso que el capítulo 11 del libro III presenta además un segundo episodio cosmológico (el encuentro con la Osa Mayor de «seis arcabuceros» y «un desmayado mozo») antes de terminar con un tercer episodio cosmológico en el que Bartolomé y su «bagaje» tienen un papel decisivo en el planteamiento del problema (ver *Le «Persiles» décodé*, l. c., pp. 157-162 ; trad. esp., pp. 162-166).

6. El « cuentito » atroz, o la condena del Rey

Si se dejara de una vez de leer el *Persiles* como una novela sentimental a lo Gyp para leerlo, –al modo del *Quijote*– como la novela filosófico-emblemática del Renacimiento que es¹⁹, se comprendería la multidimensionalidad del texto, para la cual el personaje de Bartolomé el Manchego es absolutamente ejemplar. Porque por una parte Bartolomé y su «bagaje» remiten a la más real miseria de la época, y Cervantes nos muestra por la invisible presencia silenciosa del personaje el estatus social de que gozaba el pueblo en aquella España arruinada de los Felipes II y III: no tiene nada que decir (no tiene derecho a la palabra), y la exégesis moderna, pensando que todo eso –Bartolomé, su trabajo, sus sufrimientos, sus discursos– haya podido divertir al lector de la época, cae exactamente en la trampa que Cervantes, según toda lógica, ha tendido al censor de la Inquisición. Pero Cervantes no se contenta con ese «realismo» paradigmático o con esa dimensión de la presentación del mundo que corresponde a lo que en temas hermenéuticos se llama en la época el «sensus historicus» o «litteralis»²⁰ y que –sobre todo en este gran autor irónico– no excluía para nada la dimensión dialéctica (del «sensus quem auctor intendit» como la define Tomás de Aquino²¹), y es por eso, por otra parte, por lo que hace salir a Bartolomé el Manchego del silencio y de la invisibilidad en ese «lugar» cuyo nombre no sabrá nadie nunca, pero que se encuentra en La Mancha, en el centro de España, en el capítulo 11 del libro III, para hacerle entrar así en la segunda dimensión de los signos: el «sensus allegoricus» o «symbolicus» que transforma a ese *arriero* y su *bagaje* en la «pictura» de un inmenso emblema que nos muestra al pueblo español en su miseria..

Sin embargo, la construcción artística no se detiene ahí. Asumiendo desde su primera aparición en el centro de La Mancha la función de la estrella doble –la unidad Bartolomé y «el bagaje»– que completa la Osa Menor de los Septentrionales (Auristela,

¹⁹ Ver Christian Bouzy, *Quête emblématique de la félicité et de la sagesse: le 'Persiles', roman de l'eudémonisme néostoïcien*, in *Lectures d'une œuvre. 'Los trabajos de Persiles y Sigismunda' de Cervantes*, Jean-Pierre Sánchez (ed.), Nantes, Editions du Temps, 2003, pp. 79-118.

²⁰ Los especialistas modernos de la retórica han hecho que se tomen hoy las reglas del discurso tal como los teóricos, de la Antigüedad al Renacimiento, habían intentado definir las, por una finalidad en sí (un ejercicio de estilo más o menos estéril), mientras que en realidad se trataba de proposiciones para estructurar con la mayor precisión y de manera estéticamente satisfactoria todas las dimensiones posibles de la reflexión sobre el mundo, una función que Umberto Eco ha intentado hacer de nuevo comprensible (ver, entre otros, *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, París, Grasset, 1997).

²¹ Ver Umberto Eco, *Art et beauté*, l. c., p. 128.

Periandro, Antonio el Mozo, Constanza, los dos estudiantes), preparando al mismo tiempo el encuentro cósmico con la Osa Mayor, –formada por los «seis arcabuceros» y Ambrosia Agustina, vestida de «muchacho»– el personaje-concepto Bartolomé el Manchego alcanza la última dimensión filosófica del discurso poético de la época, el *sensus anagogicus*²²: estrella, elemento cósmico y expresión de la voluntad de Dios, oculta para el común de los mortales, puede pronunciar –como los personajes de la *Divina Commedia* con Dante mismo a la cabeza– discursos sobre el universo y decir verdades irrefutables²³. Y eso es lo que explica por qué Cervantes quiere que escuchemos a Bartolomé el Manchego y por qué los Septentrionales lo escuchan, al contrario que la exégesis moderna, que califica su gran condena de la monarquía española de «cuentito ejemplar sobre un condenado por robo». Porque después de esa exhortación hecha al lector para que entienda el discurso de Bartolomé como verdad poética tal como la define Aristóteles, Bartolomé vuelve a la historia trágica de los siete miserables, el padre, la madre y los 5 (o 6) hijos, para comentarla e interpretarla de nuevo en un diálogo con Persiles-Periandro. «Grande debe de ser, señor», dice (III XIV 571), «la fuerza que obliga a los padres a sustentar a sus hijos; si no, dígalo aquel hombre que no quiso jugarse por no perderse, sino empeñarse por sustentar a su pobre familia. La libertad, según yo he oído decir, no debe de ser vendida por ningún dinero, y éste la vendió por tan poco que lo llevaba la mujer en la mano.» Y después de haber dicho esas verdades incontestables, Bartolomé el Manchego narra el «cuentito» de otra unidad de SIETE o de otra Osa Mayor de la Miseria, la de un padre que había robado para dar de comer a sus seis hijos y que –al ser condenado a muerte por sus latrocinios– declara lo feliz que le hace ser colgado porque, muerto, ya no vería la miseria de sus hijos. Todo sacrificio de un padre por sus hijos, redarguye Periandro, «es cosa natural» «porque mi hijo es otro yo», y el deber paterno es proteger a sus hijos. Conclusión implícita, pero lógica: un padre que no protege a sus hijos es un padre indigno, «desnaturalizado», un monstruo. ¿Pero acaso nos hemos olvidado? Bartolomé el

²² «ANAGOGÍA [...] *est figura cum sensus ad altiora tollitur* [...] Es uno de los cuatro sentidos y modos de exponer la Escritura Sagrada.» (Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. Ignacio Arellano/Rafael Zafra, Madrid, Vervuert, 2006, p. 297).

²³ Sin tener la menor prueba de que Cervantes lo haya conocido, incluso sabiendo que tal conocimiento es de lo más inverosímil, quiero señalar los paralelismos que existen entre la concepción cosmológica del *Persiles* y *De universitate mundi* de Bernard Silvestre (ver Ernst R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, [1948], 3.^a ed., Berna-Múnich, Francke, 1961, pp. 118-123). Hay que anotar, sin embargo que Bocaccio cita el texto de Bernard Silvestre en su comentario de la *Divina Commedia*.

Manchego y Periandro el Septentrional están comentando el juego atroz que los agentes de la monarquía española habían organizado para reclutar esclavos para las galeras del rey entre las víctimas hambrientas de su política, que precipitará al imperio español en el abismo. «Res bonus est pastor populi, tutorque paterque, // Nec sua, sed populi commoda sola cupit» decía el célebre emblema de la colección de Joachim Camerarius, publicada en 1595, reeditada en 1605²⁴, y que confirma que el rey de España era un padre indigno e inhumano: un monstruo.

7. Epílogo, o el destino trágico de una morisca exiliada

Para que la investigación sobre el *Persiles* no se lance de nuevo a alguna de las maneras simplistas que acostumbra a emplear, me apresuro a decir que Cervantes no quería fabricar ni un manual de retórica, ni un manual de emblemas: pensar emblemáticamente era, en aquella época, la manera dialéctica de reflexionar sobre la totalidad compleja del mundo. Y como ya ha dicho el pionero de la investigación sobre el pensamiento emblemático, Albrecht Schöne, la visualización del pensamiento por la introducción de la *pictura* en el contexto explicativo de los aforismos constituía una radicalización de la referencia del signo a la realidad extraliteraria²⁵. No comprender la dimensión emblemática de los textos de Cervantes es, pues, una cosa, ciertamente ya inconcebible en sí misma, pero tomar (por ejemplo) la historia del padre desesperado, contada por Bartolomé el Manchego, por un «cuentito» es tan aberrante como lo sería, en el siglo XXIV, una «interpretación» de documentos fílmicos que mostraran atrocidades cometidas en el XX como montajes de espectáculos destinados a conmover o divertir al público²⁶.

Pues bien, para completar el panorama de la negligencia exegética en lo que concierne a nuestro «campesino gracioso y simpático», constatemos que ningún cervantista parece haber meditado sobre el hecho de que nuestro *arriero* lleve el nombre del apóstol

²⁴ *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, ed. Arthur Henkel/Albrecht Schöne, Stuttgart-Weimar, Metzler, [1967] 1996, pp. 476-477.

²⁵ Albrecht Schöne: *Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock*, München, Beck, 1964, pp. 25-29.

²⁶ Que no se trata por mi parte de un ejercicio retórico lo demuestra la extrema derecha europea al pretender que los documentos fílmicos tomados, en 1945, en los campos de concentración nazis, serían montajes.

Bartolomé²⁷, «hijo de Ptolomeo, el que abre surcos» o «labrador»²⁸, y que este apóstol no sólo es el patrono del campesinado, sino también de numerosos oficios como los mineros, tintoreros, zapateros, sastres, panaderos y viñadores²⁹, es decir: de un abanico social importante que completa la función simbólica del apodo «el Manchego». Que el Bartolomé del *Persiles* sea, lo mismo que el santo, primero salvado de una condena a muerte, antes de morir miserablemente –igual que el santo– en tierra extranjera³⁰ ha escapado por consiguiente, lógicamente, a la investigación, pero no pudo escapar al lector español de la época, que podía y debía establecer así el paralelo entre la inhumanidad de una sociedad pagana, la inhumanidad de su propia sociedad cristiana y católica en España, y la inhumanidad de la sociedad europea en general, desgarrada a sangre y fuego, en contraste con los mandamientos de la religión cristiana y de la religión católica, apenas visible en una Roma de la prostitución y de los crímenes. Y ante este cañamazo, Cervantes coloca un mundo de desarraigados de todas clases, víctimas de la miseria social o de la injusticia del poder político, emigrados y exiliados, miserables como Bartolomé y Luisa, pasando por Soldino, antiguo servidor del rey de España, exiliado en Francia, a las víctimas de la perversión de las costumbres en países católicos como Mauricio, Transila, Estanislao, que huyen de Hibernia, y Manuel de Sosa Coitiño, que huye de Portugal, o Cenotia, morisca expulsada de España que acabará asesinada.

Es justamente este último caso el que proyecta una luz muy particular sobre la estrategia narrativa dialéctica de Cervantes, destinada por una parte a hacer que su texto pasara la censura de la Inquisición, obligando por otra al lector a asumir el papel activo que Cervantes le concede –en nombre de la libertad de pensamiento– en el prólogo a la primera parte del *Don Quijote*. Porque Cenotia declara, es verdad, descender de la «estirpe [...] agarena» y ejercer el arte de Zoroastro, la magia, pero ¿qué habría de

²⁷ He aquí el comentario de Dominique Reyre sobre el nombre de Bartolomé (*Estudio onomástico*, in: Jean-Marc Pelorson/Dominique Reyre: *El desafío del 'Persiles'*, Toulouse, PU du Mirail, 2003, p. 110): «Numerosos juegos aliterativos entre Bartolomé y bagaje reiterados a lo largo de la novela con efecto de comicidad.»

²⁸ Ver *Lexikon der christlichen Ikonographie*, ed. Engelbert Kirschbaum/Wolfgang Braunfels, Roma-Friburgo-Basilea-Viena, Herder, [1973] 1994, 8 vols., V, p. 322 (Covarrubias, *Tesoro*, ed. cit., p. 297, da: «hijo [...] del que suspende las aguas»).

²⁹ *Lexikon der christlichen Ikonographie*, l. c., p. 323.

³⁰ Ver *Meyer's Neues Konversations=Lexikon*, Hildburghausen-Nueva York, Bibliographisches Institut, 1857-1858, 15 vols., II, p. 1035.

criminal en descender de un origen mahometano³¹? ¿Y por qué «la magia» ejercida por Cenotia habría merecido la expulsión? Era –como explica ella y como nos lo confirman las autoridades de la época³² – una práctica terapéutica considerada como «natural» y «buena», que no tenía nada que ver con la brujería.³³ En todo caso, el lector que aprobara la expulsión de Cenotia, su denuncia como «hechicera», pronunciada por Antonio el Padre (II ii 352 ; 354), que cree a su hijo embrujado por la morisca enamorada, y finalmente su ahorcamiento, debería a su vez creer en la brujería como realidad³⁴, y aprobar la institución de la Inquisición con sus persecuciones raciales y religiosas, así como, finalmente, el linchamiento de un ser humano por el populacho.

No debe subestimarse el problema: las frases de Cenotia, que se presenta y considera (¿sin razón ?) como española y que insiste (¿sin razón ?) sobre el hecho de que España es su «patria», no son desmentidas (II viii 330): «Mi nombre es Cenotia; soy natural de España, nacida y criada en Alhama, ciudad del reino de Granada. [...] Salí de mi patria habrá cuatro años, huyendo de la vigilancia que tienen los mastines veladores que en aquel reino tienen del católico rebaño [...]» ¿Habrá que repetirlo ? Esta española ha sido expulsada de su patria por agentes fanáticos de la Inquisición sin haber cometido el menor delito, y esta expulsada-exiliada declara lo que era, es y será válido para todos aquellos a los que un poder injusto expulsa de su país (332): «la persecución de los que llaman inquisidores en España me arrancó de mi patria: que cuando se sale por fuerza della, antes se puede llamar arrancada que salida.» Realmente, ya es hora de emprender una lectura más seria de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda, historia setentrional* que la practicada por la exégesis desde Mayans y Siscar, para descubrir por fin el verdadero «realismo» de este gran texto humanista comprometido: es en la perspectiva

³¹ No olvidemos que con los personajes del *jadraque* y de Rafala, Cervantes demuestra en el mismo *Persiles* que se puede descender de la «estirpe agarena» y ser bueno.

³² Ver Louis Moréri: *Le Grand Dictionnaire Historique* [1643-1680], Amsterdam-La Haya-Utrecht, 1717, 4 vols., II, p. 408: « Le nom de Magie se prend en bonne et mauvaise part. On la distingue en Magie Naturelle, Magie Artificielle, & Magie Diabolique. La Magie Naturelle produit des effets extraordinaires & merveilleux, par les seules forces de la Nature [...]. » [El nombre de Magia se toma en buena y en mala parte. Se la distingue en Magia Natural, Magia Artificificial & Magia Diabólica. La Magia Natural produce efectos extraordinarios & maravillosos por las fuerzas únicamente de la Naturaleza...] Resumiendo, lo que practica Zenotia corresponde *grosso modo* a lo que hoy se llamaría –sugestión e hipnosis incluidas– la terapéutica natural o «naturopatía».

³³ «Las que son hechiceras,» dice Cenotia (*Los trabajos*, ed. cit., p. 331), «nunca hacen cosa que para alguna cosa sea de provecho [...]».

³⁴ No olvidemos que en el episodio de la Cañizares en el *Coloquio de los perros*, Cervantes nos hace comprender por el testimonio del perro Berganza que la brujería como actividad ejecutada en presencia y con ayuda del diablo no es más que ilusión de una mujer bajo la influencia de brebajes alucinógenos.

cósmica, representada por los viajeros del *Septentrio*, como se revela la realidad miserable en la que vegeta el pueblo español de los Reyes Católicos en vísperas de la Guerra de los Treinta Años.³⁵

³⁵ Tras partir hacia otros horizontes, ni cervantinos ni siquiera hispanistas, he sabido con gran retraso, gracias a que me lo regaló Jesús Munárriz el 3 de diciembre de 2007, del libro del eminente filósofo e historiador de la filosofía española José Luis Abellán, *Los secretos de Cervantes y el exilio de don Quijote* (Presentación de Alfredo Alvar, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2006), libro que tengo la debilidad de considerar como una justificación incondicional de mi estudio sobre el *Persiles*. Para decirlo sin equívoco posible: si lo que escribe Abellán sobre la dimensión filosófica del *Quijote* es cierto (y no tengo la menor duda de que lo es), queda excluido que esta misma dimensión no se encuentre en el *Persiles* que Cervantes escribía en paralelo al *Quijote*. En otras palabras, el libro de Abellán es una condena implícita y explícita de todas las elucubraciones emitidas desde el siglo XIX por una legión de cervantistas que calificaban el *Persiles* de producto de «debilidad senil», de testimonio de la reconversión de Cervantes al catolicismo ortodoxo y tridentino o de novela para divertir a las señoritas. No, el *Persiles* del que el ilustre «manco sano» dice él mismo, en 1615, en la *Dedicatoria al Conde de Lemos*, colocada al principio de la Segunda parte del *Quijote*, que sería la obra literaria más importante escrita nunca en español, es el testamento político y filosófico de Cervantes: un tratado de paz, un manifiesto de tolerancia religiosa y de libertad de pensamiento humanista, anclado en la cultura común europea que encuentra sus orígenes en la antigüedad greco-romana, y me sumo enteramente a la concepción, definida por Abellán (siguiendo a Unamuno), del individuo Cervantes como «salido» del interior o «exiliado en su patria» (op. cit., p. 99): «según esta concepción de los ‘salidos’ y los ‘mestureros’, el exilio es parte sustancial de la constitución ideal de España y el exiliado, como tipo humano que lo representa, se erige en agente primordial de esa constitución.» Si hay un texto que leído sin prejuicios y con la atención que merezca pueda corroborar esta interpretación, es el *Persiles*, novela del exilio.