

Ante- o Anti-tridentini? Matrimoni irregolari nel *Persiles*

CARLO BASSO
Università degli Studi di Torino

Riassunto

Nonostante *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* sia stato interpretato come un romanzo figlio della Controriforma, esso presenta undici matrimoni celebrati senza rispettare i canoni del Concilio di Trento, incluse le nozze dei due protagonisti. Attraverso l'analisi di questi matrimoni, mettendo in risalto le contraddizioni e la profonda ironia cervantina, si cercherà di rispondere alla domanda iniziale del presente contributo. La cronologia interna dell'opera consente di collocare i matrimoni prima della pubblicazione dei decreti del Concilio oppure è necessario supporre una distanza da parte del Cervantes-scrittore dalla Chiesa Riformata?

Resumen

Aunque *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* ha sido interpretado como una novela hija de la Contrarreforma, presenta once matrimonios celebrados sin respetar los cánones del Concilio de Trento, incluso el de los protagonistas. A través del análisis de estos matrimonios, destacando las contradicciones y la profunda ironía cervantina, trataremos de responder a la pregunta inicial de esta contribución. ¿La cronología interna de la obra hace posible colocar las bodas antes de la publicación de los decretos del Concilio o es necesario asumir una distancia por parte del Cervantes-escritor de la Iglesia Reformada?



Un aspetto assai controverso della ricezione dell'ultimo romanzo di Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* (1617), è costituito dalla difficoltà di ponderare con precisione il ruolo e l'importanza della religione cristiana cattolica nel romanzo. A partire da Cesare De Lollis (1924), com'è noto, la critica novecentesca ha posto l'attenzione sugli aspetti più reazionari del pensiero cervantino, legati in particolare al soffocante clima nella Spagna della Controriforma. Tale lettura ha profondamente segnato l'interpretazione del *Persiles* lungo tutto il corso del XX secolo: la competizione con Eliodoro - e, dunque, con il romanzo bizantino - enunciata nelle *Novelas ejemplares* (1613)¹ non sarebbe una mera questione di genere e di strategie narrative ma una sorta di riproposizione in chiave cattolica del viaggio 'pagano' di Teagene e Cariclea, al quale Cervantes contrapporrebbe il cattolico pellegrinaggio di Persiles e Sigismunda verso Roma. Maestri di questa lettura furono Joaquín Casaldueiro (1947) che interpretò il cammino di Persiles e Sigismunda come un'allegoria del viaggio dell'umanità verso Dio -una sorta di percorso di purificazione in vista del matrimonio tra i due personaggi- e Antonio Vilanova (1949), che propose la formula "peregrino andante" per definire la tipologia di eroe incarnato dai

¹ Nel prologo della raccolta di novelle, Cervantes definisce il *Persiles* libro "que se atreve a competir con Eliodoro" (ed. *Novelas ejemplares*, Cervantes, 1982: I, 6).

personaggi dell'opera: il perfetto 'cavaliere' cristiano². Queste due letture complementari riscontrano un certo successo tra autorevoli critici cervantini, come Alban Forcione (1972), Juan Bautista Avallé-Arce (Cervantes, 1969) e Carlos Romero Muñoz (Cervantes, 1997)³. Tuttavia, negli anni, non sono mancate opinioni critiche discordanti di studiosi che hanno sottolineato elementi di eterodossia presenti nell'ultima opera di Cervantes, come la vicinanza al socinianesimo individuata da Carlos Alberto Moreyra (1976) oppure la discussa lettura protestante di Michael Nerlich (2005). Altri critici ancora hanno rivalutato in negativo l'importanza della religione nell'opera ultima di Cervantes (come Antonio Márquez, 1985 e Mauricio Molho, 1995a) oppure hanno preferito porre l'accento su altri aspetti peculiari dell'opera, come Diana de Armas Wilson (1991), Isabel Lozano Renieblas (1998 e 2014) e Aldo Ruffinatto (1996, 2002, 2015). In particolare, Armas Wilson, pur ancora in una lettura cristiano cattolica, ravvede nel *Persiles* una grande allegoria dell'amore e della separazione dei sessi, basata sul mito platonico dell'androgino. Lozano Renieblas, invece, avanza la proposta di rinunciare ad affibbiare al *Persiles* etichette ideologiche e di godersi la pura bellezza estetica dell'opera. Non troppo dissimile è la lettura di Ruffinatto che concentra la sua attenzione non solamente sul contenuto narrativo ma anche sui peculiari aspetti strutturali dell'opera, come la metanarratività, che la rendono un ottimo esempio di romanzo moderno.

Occorre dedicare ancora alcune parole al lavoro di Nerlich (2005) che, in un vasto e affascinante tentativo di 'decodificazione' del *Persiles*, ha raccolto una numerosa serie di indizi all'interno del romanzo che dimostrerebbero una lontananza di Cervantes dalla Chiesa riformata, nascosta da una adesione 'di facciata' alla religione cattolica. Per quanto tale conclusione sia guardata con scetticismo dalla critica, gli elementi che lo studioso tedesco porta a suffragio della sua tesi hanno l'indiscutibile pregio di sottolineare alcune innegabili criticità della lettura cattolica del romanzo⁴. L'interpretazione del *Persiles* come opera profondamente cattolica, frutto della "debilidad senil"⁵ di un autore ormai completamente avvolto dall'oscurantismo controriformista, contiene infatti almeno due errori metodologici. Il primo è dovuto ad una ragione puramente cronologica: il concepimento e la stesura di buona parte dell'opera è avvenuta prima della stesura e della pubblicazione della prima parte del *Don Quijote* e il suo completamento è avvenuto nei mesi immediatamente successivi alla conclusione della *Segunda parte*. Cervantes non poteva essere moderno e irriverente nei confronti della Chiesa Cattolica

² La consonanza di pensiero tra i due studiosi è evidente. Scrive Casaldueiro: "en el *Persiles* queda realizado el ideal de la Contrarreforma" (1947: 225-226), a cui fa eco Vilanova: "es evidente que el peregrino andante que aparece como héroe novelesco del *Persiles* de Cervantes constituye el perfecto ideal del caballero cristiano de la Contrarreforma" (1949: 148).

³ "La aventura y la peripecia adquieren ahora nuevo y superior sentido al engarzarse en una peregrinación de amor, que es, al mismo tiempo, una alegoría de la vida humana. El 'omnes sumus peregrini super terram' bíblico repercute en cada página casi del *Persiles*, y cristianiza efectivamente, de esta manera, a la novela bizantina" (Avallé-Arce, 1969: 25); come scrive Carlos Romero: "un amor como el suyo [de Periandro y Auristela], regido como está por la razón [...], no corre el riesgo de transgredir las normas; es, por el contrario, incansable ejemplo de un ideal -la continencia-, nuevo, a decir verdad, para Cervantes, aunque ya documentado en la literatura española de la segunda mitad del siglo XVI: la del período, y del estilo, no por nada denominado tridentino" (Romero Muñoz, 1996: 43). Per un'esposizione completa dei principali filoni interpretativi, cfr. Isabel Lozano Renieblas (1998).

⁴ Si vedano l'estesa *reseña* di Canavaggio (2006), la rassegna di Stegmann (2007) e due contributi di Garau (2013 e 2017). Sia Stegmann, sia Canavaggio, tuttavia, riconoscono l'importanza del lavoro del critico tedesco: "no creo que a un verdadero apreciador del *Persiles* la visión reduccionista de la última novela de Cervantes le pueda causar alegría, más bien habrá de dar las gracias a Michael Nerlich que nos haya abierto nuevos caminos" (Stegmann, 2007: 239). Di simile tenore è la conclusione della rassegna di Canavaggio: "[La pista] que Michael Nerlich acaba de abrirnos, valiéndose de su amplio saber, de su atenta lectura y de su agudeza, merece, sin la menor duda, el máximo interés. Cabe desear, por lo tanto, que su estudio pionero [...] suscite y alimente una investigación desapasionada y serena" (2006: 232).

⁵ Per utilizzare la famosa espressione, poi ritrattata, di Marcelino Menéndez Pelayo (1992: II, 392).

nel *Don Quijote*⁶ e, parallelamente, trasformarsi nel *Persiles* in un scrittore anziano influenzato dal clima inquisitorio spagnolo. Il secondo errore metodologico risiede nel far coincidere il Cervantes-scrittore con il Cervantes-uomo, nonostante rappresentino due entità da tenere distinte e separate. Edward C. Riley aveva già avuto modo di avvertire che “indudablemente el problema de las opiniones religiosas y morales de Cervantes ha sido hinchado por los críticos, a partir de 1920, hasta más allá de sus límites reales” (1989: 154) e, per questa ragione, la premessa necessaria a qualsiasi studio sulla religione nell’opera del grande autore del *Siglo de oro* è quella formulata da Mauricio Molho: “las presentes observaciones no se proponen sino bosquejar algunos aspectos de la religión en Cervantes, sin entrar en consideraciones sobre lo que fue –o debió ser– la religión de Cervantes, que, oculta en lo más íntimo de su conciencia, nos es del todo inasequible” (1995a: 11).

Il Cervantes-uomo, dunque, poteva certamente essere un fervente cattolico; il Cervantes-scrittore non necessariamente; di riflesso, la religione nel *Persiles* potrebbe avere meno rilevanza di quanto supposto⁷. Partendo da questa necessaria premessa, in questo contributo vorrei analizzare nel suo complesso un aspetto controverso che depone ulteriormente a sfavore della lettura cristiana cattolica e controriformistica dell’opera: il tema del matrimonio, “vector capital de la novela” (Zugasti, 2005: 70)⁸. Nel *Persiles* sono descritti undici matrimoni celebrati, senza eccezioni, attraverso rituali in contrasto con i canoni del Concilio di Trento. A questi si possono aggiungere altrettante nozze, di minore rilievo o fallite prima della celebrazione, che portano il totale al considerevole numero di ventidue matrimoni. Di fronte ad un numero tanto elevato e non trascurabile, non stupisce che –con pochissime eccezioni– ogni avventura del *Persiles* sia caratterizzata da un matrimonio. Analizzarli significa riflettere su temi portanti dell’opera: tra personaggi mentitori, scuse e giustificazioni non richieste, ognuno di questi matrimoni sembra nascondere più di quanto venga detto e certamente questo prescinde dal discorso religioso⁹.

Sul discorso religioso, però, occorre soffermarsi ancora per alcune righe, in modo da fare il punto sulla legislazione allora vigente in materia di matrimoni. Il Concilio di Trento (1545-1563) aveva redatto, oltre cinquant’anni prima dell’ultimazione del *Persiles*, specifiche disposizioni: i dieci *Canones super reformatione circa matrimonium*¹⁰. Di fronte alla Riforma luterana, che negava il matrimonio come sacramento ed attribuiva al potere civile la competenza in materia matrimoniale, i Canoni conciliari erano volti a riaffermare con forza il carattere sacramentale e a regolarizzare la prassi matrimoniale, condannando parimenti pratiche invise da secoli alla Chiesa cattolica. In particolare, il primo capitolo riguardava i matrimoni contratti clandestinamente a riguardo dei quali il Concilio si esprimeva in tal modo:

⁶ Si pensi, a titolo d’esempio, al noto ‘rosario’ artigianale realizzato dal protagonista nella Sierra Morena; tra i tantissimi studi in questa direzione, si veda l’articolo di Mauricio Molho sulla religione in Cervantes (1995a).

⁷ In un prezioso contributo –a cui rimando– Mercedes Blanco (1995) elenca dieci indizi che depongono a sfavore della lettura del *Persiles* come celebrazione del trionfo della fede cattolica, già in parte individuati nel breve –ma altrettanto valido– articolo di Antonio Márquez (1985).

⁸ Interlocutori privilegiati saranno Piluso (1967) e Zugasti (2005), gli unici critici che hanno analizzato in un unico lavoro organico quasi tutti i matrimoni del *Persiles*, adottando tuttavia una prospettiva controriformistica.

⁹ È quasi impossibile individuare un personaggio la cui vita letteraria all’interno dell’opera non incominci o si concluda con nozze celebrate o saltate. Il matrimonio è un aspetto costitutivo ed essenziale del *Persiles* e non solo perché la ragione che muove i due protagonisti è potersi sposare: senza gli undici matrimoni di cui viene raccontata la celebrazione e senza altrettanti matrimoni la cui celebrazione è in secondo piano o è fallita (del primo tipo: Transila e Ladislao, Sulpicia e Lampidio, Luisa e Bartolomeo, Arnaldo ed Eusebia, Antonio e Félix Flora, Costanza e il Conte suo cognato; del secondo tipo: don Manuel e Leonora, Periandro e Sinforosa, Auristela e Policarpo, Rosamunda e Clodio, Ortel Banedre e Luisa) l’ultimo romanzo di Miguel de Cervantes perderebbe gran parte della ricchezza e del fascino che lo rendono unico.

¹⁰ La discussione su tale argomento avvenne nella Sessione XXIV dell’11 novembre 1563.

Tametsi dubitandum non est, clandestina matrimonia, libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia, quamdiu Ecclesia ea irrita non fecit [...] nihilominus sancta Dei Ecclesia ex iustissimis causis illa semper detestata est atque prohibuit. (Alberigo *et alii*, 1991: 755)¹¹

Il cosiddetto decreto *Tametsi* prendeva atto fin dal principio dell'inefficacia delle proibizioni in materia di matrimoni clandestini –“rata et vera matrimonia”, ma “semper detestata atque prohibuit” – e prendeva altresì atto della frequenza con la quale tali matrimoni clandestini venivano celebrati per motivi di convenienza e non come atto di vero amore. Inoltre, l'assenza di testimoni rendeva impossibile comprovare l'effettiva contrazione del matrimonio, generando un problema di natura non solo religiosa ma anche civile. Come scrive Lombardi:

Fino ad allora –secondo la dottrina elaborata nel XII secolo– per contrarre un matrimonio giuridicamente valido, che assicurava la legittimazione dei figli e la trasmissione dei beni, bastava lo scambio del consenso tra i due contraenti, espresso con parole che indicassero il tempo presente dell'azione che si stava compiendo (*verba de praesenti*): «Io ti prendo per moglie/marito». Le stesse parole al futuro (*verba de futuro*) –«Io ti prenderò per moglie/marito»– distinguevano infatti la fase precedente, in cui si scambiava la promessa di legarsi in matrimonio. Non era quindi prevista una forma specifica di celebrazione del matrimonio: i riti nuziali erano diversi a seconda delle consuetudini locali e del ceto sociale dei contraenti. Il decreto *Tametsi* stabilì invece che il consenso degli sposi non era più sufficiente a garantire la validità del matrimonio. (Lombardi, 1996: 2015)

Stante queste premesse, il Concilio –nell'ottica di una regolarizzazione più stringente in grado di garantire l'ordine e restituire centralità alla Chiesa in materia di matrimonio– prescriveva una rigida norma:

idcirco sacri Lateranensis concilii, sub Innocentio III celebrati, vestigiis inhaerendo praecipit, ut in posterum, antequam matrimonium contrahatur ter a proprio contrahentium parochus tribus continuis diebus festivis in Ecclesia inter Missarum solemnia publice denuntietur inter quos matrimonium sit contrahendum; quibus denuntiationibus factis, si nullum legitimum opponatur impedimentum ad celebrationem matrimonii in facie Ecclesiae procedatur ubi parochus, viro et muliere interrogatis, et eorum mutuo consensu intellecto, vel dicat: *Ego vos in matrimonium coniungo, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, vel aliis utatur verbis iuxta receptum uniuscuiusque provinciae ritum [...] Qui aliter, quam praesente parochus vel alio sacerdote, de ipsius parochi seu Ordinarii licentia, et duobus vel tribus testibus matrimonium contrahere attentabunt: eos sancta Synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit et huiusmodi contractus irritos et nullos esse decernit, prout eos praesenti decreto irritos facit et annullat. (Alberigo *et alii*, 1991: 755-756)¹²

¹¹ “Quantunque non si debba dubitare che i matrimoni clandestini, celebrati con il libero consenso dei contraenti, sono validi e veri matrimoni, fino a che la Chiesa non li avrà resi invalidi [...] tuttavia la santa Chiesa di Dio per giustissimi motivi li ha sempre disapprovati e proibiti”. La traduzione è fornita a fronte nell'edizione di Alberigo *et alii* (1991); il numero di pagina, per scelta editoriale, è lo stesso della pagina con il testo in latino (p. 755, in questo caso).

¹² “Seguendo, perciò, le orme del sacro Concilio Lateranense (384), celebrato sotto Innocenzo III, comanda che in avvenire, prima che si contragga il matrimonio, per tre volte, in tre giorni festivi consecutivi il parroco dei contraenti dichiarare pubblicamente in Chiesa, durante la santa messa, tra chi debba contrarre il matrimonio. Fatte queste pubblicazioni, se non si oppone alcun legittimo impedimento, si proceda alla celebrazione del matrimonio dinanzi alla Chiesa, dove il parroco, interrogati l'uomo e la donna, ed inteso il loro mutuo consenso, dica: *Io vi unisco in matrimonio nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo*, o si serva di altra formula, secondo il rito consueto in ciascuna provincia [...] Quelli che tenteranno di contrarre matrimonio in maniera diversa da quella prescritta, e cioè presente il parroco o altro sacerdote, con la licenza dello stesso parroco o dell'ordinario e con due o tre testimoni, il santo

La prescrizione tridentina prevedeva dunque uno schema piuttosto stringente: occorre adempiere alla ‘pubblicazione’ del matrimonio almeno tre settimane prima e il rito doveva essere amministrato dal parroco titolare, o da un sacerdote da esso incaricato, davanti alla chiesa parrocchiale, alla presenza di due o tre testimoni e pronunciando le formule rituali prescritte. Sulla validità dei matrimoni celebrati clandestinamente e in altra forma diversa da quella stabilita il Concilio, come si è letto, era categorico: “qui aliter [...] matrimonium contrahere attentabunt: eos sancta Synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit et huiusmodi contractus irritos et nullos esse decernit prout eos praesenti decreto irritos facit et annullat”. La soluzione fu dunque trovata “optando per una definizione di clandestinità fondata sull’assenza di forme solenni di celebrazione”, da cui ne conseguiva una rinnovata importanza della figura del sacerdote:



a lui spettava accertare che i futuri sposi scegliessero liberamente la vita matrimoniale, senza costrizioni da parte delle famiglie [...], attraverso le pubblicazioni in chiesa per tre domeniche successive doveva poi verificare che non ci fossero impedimenti d’alcun genere al matrimonio [...], infine dopo aver presieduto la cerimonia, pronunciando le parole *Ego coniungo vos...* e beneducendo gli sposi, doveva registrare il matrimonio negli appositi registri parrocchiali, indicando, oltre ai nomi dei contraenti, anche quello dei testimoni presenti. L’esclusiva competenza ecclesiastica in ambito matrimoniale era così riaffermata. (Lombardi, 1996: 221)

Le pubblicazioni potevano invero essere evitate con speciali dispense –in situazioni di conclamata gravità, come oppositori che, ‘manzonianamente’, interferiscano con il matrimonio– ma, per quanto riguarda la liturgia in sé, “uomini e donne acquisirono ben presto la consapevolezza che, per sposarsi, era a lui [al sacerdote] che bisognava rivolgersi” e “in tempi abbastanza rapidi, nel giro di qualche decennio, il matrimonio tridentino riuscì ad imporsi” (Lombardi, 2008: 103-104). Ciò non significa che la ‘piaga’ del matrimonio clandestino fu cancellata completamente, tuttavia la Chiesa riuscì ad operare un taglio netto con l’invis prassi precedente.

Per quanto riguarda la Spagna, il re Filippo II d’Asburgo ratificò ufficialmente i decreti del Concilio di Trento il 12 luglio 1564, rendendoli operativi *de iure*. È pur vero che la pratica *de facto* tardò ad imporsi, tanto che, secondo quanto riferisce González Novalín, “el casamiento de una pareja del pueblo se hacía con frecuencia en secreto y con poca atención a la forma prescrita por la liturgia” (1980: 362). Basandosi sul resoconto di Novalín, Jaume Garau (2013 e 2017), nei suoi lavori intorno all’ortodossia di Cervantes, affronta –piuttosto sbrigativamente – tre matrimoni del *Persiles*, relegando lo scostamento dalla liturgia tridentina al fatto che essa non fosse ancora stata recepita. Tuttavia occorre separare la prassi delle sfere più basse della popolazione dalla norma matrimoniale prescritta. Il pubblico a cui Cervantes si rivolgeva non era certamente da individuarsi tra coloro che ignoravano le norme, ma tra lettori colti che senz’altro le conoscevano. Compreso, ovviamente, Cervantes che, nella *Gitanilla*, la prima delle *Novelas ejemplares*, fa riferimento alla nuova legislazione matrimoniale tridentina per ragioni funzionali allo sviluppo narrativo: don Andrés, condannato a morte, desidera sposare Preciosa prima dell’esecuzione, fissata per l’indomani; il sacerdote, tuttavia, si rifiuta di celebrare le nozze, in quanto non erano state fatte le debite pubblicazioni. In tal modo l’esecuzione viene rimandata¹³. Si tratta evidentemente di uno stratagemma narrativo, per accrescere la *suspense*

Sinodo li rende assolutamente incapaci a contrarre il matrimonio in tal modo e dichiara invalidi e nulli questi contratti; come li annulla e invalida con il presente decreto” (Alberigo *et alii*, 1991: 755-756).

¹³ Il sacerdote, chiamato dal Corregidor per celebrare il matrimonio, afferma che “eso no podré yo hacer si no preceden primero las circunstancias que para tal caso se requieren. ¿Dónde se han hecho las amonestaciones? ¿Adónde está la licencia de mi superior, para que con ellas se haga el desposorio?” e “sin replicar más palabras, porque no

nel lettore e consentire l'agnizione finale della protagonista, ma il riferimento alle norme tridentine fuga qualsiasi dubbio sulla conoscenza da parte di Cervantes delle norme.

Tornando al nucleo centrale del discorso, ho scelto di dedicare la parte più consistente dell'analisi agli undici matrimoni 'principali', effettivamente contratti e descritti con precisione dall'autore, tralasciando i restanti undici, di cui si farà qualche cenno in sede di conclusione. Occorre precisare che ogni celebrazione matrimoniale descritta nell'ultimo romanzo di Cervantes presenta aspetti peculiari; tuttavia sono ravvisabili alcune linee di tendenza: per questa ragione desidero avanzare una proposta di suddivisione¹⁴. Posto che nessuna celebrazione del libro viene officiata da sacerdoti secolari, la prima macro-divisione può essere effettuata tra matrimoni contratti spontaneamente dai due sposi (1.) e quelli officiati da una terza persona, con funzioni di 'ministro laico' (2.). La prima categoria può essere ulteriormente bipartita tra matrimoni clandestini *stricto sensu* (1a.)¹⁵ e matrimoni clandestini *lato sensu* (1b.)¹⁶; la seconda categoria, invece, può essere ulteriormente divisa in matrimoni in presenza di sacerdoti secolari seppur non officianti (2a.) e matrimoni in loro assenza (2b.). Nella categoria 1a. rientrano i matrimoni di Feliciano de la Voz e Rosanio e di Isabela Castrucho e Andrea Marulo; nella categoria 1b. i matrimoni di Antonio e Ricla, di Renato ed Eusebia, di Augustina e Contarino e di Ruperta e Croriano; nella categoria 2a. rientrano i matrimoni di Carino e Leonzia e di Solerzio e Selviana; infine, nella categoria 2b. i matrimoni di Clementa Cobeña e Tozuelo, di Costanza e il Conte e degli stessi Persiles e Sigismunda. Si veda la tabella seguente¹⁷.

	Matrimoni clandestini (1.)		Matrimoni officiati da laici (2.)
Clandestini <i>stricto sensu</i> (1a.)	Feliciano de la Voz e Rosanio; Isabela Castrucho e Andrea Marulo.	Con sacerdoti secolari (2a.)	Carino e Leonzia; Solerzio e Selviana.
Clandestini <i>lato sensu</i> (1b.)	Antonio e Ricla; Renato ed Eusebia; Augustina e Contarino; Ruperta e Croriano.	Senza sacerdoti secolari (2b.)	Clementa Cobeña e Tozuelo; Costanza e il Conte; Persiles e Sigismunda.

sucediese algún escándalo, se salió de casa y los dejó a todos confusos" (Cervantes, 1982: I, 155). Un secondo riferimento avviene ne *La fuerza de la sangre*, dove la rapidità del matrimonio di Leocadia e Rodolfo viene spiegata in questo modo: "por haber sucedido este caso en tiempo cuando con sola la voluntad de los contrayentes, sin las diligencias y prevenciones justas y santas que ahora se usan, quedaba hecho el matrimonio, no hubo dificultad que impidiese el desposorio" (*Ivi*: II, 169).

¹⁴ Una proposta di suddivisione parziale era già stata avanzata da Juan Ramón Muñoz Sánchez in due occasioni (2007 e 2017) nell'atto di analizzare due episodi (Ortel Banedre e Luisa e Isabela Castrucho e Andrea Marulo); tuttavia, quella dello studioso era una macro-divisione generica (matrimoni per stretta di mano e matrimoni celebrati da un tramite), funzionale per una maggior comprensione della materia trattata e senza il desiderio di offrire una griglia completa, tant'è che vengono prese in considerazione solo alcune nozze del *Persiles*.

¹⁵ Ovvero giovani che contraggono celatamente un matrimonio mediante scambio di reciproche promesse, senza il consenso della famiglia, e senza la presenza di testimoni.

¹⁶ Faccio riferimento, con questa definizione, ai matrimoni contratti da adulti, liberi da costrizioni famigliari, che per diverse ragioni si sposano mediante scambio di reciproche promesse senza che un sacerdote offici la cerimonia e senza testimoni.

¹⁷ Questo catalogo presenta due ambiguità che si è cercato di sanare. Le nozze di Isabela Castrucho e Andrea Marulo si svolgono alla presenza di due sacerdoti che si limitano a confermare la validità del matrimonio: non essendoci però l'intervento di un laico come celebrante, le nozze non sono state ascritte alla categoria 2a., bensì alla categoria 1a., anche perché l'opposizione dello zio di Isabela rende clandestino in senso stretto il matrimonio tra i due giovani. Le nozze di Costanza e del Conte, invece, sono state ascritte alla categoria 2b. in quanto la repentinità del matrimonio e il silenzio intorno alla presenza di un sacerdote lasciano supporre che il matrimonio sia stato soltanto validato da un notaio (dunque una figura laica, che rende il matrimonio appartenente alla categoria 2. e non alla categoria dei matrimoni clandestini).

1. MATRIMONI CLANDESTINI

La debolezza dell'istituto del matrimonio prima del Concilio di Trento aveva consentito, come visto sopra, il dilagare della clandestinità. Tale fenomeno era dettato dal fatto che nella dottrina canonica pre-conciliare "i confini tra promessa e matrimonio erano assai labili" (Lombardi, 1996: 218), dal momento che a differenziare i due momenti erano solamente due tempi verbali: *verba de futuro* e *verba de praesenti*. La clandestinità avveniva dunque mediante un reciproco scambio di promesse –in *verba de praesenti*– che rendeva indissolubilmente sposati due innamorati. I giovani innamorati potevano dunque legittimare il loro rapporto, nel caso fosse invisibile agli occhi dei genitori, oppure fosse necessario 'riparare' ad un concepimento. Occorre tuttavia separare tale pratica dalle unioni spontanee di adulti che si dichiarano marito e moglie per poter vivere una legittima vita matrimoniale e non perché abbiano necessità di giustificare il proprio rapporto di fronte ai genitori (definisco, i primi, matrimoni clandestini 'in senso stretto' e, questi ultimi, 'in senso lato'). Il rituale è il medesimo: nessun sacerdote (né secolare, né laico) officia l'unione; i due sposi, unici ministri celebranti, si scambiano reciproche promesse di amore e di fedeltà e sanciscono il legame stringendosi la mano¹⁸; tuttavia la profonda differenza che intercorre tra queste tipologie, e che giustifica la bipartizione proposta, risiede nelle motivazioni: i giovani si sposano clandestinamente per dissenso verso la famiglia, gli adulti non hanno imposizioni di sorta.

Alcuni critici, come Martinengo (2015), offrono due possibili spiegazioni per giustificare la presenza di matrimoni clandestini: che Cervantes al momento della scrittura non avesse ancora recepito le direttive del Concilio di Trento, oppure che i matrimoni fossero ante-tridentini per ragioni di verosimiglianza, se si considera il *Persiles* ambientato in un periodo storico precedente alla conclusione del Concilio (1563). Per quanto riguarda le date di elaborazione e di stesura del *Persiles*, si è soliti considerare come *terminus post quem* il 1596, anno di pubblicazione della *Philosophía antigua poetica* di Alonso López Pinciano (Romero, 1997: 23), anche se Isabel Lozano Renieblas propone di postdatare l'inizio della composizione a dopo il 1599, anno della pubblicazione della traduzione della *Naturalis historia* di Plinio (Lozano, 2017: 443-449). In ogni caso, alla fine del XVI secolo i decreti del Concilio di Trento, ratificati ufficialmente da Filippo II per la Spagna il 12 luglio 1564, erano ampiamente stati recepiti. Per quanto concerne la seconda giustificazione –ovvero che il *Persiles* sia ambientato in un periodo storico anteriore alla Controriforma–, occorre tenere presente la difficoltosa ricostruzione della cronologia interna dell'opera, contraddittoria e non priva di salti temporali immotivati: già Avallé-Arce suggeriva di leggere l'opera cogliendo i riferimenti temporali come semplice espressione del sentire storico dell'autore, che non teme di inserire riferimenti temporali da Carlo V (1500-1558) a Filippo III (1578-1621) "sin mayores tiquismiquis, ni temores al anacronismo" (ed. *Persiles*, 1969: 73); di simile parere sono Ruffinatto (1996) e Lozano Renieblas (1998 e 2017). Quest'ultima, pur ravvedendo nelle date presentate un tentativo di offrire storicità al racconto in un'ottica di elaborazione del concetto di tempo storico all'interno del romanzo, afferma che "sea más fructífero comprender el tiempo desde las categorías estéticas que organizan el género de la aventura sin imponerle el rigor de la cronología histórica" (2017: 468): tali elementi di storicità non rappresentano dunque un saldo riferimento temporale per le datazioni ante- o post-Concilio ma vanno colti così come presentati, per così dire nell'*hic et nunc* dello svolgimento

¹⁸ È pur vero che gli sposi sono da sempre stati considerati dalla Chiesa i ministri celebranti del sacramento del matrimonio. Tuttavia, tra gli obiettivi principali del Concilio di Trento, vi era l'imposizione della presenza di un sacerdote per condurre la celebrazione nuziale, in modo da attribuire al controllo della Chiesa un momento essenziale per la vita di un uomo come il matrimonio. Per praticità, da qui in avanti, utilizzo l'espressione 'celebrante' per riferirmi al sacerdote.

del capitolo in questione, senza elevarli a fonti assolute di definizione temporale. Si avrà comunque modo, caso per caso, di approfondire più diffusamente questo discorso.

1a. Matrimoni clandestini *stricto sensu*

Feliciano de la Voz e Rosanio

Feliciano de la Voz, uno dei personaggi più affascinanti e artisticamente riusciti del *Persiles*, è la protagonista di una storia secondaria che occupa i capitoli dal 2 al 5 del terzo libro. Al principio, un cavaliere, in fuga per motivi sconosciuti, affida alla comitiva dei protagonisti un bambino e si allontana rapidamente, salvo ritornare dopo pochi istanti per avvertire i pellegrini che il bambino non è battezzato. La comitiva ha giusto il tempo di chiedere ospitalità ad un villaggio di pastori che sopraggiunge una viandante stremata, Feliciano de la Voz. L'indomani la ragazza racconta di essere fuggita dal padre e dai fratelli in quanto ella, la sera prima – mentre al piano inferiore fervevano i preparativi per il suo fidanzamento – ha partorito un figlio concepito con un altro uomo, Rosanio, di cui è innamorata. La donna afferma infatti che il padre voleva darla in sposa ad un altro, “pero yo, a quien los cielos guardaban para esta desventura en que me veó, y para otras en que pienso verme, me dieron por esposo al rico, y yo me le entregué por suya a hurto de mi padre y de mis hermanos” (III, 4: 250-251)¹⁹. I pellegrini, intuendo che il misterioso cavaliere del giorno prima fosse proprio Rosanio, mostrano il bambino a Feliciano che, tuttavia, non lo riconosce come suo figlio. Dopo alcune peripezie, Feliciano viene trovata dal padre nel monastero di Guadalupe ma sopraggiunge immediatamente Rosanio che afferma di essersi legittimamente sposato con Feliciano prima ancora del concepimento del bambino e, grazie alla mediazione di due amici in comune con il padre e il fratello di Feliciano, la storia può felicemente concludersi con il ristabilimento dell'equilibrio.

Il matrimonio di Feliciano e Rosanio è clandestino in senso stretto e ha due ulteriori aggravanti: i due innamorati si considerano sposi nonostante ella fosse destinata ad un altro uomo e dalla loro unione nasce addirittura un bambino²⁰. A questo stato di cose si aggiungono, inoltre, alcune stranezze della costruzione narrativa: in primo luogo Feliciano dà alla luce il figlio concepito con Rosanio la sera in cui dovrebbe essere ufficialmente promessa in sposa con l'uomo scelto dal padre²¹; in secondo luogo Feliciano non riconosce quello che sembra essere suo figlio –negando così, clamorosamente, la tradizionale agnizione²²– e, infine, è piuttosto curiosa la scelta di ambientare la conclusione della storia nel monastero di Guadalupe: la descrizione – incentrata in particolare sugli arazzi *ex voto* che tappezzavano le pareti – non è quella che si converrebbe ad uno dei principali luoghi religiosi della Spagna e, addirittura, il fratello di Feliciano sguaina la spada all'interno del monastero. Questa tendenza ironica e ‘desacralizzante’ non può né essere trascurata, né essere relegata al desiderio dello scrittore di

¹⁹ Adotto come edizione di riferimento per le citazioni testuali la recente edizione della Real Academia Española (Cervantes, 2017), a cura di Laura Fernández (testo critico e storia del testo), Ignacio García Aguilar (note a piè di pagina), Carlos Romero Muñoz (note complementari) e Isabel Lozano Renieblas (studio critico), indicando tra parentesi il libro in numeri romani, il capitolo in numeri arabi e, infine, le pagine corrispondenti.

²⁰ Nel discorso di Feliciano la sequenza degli eventi è presentata con grande attenzione, in modo che non vi siano margini di dubbio: il matrimonio dei due giovani non è da considerarsi un matrimonio riparatore, Feliciano vuole sottolineare che si sia concessa soltanto dopo lo sposalizio clandestino. Tuttavia, come spesso accade nel *Persiles*, la donna potrebbe anche mentire, celando un matrimonio riparatore.

²¹ Mentre Feliciano sta dando alla luce il figlio, al piano inferiore il padre e il futuro sposo stanno infatti ultimando i preparativi per il rito ufficiale del fidanzamento, che anticipava il matrimonio vero e proprio. Si tratta di una pratica perfettamente in linea con le prassi dei matrimoni cattolici ma, in questo caso, fallisce anzitempo.

²² Il fallimento del *topos* dell'agnizione potrebbe essere indice del trattamento parodico riservato alla materia bizantina. Inoltre, occorre ricordare che Rosanio, dopo aver lasciato il bambino alla comitiva, ritorna sui suoi passi apposta per specificare che il bambino non è stato battezzato. Questa informazione, assolutamente inutile ai fini dell'economia del racconto, va probabilmente messa in relazione con tutte le stranezze di questa articolata vicenda, compreso il ‘matrimonio’ di Feliciano e Rosanio.

concludere velocemente il romanzo: siamo appena ai primi capitoli del terzo libro e non mancano, nelle pagine successive, descrizioni accurate di altri luoghi.

Isabela Castrucho e Andrea Marulo

Il secondo matrimonio considerabile come tale è quello di Isabela Castrucho e Andrea Marulo. La comitiva di pellegrini incontra per la prima volta il personaggio di Isabela in Provenza, nel capitolo diciannove del terzo libro e la reincontra in una locanda di Lucca, nel capitolo successivo²³. Isabela viene magistralmente introdotta da Cervantes nell'atto di urlare spropositi, come fosse impazzita, tanto che lo zio-padre putativo e i dottori che la assistono ritengono sia posseduta dal diavolo²⁴. In realtà, la protagonista di questa singolare vicenda confessa ad Auristela e alle altre donne della comitiva che si sta fingendo pazza perché innamorata di Andrea Marulo, uno studente che ha incontrato a Salamanca, dove entrambi risiedevano. Continuando in pubblico la propria recita, Isabela afferma che il demone uscirà dal suo corpo solo se Andrea la prenderà come sposa. Intanto, quest'ultimo -tornato in città e preavvisato da una lettera di Isabella- raggiunge la locanda e avvalora la recita della donna fingendosi anch'esso indemoniato. Dopodiché affermano insieme che il loro matrimonio è necessario per cacciare il demone e si tendono reciprocamente la mano. Auristela -assumendo la veste di sacerdotessa laica²⁵- alza la voce dicendo "bien se la puede dar, que para en uno son" (III, 21: 373). Lo zio di Isabela blocca immediatamente le mani di entrambi -la cui congiunzione avrebbe evidentemente sancito un'unione indissolubile-, ma il medico interviene chiedendo all'uomo di consentire il matrimonio, poiché un comportamento del genere può essere stato concepito solamente da una mente non umana. Lecitamente, dunque, lo zio domanda se il loro matrimonio, voluto da un'entità diabolica, sia vero o sia uno scherzo ma, a quel punto, i due giovani depongono la maschera della pazzia e, lucidamente, Andrea Marulo "tomó la mano de Isabela, y ella le dió la suya, y con dos síes quedaron indubitablemente casados" (*Ibidem*). Scoperta la finzione, lo zio di Isabela grida all'oltraggio ma il padre di Andrea, felice per la convenienza dell'unione, domanda se il matrimonio "puede pasar adelante" o "si se puede deshacer" (*Ibidem*). Due sacerdoti, presenti sulla scena ma mai nominati precedentemente, dichiarano che "era válido el matrimonio, presupuesto que, si con parecer de locos le habían comenzado, con parecer de verdaderamente cuerdos le habían confirmado" (*Ivi*: 373-374), sconvolgendo lo zio di Isabela, che cade a terra come morto²⁶. "¿Y Trento? - annota Américo Castro - Como llovidos del cielo, «dos sacerdotes que se hallaron presentes dijeron que era válido el matrimonio»" (Castro, 1925: 351, n. 1): questo matrimonio è celebrato nuovamente senza rispettare i canoni tridentini²⁷. Ancora più curiosa e, se si vuole, irriverente è la conclusione dell'avventura dei

²³ La comitiva incontra la carovana di Isabela appena uscita dalla caverna del Soldino nel capitolo 19 del terzo libro. È interessante notare che la donna viene descritta "vestida de camino, toda de verde" (III, 19, p. 360). Sulla preferenza da parte di Cervantes per il colore verde -scelto anche per il vestito di Taurisia nel *Persiles* (I, 2) e per Don Diego de Miranda nel *Quijote* (II, 16-18)- sono state avanzate diverse ipotesi volte ad interpretare il verde come il colore della pazzia e della buffoneria (cfr. Márquez Villanueva, 1975: 147-227) oppure dell'autoinganno dell'uomo (cfr. Helena Percas de Ponseti, 1975: II, 386-395). Poiché viene specificato che il vestito verde di Isabela fosse un abito 'de camino', Muñoz Sánchez, rifacendosi alla visione folclorica e letteraria del colore, sostiene che "en nuestro caso es indudable que el verde representa tanto al amor, sin excluir el sexo, y la esperanza como a la locura, emparentada con el engaño y el fingimiento" (2017: 440).

²⁴ Per una disamina completa del tema della pazzia in questo specifico episodio, si veda Muñoz Sánchez (2017).

²⁵ Come aveva fatto precedentemente in occasione del matrimonio dei Pescatori, cfr. *infra* in questo contributo.

²⁶ Garau utilizza la presenza di questi sacerdoti per giustificare l'ortodossia di tali matrimoni ("el narrador explicita, en abono de su catolicidad y, consecuentemente, de su ortodoxia, que...", 2017: 20). Tuttavia, l'apparizione repentina dei due sacerdoti, più che un pretesto per garantire la liceità del matrimonio, appare come uno stratagemma narrativo che non fa altro che gettare una luce ironica sull'intera scena.

²⁷ L'irregolarità di questo matrimonio è segnalata sia da Avalor-Arce (*Persiles*, 1969), sia da Ignacio García Aguilar (curatore delle note a piè di pagina nell'edizione del *Persiles*, 2017). Tuttavia, Romero Muñoz, sia nella sua edizione del *Persiles* (1997), sia nelle note complementari, a sua cura, del *Persiles* 2017, segnala che questo matrimonio non è

due giovani: dopo due giorni fanno simultaneamente ingresso in chiesa un bimbo, che viene presentato come fratello di Marulo, per il battesimo; Isabela e Andrea per il matrimonio e lo zio Castruccho per il funerale²⁸. Questo dettaglio finale rende il matrimonio tra i due giovani l'unico esempio in tutto il *Persiles* di matrimonio celebrato in chiesa. Zugasti scrive che "el narrador tome ciertas precauciones en torno a la ortodoxia del enlace: dos de los testigos eran sacerdotes y sancionan su validez canónica; Isabela y Andrea confirman por tercera vez su voluntad de ser auténticos esposos y acuden a la iglesia para sacralizar la unión" (2005: 83)²⁹. Le "precauciones" di Cervantes, così come intese da Zugasti, sembrano essere piuttosto velitarie: i sacerdoti compaiono dal nulla per confermare la validità del matrimonio e immediatamente spariscono e nella chiesa in cui sanciscono la loro unione è la stessa che vede, in contemporanea, celebrare un battesimo e un funerale. È difficile accettare che dei sacerdoti potessero confermare un'unione celebrata mediante un chiaro inganno (o una supposta opera del diavolo...) ed ancora più difficile accettare la serietà della funzione liturgica 'tripartita' con la quale si celebra il matrimonio in chiesa: è evidente, in questa occasione, l'ironia Cervantes. L'unione in un'unica celebrazione di tre avvenimenti, due lieti e uno luttuoso, non può certamente velare di una patina di 'serietà' l'intera situazione e la presenza del bimbo è quantomeno sospetta, non essendo mai stato nominato precedentemente. Il sospetto è che quello tra Isabela e Andrea Marulo fosse, a tutti gli effetti, un matrimonio riparatore e la presenza dei medici attorno alla giovane non fosse dovuta unicamente alla sua pazzia ma, probabilmente, al parto del bambino, che avrebbe concepito con Andrea. Del resto, Isabela -nel raccontare ad Auristela la storia del loro incontro- aveva sottolineato che Andrea "después de haberme visto no sé cuántas veces en la iglesia, que por mi persona sola, sin los adornos de la nobleza y de la riqueza, me hiciera señora del mundo" (III, 20: 368). Poche pagine dopo, il padre di Marulo domanda più precisamente dove si fossero conosciuti, se a Madrid o a Salamanca e la donna risponde che "No fue sino en Illescas, cogiendo guindas la mañana de San Juan, al tiempo que

contrario ai canoni del Concilio di Trento, in quanto il critico retrodata lo svolgimento delle peripezie di *Persiles* e *Sigismunda* negli anni 1557-59. Tale datazione, come già accennato in precedenza, si basa su alcune interpretazioni forzate ed è criticata dal saggio di Lozano-Renieblas accluso alla medesima edizione (si veda Lozano-Renieblas, 2017: 466-468).

²⁸ García Aguilar e Romero annotano che "la coincidencia de bodas y funerales (o *tálamos* y *sepulturas*) estaba en la *Historia etiópica*, II, 101 y ocurre también en otra de las novelas cervantinas, *El licenciado Vidriera* (*Persiles*, III, 21: 374). Per la verità, il passo delle *Etiopiche* considerato è il seguente: "divenni padre di una bambina [...] giunse all'età del matrimonio e la diedi in sposa [...] proprio nella notte in cui dormì per la prima volta con lo sposo, in quella stessa notte l'infelice morì [...] ed all'imeneo non ancora terminato successe il lamento funebre e dal letto nuziale fu condotta al sepolcro" (Eliodoro, 1987: II, 29, p. 171); "vine a ser llamado padre de una hija [...] llegó a edad de casarse, y siendo pedida de muchos la dí a un mancebo [...] la mesma noche de sus bodas fue muerta la desdichada, aviendose prendido en la camara un grande fuego, o de algun rayo que cayó dal cielo, o siendo puesto por la mano del desastre y así los cantares de las bodas, que toda via se stavan haciendo, se acabaron en lloros y gemidos y otro dia, desde el talamo y camara nupcial fue llevada al sepulcro, sirviendo las hachas de las bodas para su enterramiento" (Eliodoro, 1615: 61r). Questo motivo, tipico della lirica ellenistica e ripreso da Eliodoro, non è del tutto coincidente con il motivo cervantino: nel *Persiles* la coincidenza di nozze e funerale non riguarda la sposa, ma la sposa e lo zio-patrigno' che muore per vederla impegnata in un matrimonio non conveniente. L'aspetto più interessante è la coincidenza con la novella esemplare: "Estando un día en una iglesia vio que traían a enterrar a un viejo, a bautizar a un niño y a velar una mujer, todo a un mismo tiempo, y dijo que los templos eran campos de batalla, donde los viejos acaban, los niños vencen y las mujeres triunfan" (*Novelas ejemplares*, 1982: II, 140), un perfetto esempio della riscrittura cervantina. Come ricorda Romero Muñoz, quella nella novella è una "simple situación aforística, mientras que en el *Persiles* tenemos una verdadera situación dramática" (nota complementare 374.33, *Persiles*: 757), tuttavia si tratta di una coincidenza estremamente interessante per valutare come Cervantes trasformi in azione un semplice spunto narrativo. Si veda, anche per l'influenza di questo motivo su Tirso de Molina, Lee-Kennedy (1979: 232).

²⁹ Questa espressione ricorre anche in Castro dove, però, ha chiaramente un risvolto ironico: "Cervantes [...] toma precauciones realmente cómicas" (1925: 350, n. 1).

alboreaba" (III, 21: 370). Queste dichiarazioni ambigue, alla luce dell'ipotetica gravidanza, nasconderebbero dunque un riferimento alla consumazione del loro rapporto. Come sottolinea Molho (1995b: 678), infatti,

San Juan, que marca el solsticio de estío, se celebraba con hogueras nocturnas que los jovenes solían franquerar saltando, al riesgo de exponer su cuerpo a las llamas, y especialmente sus partes sexuales. O sea que fue después de haber saltado por encima del fuego cuando Isabel y Andrea subieron al árbol a coger guindas, - que son frutas rojas cuya encarnada y jugosa pulpa evoca la sangre.

Isabela potrebbe aver dunque mentito sul suo vero rapporto con Andrea, nascondendosi, come Renato ed Eusebia (come si vedrà più avanti), dietro un finto pudore religioso. Se tale ipotesi fosse vera, Isabela rappresenterebbe uno straordinario e moderno personaggio mentitore.

1b. Matrimoni clandestini *lato sensu*

Antonio e Ricla

Quello di Antonio, detto il barbaro spagnolo, e di Ricla –che barbara lo era per davvero– è il primo matrimonio narrato nel *Persiles*, nel capitolo sei del primo libro³⁰. Nei capitoli precedenti, Auristela e Periandro, dopo essere scampati alla morte nell'isola Barbara, trovano rifugio nel *locus amoenus* nel quale vivono Antonio e Ricla e i figli Antonio il giovane e Costanza. Antonio il padre racconta ai protagonisti la storia della sua vita, fino al momento dell'incontro con Ricla. Subito dopo, quest'ultima prende la parola per spiegare di essere stata edotta sulla religione cattolica –infatti poco dopo reciterà un 'Credo' per testimoniare la sua fede–, di essere stata battezzata da Antonio stesso, e di essere successivamente diventata sua moglie: "llamo esposo a este señor, porque, antes que me conociese del todo, me dio palabra de serlo, al modo que él dice que se usa entre verdaderos cristianos" (I, 6: 47). Correttamente, García Aguilar annota che "se trata de un matrimonio *de palabra*, reconocido por la Iglesia hasta el Concilio de Trento y de gran presencia en la obra cervantina" (*Ibidem*, nota 17) e, infatti, Martinengo riconduce questo matrimonio alla pratica clandestina pre-tridentina (2015: 4-5)³¹. Tale interpretazione è suffragata dal fatto che Antonio il padre afferma di aver combattuto al servizio di Carlo V in una grande guerra in Germania³² e, considerando che il matrimonio con Ricla non dovrebbe essere posteriore di molti anni, sarebbe l'unico matrimonio dell'opera celebrato sicuramente prima del Concilio di Trento e, secondo Garau, "matrimonio válido en tanto que se ha efectuado desde el mutuo consentimiento" (2017: 20). Tuttavia, occorre tenere presente la difficoltosa ricostruzione della cronologia interna del *Persiles*, di cui si è scritto *supra*, e il riferimento temporale potrebbe non essere così saldo, tanto più che, come afferma Garau stesso (*Ibidem*), il 'Credo' che Ricla pronuncia nel medesimo contesto, è coerente con l'ortodossia del Concilio di Trento³³ –dunque il personaggio dimostra di aver recepito le direttive tridentine–, ma è incoerente con il riferimento temporale della battaglia di Mühlberg proposto nel capitolo.

³⁰ Per un'analisi della struttura dell'episodio e delle fonti letterarie, si veda Muñoz Sánchez (2019).

³¹ Si tratterebbe dunque di un matrimonio con consenso *de praesenti* invisio, in realtà, alla Chiesa ben prima del Concilio di Trento.

³² Avalle-Arce ipotizza un riferimento alla battaglia di Mühlberg, combattuta nel 1547; Romero Muñoz, invece, propende per la battaglia contro il duca di Kleve, del 1543. Non è questo il luogo per entrare nel merito della questione perché, in ogni caso, l'avvenimento si è verificato almeno vent'anni prima della fine del Concilio.

³³ Ricla recita una sorta di professione di fede che riassume gli insegnamenti del marito Antonio che l'ha avviata alla conoscenza della religione cattolica. Il Credo, come nota Nerlich (2005: 220-223), è teologicamente impegnato: Ricla insiste per buona parte del discorso sul concetto di Trinità, dimostrando di aver bene appreso la natura una e trina di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo. Inoltre, la restante parte del discorso è volta a professare la fede nella

Questa contraddizione insanabile non consente, dunque, di utilizzare i riferimenti cronologici dell'opera come punti di ancoraggio fissi. Casaldueiro aveva definito quello di Antonio e Ricla "el matrimonio primitivo" (1947: 282) ed è effettivamente così. Tuttavia non può essere trascurata l'atmosfera religiosa in cui è collocato: poche righe prima, Cloelia -la balia di Auristela- morendo aveva pronunciato una breve professione di fede, affermando di esalare l'ultimo respiro in seno alla Santa Chiesa Cattolica Romana e, poche righe dopo, Ricla aveva recitato il suo 'Credo' tridentino. L'ambiguità religiosa generata dalla formale adesione ai dettami cattolici controriformistici dei protagonisti insieme alla celebrazione di un matrimonio *de praesenti*, inviso alla Chiesa ben prima del Concilio, lascia intendere un discorso, con ogni probabilità, ironico.

Renato ed Eusebia

Nel capitolo venti del secondo libro³⁴, Renato racconta la storia che lo ha condotto nell'eremo in cui i protagonisti lo incontrano. L'eremita spiega di essersi innamorato di Eusebia, dama della regina di Francia, la quale, nonostante sembrasse non accorgersi dell'amore di Renato, con il suo silenzio lo spingeva a vagheggiarla ancora di più. Tuttavia, Libsomiro, un cavaliere della stessa levatura di Renato, provando invidia e gelosia nei suoi confronti, lo accusa davanti al re di intrattenere rapporti illeciti con Eusebia. Renato, convocato per rispondere alle accuse, si difende indignato e chiede di affidare la risoluzione della questione alle armi. Poiché, in accordo con il Concilio di Trento, i duelli erano proibiti³⁵, i due cavalieri si spostano in una città della Germania Protestante per dirimere la questione. Mentre i due cavalieri si apprestano a combattere, Cervantes informa il lettore che Renato ha affidato a Dio la sorte del duello e Libsomiro alla spavalderia ma, al primo affondo, Renato si ritrova per terra. Con la spada di Libsomiro puntata contro, lo sconfitto invita il vincitore ad ucciderlo, poiché l'arresa avrebbe significato confessare una colpa che non era stata commessa. La situazione tesa si scioglie con l'arrivo improvviso dei giudici che, non avvedendosi che Renato fosse ancora vivo, lo dichiarano morto e assegnano la vittoria a Libsomiro. Pieno di tristezza, il cavaliere sconfitto lascia tutte le proprietà al fratello minore e si ritira in esilio nelle terre settentrionali, nell'eremo in cui i protagonisti del *Persiles* lo incontrano. Al momento di salpare alla volta dell'isola, Renato chiede ai suoi servi di tornare una volta all'anno per verificare che sia vivo o dare eventualmente sepoltura alle sue ossa; allo scadere del primo anno, i servitori ritornano in compagnia di Eusebia che, avendo scoperto l'intera vicenda, desiderava condividere la pena che egli stava subendo. A quel punto, i due si uniscono quindi in 'legittimo' matrimonio e permangono in tale luogo quasi dieci anni, fino all'arrivo della brigata di Persiles e Sigismonda. In particolare, Renato afferma che:

Vergine Maria e nell'autorità del Santo Pontefice, vicario e viceré di Dio sulla Terra. Come afferma Garau, nel credo di Ricla "se desarrolla una visión sintética de sus creencias católicas ajustadas plenamente a la ortodoxia que proclama Trento" (2017: 20).

³⁴ Per alcune edizioni, in particolare quella di Ruffinatto (ed. it. *Persiles*, 1996), il capitolo è il diciannove. Questa divergenza è dettata dal fatto che il capitolo sette del secondo libro del *Persiles* è -secondo la *princeps*- "dividido en dos partes". Ruffinatto mantiene questa divisione, limitandosi ad aggiungere "[prima parte]" e "[seconda parte]" per differenziare i capitoli, mentre i curatori dell'edizione RAE (ed. *Persiles*, 2017) -imputando la divisione del capitolo ad un errore materiale di Cervantes o dell'editore- correggono la seconda parte del capitolo sette denominandola 'capitolo otto', aumentando di un'unità tutti i capitoli successivi. Avendo scelto come riferimento l'edizione RAE, adotto la relativa scansione dei capitoli.

³⁵ Il discorso di Renato è precisamente questo: "no quiso el Rey darnos campo en ninguna tierra de su reino, por no ir contra la ley católica, que los prohíbe" (II, 20: 219). Tutti i commentatori moderni sono concordi nel identificare tale proibizione nelle nuove disposizioni tridentine, *cf.* il canone XIX della sessione XXV del Concilio di Trento.

Recíbila como ella [=Eusebia] esperaba que yo la recibiese, y la soledad y la hermosura, que habían de encender nuestros comenzados deseos, hicieron el efeto contrario, merced al cielo y a la honestidad suya. Dímonos las manos de legítimos esposos, enterramos el fuego en la nieve, y en paz y en amor, como dos estuatas movibles, ha que vivimos en este lugar casi diez años... Tenemos en la ermita suficientes ornamentos para celebrar los divinos oficios. Dormimos aparte, comemos juntos, hablamos del cielo, menospreciamos la tierra y, confiados en la misericordia de Dios, esperamos la vida eterna. (II, 20: 221)

L'intera storia di Renato è colma di riferimenti cristiani, a partire dalla preghiera all'inizio del duello contro Libsomi, preghiera evidentemente di scarsa efficacia perché –al netto del risultato impietoso dello scontro– allo spavaldo Libsomi è stato sufficiente un affondo per avere facilmente ragione del pio affidamento a Dio di Renato³⁶. Anche il rapporto tra Renato ed Eusebia, come evidente nelle righe citate poco *supra*, è all'insegna della purezza: viene elogiata la castità dei due personaggi e la loro profonda fede, elogi tanto consistenti che rischiano di relegare in secondo piano l'affermazione *en passant* che Renato ed Eusebia si sono dati "las manos de legítimos esposos". Gli "esposos legítimos" –e si potrebbe sottolineare la sfumatura piuttosto ironica che assume questo aggettivo in tale contesto– in questo caso sono indubbiamente 'non legittimi': grazie al riferimento al Concilio di Trento fatto da Renato in merito alla proibizione dei duelli è indubitabile che si tratti di un matrimonio *post*-Tridentino. Un matrimonio a tutti gli effetti illegittimo. È interessante, inoltre, soffermarsi sulla castità di Renato ed Eusebia: il Concilio, proprio nei *canones* dedicati ai matrimoni, ribadisce che è preferibile la castità alla vita matrimoniale. Tuttavia il celibato è per la Chiesa *conditio sine qua non* della castità³⁷ ed è strano che i due personaggi abbiano deciso di unirsi in matrimonio e, nonostante ciò, intraprendere la strada della castità: sorge spontaneo domandarsi a chi giovi. Inoltre, la vita ritirata che conducono Renato ed Eusebia sarebbe elogiabile se fosse stata inizialmente accompagnata da un reale vocazione di fede, invece l'eremitaggio è dettato esclusivamente dalla necessità di allontanarsi dalla Francia, tant'è che, non appena i tempi diventano

³⁶ Su questo passaggio scrive Muñoz Sánchez –a cui rimando anche per l'analisi della struttura e delle fonti dell'episodio– che "este giro insólito bien podría interpretarse como una denuncia a este ritual [...]. Ciertamente es que también está en consonancia con los aires nuevos que respira la literatura de ficción en su aproximación a la incertidumbre de la vida, donde no siempre triunfa la justicia [...], así como con el advenimiento de la pérdida de la confianza y la fe en los valores universales, trivializados, relativizados y subjectivizados por el acomodo de una nueva ideología, la de la filosofía de los puntos de vista, que interpreta el mundo de otro modo, y que inaugura la modernidad" (2008: 217).

³⁷ Il decimo canone recita: "Si quis dixerit statum coniugalem anteponendum esse statui virginitatis coelibatus et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu quam iungi matrimonio: a[nathema] s[it]" (Alberigo *et alii*, 1991: 755); "Se qualcuno dirà che il matrimonio è da preferirsi alla verginità o al celibato e che non è cosa migliore e più felice rimanere nella verginità e nel celibato, che unirsi in matrimonio, sia anatema" (*Ibidem*). La preminenza del celibato sul matrimonio è suffragata inoltre dal noto passo del *Vangelo di Matteo* "Perciò io vi dico: «Chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di concubinato, e ne sposa un'altra commette adulterio». Gli dissero i discepoli: «Se questa è la condizione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi». Egli rispose loro: «Non tutti possono capirlo, ma solo coloro ai quali è stato concesso. Vi sono infatti eunuchi che sono nati così dal ventre della madre; ve ne sono alcuni che sono stati resi eunuchi dagli uomini, e vi sono altri che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli. Chi può capire, capisca»" (19.9-12). La questione, ampiamente dibattuta a partire da San Girolamo, era stata ripresa anche da Erasmo da Rotterdam nello scritto *Abbandonare il mondo*: "ti consiglio, ti prego, ti scongiuro di guardarti dal porgere il collo a codesto ferreo capestro, del quale non potrai facilmente liberarti una volta che lo avrai accettato. Il matrimonio non è male, ma è certamente infelice. Il celibato, oltre ad essere molto meglio, è anche per infiniti aspetti molto più felice" (2004: 272). Nello scritto *Il pugnale del soldato cristiano*, invece, aveva ammonito che occorre "evitare la solitudine oziosa e l'ozio indolente, e invece esercitare l'animo nella meditazione delle cose celesti e nell'applicazione solerte agli studi liberali" (*Ivi*: 110).

propizi, i due 'casti coniugi' -o, meglio, "los virgenes esposos del *Persiles*", per usare la felice definizione di Rosales (1960: I, 224)- prendono rapidamente la via del ritorno³⁸.

Infine, per ultimare il resoconto dei riferimenti cristiani dell'intero episodio degli eremiti, occorre tenere presente che il clima che prelude al racconto di Renato, su cui ci si è soffermati finora, non è del tutto esente dall'ironia. Appena entrati nell'eremo, i protagonisti passano davanti all'altare -fulcro della fede dei due eremiti-, che presenta tre icone devote: "la una, del Autor de la vida, ya muerto y crucificado; la otra, de la Reina de los cielos y de la señora de la alegría, triste y puesta en pie del que tiene los pies sobre todo el mundo; y la otra, del amado discípulo que vio más estando durmiendo que vieron cuantos ojos tiene el cielo en sus estrellas" (II, 19: 216). Cervantes si concentra su una descrizione che, in proporzione al ruolo insignificante di queste icone dal punto di vista narrativo, è fin troppo lunga. Si tratta di una descrizione artisticamente piacevole e perfettamente simmetrica che, tuttavia, dice pochissimo sull'aspetto materiale delle immagini devote. Entrando più nel dettaglio, ognuna delle icone viene descritta in modo assai particolare: Gesù Cristo, autore della vita, viene raffigurato morto e crocifisso; Maria, regina dei cieli e signora della gioia, triste ai piedi della croce; San Giovanni, il discepolo che Gesù amava, viene descritto come colui che, in sogno, vide ciò che poi scrisse nell'Apocalisse. Non convince del tutto la posizione di Carlos Romero, che liquida la descrizione come "el gusto manierista por los contrastes" (Cervantes, 2017: 682, n. 216.46): certamente c'è un gusto per i contrasti, tuttavia la scelta specifica delle parole -assai ben ponderata e non lasciata certamente al caso- sminuisce i soggetti delle immagini sacre, quasi snaturandoli da connotazioni divine. Nessun accenno viene fatto alla resurrezione di Gesù Cristo, che viene lasciato "muerto y crucificado", e la "Reina de los cielos" viene costretta al pianto ai piedi del figlio mentre l'iperbole che accompagna la descrizione del discepolo amato dal Signore, "vio más estando durmiendo que vieron cuantos ojos tiene el cielo en sus estrellas", non sembra del tutto positiva: si tenga presente il noto passo evangelico (Matteo, 26) in cui -poco prima del suo arresto- Gesù rimprovera gli apostoli di essersi addormentati, invece di vegliare con lui come aveva chiesto loro. Questi elementi appaiono dunque piuttosto irriverenti e sembrano gettare in una luce ironica l'intero racconto dell'eremita. Sono d'accordo con la definizione di Muñoz Sánchez: Renato è "un perfecto caballero cortesano" (2008: 215) che si trova costretto -in quanto rappresentante di un genere letterario che, ormai, non ha più ragion d'essere nel mondo- a venire a patti con una realtà crudele dove "no siempre triunfa la justicia" (Ivi: 217). Tuttavia Renato non è Don Chisciotte, in lui non c'è nulla dell'approccio sincero ed ingenuo nei confronti della realtà, e certamente Eusebia non è l'evanescente Dulcinea. L'eremitaggio del cavaliere francese, inoltre, non è dettato da nobili ragioni, ma da questioni di sopravvivenza. Renato, dunque, assai più disincantato del cavaliere della Mancha, è in grado di fare di necessità virtù. Ed è possibile, per tutto questo, che sia un moderno personaggio mentitore che voglia continuare ad interpretare la parte del perfetto cavaliere cristiano e insista sulla castità del suo matrimonio per evitare ai pellegrini -e ovviamente al lettore- di ipotizzare qualsivoglia sospetto sulla sua condotta morale: del resto, ad un cavaliere definitosi pio e puro mal si accompagnano i sospetti di vivere la vita coniugale di un matrimonio non tridentino.

Ambrosia Augustina e Contarino

³⁸ L'eremo viene concesso a Rutilio, che professa di voler terminare i suoi giorni in ritiro spirituale, riflettendo sui peccati della sua vita. Non è vero però, come scrive Piluso, che "Rutilio abraza esta vida y la lleva hasta su muerte" (1967: 50): Cervantes infatti, per bocca di Arnaldo, ci informa che il personaggio ha abbandonato l'eremo per recarsi a Roma (IV, 8) e ivi Periandro si imbatte in lui (IV, 13). Considerando anche il comportamento di Rutilio, appare difficile credere alla serietà della componente religiosa del *Persiles*. Anche il secondo -e importante- eremita dell'opera, Soldino, non vive lontano dalla civiltà per motivi religiosi, ma per desiderio di libertà. Tanto che si dedica alla pratica dell'astrologia giudiziaria, disciplina che mal si accompagna alla religione cattolica e riceve i sacramenti secondo la propria convenienza.

Nel capitolo undici del terzo libro, la comitiva, partita da pochi giorni dalla casa natia di Antonio il padre, incontra un carro di prigionieri. Uno degli archibugieri che scorta il carro domanda a Periandro un poco di conserva per prestare soccorso ad un ragazzo in fin di vita, prigioniero lì sul carro in quanto responsabile, insieme agli altri, dell'uccisione di un conte pochi giorni prima. Costanza, pur intuendo che sia l'omicida del suo defunto marito, mossa da compassione e spirito cristiano, offre personalmente la conserva al ragazzo, che la ringrazia con profonda riconoscenza. Nel capitolo successivo –ma diversi giorni dopo rispetto agli avvenimenti del capitolo precedente– la comitiva raggiunge Barcellona, dove stavano approntando alcune galere. Lì vedono scendere una splendida dama, Ambrosia Augustina, che svela di essere stata lei, travestita da uomo, a domandare un po' di conserva a Costanza alcuni giorni prima. Nel *flashback* in cui riassume le vicende che l'hanno portata a rischiare il carcere, Ambrosia racconta di essersi sposata clandestinamente: “Contarino de Arbolánchez, caballero del hábito de Alcántara, en ausencia de mi hermano, y a hurto del recato de mis parientes, se enamoró de mí; y yo, llevada de mi estrella, o por mejor decir, de mi fácil condición, viendo que no perdía nada en ello, con título de esposa, le hice señor de mi persona y de mis pensamientos” (III, 12: 323). Continuando la narrazione retrospettiva, la protagonista si presenta al fratello e al marito – imbarcati nella stessa nave – nei panni irriconoscibili del ragazzo dicendo: “Hermano mío, yo soy Ambrosia Augustina, tu hermana, y soy asimismo la esposa del señor Contarino de Arbolánchez. El amor y tu ausencia, ¡oh hermano!, me le dieron por marido, el cual sin gozarme me dejó; yo, atrevida, arrojada y mal considerada, en este traje que me veis le vine a buscar” (*Ivi*: 326).

Così come raccontato dall'autore, questo matrimonio non può essere stato celebrato in alcun modo secondo un rituale tridentino. Ci sono anche divergenze rispetto ai precedenti matrimoni di Antonio e Ricla e di Renato ed Eusebia: nei loro racconti lo spozalizio era stato celebrato 'davanti a Dio'. In questo episodio, invece, non c'è un solo riferimento alla divinità. Ambrosia Augustina si sposa per via della sua “estrella”, della sua “fácil condición”, per amore e per l'assenza del fratello. Dunque, un ulteriore esempio di matrimonio celebrato 'clandestinamente' da adulti, senza rispettare le prescrizioni tridentine e senza nemmeno invocare l'affidamento al Signore. È inoltre ambigua la questione della castità, più volte richiamata da Ambrosia: nel racconto ai pellegrini, la donna afferma che “el mismo día que le di la mano”, Contarino ricevette una convocazione dal Re per far fronte ad una emergenza bellica; l'uomo obbedì con tanta solerzia alla chiamata che “no quiso coger los frutos del matrimonio con sobresalto” (*Ivi*: 323) e, una volta ricongiunta con il fratello, la stessa Ambrosia afferma –come si è visto– che Contarino “sin gozarme, me dejó”. Il racconto del personaggio è perfettamente coerente, anche ci sono alcune stranezze: Ambrosia afferma di averlo reso “señor de mi persona y de mis pensamientos” e, per quanto ambigua, l'espressione potrebbe significare che la donna avrebbe rivolto tutta se stessa e tutti i suoi pensieri verso Contarino. Tuttavia, se si considera l'espressione con cui Ambrosia descrive l'innamoramento, “llevada de mi estrella, o por mejor decir, de mi fácil condición”, con particolare riferimento all'ultima parte, che García Aguilar parafrasa “liviandad” (*Ibidem*, nota 23), il racconto potrebbe essere orientato verso un'altra interpretazione: che anche Ambrosia sia un personaggio mentitore.

Ruperta e Croriano

Nei capitoli sedici e diciassette del terzo libro viene raccontata la storia di Ruperta, una donna rimasta vedova molto giovane a causa dell'omicidio del marito da parte di un rivale. Poiché anche quest'uomo era passato a miglior vita, Ruperta decide di esercitare la sua vendetta sul

figlio, Croriano. La comitiva di pellegrini raggiunge la locanda dove la donna alloggia e assistono allo sfogo nel quale Ruperta enuncia i propri propositi³⁹; per pura casualità, apprendono insieme alla donna che Croriano sta proprio raggiungendo la locanda ed ella macchinalmente dunque una vendetta, da compiere la sera stessa⁴⁰. Mentre sta per uccidere l'uomo, però, Ruperta rimane fulminata dalla bellezza del giovane e, poiché anch'egli ne rimane folgorato, propone alla donna di ricompensarla in un modo che non implichi la vendetta, tenendo presente la legge non scritta che "las grandes venturas que vienen de improvviso, siempre traen consigo alguna sospecha" (III, 17: 353). Ricevuto il consenso di Ruperta



testigo fueron destes abrazos y de las manos que por esposos se dieron, los criados de Croriano, que habían entrado con las luces. Triunfó aquella noche la blanda paz de esta dura guerra, volviöse el campo de la batalla en tálamo de desposorio; nació la paz de la ira; de la muerte, la vida, y del disgusto, el contento. Amaneció el día, y halló a los recién desposados cada uno en los brazos del otro. (*Ibidem*)

Questa citazione delinea un matrimonio, come annotava A Valle-Arce, "artisticamente impeccabile", di notevole espressività e poeticità, ma assolutamente non tridentino. Si può dire anzi che sia quasi irriverente nei confronti della Riforma: ai necessari testimoni nuziali sono sostituiti i servi di Croriano, che svolgono la medesima funzione, mentre ampio spazio viene dedicato al prosieguo della notte, raccontato con metafore efficaci che riprendono il *tópos* della guerra d'amore e della pace seguente. All'importante momento liturgico dello spozializio, invece, viene concesso appena il consueto riferimento al loro concedersi la mano di sposi.

Questo episodio è stato oggetto, a quanto sembra, di un fraintendimento da parte di Robert Piluso, il quale scrive che "el matrimonio, aunque no ha recebido la bendición eclesiástica, es válido, porque tiene lugar en un país donde los cánones tridentinos no están vigentes, a saber, en Escocia" (1967: 34). A supporto della sua tesi, il critico chiama in causa George Joyce, il quale afferma correttamente che "the [*Tametsi*] decree was not published in those districts where Protestantism had gained the upper hand. Thus, in Great Britain, Scandinavia, Prussia, Saxony" (1948: 129). Il ragionamento di Piluso muove in realtà da un presupposto erroneo: il matrimonio tra Ruperta e Croriano si svolge senza alcun dubbio in una locanda della Provenza e non in Scozia, che è il luogo di provenienza dei due personaggi, ma non il luogo in cui viene messa in scena l'azione⁴¹.

2. MATRIMONI OFFICIATI DA LAICI

La seconda grande tipologia di nozze che consideriamo in questa sede prevede che il rituale del matrimonio sia officiato da un laico. Un aspetto di ulteriore interesse, che rispecchia la bipartizione di questa categoria, risiede nel fatto che due matrimoni del *Persiles* presentano ugualmente sacerdoti che non officiano la liturgia, ma consentono ad un laico di sostituirsi a loro⁴². Come è noto, la questione del sacerdozio laico era uno dei punti di maggior attrito tra

³⁹ Per gli aspetti teatrali di questa vicenda (quello di Ruperta è, a tutti gli effetti, un monologo, corredato da oggetti di scena), si veda Pangallo (2017).

⁴⁰ La vendetta di Ruperta dialoga con la *fabula* di Amore e Psiche contenuta nelle *Metamorfosi* di Apuleio.

⁴¹ Nel capitolo tredici, infatti, Cervantes informa il lettore che i pellegrini erano entrati in Francia, dalla parte di Perpignan, attraversato la Linguadoca e il Rossiglione e avevano raggiunto la Provenza. In questo luogo, in una locanda, avevano incontrato Delasir, Belarmina e Feliz Flora (III, 13), salvato la donna-paracadutista (III, 14), ascoltato il racconto della donna e aspettato il ristabilimento di Periandro (III, 15), raggiunta una locanda e incontrato Luisa la Talaverana (III, 16) e, infine, nel capitolo che stiamo considerando (III, 17) ascoltato la storia di Ruperta e attesa la sua vendetta nei confronti di Croriano. Dal loro matrimonio in poi, inoltre, i due personaggi divideranno il cammino con la comitiva di Persiles e Sigismunda fino a Roma.

⁴² Anche il matrimonio di Isabela Castrucho, analizzato *supra*, si svolge di fronte ad alcuni sacerdoti.

la Riforma protestante e la Chiesa cattolica e, in generale, quest'ultima ammetteva solo la possibilità che un laico battezzato officiasse il battesimo di un individuo in punto di morte⁴³ e, come sottolinea Martinengo, la "promoción de los laicos cristianos a un nivel de mayor dignidad institucional" è "una opción que la Iglesia (la católica al menos) tardaría bastante tiempo en poner en su punto" (2015: 8)⁴⁴.

2a. Matrimoni officiati da laici, in presenza di sacerdoti

Il matrimonio dei Pescatori

Nel capitolo undici del secondo libro⁴⁵, i protagonisti raggiungono l'isola dei Pescatori, nella quale fervono i preparativi per il matrimonio tra Carino e Selviana e Solercio e Leoncia, previsto per il giorno successivo. Alla sera, durante la veglia notturna organizzata per la preoccupazione dell'arrivo di pirati, Carino confida tra i sospiri a Periandro che, nonostante sia promesso sposo a Selviana, egli ama Leoncia, la più brutta delle due, ed è quasi certo che Solercio ami Selviana, nonostante sia promesso a Leoncia, ma purtroppo nessuno dei due ha voluto opporsi al volere dei genitori. Periandro ne parla con Auristela che, con l'abituale discrezione, cerca immediatamente di carpire i desideri delle due donne e intuisce dal silenzio pudico in risposta alla sua domanda che anch'esse amano segretamente l'uomo promesso sposo all'altra. Auristela organizza dunque uno stratagemma per l'indomani: la protagonista, splendidamente vestita e ornata, conduce le donne all'altare, dove il sacerdote e i promessi sposi le stavano attendendo e, dopo aver ottenuto il silenzio di tutti i convenuti, afferma che la volontà del cielo vuole diversamente da quanto disposto dai genitori degli sposi e, contemporaneamente, congiunge le mani di Carino con quelle di Leoncia e le mani di Solercio con quelle di Selviana, rendendo tutti finalmente felici⁴⁶. Anche in queste nozze è evidente la contraddizione rispetto ai *canones* del Concilio di Trento: Auristela svolge addirittura le funzioni di sacerdote, nonostante sia presente un sacerdote cattolico. Cervantes scrive infatti che, poco prima dell'intervento di Auristela, Carino temeva che il piano saltasse, "estando ya el sacerdote a punto para darles las manos, y hacer las católicas ceremonias que se usan" (II, 11: 173). Il trattamento riservato al sacerdote -niente di più che una presenza nominale: così come incidentalmente compare, così immediatamente sparisce- e, di contro, la centralità riservata ad Auristela -sacerdotessa che effettivamente esplicita la liturgia ed esegue il volere divino ("esto quiere el cielo", *Ibidem*)- gettano una luce ironica sull'intera scena⁴⁷. Senza l'intervento della protagonista, il matrimonio sarebbe stato coerente con le norme tridentine, essendo stato annunciato per tempo e celebrato dal sacerdote con il consenso dei genitori e dei presenti, al prezzo però

⁴³ Si pensi, a titolo d'esempio, al battesimo officiato da Tancredi a Clorinda in punto di morte nella *Gerusalemme liberata* di Torquato Tasso (canto XII, ottave LXVI-LXVIII).

⁴⁴ Solo nel *Codex Iuris Canonici* del 1917 viene data la possibilità ai laici di celebrare un matrimonio, nel caso in cui il sacerdote sia impedito per gravi motivi.

⁴⁵ Per gli editori che conteggiano insieme le due parti del capitolo sette, l'avventura dei Pescatori è raccontata nel capitolo dieci.

⁴⁶ Si realizza in tal modo una perfetta 'cruce de parejas'. Come scrive Zugasti, "el desenlace de estas bodas, merced a la oportuna intervención de Persiles y Sigismunda, será feliz, con el simple hecho de intercambiar las parejas -en perfecto quiasmo- y permitir que cada cual se case a su gusto" (2005: 71).

⁴⁷ Non entro, come fa Nerlich (2005), nel merito del dibattito protestante sul sacerdozio laico e, soprattutto, sul sacerdozio femminile. L'intera costruzione del racconto fa pensare, come scritto, ad una scena dal valore profondamente ironico. Occorre segnalare che Garau (2013) utilizza anche questo matrimonio nella sua difesa dell'ortodossia del *Persiles*. Tuttavia, dopo aver riconosciuto che l'interruzione del sacerdote da parte di Auristela genera "ciertas dudas", critica la lettura di Nerlich con un'affermazione tutt'altro che convincente: "cuesta creer tal idea, especialmente si la relacionamos con el conjunto de hechos que, como iremos viendo, refuerzan la ortodoxia de la novela" (Garau 2013: 254).

dell'infelicità degli sposi⁴⁸. Auristela, invece, spezza questa relazione causa-effetto, destinando gli sposi ad un matrimonio veramente felice e in accordo con i loro desideri. Alla posizione di Zugasti (2005: 77), che scrive che “Cervantes tiene buen cuidado en precisar que «todos los circunstancias aprobaron su [de Auristela] trueco», entre los cuales se hallaba el sacerdote que iba a celebrar «las católicas ceremonias que se usan», cerrando el paso a cualquier objeción que pudiera hacerse sobre la validez de las bodas”, si può anche rispondere che, in realtà, è proprio la presenza di sacerdoti –spodestati, come durante il matrimonio di Isabela Castrucho, delle loro funzioni– che rende ancora più ironica l'intera vicenda.

2b. Matrimoni officiati da laici, in assenza di sacerdoti

Tozuelo e Clementa Cobeña

Nel capitolo ottavo del terzo libro, dopo aver ascoltato il racconto intercalato di Ortel Banedre, i protagonisti proseguono il loro cammino, raggiungendo la Sagra di Toledo. Dopo un profondo e commosso elogio del fiume Tago, i pellegrini decidono di non entrare a Toledo perché le meraviglie che quella città nasconde obbligherebbero loro a ritardare di molto il cammino. Mentre ragionano in siffatto modo vedono sopraggiungere un gruppo di ragazze che suona strumenti di ogni tipo: le “villanas de la Sagra”. All'interno di questa allegra processione si assiste ad una inconsueta scena: l'alcalde del paese riconosce Tozuelo, il figlio dell'alcalde collega, infiltrato tra le “villanas” con l'abito di sua figlia e gli chiede spiegazioni. Afferma inoltre che, stando a ciò che si dice in paese, “los juntase sin las bendiciones de la Iglesia: que ya sabéis que estos casorios hechos a hurtadillas por la mayor parte pararon en mal y dan de comer a los de audiencia clerical, que es muy carera” (III, 8: 290). Una giovane contadina che stava assistendo alla scena interviene dicendo che la figlia dell'alcalde, Mari Clementa Cobeña⁴⁹, è sposata con Tozuelo legittimamente (“tan marida es Mari Cobeña de Tozuelo, y él marido de ella, como lo es mi madre de mi padre, y mi padre de mi madre”, *Ibidem*) e non si è presentata alla festa perché incinta. Ascoltato ciò, il padre di Mari Cobeña manda a chiamare la figlia, mentre il padre di Tozuelo prova a convincere l'alcalde collega della bontà di questo matrimonio. Al suo arrivo, Mari conferma di essere sposata con Tozuelo e la ragazza che aveva parlato in precedenza, per diramare i dubbi dell'alcalde che sostiene che i matrimoni clandestini non siano validi, svolgendo una sorta di funzione sacerdotale – laica ed affidata, come già accaduto con Auristela, ad una donna– sposa nuovamente i due ragazzi, per sancire definitivamente il loro matrimonio: “dense estos niños las manos, si es que no se las han dado hasta agora, y queden para en uno, como lo manda la santa Iglesia Nuestra Madre, y vamos con nuestro baile al olmo, que no se ha de estobar nuestra fiesta por niñerías” (*Ivi*: 291). È interessante il fatto che l'alcalde padre di Mari sia consapevole –ed è la prima volta nel libro– che il matrimonio clandestino non sia valido; nonostante ciò la ragazza-sacerdote afferma che essi sono legittimi sposi ma, come per maggior sicurezza, ‘celebra’ sul momento il matrimonio,

⁴⁸ Anche se il testo parla di “católicas ceremonias”, l'ambientazione settentrionale della vicenda ha portato più di un critico a dubitare dell'ortodossia religiosa dei Pescatori. Nerlich (2005) parla esplicitamente di isola protestante, mentre García Aguilar, nell'edizione RAE, scrive che “las católicas ceremonias resultan difíciles de asumir, habida cuenta de las tierras lejanas en que parecen encontrarse” (II, 11: 173, n. 34). Lozano Renieblas aggiunge, nelle note complementari, che “es legítimo preguntarse si estamos de veras en tierras católicas o se trata de un descuido de Cervantes, así como si habría que pensar, en intervenciones activas de la censura” (Cervantes, 2017: 670, n. 173.34). Probabilmente è impossibile riuscire a restituire le motivazioni sottese a questa precisazione, tuttavia, ciò su cui i critici non pongono l'accento, è il fatto che la grande portata ironica dell'intera scena matrimoniale si regge proprio intorno a questa espressione: “las católicas ceremonias” sono quelle che Auristela interrompe per celebrare ella stessa il matrimonio, secondo la rispettiva volontà delle due coppie.

⁴⁹ L'oscillazione tra Clementa e Mari, come annota García Aguilar “se explica por la costumbre de anteponer *María* en España a todas las mujeres bautizadas” (III, 8: 290, n. 27).

chiedendo loro di giungere le mani (sul modello dei matrimoni *de praesenti*, dunque nuovamente anti-tridentino). Il tutto si svolge molto rapidamente perché – si noti l'ironia tagliente – sono tutte “niñerías”.

Costanza e il Conte

Dopo lo sposalizio di Mari Cobeña e Tozuelo, a cui hanno assistito alle porte di Toledo, i pellegrini si rimettono in cammino e, nel successivo capitolo nove, raggiungono Quintanar de la Orden, il paese natale di Antonio. In quel luogo scoprono che il rivale di Antonio –quello per cui l'uomo era scappato nell'isola Barbara– è morto e, in punto di morte, aveva incaricato il fratello, un conte, di scusarsi con la famiglia per il suo oltraggio ad Antonio. Da allora, il conte e la famiglia di Antonio avevano intrapreso un ottimo rapporto di amicizia. Proprio durante il riconoscimento e ricongiungimento di Antonio con la sua famiglia viene condotto, in casa dei genitori di Antonio, il conte, ferito da una pallottola in uno scontro accidentale. Quando ormai è evidente che nessuna cura potrà salvarlo, il conte morente parla al padre di Antonio e chiede di dargli in moglie la nipote Costanza, la figlia di Antonio, in modo che ella possa ereditare come dote due grandi bauli d'oro e gioielli che portava con sé, poiché stava andando in pellegrinaggio a Roma, ed ereditare altresì il titolo di contessa. Dopo qualche remora, il padre di Antonio accetta l'offerta e “comunicó lo que el Conde le había dicho con su mujer, con sus nietos, y con Periandro y Auristela, los cuales fueron de paracer que, sin perder punto, asiesen a la ocasión por los cabellos que les ofrecía, y trujesen quien llevase al cabo aquel negocio” (III, 9: 299). Con la benedizione di Periandro e Auristela, “en menos de dos horas ya estaba Costanza desposada con el Conde” (*Ibidem*). I dettagli relativi al matrimonio sono del tutto assenti: la celebrazione non viene descritta e non si può sapere se un sacerdote abbia espletato la liturgia necessaria. Cervantes comunica solo –e non si può non notare l'aspetto ironico e opportunistico– che così come Costanza “estaba desposada”, così “los dineros y joyas [estaban] en su posesión, con todas las circunstancias y revalidaciones que feuron posible hacerse” (*Ibidem*). Un aspetto curioso di questo episodio si verifica immediatamente dopo il matrimonio: il conte muore e Costanza, neo-sposa e già vedova, chiede un velo nero per vestirsi a lutto e, levando gli occhi al cielo, si appresta a pronunciare un voto di monacazione. Tuttavia, Auristela la interrompe prima della conclusione della frase e –con una certa freddezza e, per così dire, emancipazione– afferma che “las obras de servir a Dios no han de ser precipitadas, ni que parezcan que las mueven acidentés, y este de la muerte de vuestro esposo, quizá os hará prometer lo que después, o no podréis, o no querréis cumplir. Dejad en las manos de Dios y en las vuestras vuestra voluntad, que así vuestra discreción, como la de vuestros padres y hermanos, os sabrá aconsejar y encaminar en lo que mejor os estuviere” (*Ivi*: 300). È notevole in questo frangente il contrasto tra l'impulsività e il pio desiderio, per quanto precipitoso, di Costanza, che si appresta a far voto, e la sicurezza e la schiettezza disincantata di Auristela, che ragiona invece in termini di convenienza e la avvisa di non commettere azioni non richieste di cui potrebbe pentirsi. Si tratta di un ulteriore dettaglio che ammanta di una patina ironica l'intera vicenda.

Persiles e Sigismunda

Quello di Periandro e Auristela, *alias* Persiles e Sigismunda è senza dubbio il matrimonio più importante dell'opera, vero e proprio motore narrativo che smuove le avventure dei protagonisti e dei personaggi dell'opera e dà compimento al loro pellegrinaggio. Come è noto, la motivazione ufficiale del pellegrinaggio verso Roma dei due eroi eponimi è un voto della protagonista, che desidera raggiungere la città papale per affinare le proprie conoscenze della religione cattolica. In realtà ragioni più stringenti motivano il viaggio dei due protagonisti, come si apprende nel capitolo 12 del quarto libro: Sigismunda era stata promessa sposa al fratello di

Persiles, Magsimino, e il viaggio verso Roma era un pretesto per stare il più possibile lontano da questi e trovare, nel frattempo, un modo per sposare Periandro, di cui era innamorata. Nell'ultimo capitolo del *Persiles*, il 14 del quarto libro, Periandro viene ferito da Pirro il Calabrese, il protettore di Ippolita –una cortigiana innamoratasi di Persiles stesso– preoccupato di perdere la sua fonte di guadagno per colpa del giovane. Mentre tutti si affrettano a prestare soccorso a Periandro, sopraggiunge inaspettato il fratello Magsimino, in punto di morte. L'uomo si lascia cadere dalla carrozza tra le braccia di Sigismonda che, nella sua immaginazione, era ormai sua consorte e regina di Tile. Tuttavia, vedendosi ad un passo dalla morte, con le ultime forze rimaste, per il grande amore che nutriva nei confronti di Sigismonda e per il rispetto e la considerazione che aveva nei confronti del fratello Persiles, che avrebbe preso il suo posto come re di Tile, afferra con la mano destra quella di Persiles e con la mano sinistra quella di Sigismonda, dicendo al fratello: “con esotra mano aprieta la de Sigismunda y séllala con el sí que quiero que le des de esposo, y sean testigos de este casamiento la sangre que estás derramando y los amigos que te rodean” (IV, 14: 438). Le parole dolci e liete rinvigoriscono Persiles che, chiusi gli occhi, pronuncia il suo “sí”, rendendosi indissolubilmente sposo di Sigismonda. Con la ‘celebrazione’ dell'ultimo matrimonio dell'opera, non tridentino e affidato al sacerdote laico Magsimino, il romanzo può concludersi felicemente.

3. MISCELLANEA MATRIMONIORUM

Accanto agli undici matrimoni ‘principali’ possono essere annoverati altrettanti matrimoni secondari o falliti prima della celebrazione. In particolare, tra i matrimoni secondari contratti, è possibile annoverare quelli di Transila e Ladislao, Sulpicia e Lampidio, Luisa e Bartolomeo, Arnaldo ed Eusebia, Antonio e Félix Flora e Costanza e il Conte suo cognato. Tra i matrimoni solamente progettati e falliti prima della celebrazione, quelli di don Manuel e Leonora, Periandro e Sinfiorosa, Auristela e Policarpo, Rosamunda e Clodio e Ortel Banedre e Luisa. In questi undici casi il matrimonio –contratto o fallito– rappresenta un motore narrativo in grado di muovere i personaggi, conducendoli a nuove avventure o concludendone degnamente l'esistenza letteraria (è quest'ultimo il caso dei matrimoni finali di Arnaldo, Antonio e Costanza). In quanto motori narrativi, la cerimonia –con la clamorosa eccezione di quella di Manuel e Leonora– non viene descritta e non è possibile, come per i matrimoni precedenti, analizzarne gli aspetti di incoerenza con il Concilio di Trento. Tuttavia è possibile, ed assai fruttuoso, considerare alcuni casi significativi.

Manuel e Leonora

Uno degli episodi più interessante e criptici dell'opera è quello di Manuel da Sosa Coitiño, un soldato di Lisbona, incontrato nella isola Barbara dalla comitiva di protagonisti. Nel capitolo dieci del primo libro, l'uomo racconta la sua storia: anni prima, Manuel si era innamorato di una giovanissima donna, Leonora, tanto da desiderarla in sposa. Dovendo però partire per un incarico, l'uomo chiese al padre di Leonora di pazientare due anni e di non prometterla ad altri e questi, credendo di cogliere nel silenzio pudico della figlia un assenso, promise di aspettare il suo ritorno. Tornato dopo due anni, Manuel organizza le nozze in un monastero di campagna ma, il giorno del matrimonio, sul palco allestito per la celebrazione si scopre che la ragazza, prima della proposta di Manuel, si era già data in sposa, non ad un altro uomo, ma a Dio. Le monache del monastero iniziano dunque a svestirla e a tagliarle i capelli, inducendo Manuel a perdere quasi il senno, e a perdere in seguito la vita davanti a Persiles e Sigismunda. Dopo aver raccontato la sua disgrazia, infatti, esala l'anima e cade morto al suolo. È interessante notare, come evidenzia Carlos Mata Induráin, che “la escena de las frustradas bodas es muy teatral, plenamente barroca” e che la “escenificación” colpisce don Manuel sotto due aspetti: “en lo más íntimo, por perder a Leonora, y desde el punto de vista social, por la

forma en que esa decisión se le ha transmitido” (2017: 100). Questa teatralizzazione della scena, assolutamente tipica della narrativa cervantina e già evidenziata in precedenza per la vicenda di Ruperta e Croriano, ricorda un altro grande matrimonio saltato, assai simile anche per ambientazione: le nozze di Camacho del capitolo diciannove della *Segunda parte* del *Don Quijote*. La differenza notevole sta però nel fatto che nel *Persiles* non si verifica un inganno ben costruito, non è possibile elogiare l’astuzia di un personaggio (come, viceversa, può essere fatto con Basilio) o l’ingenuità di un altro (come Camacho): questo matrimonio saltato non suscita l’effetto umoristico che ci si potrebbe attendere. Leonora si è promessa sposa a Dio, ha atteso Manuel per due anni e poi, nel momento dello spotalizio, ha potuto contrarre il suo personale matrimonio ‘mistico’. Se il matrimonio dei pescatori (II, 11) portava con sé alcuni sospetti di eterodossia dovuti all’ambientazione ‘settentrionale’ (con odore, dunque, di protestantesimo), quello di Manuel e Leonora è l’unico matrimonio del *Persiles* indubitabilmente organizzato secondo i dettami tridentini. Innanzitutto non si svolge in un’isola sospetta di protestantesimo ma in un monastero del cattolico Portogallo; è presente un sacerdote e –a quanto sembra– è stato ampiamente pubblicizzato. L’unico matrimonio dall’indubbia ortodossia cristiana cattolica, però, non viene celebrato e, anzi, tale matrimonio, invece di portare una maggior gloria alla fanciulla, l’ha indirettamente resa colpevole della morte di Manuel⁵⁰.

I vacillamenti di Auristela

All’interno della sua disamina della vicenda di Manuel e Leonora, Mata Induráin lega strettamente –come contrappunto l’un dell’altro– il mancato matrimonio dei due personaggi con il matrimonio di *Persiles* e *Sigismunda*. Per giungere a questa conclusione, il critico passa in rassegna i vacillamenti di *Auristela* nel corso della narrazione⁵¹ per dimostrare che, attraverso le prove del libro, i protagonisti si siano resi conto di come l’amore divino (simboleggiato da Leonora) non sia da preferire all’amore umano in quanto esso stesso è specchio del divino ed è altrettanto virtuoso. È interessante sottolineare, innanzitutto, che tutti e tre i vacillamenti di *Auristela* ruotano intorno a questioni matrimoniali (*Periandro* e *Sinforsosa*, *Auristela* stessa e *Policarpo*, *Costanza* e il conte, *Periandro* e la sorella di *Auristela*). Il critico parte dal presupposto che la protagonista agisca secondo motivazioni profondamente religiose, ma gli elementi presi in rassegna non sono del tutto convincenti: *Auristela* propone effettivamente a *Periandro* di sposare *Sinforsosa* e riserva per sé una vita di monacazione (“Digo, hermano [...], digo que *Sinforsosa* te adora y te quiere por esposo [...] no te estará mal esta compañía. [...] mi intención no se muda, pero tiembla, y no querría que, entre temores y peligros, me saltease la muerte y, así, pienso acabar la vida en religión, y querría que tú la acabases en buen estado”, II, 4: 137-138), tuttavia si tratta di parole dettate dalla gelosia nei confronti dell’amato. Nei confronti di *Sinforsosa*, infatti, *Auristela* opera una sorta di doppio gioco: da un lato dialoga con lei fingendosi fedele consigliera e acconsente al suo matrimonio con *Periandro*, dall’altro lato –con parole ben pesate– tenta di frenare i suoi propositi (“hasta ahora no me ha respondido nada *Periandro*, ni sé de su voluntad cosa que pueda alentar tu esperanza ni desmayarla”, II, 6: 148); infine, dopo aver verificato i sentimenti di *Periandro*, inganna *Sinforsosa* dichiarando che il giovane è disposto a sposarla e che lei avrebbe sposato *Policarpo*, a patto che venisse

⁵⁰ Armstrong-Roche(2011: 26-27) nota come Cervantes muova da un’idea assolutamente convenzionale –la monacazione intesa come matrimonio mistico con Dio– ma abbia l’intuizione geniale di commistionarla con una cerimonia nuziale vera e propria, per cui Leonora “ha profesado su voto por matrimonio *clandestino* (prohibido por Trento) con el hijo de Dios. Leonor, por lo tanto, elude una autoridad paternal (la de su padre) refugiándose bajo otra (la de Dios), contraponiendo la vocación religiosa con un sacramento (el matrimonio), y eligiendo un esposo divino (Cristo) sobre otro humano (Sosa) –elecciones que le permiten a la vez ser obediente y salirse con la suya”.

⁵¹ Le situazioni prese in rassegna sono tre: quando, alla corte del re *Policarpo*, propone a *Periandro* di sposare *Sinforsosa* e medita per sé di prendere i voti (II, 4); quando consiglia a *Costanza* di non affrettare la monacazione (III, 9) e quando, a Roma, afferma la superiorità dell’amore divino rispetto all’amore umano (IV, 10).

prima concesso a loro di raggiungere Roma per sciogliere il suo voto. I riferimenti alla monacazione e al voto da compiere, peraltro, non hanno nulla di intimamente religioso: il desiderio di legare la propria vita a Dio viene espresso davanti a Periandro per valutarne la reazione e per verificare la sincerità dei suoi sentimenti, mentre il riferimento al voto è essenzialmente una scusa per poter scappare dalla corte del re Policarpo e liberarsi dai matrimoni a cui i due protagonisti stavano andando incontro.

Per quanto riguarda il secondo vacillamento di Auristela, il consiglio a Costanza del capitolo nove del terzo libro, Mata Induráin scrive che Auristea “aprende de Leonora que una decisión precipitada en materia tan grave como es la elección de estado puede acarrear la destrucción del ser amado, especialmente si no se tienen en cuenta todas las consideraciones necesarias” (2017: 110) e, per questa ragione, suggerisce a Costanza di abbandonare i suoi propositi di monacazione, scelta che sarà poi premiata, diversi capitoli dopo, con un nuovo matrimonio. In realtà, il consiglio di Auristela non può essere frutto di una riflessione su quanto accaduto a don Manuel in quanto la figlia di Antonio decide di monacarsi dopo la morte del marito e non prima. Inoltre la decisione di Leonora non è, come scrive il critico, “precipitada” ma, a quanto si apprende dal libro, meditata per anni, ben prima di essere promessa in sposa a don Manuel. Infine, come già notato in precedenza, l’impressione generale è che Auristela, personaggio dal carattere particolarmente disincantato, stesse facendo un discorso di convenienza.

Discorso a parte meritano i vacillamenti di Auristela a Roma: nel capitolo nove –per effetto di un incantamento⁵²– la protagonista si ammala, imbruttendosi e causando, tra le altre cose, il disamoramento del duca di Nemurs⁵³. Nel capitolo successivo, Auristela rivolge a Periandro un accorato discorso in cui afferma di rivolgere ormai i suoi pensieri a Dio e lo invita a sposare sua sorella: tali dichiarazioni sconvolgono Periandro tanto da indurlo a lasciare la stanza, senza proferir parola. Le affermazioni di Auristela, “yo no te quiero dejar por otro; por quien te dejo es por Dios” (IV, 10: 423) ricalcano quelle di Leonora (“yo no os dejo por ningún hombre de la tierra, sino por uno del cielo, que es Jesucristo, Dios y hombre verdadero”, I, 10: 67) tuttavia non si può non scorgere ironia nel fatto che, dopo che Periandro ha abbandonato la stanza, Costanza e Antonio sentono Auristela pronunciare un monologo nel quale appare già evidente il pentimento della donna. Nel successivo dialogo tra i tre personaggi, la protagonista si convince definitivamente dello sbaglio compiuto e, insieme, decidono di andare a cercare Periandro: le scelte religiose di Auristela, dunque, non erano così solide. Dietro i dubbi di Auristela può esserci una motivazione ben diversa dalla religione: nel capitolo otto, infatti, Periandro aveva raccontato a Croriano, Ruperta e Auristela “los amores de Hipólita”, e il narratore aveva specificato che “no le contentó nada a Auristela los amores de la cortesana, porque ya había oído decir que er una de las más hermosas mujeres de Roma” (IV, 8: 413) e, benché Auristela fosse convinta della fedeltà di Periandro, il seme del dubbio si era insinuato nel suo animo. La vera causa dell’improvvisa malattia di Auristela dunque non è l’artificio voluto da Ippolita (che difficilmente poteva essere conciliato con la ricerca del verosimile perseguito all’interno del *Persiles*) ma il mal d’amore, la gelosia, che già aveva colpito la protagonista alla fine del secondo capitolo del secondo libro. Motivo per cui la protagonista, in preda alla rabbia, pronuncia quelle parole che lasciano tanto sorpreso e amareggiato Periandro.

⁵² Tale sortilegio viene realizzato dalla moglie dell’ebreo Zambulone, su richiesta della cortigiana Ippolita che, gelosa di Auristela, spera in tal modo di far disamorare Periandro della donna.

⁵³ Questa precisazione non è del tutto fine a se stessa: il duca di Nemurs, infatti, aveva raggiunto la comitiva dei protagonisti perché si era innamorato di Auristela, dopo averne visto un ritratto, e desiderava sposarla. Le fragili fondamenta del sentimento, generate dall’immagine dipinta della donna, verranno meno quando Sigismunda perderà la sua bellezza, facendo naufragare anzitempo i suoi propositi matrimoniali.

Ortel Banedre, Luisa e Bartolomeo

Il *Persiles* presenta anche un'altra situazione di matrimonio fallito. Dopo la storia intercalata di Feliciano de la voz, trascorsi alcuni giorni a Guadalupe e Trujillo dagli amici di Rosanio, la compagnia si dirige verso Talavera. Durante il viaggio incontrano un uomo, Ortel Banedre che, dopo aver raccontato un'avventura occorsagli a Lisbona⁵⁴ rivela di essere stato ospite di una locanda a Talavera nella quale si era innamorato di Luisa, una ragazza di bassa condizione (III, 6-7). Dopo averla chiesta in moglie al padre e ricevuto il benestare di quest'ultimo - convinto dal fatto che l'uomo rinunciava alle dote e, di contro, portasse con sé una ricca quantità di oro e gioielli-, Luisa scappa con le ricchezze di Ortel e con il suo amante, Alonso, un garzone della locanda. Cervantes tratteggia con molta cura le caratteristiche della donna: la prima apparizione nel *Persiles* la vede intenta a sussurrare qualcosa alle orecchie di Alfonso e scappare, ridendo di gusto; poco dopo una giovane nella locanda informa Ortel che Luisa è "atrevidilla" e "tanto libre y descompuesta" (III, 6: 281) ma il personaggio ne è fin da subito ammaliato ("a mí me pareció que oía a un prado lleno de flores por el mes de mayo, cuyo olor en mis sentidos dejó atrás las aromas de Arabia"⁵⁵, *Ibidem*), tanto da affermare di essere "casado con la diosa Venus" e da non dare peso all'espressione del suo viso ("rostrituerta") dopo aver appreso del matrimonio (III, 7: 283). È difficile, in verità, stabilire se Ortel e Luisa si siano effettivamente sposati: a quanto si apprende dal capitolo sette, trascorrono quindici giorni da quanto il padre di Luisa acconsente al matrimonio a quando la donna scappa con Alonso; benché Ortel la definisca "mi esposa", non c'è alcun cenno alla celebrazione matrimoniale⁵⁶ e, considerato il breve lasso di tempo che intercorre, è più probabile che i due fossero solamente fidanzati. In ogni caso, l'importanza rivestita all'epoca dal fidanzamento - momento ufficiale che preludeva al matrimonio - è tale che la fuga di Luisa sia grave come se fossero stati sposati, tanto da lasciar privato del suo onore ("me apeé en un mesón, que no me sirvió de mesón, sino de sepultura, pues en él hallé la de mi honra", III, 6: 280). Più avanti nella narrazione, le avventure di Luisa e della compagnia si incrociano: morto Alonso, la donna incontra la comitiva di pellegrini (III, 16) e, dopo aver viaggiato insieme a loro per un certo tempo fugge con Bartolomeo, il servo di Antonio e Costanza, mentre gli altri pellegrini stanno ammirando il *locus amoenus* del misterioso personaggio di Soldino (III, 18). Diversi capitoli dopo, una missiva di Bartolomeo avviserà i pellegrini che questi e Luisa si trovano in carcere, condannati a morte per aver ucciso lui un vecchio amante di Luisa e lei lo sventurato Ortel Banedre (IV, 5). Dopo una vera e propria operazione di corruzione da parte di Ruperta e Croriano ("adonde interviene el favor y las dádivas, se allanan los riscos y se deshacen las dificultades", IV, 5: 397), i due fanno visita ai loro benefattori "no libres, aunque ya lo estaban de la cárcel, sino atados con más duros grillos, que eran los del matrimonio, pues se habían casado" (IV, 8: 414). Il loro matrimonio è

⁵⁴ Benché secondario in questa sede, si tratta di un *flashback* di estrema importanza, in particolare per i rapporti intertestuali con la novellistica italiana (cfr. Ruffinatto, 2012).

⁵⁵ Questa espressione ricorda la descrizione di Maritornes così come appare a Don Quijote: del resto, entrambi i personaggi, uno per la pazzia, l'altro per l'innamoramento incipiente, creano un'immagine alternativa alla realtà. Il riferimento classicheggiante alla dea Venere, invece, può indicare che l'amore di Ortel sia esclusivamente di natura carnale.

⁵⁶ Ovviamente la celebrazione matrimoniale sarebbe dovuta essere tridentina. Vale la pena sottolineare un importante, e discusso, riferimento temporale: nel capitolo sei, Ortel afferma che "primero intenté venir a Madrid, donde estaba recién venida la corte del gran Felipe Tercero" (III, 6: 280). Filippo III (1578-1621) trasla definitivamente la corte a Madrid, dopo cinque anni a Valladolid, nel 1606. Romero Muñoz -per giustificare quello che chiama "objetivo anacronismo", perché mal si accompagna al periodo di svolgimento del *Persiles*, che colloca nel 1559- ricorre alla tesi di Singleton (1947) che imputa l'ordinale *Tercero* ad un'ammenda o ad un ipercorrettismo degli stampatori e presume che originariamente Cervantes si riferisse a Felipe *Segundo*. Per giustificare, inoltre, la "recién venida" della corte a Madrid spiega che Filippo II era tornato in Spagna, proprio nel 1559 (Cervantes, 2017: n. 280.64). Tuttavia, Madrid divenne capitale, e sede della corte, solo il 13 febbraio 1561, dunque posteriormente alla datazione proposta dal critico. Questa data -come tutti gli altri riferimenti temporali- rientra nella tendenza a dare 'storicità' al racconto, senza tuttavia voler costruire una cronologia coerente.

talmente secondario, rispetto a tutti gli altri, che quasi passa inosservato. Nonostante il salvataggio dalla pena di morte, i due personaggi dimostrano di non aver recepito la lezione, tant'è che, nell'ultimo capitolo, tenendo in conto la fretta con cui Cervantes ha concluso il libro, viene detto che: "Bartolomé el manchego y la castellana Luisa se fueron a Nápoles, donde se dice que acabaron mal, porque no vivieron bien" (IV, 14: 439).

Transila e Ladislao

Infine si può considerare ancora, a margine, il matrimonio di Transila e Ladislao, raccontato dal padre della donna, Mauricio, nel capitolo dodici del primo libro. Nella patria di cui il personaggio è re, "una isla, de siete que están circunvecinas a la de Hibernia" (I, 12: 74), perdura una "costumbre bárbara", lo *ius primae noctis*, che il sovrano non è mai riuscito a proibire. Tuttavia, il giorno del matrimonio tra la figlia Transila e Ladislao, mentre i fratelli e gli amici dello sposo sono pronti a mettere in pratica la barbara usanza, la neo-sposa sopraggiunge "hermosa como el sol, brava como una leona y airada como una tigre" (I, 12: 75) e, armata con una lancia, si fa strada tra i convenuti e fugge al porto, laddove salpa con una barca di pescatori. Come già notato precedentemente i territori settentrionali erano in odore di protestantesimo e "the [Tametsi] decree was not published in those districts where Protestantism had gained the upper hand. Thus, in Great Britain, Scandinavia, Prussia, Saxony" (Joyce, 1948: 129): questa vicenda potrebbe dunque essere relegata ad una critica del mondo protestante. In verità, il racconto di Mauricio ha una premessa decisamente ironica: inizia dicendo che "soy cristiano católico, y no de aquellos que andan mendigando la fe verdadera entre opiniones" (*Persiles*, I, 12: 74). Nell'ultima puntualizzazione, come annota García Aguillar, Mauricio "se refiere a los protestantes" (*Ibidem*, n. 17) presentandosi come seguace della "fe verdadera" cattolica; tuttavia poco dopo lo stesso si dichiara "aficionado a la ciencia de la astrología judiciaria" (*Ibidem*), una disciplina che mal si accompagnava alla religione cristiana, i cui libri, peraltro, erano stati messi all'*Indice*. Ovviamente, la dichiarazione di fede di Mauricio appare ancora più ironica se messa a confronto con la pratica dello *ius primae noctis* che, pur avendo tentato di dissuadere non con l'imposizione ma con la persuasione, non era riuscito a sospendere. Del resto, poco prima, Mauricio aveva specificato che "seguí las costumbres de mi patria, a lo menos en cuanto a las que parecía ser niveladas con la razón, y en las que no, con apariencias fingidas mostraba seguirlas, que tal vez la disimulación es provechosa" (*Ibidem*).

4. CONCLUSIONI

Considerando il gran numero di situazioni presentate, è possibile ora tentare di abbozzare alcune conclusioni, in questo caso più che mai 'provvisorie', su ciò che si nasconde dietro ai matrimoni del *Persiles*. Lo scarso interesse rivolto da Cervantes al concetto di tempo e l'impossibilità di ricostruire una cronologia coerente interna dell'opera, peraltro in grado di abbracciare parecchi decenni, non consente di ipotizzare che tutti i matrimoni contratti siano avvenuti prima del Concilio di Trento ('ante-tridentini'). Anzi, considerando i pochi riferimenti storici presentati - accolti sempre, beninteso, nell'*hic et nunc* dello svolgimento dell'azione - i matrimoni, con l'eccezione di quello di Antonio e Ricla, si sarebbero dovuti celebrare secondo i canoni tridentini.

Chiarire, invece, se si tratti di matrimoni anti-tridentini è di gran lunga più difficile. Tenendo sempre a mente la premessa del presente lavoro -indagare la religione 'in' Cervantes e non 'di' Cervantes- nell'analisi dei matrimoni sono emersi alcuni elementi di distanza dalla Chiesa riformata: la predilezione per il matrimonio clandestino, il sacerdozio laico e l'ambientazione settentrionale. Tuttavia, questo non comporta necessariamente una vicinanza al mondo protestante. Per quanto riguarda il primo punto, pur rifiutando il carattere sacramentale del matrimonio, nemmeno le prescrizioni matrimoniali di Lutero prevedevano una libera

contrazione di esso: il matrimonio clandestino rappresentava una piaga anche per il mondo protestante e non era considerato valido (Lombardi, 2008). Per quanto concerne, invece, il sacerdozio laico, è indiscutibile che Cervantes invada il campo di una delle questioni più rilevanti della Riforma protestante, rigettata *in toto* dalla Chiesa cattolica. Tuttavia tale coincidenza di pensiero con la riforma di Lutero appare troppo esigua per sostenere una vicinanza di Cervantes alle posizioni protestanti: non c'è alcun tipo di vocazione religiosa nelle azioni di Auristela, dell'amica di Clementa Cobeña e di Magsimino. Discorso a parte merita il riferimento al Settentrione: l'interpretazione di esso come luogo dominato dalla Riforma è una delle principali tesi che sostengono il lavoro di Nerlich, nonché di molti critici fautori della lettura controriformistica dell'opera⁵⁷. Tali interpretazioni potrebbero essere suffragate dalla necessità –più volte richiamata da Auristela– di recarsi a Roma per apprendere i rudimenti della fede, che aveva conosciuto in maniera imperfetta nelle sue terre di origine. In realtà, come bene afferma Antonio Márquez “la peregrinación, y esto es textualmente incontrovertible, no se hace por motivos religiosos; la ha ingeniado la madre de Periandro o Persiles a fin de alejarlo a él y a su amante, Segismunda (Auristela), de la corte por motivos políticos, sucesorios o de preferencias maternas” (1985: 12) e, per dirlo con Martinengo, il Settentrione del *Persiles* “no es necesariamente pensado como protestante” (2015: 7). Il voto di Auristela è, infatti, una giustificazione inventata dalla regina Eustoquia, madre di Periandro: “entre los dos [Periandro y Eustoquia] concertaron que se ausentasen de la isla antes que su hermano viniese, a quien darían por disculpa, cuando no la hallase, que había hecho voto de venir a Roma a enterarse en ella de la fe católica, que en aquellas partes setentrionales andaba algo de quiebra” (*Persiles*, IV, 12: 431). Inoltre, è opportuno sottolineare che un settentrione pensato come protestante o, comunque, eterodosso giustifica al massimo i matrimoni di Ricla e Antonio e dei Pescatori, ma non tutti i restanti, ambientati nelle cattolicissime Spagna e Italia.

Il riferimento al Settentrione ha in realtà una precisa ragion d'essere, non legata a questioni dottrinali bensì a questioni narrative: l'inclusione del meraviglioso nei romanzi, senza violare la verosimiglianza, è uno dei problemi cardini nella teoria del romanzo di Cervantes⁵⁸. Nel *Persiles*, come dimostra magistralmente Ruffinatto (1996, 2002 e 2015), il ricorso al meraviglioso viene giustificato attraverso l'ideale autonomia dei personaggi che consente loro di mentire senza che il narratore ne sia colpevole e attraverso l'ambientazione settentrionale. Quest'ultimo *escamotage* era tipico del romanzo bizantino che, come è noto, era solito ambientare le avventure meravigliose in luoghi sconosciuti, dove, non essendoci prove contrarie, poteva aver luogo qualsiasi evento soprannaturale⁵⁹.

Posto che la distanza dal Concilio non implica vicinanza al Protestantismo, per tentare di dipanare il filo della questione può essere utile ragionare in senso contrario, affrontando uno dei passi dell'opera in cui appare un esplicito –e apparentemente positivo– riferimento alla Controriforma. Nel capitolo sette del terzo libro del *Persiles*, al termine del racconto di Ortel Banedre, Periandro afferma che l'uomo può ripudiare la propria moglie in

⁵⁷ Carlos Romero Muñoz, parla di “cristianesimo septentrional «imperfecto»” (Cervantes, 2017: 777, n. 431.21). Mo-reyra legge addirittura nel credo di Ricla un riferimento alla corrente eterodossa dei sociniani (1976).

⁵⁸ Per la questione del verosimile e del meraviglioso, cfr. Riley (1989). Cervantes utilizza differenti stratagemmi; gli esempi più eclatanti, nel *Don Quijote*, sono legati al carattere metanarrativo dell'opera: la finzione del manoscritto e l'articolato gioco di specchi tra l'inaffidabile storico e mago arabo Cide Hamete, il traduttore morisco e il narratore, la pazzia di Don Quijote e l'inganno dei duchi nella *Segunda parte*. Tutti questi elementi consentono di ricondurre avvenimenti inverosimili a invenzioni di Cide Hamete, errori di traduzione, visioni dovute alla pazzia del protagonista e spettacoli creati *ad hoc* dai duchi per il loro divertimento (su questa parte, cfr. in particolare Segre, 1974).

⁵⁹ Questo stratagemma è ripreso da Tasso che, nei *Discorsi del poema eroico* scriveva: “Dee dunque il poeta schiavar gli argomenti finti, massimamente se finge esser avvenuta alcuna cosa in paese vicino e conosciuto e fra nazione amica, perché fra popoli lontani e ne' paesi incogniti possiamo finger molte cose di leggieri, senza toglier autorità a la favola. Però di Gotia e di Norveggia e di Suevia e d'Islanda o de l'Indie Orientali o di paesi di nuovo ritrovati nel vastissimo oceano oltre le Colonne d'Ercole, si dee prender la materia de' sì fatti poemi” (1964: II, 109).

otras religiones que en la cristiana, entre las cuales los matrimonios son una manera de concierto y conveniencia, como lo es el de alquilar una casa o otra alguna heredad; pero en la religión católica, el casamiento es sacramento que solo se desata con la muerte, o con otras cosas que son más duras que la misma muerte, las cuales pueden escusar la cohabitación de los dos casados, pero no deshacer el nudo con que ligados fueron. (III, 7: 285)

Attraverso queste righe si può certamente notare un riferimento alla polemica protestante: inizialmente Periandro parla genericamente di 'religione cristiana'; subito dopo però specifica 'cattolica' e sottolinea l'aspetto sacramentale del matrimonio, rigettato da Lutero. Sia Martinengo (2015), sia Garau (2017) colgono gli aspetti critici nei confronti del Protestantesimo e, in particolare, quest'ultimo definisce Periandro "un predicador [...] imbuido de la caridad cristiana de corte paulino" (Garau 2017: 15). A ben vedere, però, citando l'equilibrata posizione di Bataillon: "Periandro, al mismo tiempo que da al polaco un consejo práctico, le indica el deber ideal, pero sin aconsejarle que se conforme con él, ya que ninguna ley le obliga a ello" (1964: 245).

Il "sermone" di Periandro va analizzato considerando il contesto in cui viene pronunciato, mettendolo cioè in relazione con l'intero discorso che il giovane protagonista sta rivolgendo ad Ortel. Nel passo successivo, infatti, Periandro avverte il suo interlocutore -con una serie di esempi pratici- che, ripudiando la sua promessa sposa e vendicandosi dell'affronto subito, andrebbe incontro alla pubblica vergogna e a maldicenze di ogni genere, tant'è che Ortel ringrazia calorosamente Persiles dicendo che "[ha] hablado sobre [sus] años", elogiandone la "discreción" e la "madurez de [su] ingenio". Le affermazioni del polacco alimentano la convinzione che il discorso di Periandro sia decisamente opportunistico e assai simile nello spirito al discorso con il quale Auristela aveva dissuaso Costanza dai suoi propositi di monacazione. Il protagonista, infatti, non desidera ammonire Ortel in quanto i suoi propositi sono ben lontani dalla morale cristiano-cattolica, ma avvertirlo con disincanto della pubblica gogna a cui sarebbe incorso. L'impressione è che Cervantes, lungi dal voler questionare gli aspetti liturgici e formali delle pratiche matrimoniali e prodigarsi in una "defensa del carácter sacramental del matrimonio" (Garau 2017: 16), chiami in causa l'indissolubilità dei matrimoni cattolici per esigenze narrative: i fili narrativi di Ortel e Luisa erano ancora necessari al fine della storia e il completamento della vendetta avrebbe significato esaurire anzitempo le potenzialità narrative dei personaggi.

Depauperare Periandro dalla sua supposta vena di "predicador" non significa tuttavia negare la cattolicità di fondo dell'opera ma affermare piuttosto che la religione non fosse il principale interesse dell'autore: concordo con Rey Hazas, il quale riconosce che "el *Persiles* no es una obra de militancia activa contrarreformista", pur concedendo che Cervantes non "cuestiona el catolicismo oficial" (2008: 94). Occorre dunque tentare di capire quale possa essere la ragion d'essere di questi matrimoni. Si potrebbe obiettare anzitutto che il ritmo frenetico ed incalzante delle avventure da raccontare -e, per il quarto libro, l'approssimarsi della morte dello scrittore- non avrebbe consentito a Cervantes di spendere troppo tempo per descrivere lo svolgimento dei matrimoni tridentini, oppure che, in alcuni contesti, lo sviluppo dell'azione e il tempo del racconto non avrebbe consentito di celebrare matrimoni in *pompa magna*: questo potrebbe essere vero nel caso di Antonio e Ricla o di Renato ed Eusebia -che non avevano a disposizione né sacerdoti né chiese per la celebrazione-, oppure ancora nel caso di Costanza e del Conte -la cui morte incipiente richiedeva un matrimonio rapido-, tuttavia nella maggior parte dei casi non pare esserci l'urgenza di celebrare rapidamente un rituale anti-tridentino e l'esempio principe è il matrimonio di Persiles e Sigismunda: Magsimino avrebbe potuto chiedere a Persiles di promettergli di sposare Sigismunda e non celebrare frettolosamente il matri-

monio. L'impressione è che Cervantes, sia nei luoghi in cui descrive matrimoni tridentini (*Gitanilla*) sia nei luoghi in cui ciò non avviene (*Persiles*), non abbia intenzione di aprire un dibattito religioso, ma scelga di volta in volta la liturgia matrimoniale che ritiene più adatta alle esigenze narrative. Come Avall-Larsen annota al matrimonio pre-tridentino della novella esemplare *La fuerza de la sangre* "para explicar la celeridad con que se efectúa este sacramento matrimonial, Cervantes invita al lector a suponer que la acción ocurrió antes de levantarse el Concilio de Trento" (Cervantes, 1982: II, 169, n. 49). La scelta 'liturgica', dunque, avviene in base alla velocità della narrazione e allo spazio che la velocità del racconto consente di dedicare.

Alla religione è stata data un'importanza tale che si rischia di perdere di vista il fatto che, nel *Persiles*, fosse un aspetto secondario e che Cervantes avesse in mente ben altre questioni⁶⁰: non c'è ragione di credere che i matrimoni dell'ultima opera cervantina siano 'anti-tridentini' nel senso negativo del termine.

Quali sono dunque le 'esigenze narrative' richieste dal *Persiles*? La scelta di matrimoni clandestini potrebbe ricondursi, allora, al genere letterario di riferimento, il romanzo bizantino, rappresentato in massima parte dalle *Etiopiche*. Alberto Navarro González notava che "mientras Heliodoro concede fundamental papel a sacerdotes y sacerdotisas [...] y mientras ritos y templos detenidamente descritos son motivo y escenario de importantes acontecimientos, Cervantes elimina de la larga serie de personajes que aparecen en el *Persiles* a clérigos y monjas, y ni siquiera en la Roma papal asistimos a ceremonias religiosas" (1981: 71). L'affermazione del critico è assolutamente pertinente e questa apparente discrepanza può essere sanata interpretando il *Persiles* come un romanzo parodia del genere bizantino, parodia che implica, dunque, l'utilizzo alla rovescia di forme costitutive del genere di riferimento, ivi comprese i riferimenti alla religione⁶¹. Citando le parole di Ruffinatto: "el *Persiles* admite y requiere por los menos dos lecturas: una segmental, que se fija principalmente en el desarrollo de los varios acontecimientos, en la calidad de las aventuras [...], y otra lectura, sobresegmental, dispuesta para captar los matices paródicos diseminados con abundancia a lo largo del curso narrativo" (2015: 225). Come in uno specchio rovesciato, al tempio che fa da scenografia alla meravigliosa descrizione dell'innamoramento di Teagene e Cariclea, si sostituisce il

⁶⁰ Come scrive Mercedes Blanco: "en definitiva el texto posiblemente no contiene respuesta a ninguna cuestión religiosa, moral o filosófica y sí en cambio múltiples sugerencias que invitan a convencerse de que no hay discurso que no deba matizarse, juicio que no deba relativizarse, ni verdad que no participe de la ficción" (Blanco, 1995: 634). Vale dunque la conclusione del lavoro di Mariarosa Scaramuzza Vidoni sui mondi cristiani nel *Persiles*: "la religiosità, piuttosto avulsa da riti e strutture istituzionali, dei cristiani sparsi nelle isole nordiche" e, come si è visto, questo vale anche nelle cattolicissime Spagna e Italia, "contribuisce a farci pensare che l'intenzione fondamentale di Cervantes non stia nell'esaltazione di una religiosità controriformistica, connessa alla suddetta contrapposizione tra un Nord tenebroso e pagano e una Roma radiosa. Tale intenzione andrà quindi cercata altrove" (1995: 92). Si consideri anche l'equilibrata posizione di Bataillon: "no tenemos razón ninguna para creer que Cervantes añore *in petto* la libertad anterior al Concilio, libertad condenada por los mejores espíritus del siglo, católicos o heterodoxos. No tiene necesidad de alistarse en la ortodoxia de Trento: está en la ortodoxia del siglo XVI, en la que se alistaron los Padres del Concilio no sin la aprensión de tener que codearse en ella con los heréticos protestantes. Cervantes, en este capítulo, no es ni revolucionario ni «reaccionario»" (1964: 254).

⁶¹ Sugli aspetti parodici del *Persiles* nei confronti del romanzo bizantino mi ripropongo di parlarne in un futuro contributo. Tuttavia, è interessante annotare in questa sede la posizione di Ignacio Arellano-Torres che utilizza per il *Persiles* la formula di "peregrinatio picaresca", che ben può essere contrapposta al concetto di "peregrino andante" di Vilanova (1949). In particolare, Arellano-Torres scrive che "dentro del mismo *Persiles* Cervantes manifiesta esa capacidad de metamorfosis del género, a la que añade su capacidad inventiva y su genio creador, que le permite una compleja mixtura innovadora de diferentes categorías convirtiendo la peregrinación de sus protagonistas en una red híbrida de relatos de viaje cuya trayectoria es una exploración no solo de espacios, sino sobre todo de textos, perspectivas y modelos narrativos" (2017: 241). Lungi dall'essere una riproposizione in ottica cristiana delle peregrinazioni bizantine, il *Persiles* contiene al suo interno spunti parodici che non possono essere trascurati e gli influssi della picaresca meritano di essere indagati più approfonditamente, si pensi alle menzogne di cui gli eroi eponimi *Persiles* e Sigismunda si rendono colpevoli.

monastero di Guadalupe, nel quale il fratello di Feliciano sguaina la spada per vendicarsi. Un ulteriore aspetto di vicinanza parodica può essere costituito proprio dai matrimoni pagani, dei quali ottimo esempio è proprio quello di Teagene e Cariclea: "Idaspe [...] prese per mano Cariclea e Teagene e disse: «O voi che siete qui presenti, poiché questi avvenimenti si sono svolti in tale maniera per volontà degli dei, sarebbe cosa empia opporsi. Perciò davanti agli dei che così hanno disposto e davanti a voi, che vi mostrate docili ai loro voleri, dichiaro questi due giovani uniti dal vincolo del matrimonio e li autorizzo a vivere insieme per procreare figli legittimi" (Eliodoro, 1987: 595)⁶². Tali matrimoni prevedevano delle solenni celebrazioni, tuttavia esse rappresentavano il momento della pubblicizzazione del matrimonio e non il rito che avrebbe dovuto sancire il matrimonio. Davanti agli dei, infatti, i protagonisti delle *Etiopiche* sono già sposati, come afferma Idaspe. I matrimoni clandestini del *Persiles* e i sacerdoti laici sono dunque la forma più vicina alle unioni pagane e certamente il massimo che poteva essere concesso in un romanzo bizantino –serio o parodico che sia– pubblicato negli anni della Controriforma.

La ragione prettamente narrativa è accompagnata, però, con una frequenza notevole, da personaggi che potrebbero mentire –Renato, Feliciano, Isabela e Augustina–, da personaggi che agiscono in modo imprevedibile –Ruperta e Costanza– e da personaggi che ricevono un matrimonio improvvisato da un laico, come Carino, Leoncia, Solercio, Selviana, Clementa, Tozuelo e gli stessi *Persiles* e Sigismunda. Tutte queste particolarità –che prescindono dal tipo di liturgia adottata– hanno come denominatore comune l'ideale autonomia dei personaggi: Piluso propone, in questo senso, una riflessione interessante: "Cervantes cree y sigue las reglas canónicas en cuanto al matrimonio; pero deja que sus personajes sigan su propia voluntad como entes reales. El les dota de libre albedrío, y ellos son responsables de sus actos. El sólo los anota como historiador" (*Ivi*: 81). Tralasciando il riferimento al Cervantes-uomo, il gioco letterario del *Persiles* è costruito in modo che l'autore non sia il diretto responsabile delle azioni inverosimili dei suoi personaggi e tale costruzione consente a molti personaggi dell'opera di essere mentitori⁶³. Tuttavia il quarto libro del *Persiles*, in cui si manifesta una "subdola e, come tale, poco percettibile sovrapposizione della dimensione metanarrativa sul tessuto diegetico" (Ruffinatto, 2002: 114), presenta una innovativa consapevolezza da parte dei personaggi del prossimo fine delle loro potenzialità diegetiche: il matrimonio tra gli eroi eponimi, infatti, rappresenta l'inappellabile conclusione del romanzo. Tra gli aforismi che la comitiva del *Persiles* offre al libro del "gallardo peregrino" spicca quello di Deleasir, che recita: "sobre todas las acciones de esta vida tiene imperio la buena o la mala suerte, pero más sobre los casamientos" (IV, 1: 379). Questa potrebbe essere una sorta di chiave di lettura: il matrimonio è l'esempio principe delle 'azioni della vita' ed è, nello specifico, un motore narrativo formidabile, che muove e incastra come in una grandissima tela narrativa, tutti i personaggi dell'opera. Nell'aforismo non c'è un riferimento alla volontà di Dio, ma al caso e l'unico grande artefice della buona e della cattiva sorte non è altro che il nostro autore. Non è una coincidenza, infatti, che poche righe prima si verifichi un dialogo tra Periandro e Auristela in cui la donna domanda: "¿que haremos después que una misma coyunda nos ate y un mismo yugo oprima

⁶² "El rey Hidaspes, que también entendía la lengua natural de aquellas gentes, tomando por las manos a Cariclea y a Teágenes, oíd todos los que aquí estáis presentes, comenzó a decir: pues todas estas cosas vienen por la voluntad y querer de los dioses, no es lícito resistirlas, por tanto llamando por testigos a los mismos que las determinaron y predestinaron, y a vosotros también, que con vuestro consentimiento mostráis seguir lo que ellos ordenan, yo declaro que ayunto estas dos personas en solemne matrimonio, y los permito estar y vivir juntos, como legítimamente casados, para poder procrear y tener hijos" (Eliodoro, 1615: 284v-285r). Si noti la vicinanza tra le azioni e le affermazioni di Idaspe e quelle di Auristela in occasione del matrimonio dei Pescatori.

⁶³ "Ad aumentare lo spessore delle misure protettive contro l'emergenza dell'inverosimile contribuisce anche l'attenta e prudente disposizione delle voci narranti, nel senso che la responsabilità delle narrazioni più compromettenti viene sempre affidata ad intermediari, cioè a personaggi agenti nel duplice ruolo di narratori intra e omodiegetici" (Ruffinatto, 2002: 96-97).

nuestros cuellos?” e il protagonista risponde: “como no es posible que ninguno fabrique su fortuna, puesto que dicen que cada uno es el artífice de ella desde el principio hasta el cabo, así yo no puedo responderte agora lo que haremos después que la buena suerte nos ajunte” (*Ivi*: 376). Nella risposta di Periandro si legge un esplicito richiamo alla “buena suerte” che – come nell’ aforisma di Delasir– “tiene imperio [...] sobre los casamientos”: di nuovo, nessuna Divina Provvidenza regola il matrimonio ma l’ autore che scrive. La conclusione, del resto, è caustica, per usare le parole di Ruffinatto: “neppure l’ esperto Periandro, il narratore più amato e più invidiato dai suoi narratori, riesce a dare una risposta a questo angosciante interrogativo” (2002: 114). Giungendo alla fine della loro esistenza letteraria, i personaggi –nel grandissimo gioco inventato da Cervantes– si accorgono che le loro potenzialità diegetiche sono esaurite e che l’ autore del libro rimane il vero artefice della loro buona e cattiva sorte, capace di disporre di loro a proprio piacimento e per i propri scopi e di condurli al matrimonio o alla separazione. Potrebbe essere anche questo il sottile filo del mondo narrativo dal quale Cervantes si congeda con meravigliose e imperiture parole: “tiempo vendrá quizá donde, anudando este roto hilo, diga lo que aquí me falta y lo que sé convenía” (*Persiles*, Prólogo: 15).

Bibliografía

- ALBERIGO, Giuseppe, Giuseppe DOSSETTI, Perikles P. JOANNOU, Claudio LEONARDI, Paolo PRODI, edd. (1991) *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. bilingue, trad. it. Angelina Nicora Alberigo, Bologna, Centro editoriale dehoniano.
- ARELLANO-TORRES, Ignacio D. (2017) “Hibridación en el género bizantino. Los viajes en «Los trabajos de Persiles y Sigismunda»”, en *Viajeros, crónicas de Indias y épica colonial*, ed. Mariela Insúa y Jesús Menéndez Peláez, New York, Idea, pp. 227-242.
- ARMAS WILSON, Diana de (1991) *Allegories of Love. Cervantes’s «Persiles and Sigismunda»*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press.
- ARMSTRONG-ROCHE, Michael (2011) “Un replanteamiento paradoxográfico de la ortodoxia religiosa, política y social en Cervantes: el mito gótico y el episodio de Sosa y Leonor en el *Persiles*”, en *Ortodoxia y heterodoxia en Cervantes*, ed. Carmen Rivero Iglesias, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, pp. 15-32.
- AVALLE-ARCE, Juan Bautista (1969) “Introducción”, en Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Juan Bautista Avalle-Arce, Madrid, Castalia.
- BATAILLON, Marcel (1964) “Cervantes y el «matrimonio cristiano»”, en Id., *Varia lección de clásicos españoles*, trad. es. José Pérez Riesco, Madrid, Greidos, pp. 238-255.
- BLANCO, Mercedes (1995) “Literatura e ironía en «Los trabajos de Persiles y Sigismunda»”, en *Actas del II Congreso de la Asociación de Cervantistas*, ed. Giuseppe Grilli, Napoli, Istituto universitario orientale, pp. 625-635.
- CANAVAGGIO, Jean (2006) “reseña a Michael Nerlich, *Le «Persiles» décodé, ou la «Divine Comédie» de Cervantes* (Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand 2005)”, *Criticón*, 96, pp. 225-232.
- CASALDUERO, Joaquín (1947) *Sentido y forma de «Los trabajos de Persiles y Sigismunda»*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana
- CASTRO, Américo (1925) “El pensamiento de Cervantes”, *Revista de Filología Española*, anejo VI, Madrid, Hernando.

- CERVANTES, Miguel de (1969) *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Juan Bautista Avallé-Arce, Madrid, Castalia.
- (1982) *Novelas ejemplares*, ed. Juan Bautista Avallé-Arce, 3 vv., Madrid, Castalia.
- (1996) *Le avventure di Persiles e Sigismonda*, ed. e trad. it. Aldo Ruffinatto, Venezia, Marsilio.
- (1997) *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Carlos Romero Muñoz, Madrid, Cátedra.
- (2017) *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Laura Fernández (texto crítico y historia del texto), Ignacio García Aguilar (notas a pie de página), Carlos Romero Muñoz (notas complementarias) y Isabel Lozano Renieblas (estudio crítico), Madrid, Real Academia Española.
- ELIODORO (1615) *Historia etiópica de los amores de Teágenes y Cariclea: añadida la vida del autor, y una tabala de sentencias y cosas notables*, trad. es. Fernando de Mena, Madrid, Alonso Martín.
- (1987) *Le Etiopiche*, ed. e trad. it. Aristide Colonna, Torino, UTET.
- ERASMO DA ROTTERDAM (2004) *Scritti religiosi e morali*, ed. Cecilia Asso, Torino, Einaudi.
- FORCIONE, Alban K. (1972) *Cervantes' Christian Romance. A Study of «Persiles y Sigismunda»*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press.
- GARAU, Jaume (2013) "Predicación y ortodoxia en el «Persiles»", *Anales Cervantinos*, XLV, pp. 241-268.
- (2017) "A vueltas con la ortodoxia en el «Persiles»", en *El parnaso de Cervantes y otros parnasos*, ed. Abraham Madroñal y Carlos Mata Induáin, New York, Idea, pp. 13-35.
- JOYCE, George H. (1948) *Christian Marriage: An Historical and Doctrinal Study*, London, Sheed and Ward.
- LEE-KENNEDY, Ruth (1979) "Sobre la relación de Tirso con Cervantes", *Boletín de la Real Academia Española*, LIX, pp. 225-288.
- LOMBARDI, Daniela (1996) "Fidanzamenti e matrimoni dal Concilio di Trento al '700", in *Storia del matrimonio*, ed. Michela De Giorgio e Christiane Klapisch-Zuber, Roma-Bari, Laterza.
- (2008) *Storia del matrimonio. Dal Medioevo a oggi*, Bologna, Il Mulino.
- LOZANO RENIEBLAS, Isabel (1998) *Cervantes y el mundo del «Persiles»*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.
- (2008) "Religión e ideología en el *Persiles* de Cervantes", en *Cervantes y las religiones*, ed. Ruth Fine y Santiago López Navia, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, pp. 361-375.
- (2014) *Cervantes y los retos del «Persiles»*, Salamanca, Semyr.
- (2017) "La última novela de Miguel de Cervantes", in Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Laura Fernández et alii, Madrid, Real Academia Española.
- MÁRQUEZ, Antonio (1985) "La ideología de Cervantes: El paradigma «Persiles»", *Insula*, 467, pp. 1, 12-13.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco (1975) *Personajes y temas del «Quijote»*, Madrid, Taurus.

- MARTINENGO, Alessandro (2015) "El tema del matrimonio de las «Novelas Ejemplares» al «Persiles»: sacerdocio institucional y sacerdocio laico", *Anuario de estudios cervantinos*, 11, pp. 317-328.
- MATA INDURÁIN, Carlos (2005) "Bodas místicas vs bodas humanas en el «Persiles» de Cervantes: Sosa Coitiño y Leonora Pereira, contrapunto de Periandro y Auristela", en *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico. Siglos XVI y XVII*, ed. Ignacio Arellano y Jesús María Usunáriz, Madrid, Visor, pp. 95-112.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1992) *Historia de los heterodoxos españoles*, II, Madrid, C.S.I.C.
- MOLHO, Mauricio (1995a) "Algunas observaciones sobre la religión en Cervantes", in *Atti delle giornate cervantine*, ed. Carlos Romero Muñoz, Donatella Pini Moro e Antonella Cancellier, Padova, Unipress, pp. 11-24.
- (1995b) "Filosofía natural y filosofía racional: sobre el concepto de astrología en «Los trabajos de Persiles y Sigismunda»", en *Actas del II Congreso de la Asociación de Cervantistas*, ed. Giuseppe Grilli, Napoli, Gallo, pp. 673-679.
- MOREYRA, Carlos Alberto (1976) "Los credos del «Persiles»", *Megafon*, II, 4, pp. 157-179.
- MUÑOZ SÁNCHEZ, Juan Ramón (2007) "Ortel Banedre, Luisa y Bartolomé: análisis estructural y temático de un episodio del «Persiles»", *Criticón*, 99, pp. 125-158.
- (2008) "«Los vírgenes esposos del *Persiles*: el episodio de Renato y Eusebia", *Anales cervantinos*, XL, pp. 201-224.
- (2017) "«No me acabo de desengañar si esta doncella está loca o endemoniada»: Análisis del episodio de la dama de verde, Isabela Castrucho («Persiles», III, XIX y XX-XXI)", *Studia Aurea*, 11, pp. 429-459.
- (2019) "El episodio de Antonio, el «bárbaro español», y su familia («Persiles», I, V-VI y III, IX)", en *Los trabajos de Cervantes. XIII Coloquio de la Asociación de Cervantistas*, ed. Rafael González Cañal y Almudena García González, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 231-240.
- NAVARRO GONZÁLEZ, Alberto (1981) *Cervantes entre el Persiles y el Quijote*, Salamanca, Ediciones Universidad.
- NERLICH, Michael (2005) *El «Persiles» descodificado o la «Divina comedia» de Cervantes*, trad. es. Jesús Munárriz, Madrid, Hiperión.
- PANGALLO, Maria Consolata (2017) "Una magnifica intrusione", in *23 aprile 1616: Cervantes e Shakespeare diventano immortali*, ed. Franco Marengo e Aldo Ruffinatto, Bologna, Il Mulino, pp. 249-260.
- PERCAS DE PONSETI, Helena (1975) *Cervantes y su concepto del arte*, 2 vv., Madrid, Gredos.
- PILUSO, Robert V. (1967) *Amor, matrimonio y honra en Cervantes*, New York, Las Americas Publishing Company.
- REY HAZAS, Antonio (2008) "La palabra 'católico': cronología y afanes cortesanos en la obra última de Cervantes", en *Tus obras los rincones de la tierra descubren: actas del VI Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, ed. Alexia Dotras Bravo, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, pp. 87-133.
- RILEY, Edward C. (1989) *Teoría de la novela en Cervantes*, trad. es. Carlos Sahagún, Madrid, Taurus.

- ROMERO MUÑOZ, Carlos (1997) "Introducción", en Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Carlos Romero Muñoz, Madrid, Cátedra.
- RUFFINATTO, Aldo (1996) "L'avventura infinita di Persiles e Sigismonda", in Miguel de Cervantes, *Le avventure di Persiles e Sigismonda*, trad. it. e ed. Aldo Ruffinatto, Venezia, Marsilio.
- (2002) *Cervantes. Un profilo su smalti italiani*, Roma, Carocci.
- (2012) "Cervantes frente a Cinthio: un curioso juego triangular", *Anales Cervantinos*, 44, pp. 11-36.
- (2015) *Dedicado a Cervantes*, Madrid, Sial.
- SCARAMUZZA VIDONI, Mariarosa (1995) "Mondi cristiani nel «Persiles»", in *Atti delle giornate cervantine*, ed. Carlos Romero Muñoz, Donatella Pini Moro e Antonella Cancellier, Padova, Unipress, pp. 75-92.
- SEGRE, Cesare (1974) "Costruzioni rettilinee e costruzioni a spirale nel «Don Chisciotte»", in Id., *Le strutture e il tempo*, Torino, Einaudi, pp. 183-219.
- STEGMANN, Tilbert Dídac (2007) "reseña a Michael Nerlich, *Le «Persiles» décodé, ou la «Divine Comédie» de Cervantes* (Presses Universitaires Biaise Pascal, Clermont-Ferrand 2005)", *Iberoamericana*, 25, pp. 238-239.
- TASSO, Torquato (1964) *Discorsi dell'Arte poetica e del Poema eroico*, ed. Luigi Poma, Bari, Laterza.
- VILANOVA, Antonio (1949) "El peregrino andante en el «Persiles» de Cervantes", *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, 22, pp. 97-159.
- ZUGASTI, Miguel (2005) "Matrimonio y matrimonios en el «Persiles» de Cervantes", en *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico. Siglos XVI y XVII*, ed. Ignacio Arellano y Jesús María Usunáriz, Madrid, Visor, pp. 65-94.

