

De conversiones y conversos en el *Persiles* de Cervantes

Ruth Fine
(Universidad Hebrea de Jerusalén)

1. Introducción

Los trabajos de Persiles y Sigismunda ocupa un sitio singular en el marco del corpus de la obra de Miguel de Cervantes, también en lo que atañe a la conversión. La novela póstuma del autor del *Quijote*, publicada en 1617, un año después de su muerte, posee para muchos el carácter de testamento literario. Así parece confirmarlo su prólogo, que se ofrece como despedida del autor de la vida terrenal y que los lectores imaginamos redactado en su lecho de agonía, en abril de 1616. A partir de estos datos, habría sido razonable aventurar que en el umbral de la muerte Cervantes se acercara con más intensidad a la religión y a su ritual consolador. Estimo, no obstante, que la lectura de la novela nos permite relativizar este supuesto, tanto en lo que atañe a la manifestación de la fe religiosa, como también a la problemática de la conversión.

Sin duda, el *Persiles*, más que ninguna otra obra cervantina, despliega a lo largo de sus páginas una abundante red de referencias a la fe, al dogma católico y a sus ritos, lo cual ha determinado durante un considerable período que la lectura e interpretación rectoras sean las que estiman la obra como alegoría cristiana. Sin embargo, y tras los estudios críticos de los últimos decenios, es dable cuestionar el carácter absoluto de tal interpretación. Más aún, es ya difícil aseverar con convicción que la *intentio operis* carezca de una visión irónica respecto de dicho dogma, cuestionándolo, al menos parcialmente.¹⁰¹

Por otra parte, recordemos que *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* es la obra que Cervantes insistente y gozosamente anuncia como su obra magna. Así, en el prólogo a las *Novelas ejemplares* (1613), en el *Viaje del Parnaso* (1614), en la dedicatoria a las *Ocho comedias y ocho entremeses* (1615) y en el prólogo del *Quijote* de 1615 el escritor la declara como su obra maestra, capaz de competir con el mismo Heliodoro. Resulta plausible, entonces, que para Cervantes fuera el *Persiles*, y no el *Quijote*, el libro que le otorgaría la gloria literaria y lo eternizaría como escritor para la posteridad. De allí que el rastreo de los alcances y función de la problemática de la conversión en esta obra posean una significación peculiar.

En efecto, en la elaboración del *Persiles*, Cervantes declara haber tenido ante sí, como modelo manifiesto y consciente, *Las etiópicas o los trabajos de Teágenes y Cariclea* de Heliodoro. Esta importante obra del siglo III o IV D.E.C. constituye el epítome del género conocido como novela griega de aventuras. En tanto combinación del género épico con el trágico, la novela griega articula lo histórico o pseudo-histórico con lo moral y sentimental. En tal sentido, es importante subrayar la dimensión simbólico-religiosa que poseían las novelas griegas, si bien, en muchos casos, se trataba de una religiosidad sincrética y ecléctica que apelaba a diversas vertientes textuales religiosas y morales que en oportunidades dialogaban y hasta convergían.¹⁰²

Es dable comprobar que Cervantes aspiraba a construir una novela de mayor complejidad estructural que la de sus predecesores. Testimonio de ello es la cantidad y variedad de personajes y de episodios, todo lo cual, según algunos críticos, crea un efecto de confusión laberíntica, subrayando el carácter fragmentario de la novela (Forcione 1970 y 1972).¹⁰³ Así, por ejemplo, en muchos casos los personajes tienen intervenciones muy breves, exponen su historia personal para luego desaparecer de la historia, todo lo cual complica el seguimiento de la trama principal a la vez que la debilita. Sin embargo, lo que en el plano estructural podría pasar por carente de unidad, halla coherencia y sentido en el nivel de las significaciones alegórico-simbólicas del texto. Así, en opinión de una corriente crítica, cada historia individual reproduciría en miniatura la misma estructura de la trama principal: el motivo de la búsqueda a través de los trabajos y peligros, hasta llegar al destino final: el matrimonio cristiano tras la conversión auténtica de los protagonistas en Roma. A juicio de dichos críticos, cada episodio parece repetir este ciclo —caída y redención, por ejemplo—, como un juego de espejos de fuerza reiterativa y acumulativa, cuya estructura recuerda la de la fuga musical (Avalle Arce 1973; Boruchoff). En tal sentido, el estadio final, la conversión, y no sólo la de los protagonistas, constituye el paso decisivo para la salvación terrenal y eterna.

Es necesario insistir en que, si bien la significación simbólico-alegórica cristiana es la más evidente y mayormente aceptada por la crítica, no es la única y pueden encontrarse lecturas que ven en el *Persiles* una sátira irónica de la dimensión alegórico-religiosa, de la que emana una

¹⁰¹ Al respecto, ver, entre otros, Castillo y Spadaccini.

¹⁰² En relación con la caracterización y la evolución de la novela griega, como también de sus derivaciones en la literatura áurea española ver, entre otros, Ruiz Montero; Teijeiro y Baquero Escudero.

¹⁰³ Para un estudio abarcador de los aspectos estructurales, poéticos y genéricos del *Persiles*, ver los estudios de Lozano Renieblas 1998 y 2014.

crítica solapada al catolicismo y a sus instituciones. El alarde excesivo en la profesión de fe de los personajes constituiría una marca de heterodoxia y de falta de autenticidad en lo que respecta a la religión. Este enfoque asume a un Cervantes escéptico e irónico en relación a la literatura alegórica y al catolicismo institucional en general. Asimismo, hay quienes hablan de un sincretismo religioso y aun de la propuesta de un cristianismo universal, que incluye las corrientes reformistas del protestantismo (Nerlich). Sin duda, la multiplicidad de lecturas de la que el *Persiles* ha sido y es objeto en los últimos años es una prueba más de la riqueza y plurivalencia de la novela. En tal contexto, la temática de la conversión aporta otra voz o voces al complejo entramado de significaciones de la obra, como también a sus numerosas aporías.

En trabajos anteriores (Fine 2006 y 2007) he propuesto la figura del cruce como metáfora del funcionamiento general del *Quijote*, especialmente la metalepsis o trasgresión de niveles, estructura que, a mi juicio, es capaz de condensar la concepción estética de la novela. Estimo válido aventurar que la metalepsis constituye también una metáfora primordial del funcionamiento del sistema novelístico del *Persiles*, excediendo el marco de los niveles narrativos, para imponer su figura a la novela en su totalidad. En efecto, no sólo los niveles narrativos se entrecruzan en oportunidades en la novela,¹⁰⁴ sino también otras categorías discursivas, como las del tiempo, la caracterización de personajes y el espacio (norte-sur, ampliamente demostrado por Armstrong). A su vez, estas trasgresiones o cruces no se limitan al nivel intratextual, sino que atañen también a sus complejas proyecciones extratextuales, y de modo específico, a la problemática de la conversión.

En efecto, estimo la conversión religiosa en sí misma como un movimiento de cruce. Puesto que básicamente se trata de la adopción por parte de un individuo perteneciente a una determinada fe de la religión de otra comunidad de creyentes a la que se incorpora y en la es recibido con mayor o menor beneplácito. La conversión es pues indudablemente un proceso de transformación identitaria que exige transformaciones, renunciaciones, y muy especialmente, ritos de pasaje de manifestación exterior –como el bautismo– pero muy especialmente de orden interior, todos ellos abundantes en ambivalencias, dilemas, idas y venidas, cruces. Tal como lo revela la historia de la conversión y su antropología, estudiada ampliamente por Peter G. Stromberg y Massimo Leone, al adentrarnos en la dinámica de la conversión comprobamos sus múltiples contradicciones e fluctuaciones. Así, el aprendizaje y comprensión de un nuevo paradigma de creencias y rituales suele ser lento y oscilante, el supuesto beneplácito en la recepción del neófito no siempre es el esperado y, por su parte, para la comunidad creyente abandonada, el individuo converso, otrora poseedor de una creencia religiosa suele ser considerado como un apóstata o un renegado, es decir un transgresor de límites inapelables. Invariablemente, asimismo, el individuo convertido lleva la marca del acto de apropiación de un paradigma cultural ajeno, es un ser en la frontera, tal como afirman Graizbord y Batra.

Observan al respecto Fine, Guillemont y Vila:

en un sentido ortodoxo del término, converso sería aquel que abraza una identidad de destino en la cual valga la obviedad– no debería ser posible una lectura que fundara lo diverso. ¿Cómo predicar que lo converso tiene un estatuto diferenciado cuando, sustantivamente, debería entenderse esta categoría como fusión plena y acabada con un *quantum* cultural otro que, para ser acabadamente real, debería percibirse como la epifanía consagrada de lo mismo? ¿Cómo, al fin de cuentas, leer lo diverso en aquello que se anuncia como semejanza identitaria? (2014, 13)

En el universo literario cervantino se perfila un amplio espectro de conversiones entendidas éstas como transformaciones identitarias, algunas de ellas producto del llamado por Agustín Redondo “abigarramiento carnavalesco” (425-426): conversiones permanentes, temporarias, auténticas, falsas, figuradas o literales, voluntarias y también impuestas. En este variado horizonte de múltiples y variadas conversiones, la religiosa adquiere un protagonismo y una significación singular, patentizando un peculiar contrapunto entre dos categorías de conversión de diferente filiación e impronta –el pasaje de una religión a otra y una segunda conversión, la espiritual, en el seno del catolicismo–, generando una dinámica que sitúa al lector ante su contraste especular y ello, a menudo, dentro de una misma obra.

A continuación, y a partir de la mencionada línea interpretativa, me abocaré a la identificación y breve análisis de personajes y pasajes específicos de la obra póstuma cervantina que ponen de manifiesto dicho funcionamiento y ello desde el ángulo interpretativo de la conversión. Propongo, entonces, la figura del cruce en el *Persiles* como un espacio conceptual gracias al cual es posible aproximarse al fenómeno de la conversión en los Siglos de Oro, a su complejidad y plurivalencia.

¹⁰⁴ Un ejemplo sobresaliente de esta superposición y cruce de niveles narrativos es el del capítulo primero del segundo libro.

En el *Persiles* es dable hallar abundantes marcas textuales diseminadas, directa o indirectamente relacionadas con la problemática de la conversión religiosa. Por un lado, es posible identificar ejemplos de conversos puntuales (la Rafala o Cenotia, conversas de moro a las que me referiré a continuación) como también referencias a aquellos conversos más condenables, los renegados. Por otro, en su clausura, la novela pone de relieve una conversión religiosa de diferente índole y en pronunciado contraste respecto de aquellas otras. Me refiero a la conversión de los protagonistas.

En efecto, el *Persiles* podría ser estimada como la novela cervantina sobre la conversión, aquella que narra el periplo espiritual de los protagonistas, desde la gentilidad hasta la adopción de la fe católica, punto culminante de la obra que ocurre en su clausura. Pero al mismo tiempo la novela póstuma cervantina nos ofrece un ejemplo paradigmático de la conversión como un cruce siempre inacabado, fronterizo, paradójico, cuyos suplementos y pliegues el texto se encarga de destacar. El *Persiles* nos brinda también la dialéctica contrapuntística ya señalada respecto de la noción de conversión, y entre sus varias representaciones directas e indirectas de la conversión religiosa elijo referirme a conversos y conversas específicos: Cenotia, Rafala, los moriscos valencianos, Ricla, Renato y Auristela.

2. Cenotia

La atribución de la hechicería a moriscas o conversas de judío no puede resultar sorprendente. Tal como lo señalan Díez Fernández y Aguirre Cárceres, en el horizonte del siglo XVI español convergen la compleja realidad de la hechicería y la de las herejías: se trata de minorías consideradas como obstáculos a los fines de una homogeneidad política y religiosa. En el *Persiles*, Cenotia es un ser fronterizo: caracterizada como morisca española, había huido de Granada a fin de escapar de la Inquisición. Cervantes parece conocer bien la situación especial de los moriscos granadinos la cual les permitió el conocimiento y pervivencia de algunas de sus prácticas ancestrales: la suya es una identidad conversa fluctuante y de cruce por excelencia.

Cenotia es presentada como una poderosa maga, cuyos ejercicios son los de Zoroastro. Locamente enamorada de Antonio, se le declara para ser rechazada de modo violento. El desdén del joven no parece ser sólo el fruto de la falta de atracción por la mujer madura o disoluta, es también el rechazo de la herética, de la conversa. No es casual que inmediatamente después del mencionado rechazo, cuando Antonio padre, “el bárbaro español,” aleccione a su hijo Antonio como corolario de la liberación de los hechizos y seducción de Cenotia, sea la firme observancia de la religión católica uno de los principales argumentos: “y bien habrás echado de ver esto en quince o diez y seis años que ha que te enseñó la ley que mis padres me enseñaron, que es la católica, la verdadera y en la que se han de salvar todos los que han entrado hasta aquí y han de entrar de aquí adelante en el reino de los cielos.” (Cervantes, II, 11, 350-351).

Relato especular que anticipa el hechizo de Auristela en Roma, el episodio concluye con el castigo de muerte para la morisca, quien es ahorcada por el pueblo, situándose así en el eje contrapuntístico de los falsos conversos cuyo castigo es inapelable, frente a los auténticos cristianos, los elegidos.

3. Rafala y los moriscos valencianos

Cenotia no será la única conversa de moro. Los conversos moriscos del tercer libro brindan un llamativo ejemplo de la lectura polisémica de la conversión en la novela: por un lado, la falsedad atribuida a dicho colectivo, y por otro la auténtica conversión de muchos de sus miembros. Se trata de un episodio que alude a pasajes del cristianismo al islam, cuando ante el ataque de dieciséis bajeles bereberes contra un pueblo de Valencia sus habitantes moriscos quieren huir y abrazar el islam en Argel, es decir renegar¹⁰⁵. Por otra parte, en el episodio destacan figuras como la de Jarife y la Rafala, ésta última, salvadora del grupo de peregrinos y sincera cristiana.

Tal como señala Steven Hutchinson, de los tres episodios cervantinos relacionados con la expulsión de los moriscos, el de los valencianos en el *Persiles* es el que ofrece mayores dificultades, siendo habitual y erróneamente interpretado como una condena del autor a este colectivo y una aprobación de la expulsión. Hutchinson pide leer el episodio desde la perspectiva de los conversos de moro, y no sólo desde la española cristiana. Y tal vez también sea éste el reclamo de Cervantes. Tal lectura sitúa el episodio en el contexto de las más amplias relaciones y conflictos mediterráneos, no quedando confinado a España, sino, nuevamente, enfatizando la situación fronteriza y fluida de la conversión. Así, el capítulo 11 del tercer libro del *Persiles* —

¹⁰⁵ Ciertamente, una categoría especialmente diseminada a lo largo de la creación literaria cervantina es la de los más despreciados apóstatas, los cristianos conversos al islam, los renegados. No obstante, en las obras de Cervantes los renegados aparecen no sólo como figuras negativas, sino como ejemplo de una moderna circulación de las identidades, en el sentido empleado por Greenblatt, y no menos como representantes de una zona de interacción cultural para los que ya no había espacio en el nuevo orden ibérico.

también analizado desde esta perspectiva por Isabel Lozano (2008)—, dramatiza lo que se perfilaba tan patentemente, por ejemplo, en el discurso de Ricote: los matices de la conversión; desfilan ante los ojos del lector las Rafalas, los Jarifes, los moriscos cristianos sinceros, los ambivalentes, los renegados y traidores, en fin, la innegable diversidad del fenómeno de la conversión.

4. Riela

Por su parte, Riela constituye el ejemplo de conversión más significativo de la novela: sus palabras y acciones en el proceso de abrazar formalmente la fe fortalecen no sólo la imagen de la conversa por voluntad, sino también la de salvadora, garantizando la supervivencia de Antonio en la Isla Bárbara, casándose con él, dándole dos hijos cristianos y proporcionando las riquezas necesarias para comprar su camino fuera de la isla, todo lo cual parece demostrar que no solo entiende las implicaciones de su conversión, sino que las traduce en acciones cruciales para su esposo y aun para el buen término de la novela. Riela es otra Zoraida y su rostro es aquél que la conversión religiosa del siglo de Cervantes desconoce. Sin embargo, en su relato se filtran guiños que indican que ella toma cierta distancia de las enseñanzas de las prácticas cristianas transmitidas por Antonio. Dirá, por ejemplo, de la celebración de su bautismo que fue hecha “aunque no con las ceremonias que él me ha dicho que [. . .] se acostumbran.” (Cervantes, I, 6, 167). La insistencia de Riela en las prácticas fruto del hábito podría arrojar dudas acerca de la sinceridad de los “verdaderos cristianos.” En cambio, su propia práctica cristiana se insinúa muy diferente, fiel a los valores éticos de una fe auténtica. Riela, la bárbara conversa, es la encarnación de la conducta cristiana paradigmática, tal vez utópica para su tiempo.

En efecto, George Mariscal sostiene que la familia de Antonio problematiza “el nexo tradicional de sangre y casta” de la España contra-reformista. La transformación de los valores personales operada en Antonio lo vuelve un hombre diferente. Es él, y no Riela, nos dice Mariscal, quien ha sido convertido y transformado por su esposa. Esta nueva familia española está abierta a las influencias culturales de otras naciones y creencias, en lugar de preocuparse por imponerles la ortodoxia religiosa, respondiendo así a una imagen utópica de la conversión. Riela constituye así una figura emblemática en el libro porque su identidad se basa en la relación dialéctica entre su no españolidad, su condición de bárbara, y su conversión a la “fe verdadera,” convirtiéndose en madre de una nueva familia “mestiza.” Los hijos de Riela son mitad españoles, mitad 'bárbaros', pero a pesar de ello, plenamente católicos. En este sentido, Riela se erige como un paradigma no solo de conversión y traducción cultural sino también espiritual, tal como lo observa Gerli.

Pero hay más. Tal como lo ha apuntado Suárez, el personaje de Riela nos hace notar la debilidad de los mecanismos de conversión y evangelización de la cultura barroca y, al mismo tiempo, la ambivalencia de principios mostrada por muchos nuevos cristianos, expresada en el sincretismo de sus creencias. Ello es observable en el periplo textual de Riela, quien señala sobre su propia conversión: “[me] enseñó la ley católica cristiana. Diome agua de bautismo [...] declaróme su fe como él la sabe, la cual yo asenté en mi alma y en mi corazón, donde le he dado el crédito que he podido darle.” (Cervantes, I, 6, 167). Este pronunciamiento sugiere sin duda la dificultad que subyace en la adquisición de una nueva fe con dogmas que no pueden ser plenamente comprendidos. Es la enseñanza y también la acción de Antonio lo que ayuda a Riela a entrar en el mundo cristiano, como expresan las palabras de la bárbara conversa: “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 los verdaderos cristianos [...] me enseñó la ley católica cristiana. [...] Díjome grandezas de la siempre Virgen María [...] Con éstas me ha enseñado otras cosas.” (Cervantes, I, 6, 167). Recordemos que la puntual memorización y repetición de los artículos de fe, el Padrenuestro y el Credo eran parte de una técnica pedagógica de la conversión que se completaba con la interpretación aceptada que difundían los sacerdotes en sus sermones. Asimismo, la dificultad de la “bárbara” para comprender los dogmas cristianos se hace evidente cuando dice haber aprendido “otras cosas” que, evidentemente, no es capaz de explicar.

Esta representación del proceso de conversión al cristianismo sugiere la posibilidad para la indecisión o ambigüedad, necesitando ser reforzada por otros medios, como hace notar la misma Riela cuando afirma que está “Esperando el día que ha de ser tan dichoso que nos saque desta prisión y nos lleve adonde, con libertad y certeza, y sin escrúpulo, seamos unos de los del rebaño de Cristo.” (Cervantes, I, 6, 168). Por esa razón, ella y su familia siguen a Auristela y Periandro en su peregrinaje. Suárez apunta que, dado que era imposible controlar la aceptación interior del converso, había que rodearlo de símbolos eficaces e impactantes. Entre los utilizados, como sabemos, destacaban por su espectacularidad los autos de fe, así como toda otra forma visual de propaganda cristiana. Tomando conciencia de esta necesidad, dice Antonio a Riela cuando llegan a Portugal: “Agora sabrás, bárbara mía, del modo que has de servir a Dios [...] verás los ricos templos [...] verás las católicas ceremonias [...] notarás cómo la caridad cristiana está en su punto.”

(Cervantes, III, 1, 430). Antonio muestra su preocupación por la inestabilidad de la actitud religiosa de la “bárbara” conversa, de manera que es necesario que sea testigo directo de las fuentes primarias de la fe católica, que éstas se materialicen ante sus ojos. Así, Antonio, como los proselitistas y evangelizadores, busca mecanismos más efectivos para la conversión, hallando oportuna la llegada a Lisboa, rebotante de imágenes religiosas y de iglesias barrocas.

Estimo entonces que la conversión de la “bárbara” Riela puede ser interpretada como una dinámica de cruce religioso, identitario y cultural constante. En efecto, en la representación su condición de bárbara católica conversa, resuenan los pasajes de “fronteras” culturales que aluden a la conversión no como producto estable ni homogéneo, sino como proceso fluctuante. Dicho cruce genera contradicciones, tensiones, especialmente cuando es forzado, pero también posee un potencial de negociación de identidades, como tan bien lo evidencia el ejemplo de la “bárbara” Riela (Suárez).

5. Renato

La dinámica especular es también identificable en el episodio de Renato, cuyo nombre indica el renacer: un converso adscripto a la segunda categoría apuntada, la del católico arrepentido. Wheaton observa que en la primera parte de su historia se pueden ver muchos detalles similares a la historia de San Pablo: ambos sufren un conflicto de orden moral; como San Pablo, sus intenciones eran buenas, pero sus acciones no lo eran –el entrar en duelo para defender su honor y el de Eusebia ante la falsa acusación de Libsomiro–, y de allí su caída. Renato es tomado como muerto, tratándose figuradamente de una muerte de su vida pasada, como la de don Quijote o la del Rufián dichoso. Entonces, como éstos, y aun como San Pablo, se arrepiente y busca un lugar de soledad para su penitencia. Y así como en el caso de los anteriores cristianos arrepentidos, no se describe el proceso recorrido, sino que sólo se destaca la espera de la muerte, la que parecería la recompensa del arrepentimiento: “Dormimos aparte, comemos juntos, hablamos del cielo, menospreciamos la tierra, y, confiados en la misericordia de Dios, esperamos la vida eterna.” (Cervantes, II, 19: 410). El lector atento es capaz de identificar aquí la dialéctica de inversión especular que caracteriza la conversión: por un lado, la de las conversas de condición liminal pero que, en oposición al contexto social, el texto reivindica: es el caso de Rafala, cuya acción salva a los peregrinos, y la de Riela, cuya caridad es ejemplarmente cristiana. Sus conversiones opacan la valía y las proyecciones de la otra conversión, la de Renato, el cristiano converso arrepentido, cuya “conversión” se desarrolla en el seno de la misma religión –la cristiana–, siendo no sólo beneplácitamente aceptada sino también socialmente estimulada y aplaudida.

6. Periandro y Auristela

San Pablo es el apóstol de los gentiles y gentiles son los protagonistas nórdicos que van a perfeccionar su fe a Roma. Alicia Parodi nos recuerda que, si bien los dos protagonistas provienen de la gentilidad, Periandro parece ya bautizado. En cambio, Auristela demuestra más carencias en su adoctrinamiento en el cristianismo. Por ello debe aprender el *Credo* (Cervantes, IV, 5), y lo hace, nos dice Parodi, en una versión mucho más teológica que la que pronuncia la bárbara cristianizada Riela (Cervantes, I, 6).

Ciertamente no es casual que al cierre del *Persiles*, en Roma, Periandro y Auristela se transformen en Persiles y Sigismunda, adquiriendo públicamente sus nuevos nombres. El bautizo implica la cancelación de su antiguo yo, el borramiento de sus identidades gentiles, tal vez incluso demoníacas, por medio de la transformación onomástica. La alteración de sus nombres es el complemento lingüístico de su renovación espiritual. La adopción de un nuevo nombre, de hecho, los convierte de su antiguo yo en nuevos cristianos: aunque sus cuerpos siguen siendo los mismos, la transformación de sus almas está simbolizada por sus nuevos nombres adoptados. No obstante, la conversión planeada de la heroína a la fe católica y su supuesto ingreso en la verdadera derivarán en un final sumamente caótico e irónico, que nos deja con una heroína menos devota de lo esperable y aun menos apasionadamente enamorada al cumplir con el sacramento del matrimonio. Aun sin negar que las páginas del *Persiles* estén atravesadas por el hilo de la ironía, es indudable que el efecto producido por el rito religioso de pasaje no cumple con los requisitos del código contra-reformista. Y la conversión final de Auristela confirma a nuestro entender que la clave ideológica de la conversión a partir de la cual se podría leer la obra entera no se ciñe a un principio dualista ni unívoco.

7. Consideraciones finales

El breve recorrido propuesto en estas reflexiones, basado en una acotada selección de ejemplos, configura a mi entender un complejo juego de espejos invertidos en los que se reflejan conversiones, conversos y agentes de la conversión. Se trata de una danza fluctuante que vista desde sus matices, contrastes y paralelos constituye un llamado a la reflexión y a la revisión de los

procesos de transformación identitaria al que se vieron sometidos individuos y colectivos en los siglos áureos: desde las conversiones al cristianismo forzadas pero sinceramente abrazadas, y sin embargo, dudosamente reconocidas, como la de la Rafala; las ambiguas de los renegados, en sentido opuesto, hacia el Islam; o las idealizadas y sincréticas, como la de Riela, y aun la de Auristela, personajes que eligen gozosamente el cristianismo; y todo ello frente a las de las conversiones espirituales como procesos de arrepentimiento y redención final, coronados por un hiato accional y una autenticidad y razón de ser parcialmente cuestionadas, como la de Renato. El interés de Cervantes por la conversión parece innegable, y al presentarla a partir de un juego contrapuntístico de ambivalentes oposiciones, permanece fiel a la orientación estética y aun ética tan patente en su escritura.

Entrecruzamiento, imbricación, pliegue, todas acciones que describen la dinámica de la conversión en el *Persiles* una dinámica de traslaciones y mudanzas, ya sea literales como figuradas (Fine 2016). Dicho cruce es también un movimiento indudablemente paradójico, pero inscripto no en la exclusión sino en el sincretismo. Si acaso las conclusiones últimas nos devuelven al sitio institucionalizado y convencional, el cruce ya realizado preserva el cuestionamiento y la inquietud de la conversión, y en ello reside la fuerza de sus efectos.

Obras citadas

- Armstrong-Roche, Michael. "Europa como bárbaro Nuevo Mundo en la novela épica de Cervantes." En Alicia Villar Lecumberri, ed. *Peregrinamente peregrinos. Actas del V Congreso de la Asociación de Cervantistas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, Vol II: 1123-1138.
- Avalle-Arce, Juan Bautista. "Los trabajos de Persiles y Sigismunda, historia setentrional." En Juan Bautista Avalle-Arce y Edward Riley, eds. *Suma Cervantina*. Londres: Tamesis Books, 1973: 199-212.
- . "Persiles and Allegory." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 10, 1 (1990): 7-16.
- Baquero Escudero, Ana Luisa. "La novela griega. Proyección de un género en la narrativa española." *Rilce: Revista de filología hispánica* 6, 1 (1990): 19-45.
- Bartra, Roger. *Melancholy and Culture: Essays on the Diseases of the Soul in Golden Age Spain*. Cardiff: University of Wales Press, 2008.
- Bodian, Miriam. "Men of the Nation: The Shaping of Converso Identity in Early Modern Europe." *Past and Present* 143 (1994): 48-76.
- Boruchoff, David. "Persiles y la poética de la salvación cristiana." En Antonio Bernat Vistarini, ed. *Volver a Cervantes*. Palma: Universitat de les Illes Balears, 2001, 853-874.
- Castillo, David y Nicholas Spadaccini. "El antiutopismo en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 20, 1 (2000): 115-132.
- Cervantes, Miguel. Carlos Romero Muñoz, ed. *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Madrid: Cátedra, 1997.
- Cruz Casado, Antonio. "Auristela hechizada: Un caso de maleficia en el Persiles." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 12, 2 (1992): 91-104.
- Díez Fernández, José-Ignacio y Luisa-Fernanda Aguirre de Cárcer. "Contexto histórico y tratamiento literario de la «hechicería» morisca y judía en el Persiles." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 12, 2 (1992): 33-62.
- Fine, Ruth. *Una lectura semiótico-narratológica del Quijote en el contexto del Siglo de Oro español*. Frankfurt am Main/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2006.
- . "La figura del cruce en el Quijote: posible cifra de un manierismo literario." En Carlos Romero, ed. *Por sendas del Quijote innumerable*. Madrid: Visor, 2007: 33-56.
- . Michele Guillemont y Juan Diego Vila. "Prólogo: Constelaciones conversas." En Ruth Fine, Michele Guillemont y Juan Diego Vila, eds. *Lo converso: orden imaginario y realidad en la cultura española (siglos XIV y XVII)*. Frankfurt am Main/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2014: 11-19.
- . "En torno a la narración paradójica o las paradojas de la conversión en el Quijote de 1615: los casos del morisco Ricote y de Alonso Quijano, el Bueno." En Antonio Cortijo Ocaña, Gustavo Illades Aguiar y Francisco Ramírez Santacruz, eds. *El Quijote de 1615. Dobleces, inversiones, paradojas, desbordamientos e imposibles*. Santa Bárbara: eHumanista Publications, 2016: 50-61.
- Forcione, Alban. *Cervantes, Aristotle, and the Persiles*. Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press, 1970.
- . *Cervantes' Christian Romance*. Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press, 1972.
- Gerli, Michael. "From Babel to Paradise: Typologies of Speech, Language, and the Quest for the Word in the Persiles." *eHumanista/Cervantes* 1 (2012): 346-365.
- Graizbord, David. *Souls in Dispute: Converso Identities in Iberia and the Jewish Diaspora, 1580-1700*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Greenblatt, Stephen. *New World Encounters*. Berkeley: Univ. of California Press, 1993.
- Hutchinson, Steven. "The Morisco Problem in its Mediterranean Dimension: Exile in Cervantes' Persiles." En Kevin Ingram ed. *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*. Leiden, Boston: Brill, 2012: 187-202.
- Larubia-Prado, Francisco. "Consideraciones sobre el influjo neoplatónico en el Persiles." *Explicación de textos literarios* 18, 1 (1990): 26-34.
- Leone, Massimo. *Religious Conversions and Identity: The Semiotics of Texts*. London: Taylor and Francis, 2003.
- Lozano Renieblas, Isabel. *Cervantes y el mundo del Persiles*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 1998.
- . "Religión e ideología en el Persiles de Cervantes." En Ruth Fine y Santiago López Navia, eds. *Cervantes y las religiones*. Frankfurt am Main/Madrid: Vervuert/Iberoamericana, 2008: 361-375.

- . *Cervantes y los retos del "Persiles"*. Salamanca: SEMYR-La SEMYR, 2014.
- Mariscal, George. "Persiles and the Remaking of Spanish Culture." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 10 (1990): 93-102.
- Márquez, Antonio. "La ideología de Cervantes: El paradigma *Persiles*". *Ínsula* 40, 1 (1985): 12-13.
- Nerlich, Michael. *El Persiles descodificado, o la Divina comedia de Cervantes*. Madrid: Hiperión, 2005.
- Parodi, Alicia. "El motivo del rey viejo en el *Persiles* de Miguel de Cervantes. Algunas observaciones a partir de Maximino y otros poderosos sustituidos." *Revista de Filología* 52 (2020): 35-49.
- Redondo, Augustin. *Otra manera de leer el Quijote. Historia, tradiciones culturales y literatura*. Madrid: Castalia, 1997.
- Ruiz Montero, Consuelo. "Los orígenes de la novela griega: Revisión crítica y nuevas perspectivas." *Studia Philologica Salmanticensia* 5 (1981): 273-301.
- Stromberg, Peter G. *Language and Self Transformation: A Study in Christian Conversion Narratives*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008.
- Suárez, Silvia B. "Hibridación en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*." En Alicia Villar Lecumberri, ed. *Peregrinamente peregrinos. Actas del V Congreso de la Asociación de Cervantistas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, Vol II: 1047-1069.
- Teijeiro, Miguel Ángel. *La novela bizantina española: Apuntes para una revisión del género*. Cáceres: Univ. de Extremadura, 1988.
- Wheaton, Mark, "El Renato del *Persiles*: paralelos con la conversión religiosa de San Pablo y don Quijote." En Alicia Villar Lecumberri, ed. *Peregrinamente peregrinos. Actas del V Congreso de la Asociación de Cervantistas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, Vol II: 1081-1088.