

INTRODUCCIÓN

LA SUPERSTICIÓN EN CERVANTES Y SU TIEMPO

El volumen que el curioso lector tiene entre manos se propone arrojar nueva luz sobre una temática que, si bien ha sido tratada de forma puntual en varias ocasiones, con la excepción del artículo pionero de Ricardo del Arco (1950), carecía aún de una visión crítica de conjunto. Llama la atención, ante todo, la casi total ausencia del término *superstición* y de sus derivados en la obra de Cervantes. En efecto, en el *Quijote* el lema ocurre solo una vez, con el sentido de ‘superchería’.¹ En el *Persiles*, la frecuencia de la voz tampoco es muy superior, contándose dos ocurrencias, en las que el sustantivo va precedido del adjetivo *vana*.² Ni en las *Novelas ejemplares* ni en la *Galatea* aparece el término. Pero, por supuesto, la escasez del *verbum* no implica la de la *res*, como bien dan cuenta los trabajos que componen este volumen. Y quizás no sea ocioso recordar brevemente la historia de este término, que permite entender el matiz negativo que ha adquirido en las lenguas románicas. Nadie mejor que el gran lingüista Émile Benveniste (1969: 278-279) para guiarnos en este itinerario. El maestro francés nos explica que la palabra es un derivado de *stare*, con el añadido del prefijo *super*, lo que dio el sustantivo *superstes*, *-itis*, con el sentido de ‘testigo’ (lit. ‘el que está allí’) y luego, de ‘supérstite’ (‘el que sobrevive’ y, por tanto, puede contar lo que ha visto). Pronto se crea un derivado, *superstitio*, para indicar, en palabras de Benveniste, «la faculté de témoigner après coup

¹ «Y luego, descalzándose un guante, le arrojó en mitad de la sala, y el duque le alzó diciendo que, como ya había dicho, él acetaba el tal desafío en nombre de su vasallo y señalaba el plazo de allí a seis días, y el campo, en la plaza de aquel castillo, y las armas, las acostumbradas de los caballeros: lanza y escudo, y arnés tranzado, con todas las demás piezas, sin engaño, superchería o *superstición* alguna, examinadas y vistas por los jueces del campo» (*Quijote*, II, 52, 1153; subrayamos).

² En I, vi, 49: «pero, a lo que he visto y notado, nunca ellos navegan sino con mar sosegado, y no traen aquellos lienzos que he visto que traen otras barcas que suelen llegar a nuestras riberas a vender doncellas o varones para la vana *superstición* que habréis oído decir que en esta isla ha muchos tiempos que se acostumbra», y en III, 9, 301: «finalmente, un día llegamos a la Isla Bárbara, donde de improviso fuimos presos de los bárbaros, y él quedó muerto en la refriega de mi prisión, y yo fui traída a la cueva de los prisioneros, donde hallé a mi amada Cloelia, que por otros no menos desventurados pasos allí había sido traída, la cual me contó la condición de los bárbaros, la vana *superstición* que guardaban, y el asunto ridículo y falso de su profecía» (las cursivas son nuestras).

de ce qui a été aboli, de révéler l'invisible». De ahí que *superstitiosus* se haya convertido pronto en sinónimo de 'adivino', ya que se trata de un falso testigo, pues no ha presenciado ningún acontecimiento. El matiz negativo del concepto estriba en la mala fama que tenían los magos, adivinos y demás profetas en la Roma antigua, pues iban en contra de la «verdadera» religión, la oficial, o sea, la de los augurios. La superstición, pues, había nacido como antónimo de la verdadera religión, como una falsa, y con esta carga semántica llega al cristianismo y a las lenguas románicas.

Como revela su prefijo, la *superstición* es, ante todo, una 'creencia excesiva'. Para el científico, además, siempre atento a superar sus *intuiciones* para alcanzar la *exactitud* (Kahneman, Sibony y Sunstein, 2021), la expresión 'creencia excesiva' es en sí misma un pleonasma. ¿No es la *creencia* la consecuencia de un fallo epistémico, el fruto de un *sesgo mental* que dificulta la percepción cabal de la realidad? ¿No somos todos Quijotes?

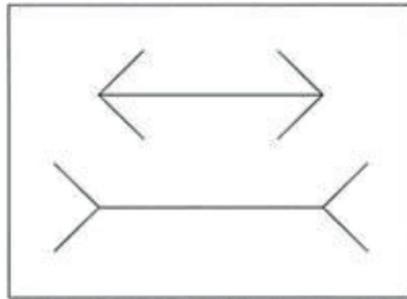


FIGURA 1

De la misma manera que nuestro cerebro percibe en la segunda línea de la figura 1 una longitud mayor que en la primera, aunque ambas midan lo mismo (Kahneman, 2011: § I.1, fig. 3), también percibe realidades imaginarias y a veces *cree* que aquellas existen fuera de él (Atran, 2009: 119-131). En definitiva, el descreimiento absoluto no existe. A medida que va saliendo de la niñez, el *Homo sapiens sapiens* (en su versión occidental o, cuando menos, occidentalizada) deja de creer en la existencia de Papá Noel, pero no consigue deshacerse de otras «supersticiones». Pocos campos del saber le son inmunes. En el de la historia, K. Popper (1991) y H. White (1992) denunciaron ya las filosofías finalistas o teleológicas que dan sentido a muchos relatos. Asimismo, en literatura, las predilecciones que configuran el canon y los clásicos no dejan de ser representativas de la «supersticiosa ética» de muchos críticos, que actuaron como lectores etnocentristas y moralistas (Borges, 1997). La falibilidad humana favorecería, en suma, una adhesión irracional a una multiplicidad de ideas que luego los individuos y grupos multiplican de forma contagiosa (Sperber, 1996). Este telón de fondo científico es apasionante, pues nos plantea un reto inmenso: si estamos abocados a la credulidad,

como aseguran antropólogos y psicólogos, ¿de qué modo estudiar un concepto como el de *superstición*, que es también un defecto propio del estudioso?³

Dentro de esta forma de creencia antropológica (*superstición de primer grado*), la bibliografía científica destaca otra forma de creencia: la de aquel pensamiento metafísico tendente a concebir entes sobrehumanos que, en determinadas culturas, guían el destino de los seres humanos en su vida terrenal y, a veces, en alguna existencia posterior (Boyer, 2001). Este concepto de *superstición de segundo nivel* es el que emplean los ateístas de todas las épocas para describir las creencias religiosas que observaban en sus congéneres desde, por ejemplo, la época de los antiguos Diágoras y Lucrecio (Campagne, 1998-1999; Minois, 1998).⁴ Este punto de vista es clave de cara al estudio de un periodo de intensa religiosidad como el que nace con la reivindicación luterana y, luego, crece con su réplica católica. ¿Qué diría en efecto de Kant o de Cervantes el ateo que Plutarco elogiaba en sus *Moralia* hace casi dos mil años? Si, sobre las creencias de estos autores, escucháramos a aquel filósofo materialista de la Antigüedad, ¿seguiríamos diciendo que son «modernos»? Más allá del juego paracrónico que esta hipótesis sugiere, ese *experimento de pensamiento* invita a adoptar un punto de vista distanciado respecto de las creencias de la Edad Moderna.

La *superstición de tercer grado*, por último, se corresponde con el concepto que manejan las autoridades de una religión determinada para condenar aquellas creencias impropias que no llegan, sin embargo, a degenerar en pensamiento herético. Sin abandonar los otros dos niveles de creencia, es este sentido particular el que, en principio, siguen los autores de este volumen en su análisis de la obra de Miguel de Cervantes. Nuestro monográfico indaga, así, la superstición dentro del marco de la ortodoxia cristiana, aunque al mismo tiempo tiene en cuenta la actual ortodoxia científica, que otorga un sentido propio a la *superstición*, como ahora veremos. La dificultad que surge de

³ Sobre el problema epistemológico del *observador* en la comprensión del objeto observado pueden verse Morin (1980) y Ginzburg (2000).

⁴ Sobre el primero, recuérdese, por ejemplo, a Cicerón: «Nam superstitione, quod gloriari soletis, facile est liberare, cum sustuleris omnem vim deorum. Nisi forte Diagoram aut Theodorum, qui omnino deos esse negabant, censes superstitiosos esse potuisses; ego ne Protagoram quidem, cui neutrum licuerit, nec esse deos nec non esse. Horum enim sententiae omnium non modo superstitionem tollunt, in qua inest timor inanis deorum, sed etiam religionem, quae deorum cultu pio continetur. [...] At Diagoras cum Samothracam venisset Atheus ille qui dicitur, atque ei quidam amicus "Tu, qui deos putas humana neglegere, nonne animadvertis ex tot tabulis pictis, quam multi votis vim tempestatis effugerint in portum que salvi pervenerint", "Ita fit" inquit, "illi enim nusquam picti sunt qui naufragia fecerunt in mari que perierunt"» (*De natura deorum*, I, 117 y III, 89) = «Además, resulta fácil liberar de la superstición –cosa de la que soléis gloriaros– cuando se ha privado de todo poder a los dioses [...] Salvo que estimes, por casualidad, que pudieran ser supersticiosos Diágoras o Teodoro, quienes negaban absolutamente la existencia de los dioses. Yo estimo que ni siquiera Protágoras pudo serlo, para quien ni una cosa ni otra llegó a estar clara: ni que los dioses existen, ni que no. Y es que las opiniones de todos estos no solo excluyen la superstición, sobre la que se asienta el temor infundado hacia los dioses, sino incluso la religión, que consiste en rendirles un culto piadoso. [...] Mas cuando Diágoras –aquel al que se llama ‘el Ateo’– llegó a Samotracia y un amigo le dijo: “Tú, que piensas que los dioses no se cuidan de las cosas humanas, ¿no adviertes, pese a la existencia de tantas pinturas, cuantísimas personas han rehuido la fuerza de la tempestad gracias a sus votos, llegando a puerto sanas y salvas?”, él respondió: “Eso ocurre porque no se pintó en ninguna parte a los que naufragaron y perecieron en el mar”» (trad. Escobar, 1999: 155 y 357).

inmediato, no obstante, es la variabilidad epistémica (el *ruido*)⁵ de lo que la teología ha venido considerando supersticioso a lo largo de su historia. Por ello, al filo de 1600, la imputación de superstición ya no se limitaba a la censura que fijaron las dos líneas originales del cristianismo con, por una parte, los evangelios sinópticos y, por otra, la tradición epistolar de Pablo de Tarso.⁶ En efecto, cuando se escribió el *Quijote*, por ejemplo, el consejo «uno a uno podéis profetizar» (I Cor. 14, 31) defendido por san Pablo con miras a la parusía inminente, no tenía la misma validez, al no haber vuelto aún para sus herederos del Quinientos «el Hijo del Hombre [...] en su gloria» (Mt. 25, 31).⁷ Si los tiempos habían cambiado y seguían cambiando desde el primer siglo de nuestra era, ¿en qué contexto antisupersticioso se encontraba, entonces, Cervantes cuando escribía a sus contemporáneos y qué controversias podían alimentar su pluma?

Para abordar esta cuestión resulta fundamental advertir la problemática propia del estudio de la superstición, que se debe, básicamente, a dos circunstancias. La primera es intrínseca al objeto de estudio, ya que, como se ha visto, el concepto mismo es relativo en cualquiera de sus tres niveles. Ya desde sus orígenes, supone una desviación de la norma que se considera (en gradación) inadecuada, inaceptable e incluso plenamente ilegítima. En consecuencia, la identificación misma de una práctica como supersticiosa y su grado de rechazo dependen de cuál sea la norma vigente y su margen de tolerancia respecto de las desviaciones. La segunda es extrínseca y tiene que ver con el trasvase del concepto del ámbito religioso en que nació y, durante mucho tiempo, se mantuvo (superstición de tercer grado), al plano epistémico y, más específicamente, científico (superstición de primer grado), en el que la identificación de lo supersticioso no tiene tanto que ver con la desviación, como con la eficacia. Desde esta perspectiva, definitivamente consolidada en el siglo XIX, se considera supersticiosa la práctica que resulta incapaz de producir los efectos que se le atribuyen. En consecuencia, históricamente se dan dos tipos de superstición, la religiosa, *Aberglaube*, y la científica, *Aberwissenschaft*, según la dicotomía adoptada por Kehrer (1922: 32) y aplicada por Alonso del Real (1971). La intersección entre ambas se produce por el hecho de que buena parte de las prácticas supersticiosas desde el punto de vista científico apelan a elementos de orden más o menos espiritual (aunque, desde el filo de 1900, expresados a menudo en términos de *energía(s)*, según puede verse en Montaner, 2020, 158-160), de modo que una actividad o creencia dada puede considerarse una superstición simultáneamente desde ambas perspectivas. Es el enfoque adoptado en el diccionario académico a partir de su decimotercera edición, en la que la vieja definición de base tomista, «Culto que se da a quien no se debe con modo indebido» (Real Academia Española, 1726-1739: vi, 187),

⁵ Sobre este concepto cognitivo (tomado de la teoría de la comunicación), véase Kahneman, Sibony y Sunstein (2021).

⁶ Sobre la innovación oriental del concepto de «mal radical» y los inicios de demonización en la Antigüedad, véase Theissen (2011: 288-332).

⁷ Según san Lucas, Jesús ha anunciado que «no pasará esta generación antes de que todo suceda» (Lc. 21, 32).

se sustituye por la siguiente: «Creencia extraña a la fe religiosa y contraria a la razón» (Real Academia Española, 1899: 935), lo que supone la consideración de determinadas convicciones como ilusorias e ilegítimas a la vez.

Esto, no obstante, no siempre es así y, sobre todo, no siempre ha sido así. Ello hace que abordar el tema de la superstición en la obra cervantina pueda hacerse de dos maneras. Por un lado, desde la perspectiva actual, según la cual todas las artes mágicas y otras más o menos conexas, como la astrología y la alquimia, poseen un componente supersticioso. En este caso, se trataría de ver cómo Cervantes se enfrenta a las que hoy se consideran supersticiones. Por otro lado, puede adoptarse la perspectiva coetánea y, en consecuencia, determinar la posición del alcaláino respecto de aquello que en su época se tenía por superstición, que es la opción privilegiada en el presente volumen. Esto, claro está, exige precisar el concepto vigente en el Siglo de Oro, lo que permite clarificar la diferencia entre la *superstición* en general, que pone el énfasis en la ilegitimidad, y la *vana superstición* en particular, que añade el componente ilusorio, como ha quedado claro al inicio de estas páginas.

En el primer caso, de aproximación presentista, puede entenderse por superstición una creencia desprovista de base empírica respecto de la efectividad que posee un suceso dado, aparentemente aleatorio, sobre el destino, la salud o la fortuna material de las personas o bien la de una práctica destinada a combatirlo o a incidir por otros medios en su desarrollo.⁸ En consecuencia, la superstición queda parcialmente dentro y fuera de la magia, puesto que, como explica Omidsalar (2012):⁹

sign superstitions require only man's belief, while magic requires his belief and practice. Unlike many superstitions that merely interpret signs (e.g., seeing a black cat [sign] is unlucky [interpretation]), the conditional part of a magical proposition requires human agency in order to qualify as magic: one intentionally places a horseshoe in fire in order to make someone else amorous. This intentional aspect of magic separates it from other forms of superstition.

Esta coexistencia entre superstición interpretativa y mágica puede explicarse apelando a un común sustrato de pensamiento mitopoyético o mítico-simbólico.¹⁰ Esta modalidad cognitiva se articula, entre otros, sobre los principios de semejanza y conti-

⁸ Esta definición se basa en las aproximaciones empíricas de Alonso del Real (1971), Caro Baroja (1974) y Askevis-Leherpeaux (1988). No obstante, la concepción más habitual (y la que suele aplicarse inadvertidamente fuera de los estudios de antropología social) es la que fue definida así por Frazer (1913, 3 y 5): «We are apt to think of superstition as an unmitigated evil, false in itself and pernicious in its consequences. [...] No institution founded wholly on superstition, that is on falsehood, can be permanent».

⁹ Véase también Askevis-Leherpeaux (1989: 32-33).

¹⁰ A veces se habla de «mentalidad mágica», pero no existe una sola mentalidad de este tipo, ya que hay diversas formas de concebir el fenómeno mágico, tanto en sí como en relación con sus supuestas causas eficientes (cf. Askevis-Leherpeaux, 1988: 44).

güidad que presiden también las operaciones mágicas,¹¹ y es la que realmente tienen en común la superstición (definida en los términos dichos) y la magia, constituyendo una episteme que, en tanto que zócalo común a ambas manifestaciones, explica por qué sus semejanzas no implican su mutua identificación.

Respecto de la segunda opción, que plantea un abordaje diacrónico, es preciso señalar que, al margen de su problemático sentido prístino (del que ya hemos apuntado algo), *superstitio* en el uso clásico, se oponía claramente a *religio*, identificando la desviación o innovación fatua presente en todo rito supernumerario y, por tanto, superfluo. En consecuencia, en el ámbito romano, la *superstitio* se separa de la *religio* entendida no solo como religión oficial, sino como religiosidad razonable (Escobar, 2002: 46). Esta falta de ponderación podía traducirse en un celo excesivo en la interpretación de los posibles signos mánticos enviados por los dioses (produciendo una suerte de hipertrofia del significado) o, de un modo más general, en desmedidos escrúpulos en el ámbito religioso, de donde el principal sentido del término, que Servio, inspirándose libremente en Lucrecio, define así: «*superstitio est superstantium rerum, id est caelestium et divinarum, quae super nos stant, inanis et superfluus timor*» (*Commentarius in Aeneida*, lib. VIII, *ad vers.* 187; II, 226). Como puede apreciarse, aquí la vacuidad o inanidad inherente al concepto de superstición no depende tanto de principios objetivos (causales) como subjetivos (finales), lo que contrasta con la definición previa, que san Isidoro retomaría así: «*Superstitio dicta eo quod sit superflua aut superinstituta observatio*» (*Etymologiae*, III, VIII, 6). En consecuencia, «No es fácil saber en latín, por lo menos en latín clásico, cuándo *superstitio* es, sin más, lo que sobra, lo que no debe creerse, lo que creen los otros (bárbaros o cristianos, por ejemplo); o, a veces, lo que se sigue creyendo por costumbre, una especie de creencia ancestral, inactual pero no por fuerza falsa, sino, aunque parcialmente, verdadera» (Alonso del Real, 1971: 1).

El cristianismo, aunque en parte mantuvo el planteamiento clásico, como se aprecia en la cita preinserta de san Isidoro, realizó una profunda reinterpretación del concepto, que vinculará sobre todo a la idea de opiniones supérstites y, en consecuencia, considerará supersticiosas todas las creencias de la gentilidad, a las que se califica de vanas, inanes y superfluas por la multiplicidad y falsedad de sus dioses. Esta postura, adoptada por Lactancio y Tertuliano, alcanza su culminación en san Agustín, quien, siguiendo los pasos del segundo en relación con la idolatría, demoniza la superstición, entendida no solo como la pervivencia del paganismo, sino como cualquier doctrina opuesta a la de la iglesia, incluidas las desviaciones internas, es decir, las herejías. Además, establece un vínculo expreso entre superstición, demonolatría y magia:

superstitiosum est, quicquid institutum est ab hominibus ad faciendam et colendam idola pertinens vel ad colendam sicut deum creaturam partemve ullam creaturae vel ad consultationes et pacta quaedam significationum

¹¹ Como ya explicaron los Frankfort (1946) para el mito y, previamente, para la magia, Frazer (1911-1915, I, 52-54, con detallado desarrollo en 55-214).

cum daemonibus placita atque foederata, qualia sunt molimina magicarum artium, quae quidem commemorare potius quam docere adsolent poetae. [...] Ad hoc genus pertinent omnes etiam ligaturae atque remedia, quae medicorum quoque disciplina condemnat, sive in praecantationibus sive in quibusdam notis, quos characteres vocant, sive in quibusque rebus suspendendis atque inligandis vel etiam saltandis quodammodo, non ad tempe-rationem corporum, sed ad quasdam significationes aut occultas aut etiam manifestas (*De doctrina christiana*, II, 20).

Como puede apreciarse, este planteamiento no hace tanto hincapié en la superfluidad de la superstición como en su ilegitimidad, lo que se convertirá en uno de sus rasgos definitorios, desde el punto de vista de la doctrina eclesiástica, sin olvidar, no obstante, el semantema primigenio, que se asociará a menudo con las prácticas de la hoy denominada «religiosidad popular» (Caro Baroja, 1974: 163). La versión más formalizada del nuevo planteamiento es la realizada por santo Tomás de Aquino, quien, partiendo del concepto aristotélico de la medianía de la virtud, señala que existen dos vicios opuestos a la religión: por defecto, la incredulidad o irreligiosidad y, por exceso, la superstición: «superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum quam vera religio, sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet» (*Summa Theologiae*, II.^a-II.^{ae} q. 92, a. 1 co.). Por ello, las artes mágicas constituyen una forma de superstición: «divinationes et observationes aliquae pertinent ad superstitionem in quantum dependent ex aliquibus operationibus Daemonum. Et sic pertinent ad quaedam pacta cum ipsis inita» (*Summa Theologiae*, II.^a-II.^{ae} q. 92 a. 2 ad 2^m). Esta asimilación de magia y superstición facilita su vinculación a la herejía, según lo visto en san Agustín, que santo Tomás reitera: «superstitio religioni opponitur, non fidei. Sed haeresis superstitio dicitur. Ergo non pertinet ad fidei perversitatem, sed magis ad perversitatem religionis» (*Super Sententiis*, lib. 4, d. 13, q. 2, a. 1, arg. 4).

La definición tomista se convertirá en el planteamiento comúnmente aceptado en la cristiandad occidental y como tal, según se ha visto, llega al *Diccionario de Autoridades*, en la forma «Culto que se da a quien no se debe con modo indebido» (Real Academia Española, 1726-1739: VI, 187), donde falta la conjunción disyuntiva que se reintegraría en la sexta edición del diccionario académico: «Culto que se da a quien no se debe o que se da de un modo indebido» (Real Academia Española, 1822: 777). El referente eludido en ambas definiciones son los ídolos o los demonios, respecto de aquellos a quienes no se debe dar culto, y las prácticas consideradas superfluas, respecto de los modos en que no se debe rendir culto. Es esta segunda acepción (siendo más habitual, sin duda, en la lengua hablada) la que destaca Covarrubias: «SUPERSTICIÓN. Es una falsa religión y error necio, que comúnmente suele caer en vejezuelas embaucadoras, que hacen de las muy santas» (*Tesoro*, 1452). Aquí cabe apreciar una alusión indirecta al tipo celestinesco de la alcahueta-hechicera, pues se remite a prácticas de devoción supernumerarias vinculadas a la *beatería*, que el *Diccionario de Autoridades* definía así: «en estilo vulgar, se suele

usar para dar a entender la acción ridícula, y tal vez mala, ejecutada por las que afectan recogimiento y virtud disimuladamente y con hipocresía» (Real Academia Española, 1726-1739: I, 583), lo que se manifiesta en el llamado *culto supersticioso*: «El culto que se da a Dios con ceremonias y observancias vanas, y modo no conforme a las reglas y disposiciones de nuestra Santa Madre la Iglesia Católica Romana» (Real Academia Española, 1726-1739: II, 699).

En la misma línea se situaba Torreblanca, al tratar *De simulata religione, sive de superstitione* en sus *Epitomes delictorum*, I, xxviii, ff. 67-68, la cual define así: «SVPERSTITIO nihil aliud est quam inanis ac superfluus timor [...] seu importuna ac inepta religio» (§ 1), aunque señala su carácter dúplice: «Et horum duplex professio, aut in cultum falsi Dei, hoc est, daemonis [...]. Aut in cultum veri Dei, ut siquis hodie vitulum Deo sacrificaret, vel Sabbath coleret, aut filios circuncideret, quae lege Moysi Deo vero statuebantur absque dubio essent superstitiosi» (§§ 2-3). Ahora bien, el verdadero objetivo del capítulo es el «peccatum per excessum in vera Religione» (§ 7), es decir, el culto supersticioso dentro del propio catolicismo: «Ex quo capite primo damnantur qui Missas faciunt celebrari cum tot numero candelarum, auto alio praefinito ritu ab Ecclesia tamen non recepto» (§ 8), a lo que siguen varios otros ejemplos, para concluir que «Nam licet sanctae et piae videantur, non propterea licita debent censi, quia diabolus sanctissimis quibusque rebus abutitur, ut gravius homines seducat» (§ 10).

Pese a la obvia importancia que esto tiene para el estudio de la superstición en el Siglo de Oro, a la hora de abordar el tema en Cervantes interesa, sobre todo, la relación entre los conceptos de superstición y magia, la cual, lógicamente, supone una aplicación concreta del planteamiento general. En el *Tratado de las supersticiones y hechizerías*, de fray Martín de Castañega, parece, partiendo del título mismo, que se distinguen ambos términos, pero la expresión resulta ser una pareja sinonímica, pues este autor no termina de establecer una línea de separación entre ambas. Tampoco lo hace, aunque analiza el tema con mayor profundidad, Pedro Ciruelo en su *Reprovación de las supersticiones y hechizerías*. Todo su tratado está encaminado a condenar «el grandísimo pecado de la idolatría» (Prólogo, 43), de la que menciona dos especies: la nigromancia, que es «clara y manifiesta idolatría», por incluir pacto diabólico público o expreso, y «las supersticiones y vanas cerimonias o hechicerías», que lo son «algo encubiertas y solapadas o empaliadas so velo y manera de alguna santidad y bondad», por basarse en el pacto tácito o secreto, las cuales consisten en adivinación, ensalmo y hechicería (*Reprovación*, Pról., 43, y I, III, 72-74). Por supuesto, todas ellas son demoníacas y, por ende, dañinas y condenables (I, II, rg. 3, 63-66).

Como era de esperar, la exposición más detallada la ofrece Martín del Río en sus enciclopédicas *Disquisitiones magicae*, en las que dedica un capítulo introductorio a la superstición (I, I; I, 1-3), antes de ocuparse de la magia propiamente dicha. Tras exponer las etimologías propuestas, entre otros, por san Isidoro, Lucrecio, Servio, Cicerón y Lactancio (por este orden), se muestra de acuerdo con el último: «adeo superstitionem omnem falsi cultus esse, ut Lactantius dixerat», pero la completa de acuerdo con la

definición tomista ya señalada, explicando que «falsitas ista non uno tantum ex fonte, ut putabat, sed ex duo oritur». Una consiste en la *superstitio falsi cultus*, que «generaliter nomine solet *Idololatria* vocari», la otra, que «minus est deleterius, saepe tamen lethalis, semper noxius», corresponde a la que «vocant Theologi, *indebiti cultus superstitionem*», y es al que se suele denominar simplemente *superstitio* (doctrina reflejada por Covarrubias en la definición comentada arriba). Señala, finalmente, que existen dos especies de *superstitio falsi cultus*, una consiste en *expressa idololatria*, «quando cultu Deo debitus clare et diserte transfertur in creaturam: cum Iudaei vitulum, Aegyptii Anubim, Romani Quirinum», el otro en *tacita* o *implicita*. A esta última categoría pertenece, a su juicio, la magia ilícita: «Tacita idololatria est omnis magiae prohibitae» (*ibidem*), lo que justifica con más detalle en el capítulo siguiente:

Haec peculiaris est Magiae prohibitae; quam idololatriam tacitam et superstitionis speciem esse diximus. Haec prohibita Magia sic describi potest, *Facultas seu ars, qua, vi pacti cum daemonibus initi, mira quaedam, et communem hominum captum superantia, efficiuntur*. Dixi *vi pacti*, quoniam omnis Magiae huius vis, pacto tactio vel expresso nititur, ut suo loco docebo. *Tacitam* vocant *idololatriam* Theologi, quia non tam (ut plurimum certe) intendunt Magi cultum illum exhibere creaturae, ut Deo; quam tamquam benefactori cuidam et munifico, a quo aliquid consequantur. Quae intentio, ratione multiplicis sui obiecti, quatuor quasi species huius tacitae idololatriae, seu prohibitae Magiae gignit. [...] Sic Magia reprobata, in *Magiam specialem, Divinationem, Maleficium, et Vanam observantiam* dividitur (*Disquisitiones magicae*, I, II, 3).

Como puede apreciarse, si la magia puede resultar supersticiosa, no es tanto por utilizar formas indebidas de culto (aunque estas pueden apreciarse en los ensalmos y otras «vanas observancias» utilizadas «so velo de santidad»), sino por dirigirse a objetos de culto impropios, los «ídolos» que, finalmente, resultan ser demonios. La precisión es importante, porque establece un hiato con la concepción hoy prevalente de superstición, que se fundamenta, como se ha visto, en lo ilusorio o ineficaz de la práctica supersticiosa (a veces, por eso mismo, tildada de *pseudocientífica*), lo que engloba a toda la magia. En cambio, en la cosmovisión de la modernidad temprana, la magia solo resultará supersticiosa en el caso de ser diabólica, ya que la magia natural o la artificial (la que abarcaba prácticas sorprendentes como el ilusionismo o la construcción de autómatas) se consideraban eficaces sin necesidad de intervención demoniaca. En general, se admitía una duplicidad de las artes mágicas, como señalaba, entre otros muchos, Pereira: «Duplice, supra Magiam fecimus, unam naturalem, alteram non naturalem». La primera se consideraba lícita: «Naturalis, cum sit doctrinae Physicae, Medicae, ac Mathematicae pars nobilissima, per se bona et honesta est, hominumque studio et cognitione dignissima». La segunda, en tanto que demoniaca, se tenía por ilícita, aunque dicho tratadista, a fuer de buen jesuita, subdistinguía, a este respecto, si se abordaba de modo especulativo u operativo:

Magia vero non naturalis, praesertim quae commercio et foedere inito cum Daemone nititur, dupliciter addisci potest, vel speculative tantum, vel etiam utendi et exercendi. Nuda cognitio Magiae per se mala non est, omnis enim cognitio veri bonum quoddam et perfectio est intellectus [...]. Usus autem huius Magiae totum damnatus est et vetitus, non solum lege divina et ecclesiastica, sed etiam civili, nec Christianorum tantum, sed etiam Gentilium.¹²

Si la nigromancia y la brujería se consideraban supersticiosas, no era, pues, por carecer de eficacia, sino porque esta derivaba del pacto diabólico expreso que suponían el conjuro, en el caso de la primera, y el homenaje prestado en el aquelarre, en el caso de la segunda (según dejan claro Castañega, *Tratado*, v, 64, y Ciruelo, *Reprovación*, I, II, 63-71). Esta consideración situaba a la hechicería en un plano aparte, pues la ausencia de *homagium* y de *maleficia* la separaba de la brujería: «hoc fieret ubi solum commodum proprium muliere quesivisset, videlicet ut eam non verberaret vir vel ut ab adulterio desisteret et eam solam cognosceret, talia supersticiosa practicasset ut esset ad alias mulieres impotens, non autem ad eam» (Kramer, *Nürnberg Hexenhammer*, II, VIII, f. 51; cfr. Mackay, 2006: I, 54-55). En este caso, la superstición resultaba de emplear fórmulas mágicas que solían incorporar oraciones o invocaciones a los santos, a la Virgen o a Dios mismo. Eimeric había tratado en detalle la cuestión en la Pte. II, q. 43, del *Directorium Inquisitorum*, en cuyo preámbulo se pregunta «Daemones invocantes, an tanquam sortilegi, vel tanquam heretici seu suspecti de haeresi sint habendi sic, quod inquisitoris haereticorum iudicio sint subiecti?» (235). Desde esta perspectiva, la adivinación de este tipo podía no ser considerada como superstición (de hecho, santo Tomás de Aquino admitía, por más que en casos muy específicos, la legitimidad de la consulta de las suertes, *vid.* Alonso Guardo, 2014: 519). Sin embargo, esta situación iba a cambiar al ampliarse el ámbito de aplicación del pacto diabólico tácito, como se aprecia en el maestro Ciruelo:

cualquiera hombre que por tales artes y cerimonias quiera saber las cosas secretas consiente en querer ser enseñado del diablo. Y ansí cubiertamente hace pacto de amistad con él, apartándose del voto que hizo en el baptismo, en que renunció y prometió de se apartar del diablo y de todas sus obras (*Reprovación*, II, II, 85).

Esta actitud quedó definitivamente sancionada medio siglo más tarde, en la bula *Coeli et terrae Creator* de Sixto V:

Alii enim geomantiae, hydromantiae, aëromantiae, pyromantiae, onomantiae, chiromantiae, negromantiae [*var.* necromantiae] aliisque sortilegiis, et superstitionibus, non sine daemonum saltem occulta societate, aut

¹² Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, I, XIV, 105-107; cf. santo Tomás, *Super Sententiis*, lib. 2, d. 39, q. 1, a. 2 ad 5^o.

tacita pactione, operam dare, seu [aleis], ac sortibus illicitis taxillorum, granorum triticeorum, vel fabarum iactu uti non verentur.¹³

A su vez, este planteamiento, sin ponerse directamente en entredicho, fue cediendo ante posturas más escépticas que ya apuntan en la misma bula, al señalar, respecto de las artes adivinatorias, que ni siquiera un supuesto pacto diabólico justificaría una auténtica capacidad pronosticadora:

Sibi soli [sc. Deo] eorum, quae eventura sunt, scientiam et futurarum rerum cognitionem reservavit. Solus enim Ipse [...] omnia praesentia et ante oculos posita habet; solus denique, omnia et singula quaecumque totius temporis decursu et saeculorum aetatibus futura sunt, ab omni aeternitate novit, et admirabili providentia disposuit, quae non modo humanae mentis imbecillitas ignorat, sed nec daemones ipsi praesentire possunt. Quare idolorum in futuris annuntiandis falsitatem et imbecillitatem, et eorum, qui eis cultum adhibebant, vanitatem irridet Spiritus Sanctus, apud Isaiam [= Is. 41, 22-23].¹⁴

A partir de aquí, se pasa directamente al concepto de *vana superstición* y de *superchería* (magia artificial o simple fraude), como se advierte también en dicha disposición papal:

Nec vero ad futuros eventus et fortuitos casus praenoscendos (futuris eventibus ex naturalibus causis necessario vel frequenter provenientius, quae ad divinationem non pertinent, dumtaxat exceptis) ullae sunt verae artes, aut disciplinae, sed *fallaces, et vanae improborum hominum astutia, et daemonum fraudibus introductae*, ex quorum operatione, consilio vel auxilio omnis divinatio dimanat.¹⁵ [...] Quorum omnium, quos supra enumeravi-

¹³ Tomassetti *et al.* (1857-1872: VIII, 648); Peña, *Litterae Apostolicae*, ed. 1587: 143; Jofreu, *Tratado*, 269 (que lee correctamente *aleis* donde las otras ediciones traen *illis*). Este pasaje pasaría más tarde al edicto de fe inquisitorial, donde se parafrasea con algunos errores: «O si sabéis o habéis oído decir de alguna o algunas personas que por saber las cosas futuras, y otras ocultas, descendientes del libre albedrío del hombre, hayan dado a la geomancia, esto es, adivinación de la tierra; o hidromancia, que es adivinación por agua; o cromancia [*sic*], que es del aire; o piromancia, que es del fuego; o nomancia, que es de las uñas de las manos; o coromancia [*sic*], que es para las rayas de ellas; o necromancia, de los cuerpos muertos, y a otras adivinaciones por suertes y supersticiones, no sin compañía (a lo menos oculta) de los demonios, o pacto y concierto tácito con ellos; o hayan echado suertes para los dichos efectos con los dados, granos de trigo o habas; hayan atendido adivinaciones y agüeros, y otras semejantes señales, y vanas consideraciones de cosas futuras» (ed. Jiménez Montesión, 2020: 507). A continuación, el edicto trae otro pasaje adaptado de la bula *Super illius specula* de Juan XXII, por la que se condenan la nigromancia y cualquier forma de magia demonolátrica (Torquemada, 2015: 102).

¹⁴ Tomassetti *et al.* (1857-1872: VIII, 646); Peña, *Litterae Apostolicae*, 142-144 (que lee *consequentes* en lugar de *consequenter*); Jofreu, *Tratado*, 265-266. Esta postura era, con todo, la tradicional de la Iglesia, véase el *Decretum Gratiani*, Pte. II, Ca. xxvi, q. 3-4, cc. 2-3 (en *Corpus Iuris Canonici*, ed. Friedberg, 1879: I, cols. 1025-1027), a partir del *De divinatione demonum* de Rábano Mauro, inspirado a su vez en una obra perdida de san Agustín.

¹⁵ Tomassetti *et al.* (1857-1872: VIII, 646-647); Peña, *Litterae Apostolicae*, 142; Jofreu, *Tratado*, 266 (las cursivas son nuestras).

mus, consimilis impietas parem exitum habet, nimirum quod daemonis *praestigiis ac dolis* tum qui divinant, tum qui divinationem expetunt *illusi ac delusi* miserrime reperiuntur.¹⁶

Aun sin renunciar a la siempre posible sugestión diabólica, la idea de fraude resulta más neta en una constitución pontificia previa, la *Hebraeorum gens* (1569) de Pío V, en la que se imputa a los judíos lo siguiente:

quodque omnium perniciosissimum est, sortilegiis, incantationibus magicisque superstitionibus et maleficiis dediti, quamplurimos incautos atque infirmos Satanae praestigiis inducunt, qui credant eventura praenunciari, furta, thesauros, res abditas revelari, multaue praeterea cognosci posse, quorum ne investigandi quidem facultas ulli omnino mortalium est permisa (Tomassetti *et al.*, 1857-1872: VII, 740).

En consecuencia, la actitud judicial (del Santo Oficio y de otras instancias) se fue relajando y se arbitró una salida más o menos cómoda para los acusados, mediante la respuesta negativa a la «pregunta de credulidad»:

Lo que se observa una y otra vez a medida que avanza el siglo *xvi*, y especialmente a lo largo del *xvii*, es que en vez de dar por descontada la herejía implícita en los actos supersticiosos, de lo que se trata es de intentar averiguar hasta qué punto los acusados de hechicería utilizan conscientemente la magia como un arma en contra de la religión, o simplemente como un recurso más, ignorando su carácter heterodoxo. [...] esa «ignorancia», admitida como tal por los inquisidores, venía a justificar el tratamiento benigno de aquellos reos calificados de supersticiosos que se defendían negando haber actuado en complicidad con el demonio o, lo que es lo mismo, en contra de los fundamentos de la religión.¹⁷

Por todo lo expuesto, puede concluirse que la superstición, bajo el prisma de los tratadistas hispánicos del Siglo de Oro, es una de las principales manifestaciones del pecado de idolatría, porque se da la adoración de falsos «dioses», en tanto que el diablo anda siempre por medio, ya de forma manifiesta, ya de modo encubierto. Cuando hay un acuerdo expreso, como sucedería en la nigromancia y la brujería, el caso reviste mayor gravedad que cuando solo se da una vinculación implícita y, a menudo, inconsciente. Por ello, en estas ocasiones, se habla solo de vana superstición u observancia. Como bien se puede observar en la documentación reunida por Cirac Estopañán (1942) y han

¹⁶ Tomassetti *et al.* (1857-1872: VIII, 649); Peña, *Litterae Apostolicae*, 143; Jofreu, *Tratado*, 270; véase el comentario del propio Jofreu en p. 263.

¹⁷ Tausiet (2007: 211-212); cf. además Martínez-Pereda (1975: 71) y Torquemada (2010: 670-676). Puede verse en Lara (2010: 88-96) una síntesis de la evolución del tratamiento jurídico de la magia.

explicitado Tausiet (2000: 105-106 y 183) y Torquemada (2015, 102-103), estas últimas eran castigadas con penas de menor gravedad, como la confiscación de bienes, multas, cárcel o vergüenza pública,¹⁸ mientras que la condena a muerte, de llegar a imponerse, se reservaba para casos muy concretos y definidos de nigromancia y, en especial, la brujería, por considerarse el caso más flagrante de adoración diabólica y oposición organizada a la iglesia militante.¹⁹ Se ha de subrayar, no obstante, que a lo largo este período se advierte ya la convivencia de un modelo teológico de la superstición con otro racionalista, que prima el componente de *vanidad*, en términos prácticos de mera inutilidad o ineficacia, es decir, de falta de correspondencia entre causas y efectos, aunque, de acuerdo con la mentalidad coetánea, todavía se hacía una finta para vincular ambos, como se aprecia en el siguiente pasaje de Ciruelo:

vano se llama lo que no aprovecha para aquello a que se ordena; así como quien arase y sembrase en el arenal cabo la mar o cabo el río, todos dirían que trabaja en vano, porque aquella obra se ordena para coger el pan [= 'trigo'] que de allí ha de nacer y, pues que en aquel lugar no ha de nacer pan, es trabajar en vano; y así es en otras muchas cosas. Luego el hombre que, para algún efecto, pone cosas o dice palabras que ninguna virtud tienen para lo hacer, claramente él obra en vano. E, si la obra es vana, es superstición y hechicería, porque no le place a Dios que sus siervos se pongan en hacer vanidades. Y, porque las vanidades son mentiras, y las mentiras placen al diablo, manifiesto es que el hombre que hace las obras vanas sirve al diablo y peca muy gravemente contra su Dios (*Reprovación*, I, II, 67).

Así pues, preguntarse por la superstición en la obra de Cervantes, según la concepción actual de aquella, implica ver qué tratamiento da dicho autor en sus obras a las distintas variedades de magia (hechicería, brujería, nigromancia, magia natural o artificial) y a otras manifestaciones de la «filosofía oculta», como la astrología y la alquimia. Ahora bien, si esa cuestión se aborda de modo contextualizado en su época, aunque el referente no sea muy distinto, el enfoque no será coincidente. En efecto, la astrología no judicialia y la magia natural no se consideraban supersticiosas, como se ha visto,²⁰

¹⁸ El concepto de superstición, en este sentido, sirvió también como forma de descalificar la alteridad de las minorías de la temprana modernidad española, tanto las de origen religioso (convertos de judaísmo e islam, cuando no incidían en la mucho más grave acusación de apostasía), como étnico (gitanos o, en Aragón, berneses), a partir, sobre todo, de determinadas prácticas sincréticas, sobre lo cual pueden verse, en general, Alcalá (2015), aunque con cautela, dado que emplea solamente la idea actual de superstición, y, para las distintas minorías, otros trabajos de los recogidos en Amrán (2015). Compárese también Tausiet (2000: 105-106).

¹⁹ Esta justificación se aplica sobre todo a los tribunales del Santo Oficio, cuya actitud, como es de sobras sabido, cambió a partir de la revisión del caso de Zugarramurdi. En el caso de la justicia seglar, la más implicada en la persecución de la brujería, su base de actuación no la constituían consideraciones teológicas, sino los maleficios de los que se acusaba a las presuntas reas.

²⁰ El caso de la alquimia es un poco distinto, puesto que, aunque en principio se asimilaba a la magia natural, era frecuente considerarla una disciplina vana, debido a la imposibilidad de obtener por medios artificiales la transmutación metálica, además de ser objeto de condenas morales, como explica, por ejemplo, Del Río, *Disquisitiones magicæ*, I, V, q. 4; I, 65-70.

mientras que a las demás formas de magia se tenían por tales en virtud, no de su modo, sino de su objeto, el culto diabólico, quedando tan solo como vanas supersticiones las formas más elementales de hechicería, pues, si bien podían demonizarse apelando al pacto tácito, cada vez era más frecuente considerarlas meros fraudes o necedades, fruto de la mezcla de aprensión e ignorancia, lo que, aun coincidiendo en buena parte con la concepción original de la *superstitio*, la hacía pivotar cada vez más hacia el ámbito de la crítica racionalista.

En medio de las fluctuaciones teóricas en torno a los contornos de la superstición y a su (eventual) represión práctica, ¿cómo entender las referencias que Miguel de Cervantes hace sobre el tema? A la vista de lo antedicho, no parece que la modernidad de nuestro autor fuese un obstáculo para la representación recurrente de las fuerzas de lo oculto. A partir de la criada Fátima del *Trato de Argel*, que consiguió convocar a un «demonio» para favorecer los amores de su ama (II, vv. 1420-1508), los fenómenos preternaturales desconcertantes (¿supersticiosos?) van a abundar en su obra cervantina.²¹ Así, en el *Persiles*, las referencias a prácticas «supersticiosas» no proceden solo de algunos burladores cínicos. Y ¿qué decir del licenciado Vidriera? ¿No fue enloquecido *de verdad* por los encantos no muy ortodoxos de una enamorada frustrada?

Podemos preguntarnos, pues, por qué Cervantes sacó a relucir muchas escenas nutridas de lo preternatural.²² ¿Solo cabe la interpretación poética?, ¿la de la opción de la maravilla verosímil, del «desatino» escrito «con propiedad»?²³ ¿Por qué, además, se produjo una evolución entre la escritura del *Ingenioso hidalgo Don Quijote* y su «Segunda parte», como señaló en su tiempo Rodríguez Marín (1949: 211)? En un contexto teológicamente frecuentado por los escuadrones del «diablo», nos parece necesario interrogar la *superstición* en la obra cervantina. Si bien la cuestión de las referencias religiosas cristianas y católicas lleva muchos años beneficiándose de indagaciones múltiples, es sorprendente constatar que las manifestaciones de lo «oculto» no han recibido hasta ahora tanta consideración científica. Contamos, por supuesto, con estudios importantes sobre algunos episodios cervantinos. A este respecto, los embaucadores Chanfalla y Chirinos son figuras muy analizadas, pues el examen racional de su engaño bien se presta a nuestro acercamiento científico contemporáneo. De la misma manera, los «locos» y los «soñadores» han fascinado nuestro espíritu ilustrado, muy dado a pensar que Cervantes fue un autor tan racional que no pudo más que distanciarse de las «supersticiones» al uso, para así poder denunciarlas mejor. Pero ¿son así las cosas? ¿Podemos afirmar, sin lugar a dudas, que Cervantes es el reflejo de nuestra contemporaneidad idealizada?

²¹ Véanse, por ejemplo, Molho (1992), Lara Alberola (2010: 128, 146, 150-156, 159-162 y 194-195, 198 y 232-240) y los tres trabajos citados un poco después.

²² Habitualmente se habla en estos casos de lo sobrenatural, pero, en rigor teológico, este ámbito es exclusivamente el de las intervenciones divinas. Cuando se trata de sucesos que exceden a las fuerzas de la naturaleza o le exigen un esfuerzo extraordinario, se está en el campo de lo preternatural, numérico o físico, respectivamente (*vid.* Montaner y Lara, 2014: 65 y 162-170).

²³ Cervantes, *Viaje del Parnaso*, 61.

Lo cierto es que la infra-investigación de las supersticiones en la obra cervantina debe cuestionar la práctica filológica actual sobre el gran autor. Algunos comentaristas han aducido motivos epistemológicos que explican esta laguna: ¿por qué, en tanto hijos de Kant y de la Ilustración, deberíamos interesarnos por concepciones que, supuestamente, emanan de la «infancia del mundo», de una pretensa «ingenuidad» primitiva? A la luz de estos planteamientos desfasados, no debe sorprendernos si los escasos tratamientos globales sobre el tema, emanan del llorado novelista mexicano Ignacio Padilla (2005, 2011 y 2016) o, últimamente, de un experto jurista (aunque humanista de amplio espectro, al fin y al cabo) como Santiago Muñoz Machado (2022: cap. X).²⁴ Podemos aventurar la idea de que los profesionales de los estudios literarios confiamos en nuestra superioridad científica, en nuestra epistemología *presentista* que nos pinta nuestro estado cultural como el más desarrollado de la historia (*cf.* Hartog, 2003). ¿No incurrimos, en efecto, en una forma de *hybris* historiográfica que nos lleva a sobrevalorar nuestras competencias y, al mismo tiempo, a proyectar en los genios del pasado los ideales del presente (según apunta Heinich, 1992)? Así lo cree Armando Maggi (2001), que insiste en que la ingenuidad se sitúa más bien del lado de nuestros contemporáneos, y sobre todo del lado de los estudiosos: para el autor de *Satan's Rhetoric: A Study of Renaissance Demonology*, el abismo cultural entre las concepciones de antaño y las de hoy en día (a saber, nuestra ignorancia parcial de las clasificaciones folclóricas y teológicas antiguas) hace bastante ardua la arqueología de la superstición. El profesor de la Universidad de Chicago piensa entonces que no nos hace falta tanto una puesta al día de nuestra *episteme*, como un retorno escrupuloso a las creencias que impregnaban los dos Siglos de Oro. El historiador y el filólogo deben viajar llevando las herramientas del etnólogo, asumir las visiones de Jean Bodin, Martín del Río o Pedro de Valencia, antes que las de Kant, Nietzsche o Pierre Menard, tal y como hemos expuesto anteriormente.

Desde este punto de vista, solo quisiéramos examinar las advertencias que nos hacen dos pasajes literarios en los cuales nos parece que Cervantes se burla de las prácticas supersticiosas: el sacrificio del carnero en la *Tragedia de Numancia* (jor. II, vv. 785-906) y el encuentro de la Cañizares por Berganza. Como demuestra Julia D'Onofrio

²⁴ Existen, desde luego, numerosos estudios concretos, que se irán citando a lo largo de los diversos capítulos, a los que pueden añadirse aquí algunos, como los capítulos de Lanuza (1975: 19-37) sobre las magas enamoradas y las brujas cervantinas, los de García Chichester (1983) y García Verdugo (2006) sobre agujeros y profecías en la «Segunda parte» del *Quijote*; el de Schmidt (2012) sobre Grisóstomo como astrólogo, los de Gernert (2014 y 2016) sobre la fisiognomía y la metoposcopia en la obra cervantina, los de Pedrosa (2014 y 2019) sobre las conexiones folclóricas de algunos episodios mágicos cervantinos o el de Santamaría (2016: 37-51) sobre la magia en el primer *Quijote*. Capítulo aparte merecen los numerosos trabajos en los que se confunden hechicería o nigromancia con brujería, cuyo representante señero, por incluirse en la *Gran Enciclopedia Cervantina*, es la voz «Brujería» de Andrès (2006), frente a la correcta distinción que maneja Severin (1999). Por otro lado, pese a lo que sugieren sus títulos, el artículo de Gerber (2021) no trata en absoluto de la magia y el de Zamora Calvo (2006), tan apenas. Finalmente, puede señalarse que, en los trabajos de Lozano Renieblas (2006) sobre el *Persiles* y de López Navia (2011) sobre el *Quijote*, lo «hermético» y las «aproximaciones esotéricas» se refieren a una de las lacras del cervantismo, las interpretaciones en clave, y no específicamente a lecturas ocultistas, aunque estas, por desencaminadas que estén, tampoco falten (por ejemplo, Stoops, 2011, 2016 y 2019).

en su capítulo del presente volumen, a la inversa de lo que se suele pensar, Cervantes no rechaza siempre el pensamiento metafísico. De lo contrario, sería un portavoz de Epicúreo y de su escuela filosófica. Si el autor de la *Numancia* no es un ateo, si defiende la religión (la que nace con Jesús de Nazaret), ¿cómo entender la escena en la cual los numantinos proponen sacrificar un carnero para granjearse el apoyo de Júpiter? A primera vista, Cervantes se distancia del rito pagano introduciendo el punto de vista (católico y ortodoxo) de la censura de los agüeros, gracias a las palabras decentes de Leoncio: los agüeros del amargo fin de los habitantes y de la «gloria» futura de la ciudad²⁵ son (i) «vanas apariencias» para el numantino (v. 919), mientras que (ii), «dan pena» al soldado malo (v. 916, *ex contrario*). Ahora bien, ¿a quién van a orar los numantinos, sino a los dioses de la gentilidad?²⁶ Lógicamente, pues, desde la perspectiva cristiana, se trataría de un rito supersticioso. Pero, ¿este calificativo hace que la *intentio lectoris* pueda condenarlo irrevocablemente? En realidad, la economía dramática de la *Tragedia* termina restableciendo la dignidad de esta «vana» creencia.²⁷ Estas «apariencias», en efecto, se van volviendo en «veras», algo en lo que la personificación de la Fama insistirá luego. La *Tragedia de Numancia* terminará siendo una comedia con su «feliz remate» de buena memoria y fama duradera (v. 2447). Desde este prisma, los agüeros tienen una auténtica eficacia para el buen entendedor (ii) que, en este caso es el «buen soldado»: el anuncio del «fin amargo» de la ciudad (v. 898) es un acicate para el «valor de la española mano» (v. 565), un estímulo para llegar a ser un devoto del «dios Marte» (v. 713) y alejarse del comportamiento que lucen los romanos, abandonados a las «infames meretrices» (v. 130). Laten así, en la cuestión de la loable superstición, al menos dos enfoques. Desde un *enfoque alético*, el de la verdad, las aparentes falsedades se tornan verdades.²⁸ De la misma manera, los agüeros requieren un *enfoque praxeológico*: invitan a actuar de una manera determinada. Homero no entendía de otra manera el pronóstico de Tiresias cuando avisa a Ulises que él y sus compañeros irán a parar a la isla de Trinacria, donde se encuentran las «vacas y ovejas del Sol». A través de Tiresias y luego Circe, Homero hace referencia a este futuro ineludible para invitar al público literario a la moderación: «si les hacéis mal, yo te adivino / que morirán muy mal tus compañeros», dice Tiresias a Ulises.²⁹ El juego de la superstición es un pretexto moral.

²⁵ «SACERDOTE 1.º Quítate afuera. ¡Oh, flaca llama oscura, / qué dolor en mirarte así recibo! / ¿No miras como el humo se apresura / a caminar al lado del poniente, / y la amarilla llama, mal sigura, / sus puntas encamina hacia el oriente? / ¡Desdichada señal, señal notoria / que nuestro mal y daño está presente! // SACERDOTE 2.º Aunque lleven romanos la victoria / de nuestra muerte, en humo ha de tornarse / y en llamas vivas nuestra muerte y gloria» (Cervantes, *Tragedia de Numancia*, vv. 814-824, en *Comedias y Tragedias*, I, 1040)

²⁶ Compárese lo que señala López Pinciano: «El Pinciano dijo: —¿Y de la religión no decís cosa? —Ya está dicho —respondió Fadrique — que se guarde la costumbre, para que la narración sea verisímil» (*Philosophía antigua poética*, 463).

²⁷ Pueden verse otros enfoques sobre este episodio en Maestro (2005) y González (2016: 199-203).

²⁸ «ESPAÑA Tus razones alivio han dado en parte, / famoso Duero, a las pasiones mías, / solo porque imagino que no hay parte / de engaño alguno en estas profecías» (Cervantes, *Tragedia de Numancia*, vv. 528-532, en *Comedias y Tragedias*, I, 1028).

²⁹ Homero, *Ulixes*, 492 (para el aviso de Circe, 532).

En la *Tragedia de Numancia*, la burla auténtica va dirigida pues contra un antisupersticioso como Leoncio que se ha mofado del valor de los agüeros. Al contrario de su compañero, muere pronto (v. 1785). De manera paradójica, pues, el más moderno de los numantinos, el ortodoxo, el burlador de las supersticiones paganas, resulta ser el burlado.

La muerte de Leoncio podría ser un aviso también para el crítico. ¿Debemos, en efecto, tomarnos al pie de la letra los discursos públicos, los alardes de racionalidad ortodoxa?³⁰ En un autor que domina y juega con las tropelías, las protestas de ortodoxia pueden resultar quizás engañosas. Así, por mucho que la crítica suela considerar la «Novela y coloquio que pasó entre Cipión y Berganza» como un texto «realista» (hecha abstracción, claro, del habla de los perros), debemos tal vez desconfiar de nuestra superstición racionalista moderna, como recomendaba Jorge Luis Borges. Mirándolo bien, ¿de verdad, trata *El coloquio de los perros* ante todo de brujería? El sentido del texto de Cervantes bien podría complementarse con un alcance distinto del significado primario que reflejan las palabras de Berganza. El perro, por ejemplo, recuerda de esta manera el discurso de la Cañizares:

—Dios es impecable; de do se infiere que nosotros somos autores del pecado, formándole en la intención, en la palabra y en la obra; todo permitiéndolo Dios por nuestros pecados, como ya he dicho. Dirás tú ahora, hijo, si es que acaso me entiendes, que quién me hizo a mí teóloga, y aun quizá dirás entre ti: “¡Cuerpo de tal, con la puta vieja! ¿Por qué no deja de ser bruja pues sabe tanto, y se vuelve a Dios, pues sabe que está más pronto a perdonar pecados que a permitirlos?”. A esto te respondo, como si me lo preguntaras, que la costumbre del vicio se vuelve en naturaleza, y este de ser brujas se convierte en sangre y carne, y en medio de su ardor, que es mucho, trae un frío que pone en el alma tal, que la resfría y entorpece aun en la fe, de donde nace un olvido de sí misma, y ni se acuerda de los temores con que Dios la amenaza, ni de la gloria con que la convida; y, en efeto, como es pecado de carne y de deleites, es fuerza que amortigüe todos los sentidos, y los embelese y absorte, sin dejarlos usar sus oficios como deben; y así, quedando el alma inútil, floja y desmazalada, no puede levantar la consideración siquiera a tener algún buen pensamiento; y así, dejándose estar sumida en la profunda sima de su miseria, no quiere alzar la mano a la de Dios, que se la está dando por sola su misericordia para que se levante. Yo tengo una destas almas que te he pintado. Todo lo veo y todo lo entiendo, y como el deleite me tiene echados grillos a la voluntad, siempre he sido y seré mala.

Pero dejemos esto y volvamos a lo de las unturas; y digo que son tan frías, que nos privan de todos los sentidos en untándonos con ellas, y quedamos tendidas y desnudas en el suelo, y entonces dicen que en la fantasía pasamos todo aquello que nos parece pasar verdaderamente. Otras veces, acabadas de

³⁰ Julia D’Onofrio muestra que don Quijote se autocensura a veces, como si quisiera callar el pensamiento supersticioso que a veces teje la tradición épica desde la *Odisea* y la *Eneida*, con sus famosísimos y alusivos augurios.

untar, a nuestro parecer mudamos forma, y convertidas en gallos, lechuzas o cuervos, vamos al lugar donde nuestro dueño nos espera, y allí cobramos nuestra primera forma y gozamos de los deleites que te dejo de decir, por ser tales que la memoria se escandaliza en acordarse dellos, y así la lengua huye de contarlos; y con todo esto soy bruja, y cubro con la capa de la hipocresía todas mis muchas faltas [...] (Cervantes, *Novelas ejemplares*, 598-600).

¿Por qué ese insistir en los *deleites*? Puede que los contemporáneos de Cervantes no se hicieran la pregunta, acostumbrados como estaban a sus frecuentes lecturas exegéticas. Si hemos de creer a Alonso López Pinciano, los lectores de ahora debemos recordar un principio «poético» que nos cuesta asumir, porque no se corresponde con nuestro concepto de modernidad literaria: según este antiguo principio, leer bien una obra de poesía obligaba al lector a que superase el sentido aparente de la historia, para luego alcanzar la *alegoría*, la cual no es nada menos que «el tuétano o meollo de la imitación [= ‘acción’] o *fábula*». ³¹ Si bien hoy somos reacios a recoger el sentido alegórico de los *poemas* (si no es, por desgracia, en su anacrónica versión benjumeana), para Cervantes esta dimensión artística era evidente. De la misma manera que la famosa «prueba del vaso», que Cervantes recuerda en el *Orlando furioso*, una *fábula* también ha de esconder y enseñar a la vez: «puesto que aquello sea ficción poética, tiene en sí encerrados secretos morales dignos de ser advertidos y entendidos e imitados». ³² En este sentido, el personaje de Hugo en la obra de López Pinciano asegura lo siguiente:

La una y la otra filosofía y la poética andan juntas y tan unidas, que ninguna cosa más. Y así es menester hacer una distinción desta manera: que el poeta que guarda la imitación y verosimilitud, guarda más la perfección poética; y el que, dejando ésta, va tras la alegoría guarda más la filosófica doctrina. Y así digo de Homero y de los demás que, si alguna vez por la alegoría dejaron la imitación, lo hicieron como filósofos y no como poetas, como lo hizo Esopo con otros que han escrito apólogos, cuyas narraciones son disparates y frívolas, pero las alegorías, muy útiles y necesarias. ³³

En ningún caso la *alegoría* (el «ánima del ánimo» de la *fábula*, según dicho tratadista, en la epístola XI) ³⁴ restaba sentido a la obra; antes bien, lo completaba. Así, mientras que la alegoría retórica (silepsis de sentido) «es cuando [las palabras] van significando a otras» mediante una «junta de metáforas», la alegoría poética se da «cuando unas cosas a otras enseñan». ³⁵ Tomada así, la alegoría no consiste en una lectura diferente de la literal (como en los casos analizados por el propio Pinciano en la epístola V), sino en

³¹ López Pinciano, *Philosophía antigua poética*, 169; véase también, en la *Jerusalén libertada*, el comentario alegórico final de Tasso, *Jerusalén*, f. 332.

³² Cervantes, *Don Quijote*, I, 33, «Novela del curioso impertinente», 420.

³³ López Pinciano, *Philosophía antigua poética*, 218.

³⁴ López Pinciano, *Philosophía antigua poética*, 465.

³⁵ López Pinciano, *Philosophía antigua poética*, 217 y 244.

las «moralidades» o «doctrina» que se desprenden de ella, como propone en la epístola XI: «Ésta, pues, es la alegoría que en la épica se halla muy ordinariamente; de manera que la *Ilíada* y *Odysea* de Homero, y la *Eneida* están llenas destas alegorías y ánimas intrínsecas». ³⁶ Conste, pues, que en ningún momento nos decantamos por una primacía del *sensus latens* (como queda claro en Montaner, 2010, y Darnis, 2016); lo que proponemos aquí es que un determinado pasaje puede tener un trasfondo o alcance (intratextual, en principio) que no se restringe necesariamente al tema expresamente abordado.

En el caso de *El coloquio*, bien parece que la brujería es también el producto de un juego de tropelía. En realidad, por el rodeo del satanismo burlesco de la Cañizares, profundiza en la adicción a los «deleites», es decir, como se explicita al principio del discurso, al «vicio» y al «pecado de carne». En este cuento del «tiempo de Maricastaña» y detrás de la aparente mano del diablo, ¿no estaría hablando Cervantes de los «amores», es decir del problema de Campuzano, de ese tema con el cual Cervantes daba comienzo a la «Novela del casamiento engañoso» y, por tanto, del «Coloquio» que la epiloga? ¿O haciendo una reflexión sobre lo que hoy llamaríamos sociopatía y toxicomanía, como analiza Jorge García López en su contribución a este mismo volumen? El uso de lo supersticioso es un viejo truco de cuentistas, como bien saben Chanfalla y Chirinos (Darnis, 2007: 49-66). Si nosotros los «modernos» hemos olvidado o menospreciado el juego de lo alegórico (en los dos sentidos indicados) que tanto predicamento tenía en los siglos XVI-XVII, los lectores protomodernos estaban muy familiarizados con él. Desde un punto de vista hermenéutico, los superiores quizás fueran ellos. Por ello, los autores del Renacimiento recurrían a la alegoría, y en particular en temas preter- o sobrenaturales, maravillosos o, en general, inverosímiles. ³⁷ Porque con estos, los autores podían plantear cuestiones de «filosofía moral» que, de otra manera, quizá hubieran crispado determinados sectores del público. En la *Arcadia* de Sannazaro, un texto que pudo servir de fuente a Cervantes para componer el coloquio canino, la magia había sido también una estratagema poética, un trampantojo literario que apuntaba a unos «vicios» nada metafísicos. En la égloga sexta, el pastor Serrano expresa la cólera ocasionada por el robo de dos cabras y dos cabritos. Sus perros fueron incapaces de parar al ladrón porque este se valió de artificios mágicos. De la misma manera que en Cervantes la brujería subrayaba el reto planteado por la fuerza antropológica de los placeres, en la *Arcadia* los poderes mágicos del ladrón encubren una fuerza humana descomunal. Sannazaro no censura la demonolatría del pastor malvado. Muy al contrario, el napolitano evocaba oblicuamente un poderío social que volvía a este brujo inmune a toda defensa popular: detrás de las *polvere* de huesos de difuntos que usaba el ladrón como buen conocedor de hechizos, Sannazaro sugería una *extraordinaria y fatal* tiranía social y económica. ³⁸

³⁶ López Pinciano, *Philosophía antigua poética*, 466.

³⁷ Sobre la hermenéutica de la alegoresis en los autores del Renacimiento, véase Chevrolet (2007). Sobre el recurso a lo inverosímil en las *Novelas ejemplares* y su función hermenéutica, Darnis, (2006: 450-460).

³⁸ Sannazaro, *Arcadia*, 165-166: «En un camino del llober gastado, / se metió, quando a casa nos tornamos, / ¡el que solo de sí se vea llorado! / Tornávamos cantando y no miramos / en él; mas un pastor vino de hecho /

Para intentar abordar toda esta compleja problemática, el volumen que ahora se edita en los anejos de la revista onubense de heliodoriana memoria se compone de once estudios que intentan abarcar buena parte de la obra cervantina desde perspectivas muy diversas. Algunos trabajos privilegian la función de la superstición en el sentido «romano» del que hablábamos antes. En este contexto, la aportación de Julia D'Onofrio demuestra la «maleabilidad» del tratamiento de este motivo en la obra cervantina, que se ajusta siempre a las leyes genéricas, y el de Alberto Montaner da cuenta de la gran riqueza de la temática en la última obra de Cervantes, lo cual permite abrir una nueva perspectiva diacrónica: ¿hay una trayectoria cronológicamente ascendente en la preocupación hacia la superstición en la obra cervantina?

Otros estudiosos se decantan por el análisis de un motivo particular que tiene su origen en creencias mágicas o supersticiosas: la sonada burla de los gatos en el *Quijote* le permite a Federica Zoppi destacar la fusión entre lo demoniaco y lo cómico que encarnan estos animales en la tradición folclórica y carnavalesca. También los fantasmas son un motivo a la vez supersticioso y cómico. María Luzdivina Cuesta Torre y Ana Piñán Álvarez muestran cómo, en el *Quijote*, la creencia en espectros afecta tanto al amo como a su escudero, fundándose el primero en los libros de caballerías y el segundo, en las creencias populares. Otro aspecto que se ha estudiado en relación con la temática general es el de los sueños premonitorios, de acuerdo con una de las principales funciones de la *superstitio*, como se ha dicho, la adivinación. José Manuel Martín Morán ofrece un recorrido por toda la obra cervantina buscando las distintas manifestaciones de los sueños y sus mecanismos, llegando a la conclusión de que la mayoría de los sueños cervantinos no son premonitorios, sino «directos», según la terminología de Artemidoro. Aquí también es el *Persiles* la obra que proporciona más ejemplos: ¿mera casualidad?

antes de cena al fuego, y le escuchamos:/ —Serrano—, aquel me dixo, —yo sospecho/ que ay en tus cabras falta; yo corriendo/ cayó, que aún el dolor tengo en el pecho./ ¡Si huviesse tal a quien yo recorriendo/ justicia obiesse! ¿Pero qué justicia?/ ¡Véalo dios, de quien remedio atiendo!/
 Dos cabras, dos capritos por malicia/ me robó aquel traydor ladrón mañoso./ ¡Tanto puede en el mundo la avaricia!/
 Y si no que callarlo me es forçoso, / dixéraselo; mas quien contó el cuento/ jurar me hizo, que hablar no oso./
 Del hurto se alabó y se fue al momento, / que escupiendo tres vezes fue invisible, / por lo que por sagaz en fin lo cuento:
 Librarse aquel de allí no hera possible, / d'entre perros y manos rigurosas, / de quien hombre guardarse es imposible.
 Çumos de yervas y piedras monstruosas, / hueso polvo cogido en sepoltura, / mágicos versos y otras fuertes cosas / Traýa en sí, y mudava su figura / en viento, en agua, en çarça, en avellano; / ¡mira qué puede el arte en la natura!» (vv. 22-51) = «Tu sai la via che per le piogge affangasi; / ivi s'ascose, quando a casa andavamo, / quel che tal viva che lui stesso piangasi! / Nessun vi riguardó, perché cantavamo; / ma 'nanzi cena venne un pastor subito / al nostro albergo, quando al foco stavamo, / e disse a me: "Serran, vedi ch'io dubito / che tue capre sian tutte' ond'io per correre / ne caddi sì, ch'ancor mi dole il cubito. / Deh, se qui fusse alcuno, a cui ricorrere / per giustizia potesse! Or che giustizia? / Sol Dio sel veda, che ne può soccorrere! / Due capre e duo capretti per malizia / quel ladro traditor dal gregge tolsemi; / si signoreggia al mondo l'avarizia! / Io gliel direi; ma chi mel disse volsemi / legar per giuramento, ond'esser mutolo / conviemmi; e pensa tu se questo dolsemi! / Del furto si vantó, poi ch'ebbe avutolo; / ché sputando tre volte fu invisibile / agli occhi nostri; ond'io saggio riputolo / . Che se'l vedea, di certo era impossibile / uscir vivo da' cani irati e calidi / ove non val che l'uom richiami o sibile. / Erbe e pietre mostrose e sughi palidi, / ossa di morti e di sepolcri polvere, / magichi versi assai possenti e validi / portava indosso, che 'l facean risolvere / in vento, in acqua, in picciol rubo o felice; / tanto si può per arte il mondo involvere!"» (vv. 22-51).

Otra temática que no podía faltar en este ámbito es la de la bruja, que puede considerarse como la encarnación misma de la superstición. Dos trabajos se acercan a esta figura, desde dos perspectivas distintas: por un lado, Jorge García López analiza la figura de la bruja Cañizares en *El coloquio de los perros*, mostrando cómo Cervantes, partiendo de un modelo filosófico de raigambre aristotélica (el *Discurso acerca de los cuentos de las brujas* de Pedro de Valencia), sabe desvincularse de él para privilegiar el elemento ficcional y, por ende, humano del personaje, denunciando, con énfasis y mucha empatía, las pésimas condiciones sociales de la bruja. Este mismo personaje es estudiado por Folke Gernert desde otra perspectiva, la de la ciencia médica de la época. En particular, es el famoso «bálsamo brujeril» el objeto de este trabajo, que demuestra la actitud escéptica que comparte Cervantes con los médicos y filósofos naturales del Quinientos, en particular con el *Dioscórides* del doctor Laguna, los cuales se fundan en el principio de la observación, que en la novela cervantina se utiliza además como dispositivo narrativo. Otro acercamiento que se interesa por las prácticas mágicas de las figuras femeninas (hechiceras y brujas) es el de Elizabet Rascón-García, quien lleva a cabo un cotejo de las mismas entre algunas obras cervantinas (*El trato de Argel*, *El coloquio de los perros* y *el Persiles*) y la *Vida y trabajos* de Jerónimo de Pasamonte, a quien Martín de Riquer, como se recordará, quiso identificar con el autor del *Quijote* mal llamado «apócrifo», el pseudo-Avellaneda. El resultado de este cotejo confirma la oposición ideológica de los dos autores, pues el escepticismo de don Miguel en estas materias se enfrenta con el dogmatismo teológico y moral de Pasamonte, quien considera a estas mujeres mágicas ante todo como enemigas de la fe. En este sentido, parece cobrar vigor la identificación riquieriana entre el galeote Ginés de Pasamonte, quien escribió su vida «con estos pulgares», y el pseudo-Avellaneda (Jerónimo de Pasamonte).³⁹

El tratamiento de la magia en sus distintas formas y prácticas (natural, celeste y ceremonial) es el objeto del estudio de Alberto Montaner, quien indaga dicha temática esencialmente en el *Persiles*. Partiendo de la colocación histórica del autor del *Quijote*, quien se sitúa en un paréntesis epistemológico en el que la magia no estuvo necesariamente subsumida en la categoría de superstición, frente a lo que había ocurrido antes y volvería a suceder después, el objetivo de este trabajo consiste en considerar el tratamiento de una serie de temas pertenecientes al ámbito de la «oculta filosofía», analizados desde la específica perspectiva de la misma. En la primera categoría (magia natural), menos relevante cuantitativamente, entraría la «onirocrítica» (que es la temática estudiada más ampliamente por José Manuel Martín Morán en el presente volumen); se destaca en cambio una importante presencia de la segunda (la magia celeste, o sea la astrología) y de la tercera (la magia ceremonial, en este caso, demoníaca). El recurso a estas formas de la filosofía oculta le sirve también a Cervantes como herramienta no

³⁹ Identificación propugnada también por otros estudiosos y en la que hace reiterado hincapié Martín Jiménez (por ejemplo, en 2001 y 2005).

solo estética, sino también epistémica, que pone al servicio de una «razón de la sinrazón», la que admitía en el seno del logos el ilógico componente de lo oculto.

Un enfoque distinto es el que ofrece Pierre Darnis a partir de la segunda parte del *Quijote*: la hipótesis que expone este trabajo supone que los juegos con la materia mágica, de los que son víctimas el caballero andante y su escudero en el palacio de los duques, esconden en realidad un proyecto político y militar cervantino: la remilitarización de las órdenes de caballería y la conquista de los puertos de piratería berberisca. Según esta hipótesis, los duques y Sansón representarían aquellas fuerzas sociales que están frenando este fantasmagórico arbitrio cervantino. La sugerente perspectiva intertextual que se lleva a cabo con la famosa obra de Torquato Tasso, *La Gerusalemme liberata* (que habría que extender a la *Conquistata*) abre el terreno al estudio de las posibles conexiones entre esta «hipótesis Gofredo» con la comedia *La conquista de Jerusalén*, que forma parte del corpus teatral cervantino oficial desde que Fausta Antonucci la editó en el primer tomo de la edición de la Real Academia Española.⁴⁰

Somos conscientes de que, en este terreno, queda aún por realizar un tratamiento sistemático, desde perspectivas tanto literarias como socioculturales, de los muchos elementos «supersticiosos» traídos a colación por Cervantes, entre burlas y veras, a lo largo de sus obras. Confiamos, no obstante, en que las diversas contribuciones que integran este volumen sirvan de base para alcanzar ese objetivo, poniendo de relieve la insoslayable relevancia de los mismos en la producción cervantina. Finalmente, es de rigor hacer constar que la elaboración del presente anejo de *Etiópicas* se inscribe en el marco institucional proporcionado por los sucesivos Proyectos de I+D+i PGC2018-095757-B-I00: *Magia, Épica e Historiografía Hispánicas: Relaciones Literarias y Nomológicas II*, y PID2021-127063NB-I00: *Narremas y Mitemas: Unidades de Elaboración Épica e Historiográfica*, del Programa Estatal de Generación de Conocimiento (MICINN/AEI/FEDER, UE), dirigidos por Alberto Montaner (Universidad de Zaragoza), por el laboratorio CNRS del Centre d'Etudes Supérieures de Civilisation médiévale (UMR 7302) y por el *Equipe de Recherche sur l'Espagne Médiévale et Moderne* (AMERIBER, Université Bordeaux Montaigne).

ELVEZIO CANONICA

Université Bordeaux Montaigne

PIERRE DARNIS

Université Bordeaux Montaigne

ALBERTO MONTANER

Universidad de Zaragoza

⁴⁰ Cervantes, *Comedias y tragedias*, I, 1101-1195.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Agustín de Hipona (1962): *De doctrina christiana; De vera religione*, ed. K. D. Daur y J. Martin, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum: Series Latina, 32).
- Alcalá, Ángel (2015): «De superstición y religiones», en Rica Amrán (ed.), *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos xv al xvii)*, Santa Barbara, University of California (Publications of eHumanista), pp. 8-11.
- Alonso del Real, Carlos (1971): *Superstición y supersticiones*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Alonso Guardo, Alberto (2014): «Las artes adivinatorias en la literatura española durante el Renacimiento: Los libros de suertes», en Eva Lara y Alberto Montaner (eds.), *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, pp. 517-536.
- Amrán, Rica (ed.) (2015): *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos xv al xvii)*, Santa Barbara, University of California (Publications of eHumanista).
- Andrès, Christian (2006): «Brujería», en Carlos Alvar (ed.), *Gran Enciclopedia Cervantina*, Madrid, Castalia; Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, vol. II, pp. 1513-1521.
- Arco, Ricardo del (1950): «Cervantes y las supersticiones», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, xxvi, pp. 338-361.
- Askevis-Leherpeaux, Françoise (1988): *La superstition*, París, Presses Universitaires de France.
- Benveniste, Emile (1969): *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Editions de Minuit, 2 vols.
- Borges, Jorge Luis (1997): *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza.
- Campagne, Fabián (1998-1999): «“Porque no les acaesca condepnar los inoçentes e absolver los reos”. La superstición como construcción ideológica en la España de los siglos xv al xviii», *Cuadernos de Historia de España*, 75, pp. 243-272.
- Caro Baroja, Julio (1974): *De la superstición al ateísmo: Meditaciones antropológicas*, Madrid, Taurus.
- Castañega, Martín de (1997): *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas [1529]*, ed. Fabián Alejandro Campagne, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Cervantes, Miguel de (2011): *Novelas ejemplares*, ed. Jorge García López, Madrid, Real Academia Española.
- (2015a): *Comedias y tragedias*, dir. Luis Gómez Canseco, Madrid, Real Academia Española, 2 vols.
- (2015b): *Don Quijote de la Mancha*, dir. Francisco Rico, Madrid, Real Academia Española, 2 vols.
- (2016): *Viaje del Parnaso y poesías sueltas*, ed. José Montero Reguera y Fernando Romo Feito, con la col. de Macarena Cuiñas Gómez, Madrid, Real Academia Española.
- (2017): *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Laura Fernández et alii, Madrid, Real Academia Española.
- Chevrolet, Teresa (2007): *L'idée de fable: théories de la fiction poétique à la Renaissance*, Droz.
- Cicerón, Marco Tulio (1933): *De natura deorum*, ed. W. Ax, en M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 45, Leipzig, Teubner.
- Cirac Estopañán, Sebastián (1942): *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca): Aportación a la historia de la Inquisición española*, Madrid, Instituto Jerónimo Zurita, CSIC.
- Ciruelo, Pedro (2003): *Reprovação de las supersticiones y hechizerías (1538)*, ed. José Luis Herrero Ingelmo, Salamanca, Diputación de Salamanca.
- Covarrubias, Sebastián de (2006), *Tesoro de la lengua castellana o española [1611]*, dir. Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid [et alibi], Iberoamericana [et aliae].
- Darnis, Pierre (2006): *Lecture et initiation dans le récit bref cervantin*, tesis doctoral, Toulouse, Université de Toulouse.

- (2007): «Cervantes y el nacimiento del relato de enigma (I): *El casamiento engañoso* en la historia literaria de Occidente», *Voz y Letra*, 17.1, pp. 49-66.
- (2016): «Don Quijote: ¿andante caballero o maleante andariego? Para una lectura “superficial” (y esencial) de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* (1605)», *Edad de Oro*, XXXV, pp. 11-56.
- Escobar, Ángel (trad.) (1999): Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid, Gredos.
- Frankfort, Henry, y Henriette Antonia Frankfort (1946): «Myth and Reality», en Henry Frankfort et alii (eds.), *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay of Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago, Chicago University Press, pp. 7-27.
- Frazer, James George (1911-1915), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 3.ª ed. rev., London, MacMillan and Co., 12 vols.
- (1913): *Psyche's task: A discourse concerning the influence of superstition on the growth of institutions*, 2.ª ed. rev., London, MacMillan and Co.
- Friedberg, Emil (ed.) (1879): *Corpus Iuris Canonici*, Lepizig, B. Tauchnitz, 2 vols.
- García Chichester, Ana (1983): «Don Quijote y Sancho en El Toboso: Superstición y simbolismo», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 3.2, pp. 121-133.
- García Verdugo, Marisa (2006): «Agüeros, profecías y ciencias adivinatorias en la segunda parte del *Quijote*», en Alicia Parodi, Julia D'Onofrio y Juan Diego Vila (eds.), *El Quijote en Buenos Aires: Lecturas cervantinas en el cuarto centenario*, Buenos Aires. Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas «Dr. Amado Alonso», Universidad de Buenos Aires, pp. 381-388.
- Gerber, Clea (2021): «Magias parciales de Cervantes: Garcilaso contra Avellaneda», en Adrián J. Sáez (ed.), *Admiración del mundo: Actas selectas del XIV Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari (Biblioteca di *Rassegna iberistica*, 24), pp. 37-57.
- Gernert, Folke (2014): «La textualización del saber fisonómico en Cervantes», en Emilio Martínez Mata y María Fernández Ferreiro (eds.), *Comentarios a Cervantes: Actas selectas del VIII Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas (Oviedo, 11-15 de junio de 2012)*, [Madrid], Fundación María Cristina Masaveu Peterson, pp. 202-209.
- (2016): «Cervantes y la metoposcopia: ¿Por qué (no) puede Preciosa leer las líneas de la frente?», en María Luisa Lobato, Javier San José y Germán Vega (eds.), *Brujería, magia y otros prodigios en la literatura española del Siglo de Oro*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, pp. 171-194.
- Ginzburg, Carlo (2000): *Ojazos de madera*, Península, Barcelona.
- González, Aurelio (2016): «Conjurios, magia y demonios en el teatro cervantino», en María Luisa Lobato, Javier San José y Germán Vega (eds.), *Brujería, magia y otros prodigios en la literatura española del Siglo de Oro*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, pp. 195-212.
- Hartog, François (2003): *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*, París, Seuil.
- Heinich, Nathalie (1992): *La Gloire de Van Gogh. Essai d'anthropologie de l'admiration*, París, Les éditions de Minuit.
- Homero (2015): *La Ulixeya de Homero, traducida de griego en lengua castellana por el secretario Gonzalo Pérez*, ed. Juan Ramón Muñoz Sánchez, Málaga, Universidad de Málaga.
- Isidoro de Sevilla (1911): *Etymologiarum sive Originum libri XX*, ed. W. M. Lindsay, Oxford, Clarendon Press, 2 vols.
- Jiménez Montesión, Miguel (2020): *La inquisición española: Documentos básicos*, 2.ª ed., Valencia, Universitat de València.
- Jofreu, Pedro Antonio (1628): *Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizarias*, Barcelona, Sebastián de Cormellas.
- Kahneman, Daniel (2011): *Thinking, Fast and Slow*, Nueva York, Ferrar, Straus and Giroux.
- , Olivier Sibony y Cass R. Sunstein (2021): *Noise: A Flaw in Human Judgment*, Nueva York, Little, Brown Spark.
- Kehrer, Ferdinand Adalbert (1922): «Über Spiritismus, Hypnotismus und Seelenstörung, Aberglaube und Wahn: Zugleich ein Beitrag zur Begriffsbestimmung des Hysterischen», *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, 66, pp. 381-438.

- Kramer, Heinrich (1992): *Nürnbergger Hexenhammer 1491 von Heinrich Kramer (Institoris)*, ed. Günter Jerouschek, Hildesheim, Georg Olms.
- Lanuza, José Luis (1973): *Las brujas de Cervantes*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras.
- Lara Alberola, Eva (2010): *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*, Valencia, Universitat de València.
- López Navia, Santiago (2011): «“Sinrazones que a la razón se hacen”». Algunas aproximaciones esotéricas al *Quijote*», en Carmen Rivera Iglesias (ed.), *Ortodoxia y heterodoxia en Cervantes*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, pp. 329-338.
- López Pinciano, Alonso (1998): *Philosophía anti-gua poética*, ed. J. Rico Verdú, Madrid, Fundación José Antonio de Castro.
- Lozano Renieblas, Isabel (2006 [2008]): «El *Pericles* hermético», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 26.1, pp. 277-84.
- Mackay, Christopher S. (ed.) (2006): *Henricus Institoris [= Kramer] y Jacobus Sprenger, Malleus maleficarum*, Cambridge, Cambridge University Press, 2 vols.
- Maestro, Jesús G. (2005): «Cervantes y la religión en *La Numancia*», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 25.2, pp. 5-29.
- Maggi, Armando (2001): *Satan's Rhetoric: A Study of Renaissance Demonology*, Chicago, Chicago University Press.
- Martín Jiménez, Alfonso (2001): *El Quijote de Cervantes y el Quijote de Pasamonte. Una imitación recíproca. La vida de Pasamonte y Avellaneda*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.
- (2005): *Cervantes y Pasamonte: La réplica cervantina al Quijote de Avellaneda*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Martínez-Pereda Rodríguez, José Manuel (1975): «La brujería en su aspecto penal y criminológico», en *Brujología: Congreso de San Sebastián: Ponencias y comunicaciones*, Madrid, Seminario y Ediciones, pp. 69-95.
- Molho, Mauricio (1992): «“El sagaz perturbador del género humano”: Brujas, perros embrujados y otras demonomanías cervantinas», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 12.2, pp. 21-32.
- Montaner, Alberto (2010): En defensa del sentido literal: De la interpretación a la explicación en el estudio de la literatura», en *Contra los mitos y sofismas de las «teorías literarias» posmodernas*, eds. Jesús G. Maestro e Inger Enkvist, Vigo, Academia del Hispanismo, pp. 159-215.
- (2020): «Voces y conceptos del ocultismo decimonónico: En torno al *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano* (1887-1910)», en Fernando Durán López y Eva María Flores Ruiz (eds.), *Renglones de otro mundo: Nigromancia, espiritismo y manejos de ultratumba en las letras españolas (siglos XVIII-XX)*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 129-165.
- y Eva Lara (2014): «Magia, hechicería, brujería: deslinde de conceptos», en *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 33-184.
- Morin, Edgar (1980): *La méthode. 2 : La vie de la vie*, París, Seuil, 1980.
- Muñoz Machado, Santiago (2022): *Cervantes*, Barcelona, Crítica.
- Omidisalar, Mahmud (2005), «Magic, II: In Literature and Folklore in the Islamic Period», en *Encyclopædia Iranica*, Online Edition, Nueva York, Center for Iranian Studies, Columbia University, <<https://iranicaonline.org/articles/magic-ii-in-literature-and-folklore-in-the-islamic-period>>.
- Padilla, Ignacio (2005): *El diablo y Cervantes*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2011): *Cervantes en los infiernos*, Sevilla, Fundación Juan Manuel Lara.
- (2016): *Los demonios de Cervantes*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Pedrosa, José Manuel (2014): «Cervantes y el *Retablo de las maravillas*: Tradiciones, poéticas y refutaciones de las magias portátiles», en María Tausiet y Hélène Tropé (eds.), *Folclore y leyendas en la Península Ibérica: En torno a la obra de François Delpech*, Madrid, CSIC, pp. 139-174.
- (2019), «Hechiceras de Cervantes, faustos hispanos y rosas de invierno», *Edad de Oro*, 38, pp. 125-158.

- Peña, Francisco (ed.) (1587): *Litterae Apostolicae diversorum Romanorum Pontificum, pro officio sanctissimae Inquisitionis, ab Innoc. III. Pont. Max. usque ad haec tempora*, ed. rev., Roma, in aedibus Populi Romani.
- Pereira, Benito (1591): *Adversus fallaces et superstitiosas artes, id est, De magia, de observatione somniorum, et de divinatione astrologica libri tres*, Ingolstadt, David Sartorius.
- Popper, Karl R. (1991): *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós.
- Real Academia Española (1726-1739): *Diccionario [de Autoridades] de la Lengua Castellana*, Madrid, Francisco del Hierro, 6 vols.
- (1822): *Diccionario de la lengua castellana*, 6.^a ed., Madrid, Imprenta Nacional, 1822.
- (1899): *Diccionario de la lengua castellana*, 13.^a ed., Madrid, Hernando y Cía.
- Río, Martín del (1603): *Disquisitionum magicarum libri sex*, 2.^a ed. rev., Mainz, Johann Weiß.
- Rodríguez Marín, Francisco (1949): «Las supersticiones en el *Quijote*», en Miguel Cervantes, *Don Quijote*, Madrid, Atlas, tomo IX (Apéndice I), pp. 196-218.
- Sannazaro, Jacopo (2013): *Arcadia*, en Cecilia Cañas Gallart, *La traducción de la Arcadia de Sannazaro por Jerónimo Jiménez de Urrea (s. XVI): Estudio y edición crítica*, tesis doctoral, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- Santamaría, Miguel Magdaleno (2016): *Acercamiento al Pensamiento Mágico y la Superstición en el Discurso Literario de la Primera Modernidad Española: Miguel de Cervantes y María de Zayas*, Thesis for the Degree of Master of Arts, University of Nebraska at Lincoln, <<http://digitalcommons.unl.edu/modlangdiss/18>>
- Servio (1881-1884): *Commentarius in Vergilii Aeneidos libros*, en G. Thilo y H. Hagen (eds.) *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, Lepizig, Teubner, vols. I-II.
- Severin, Dorothy S., «Mena's maga, Celestina's Spell and Cervantes' witches», *Donaire*, 13, pp. 36-38.
- Schmidt, Rachel (2012): «El discurso astrológico en el episodio de Grisóstomo y Marcela (*Don Quijote* I:12-14)», *eHumanista/Cervantes*, 1, pp. 183-197.
- Sperber, Dan (1996): *La contagion des idées*, París, Odile Jacob.
- Stoops, Rosa María (2011): «Elizabeth I of England As Mercurian Monarch in Miguel de Cervantes' *La española inglesa*», *Bulletin of Spanish Studies*, 88, pp. 177-197.
- (2016): «“Nigredo, Albedo, Rubedo” y otras alegorías alquímicas en *La fuerza de la sangre*, una novela ejemplar de Miguel de Cervantes», en María Luisa Lobato, Javier San José Lera y Germán Vega (eds.), *Brujería, magia y otros prodigios en la Literatura española del Siglo de Oro*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- (2019): «Of Rodajas, Redomas, Ruedas, Vitro, Vitriolo, V.I.T.R.I.O.L., Vidriera: The Occult Symbolism of the Title Character Names in *El licenciado Vidriera*», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 39.1, pp. 151-163.
- Tasso, Torquato (1587): *Jerusalén libertada*, Madrid, Pedro Madrigal.
- Tausiet, María (2000): *Ponzoña en los ojos: Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico».
- (2007): *Abracadabra Omnipotens: Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI de España.
- Theissen, Gerd (2011): *La psychologie des premiers chrétiens: héritages et ruptures*, París, Cerf.
- White, Hayden (1992): *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Zamora Calvo, María Jesús (2006): «El *Quijote*: una lectura mágica, una lectura real», en Alicia Parodi et alii (eds.), *El Quijote en Buenos Aires: Lecturas cervantinas en el cuarto centenario*, Buenos Aires: Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas «Dr. Amado Alonso» / Asociación de Cervantistas, pp. 563-568.