

EL NATURAL DESEO QUE LOS HOMBRES TIENEN DE CONOCER EL PORVENIR: SOBRE SEÑALES Y AGÜEROS EN LA OBRA DE CERVANTES

JULIA D'ONOFRIO

Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas «Dr. Amado Alonso»
Universidad de Buenos Aires/CONICET

I

En el *Persiles*, Mauricio afirma que todos los hombres tienen un deseo natural de conocer, no solo lo pasado y lo presente, sino también lo que está por venir.¹ El viejo astrólogo, figura de padre y hombre sabio, pero al que Cervantes no le escatima también ciertas máculas, se justifica en su proceder e intereses con esta declaración enunciada como máxima universal que elonga el conocido aserto aristotélico. Sin embargo, los discursos antisupersticiosos condenan precisamente la extensión hacia el porvenir de este deseo como impertinente y extremado. Así dice Horozco en el prólogo de su *Tratado de la verdadera y falsa profecía* de 1588:

[...] está claro cuán lleno ha estado el mundo de falsas profecías y de supersticiosas divinaciones con el deseo natural de saber que todos tienen, saliendo de los términos que pueden estenderse se han querido saber las cosas por venir que son ocultas, en que han tenido gran parte los astrólogos judiciarios, que tan sin juicio querían juzgar de todo (f. 3v).

Ese cruce de pareceres resulta central para entender el conflicto presente en estos deseos de conocer el futuro, que va más allá de la adivinación porque en cierta forma se

¹ «Ya sabes, hermosa Transila, querida hija, cómo en mis estudios y ejercicios, entre otros muchos gustosos y loables, me llevaron tras sí los de la astrología judiciaria, como aquellos que, cuando aciertan, *cumplen el natural deseo que todos los hombres tienen de saber, no solo lo pasado y presente, sino lo por venir*» (*Quijote*, I, 13, 212).

cruza con un desafío propio de la modernidad, el impulso por conocer aquello que está más allá de nosotros. ¿Es un derecho, un privilegio o un deseo pecaminoso?²

El deseo de conocer el futuro y las variadas formas de intentar alcanzar ese saber vedado aparece con frecuencia en los personajes de Cervantes y, tal vez, de manera más manifiesta en las obras de sus últimos años. En este trabajo nos vamos a centrar en los llamados agüeros, que entendemos especialmente como lecturas de indicios naturales. En su definición de «agüero», Covarrubias distingue claramente lo que pertenece al culto religioso de la Antigüedad y el sentido ampliado de sus contemporáneos:

Lat. *augurium*; género de adivinanza por el vuelo de las aves y por su canto, o por el modo de picar los granos o migajas que se les echaban, para conjeturar los augures buenos o malos sucesos. Dijose *augurium quasi avigerrium, vel avigarium*, y extiéndese a cualquiera señal o caso que puede anunciar bueno o mal suceso. Todo esto se entiende entre gentiles y bárbaros, y no entre cristianos. Muchos hombres valerosos y prudentes han hecho poco caso de los agüeros... (*Tesoro, s.v. 'agüero'*)

En su *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1538), Ciruelo lo conecta con otras formas de adivinación emparentadas:

La superstición de los que adivinan por agüeros es muy cercana a la geomancia y a las otras sus compañeras ya declaradas en el cuarto capítulo, porque los agoreros entienden cosas que acaescen en la tierra y en el ayre. Llámense en latín *auguria, idest garritus aviunt*, quiere dezir «graznidos de aves», porque los vanos hombres piensan que las aves del ayre y las otras animalias de la tierra, quando dan aquellas bozes y aullidos pasando de un cabo a otro, quieren algo dezir a los hombres que allí se hallan presente, de las cosas que les an de acaescer (92).

Lo reputa por supuesto como «pensamiento muy vano», porque los hombres no pueden tener ciencia segura sobre el asunto y porque los movimientos de los animales no son por interés del hombre sino por sus propias necesidades; aunque también reconoce que pueden ser por causas sobrenaturales, movidos por Dios o por el diablo. A su vez también reconoce que si llegara a haber un hombre que acertara en sus adivinanzas con estos movimientos de la naturaleza, es «por inspiración del diablo, con quien tiene pacto secreto de amistad» (92). A continuación distingue los tres tipos de señales que suelen leerse como agüeros. La primera, cuando pasa volando un ave o se cruza un animal; la segunda, cuando el cuerpo del hombre hace algún movimiento natural (tosar, estornudar, tropezar...) y la tercera, cuando se escuchan los dichos de alguien al pasar, lo que en latín llaman *omen* (92 y 93).

² Bien sabemos que la disputa por los saberes impertinentes es un desafío esencial en la primera modernidad, como estudió Ginzburg (1994: 94-116).

En la obra de Horozco, el tratamiento de los agüeros es mucho más detenido y meditado. Dedicó cuatro capítulos del libro segundo de su tratado (del 20 al 24), en los cuales presenta ejemplos, los discute con autoridades o experiencias directas y moraliza sobre una práctica tan tentadora como vana e impía. Surge del texto de Horozco que los agoreros son quienes comenten excesos de lectura. Por eso advierte que «No se ha de dar razón ni sentido a cosas que no le tienen» (f. 111v); el inconveniente, que en definitiva nunca se termina de subsanar en su tratado, es cómo determinar cuáles cosas «tienen sentido» y cuáles no. Al igual que en el discernimiento de profecías verdaderas o falsas (que trata en el libro I), el lector queda inmerso en la duda y la mejor solución parece ser no dar crédito a nada. Tal incredulidad hacia lo sobrenatural, que puede ser sencillo mantener en el siglo XXI, tenía —claro está— ribetes más complejos entre sus contemporáneos. Inmersos en un mundo considerado un campo de batalla entre Dios y el Diablo, un cosmos dominado por la voluntad divina y repleto de huellas de su creador, los contemporáneos de Horozco, y él mismo en sus textos,³ no podían desentenderse del carácter sobrenatural o metafísico del mundo que habitaban; confiaban en la infinidad de señales que Dios había brindado y brindaba como guía edificante para los hombres.

De tal manera, con respecto al futuro, lo que el buen cristiano debía creer es que Dios sabe con verdad infalible lo que está por venir, pero el hombre no debe querer averiguarlo. Con todo, en ocasiones Dios ha revelado señales del futuro y algunos elegidos han sido testigos de ello (de lo que hay numerosos ejemplos en la *Biblia*). Así pues, como señalan incansablemente los autores antisupersticiosos, Dios no está obligado a darnos señales de lo por venir, pero puede ser que lo haga, si es Su voluntad. Por su parte, el demonio puede crear señales y profecías falsas para engañarnos y, algunas veces, Dios permite que se cumplan los pronósticos allí anunciados, aunque por lo general no sirven más que para confundir y perder las almas de los supersticiosos.

En definitiva, el discernimiento es tremendamente difícil, si no imposible: el hombre se encuentra atrapado entre el mandato de leer el mundo como un libro, estar atento a las señales divinas y el peligro de caer en los engaños del demonio, que cuenta con una extraordinaria capacidad mimética y está siempre al acecho de nuestras almas.⁴ Las únicas armas seguras al alcance del hombre son la fe, la observancia de la ortodoxia y, finalmente, la interpretación alternativa de las señales confusas para hacerlas coincidir con el mensaje revelado por la Iglesia, de lo cual Horozco da numerosos ejemplos (ff. 118-119). Al fin y al cabo, todo es leer y actuar de la mejor manera posible.

Rodríguez de la Flor ha estudiado cómo, en gran medida, en la época que nos ocupa, el conocimiento estaba dominado por el pensamiento analógico que instaba a desentrañar del mundo material, no solo saberes concretos, sino especialmente mensajes espirituales, políticos y morales inscriptos allí por la divinidad (Rodríguez de la Flor,

³ Pensemos especialmente en sus colecciones de emblemas.

⁴ Fabián Campagne (2016) recorre estas dificultades y variaciones desde el principio del cristianismo.

1999). Conocer y formarse éticamente podía traducirse en aprender a leer adecuadamente los múltiples símbolos naturales que Dios ha dejado en el mundo. El auge de la emblemática y el manejo persuasivo de las imágenes simbólicas, por parte de los garantes del orden, dan testimonio de la validación social de este mecanismo de pensamiento o lectura del mundo.

Parece válido sugerir que si tanta relevancia se le da a la lectura de símbolos y señales para entender el pasado y el presente, resulta comprensible que muchos se plantearan leer el futuro con un mecanismo semejante. Tal vez, el consabido auge de discursos proféticos y adivinatorios en la primera modernidad pueda ligarse a esta práctica interpretativa de símbolos ocultos, que dominó la cultura europea por la misma época. No cabe duda de que el futuro es un conocimiento absolutamente vedado, pero si los animales, las plantas y las estrellas pueden ser avisos para lo que debemos ser (modelos de comportamiento y ejemplos vitales), ¿cómo no pensarlos también en acción como avisos del futuro, como señales de Dios para los próximos sucesos de nuestra vida? A quien está rodeado por y entrenado en la lectura simbólica del mundo, difícil se le puede hacer no caer en la tentación de ver señales simbólicas que le anuncien su buena o mala suerte.

II

No se puede tratar como una unidad las diversas manifestaciones que encontramos en las obras de Cervantes referidas a agüeros o señales que los personajes toman como un aviso del porvenir. Es preciso observarlas en el sistema de valores de cada obra, en su contexto ficcional y genérico, prestando atención a la función que se les asigna, quién las reputa como augurales y qué elementos se ponen en juego.

Si queremos indagar cómo se trata a adivinación y la presencia de agüeros en la obra de Cervantes, conviene en primer lugar prestar atención a cómo aparece en la *Tragedia de Numancia*. En la obra, las voces proféticas de figuras alegóricas anuncian en escena el final desastrado del pueblo numantino que el público ya conocía, al tiempo que lo conecta providencialmente con el esplendor del imperio español.⁵ Con todo, también Cervantes se preocupa por representar la percepción de señales por parte de los mismos numantinos. Se presenta en la jornada segunda un cuidado equilibrio de percepciones, creencias y actitudes diferentes sobre los mensajes que se reciben de los poderes sobrehumanos.

Los primeros agüeros se presentan en torno al rito de sacrificio a Júpiter conducido por sacerdotes consagrados dentro de la religión antigua, es decir un rito que figuraría dentro de la ortodoxia del contexto dramático recreado por Cervantes. Aquí hay que te-

⁵ Diferentes perspectivas al respecto se adoptan en Avalor-Arce (1962); Canavaggio (1977), Peraita (1995) y De Armas (1996).

ner presente que la ceremonia puesta en escena (vv. 789-895) no es un rito adivinatorio, sino sacrificial: busca expresamente ofrendarse a los dioses para rogar que les muestren un camino propicio. Sin embargo, son los mismos sacerdotes quienes refieren haber percibido indicios naturales que consideraron agüeros:

- SACERDOTE 1.º: Señales ciertas de dolores ciertos
se me han representado en el camino,
y los canos cabellos tengo yertos.
- SACERDOTE 2.º: Si acaso yo no soy mal adevino,
nunca con bien saldremos de esta impresa.
¡Ay, desdichado pueblo numantino!
- SACERDOTE 1.º: Hagamos nuestro oficio con la priesa
que nos incitan los agüeros tristes (vv. 789-796).

Como vemos, se trata de señales de las que no dudan y que, tanto por ser ellos voces religiosas autorizadas, como por saber el público que no hallaría Numancia salida de este trance, no se ponen en duda (salvo luego por el personaje de Leoncio, como ya comentaremos). Las muestras de hados contrarios se multiplican cuando intentan continuar con el rito de sumisión y petición a Júpiter, pero el fuego no enciende, el humo se dirige a un contrario lado y, una vez encendida la ofrenda, se oyen truenos. Luego, ven por los aires que un «escuadrón» de águilas ataca a otras aves y con astucia y arte las encierran: «¡Águilas, de gran mal anunciadoras, / partíos, que ya el agüero vuestro entiendo / y a el efecto contadas son las horas!» (vv. 858-860). Sin embargo, para seguir mostrando su piedad a los dioses, deciden continuar con el sacrificio del carnero, ofreciéndolo a Plutón para intentar aplacar su furia, pero un demonio que ellos no ven, se los arrebató y desparramó todos los demás elementos de la ceremonia. Para el espectador, que puede ver la intervención del demonio, se plantea la duda: si es un ser maligno el que entorpece el rito ¿deberá considerarse la ceremonia abortada como señal en sí del mal que les espera, o deja abierta la interpretación a que todo fue arruinado por el diablo?

Más allá de lo que esto sea; como sabemos, la obra dará a entender que el valor está en lo que los numantinos decidan hacer con estas circunstancias nefastas en las que se encuentran. Y, precisamente, esa idea ya empieza a plantearse en el último parlamento de los sacerdotes antes de retirarse; si el primero se lamenta y pregunta si sus intentos de hacerse agradables a los dioses no dieron resultado (vv. 886-890), el segundo interpreta lo sucedido reconociendo que ya que no tendrán ayuda divina, solo les queda recurrir a remedios humanos (vv. 891-896).

De modo que no solo se los muestra como buenos lectores de señales aceptadas por su propia religión, sino también con una actitud loable en términos estoicos y acorde también a la ortodoxia católica del público contemporáneo a Cervantes. Así aparece también el discurso antisupersticioso y racional del soldado Leoncio, que descrece de

los agüeros (agüeros que, como dijimos, el público mismo podía entender que no eran vanos ni falsos, porque son un preciso anuncio del final irremediable de Numancia):

Marandro, al que es buen soldado
agüeros no le dan pena;
que pone la suerte buena
en el ánimo esforzado,
y esas vanas apariencias
nunca le turban el tino:
su brazo es su estrella y signo;
su valor, sus influencias (vv. 915-922).

Con todo, se propone esperar la experiencia que hará a continuación el hechicero Marquino. El rito de Marquino se aparta de la religión oficial para sumergirse en la magia negra,⁶ específicamente la necromancia o adivinación mediante cadáveres. A diferencia de los sacerdotes, Marquino no suplica el favor divino, sino que exige respuestas.⁷ El cuerpo muerto, que es conminado a hablar, da un mensaje oracular con algo de misterio pero lo suficientemente claro como para confirmar el hado adverso para los numantinos (vv. 1067-1080). En definitiva, el cadáver confirma todas las malas señales que se habían visto, Marquino descubre que no puede torcer el hado de ninguna forma y se arroja a la sepultura para darse muerte. Aunque pueda parecer que su respuesta ante esta revelación es similar a lo que terminan haciendo los numantinos con su suicidio colectivo, hay una gran diferencia porque su final es individual y egoísta: él ni siquiera anuncia al pueblo lo que descubrió, no ayuda en nada a la gloria de Numancia, ni a entorpecer el triunfo de Roma, como harán luego los numantinos triunfando en la derrota.

Nuevamente Leoncio da voz al discurso de la ortodoxia católica contemporánea a la obra: «¡Que todas son ilusiones, / quimeras y fantasías, / agüeros y hechicerías, / diabólicas invenciones!» (vv. 1097-1100). El juego de verdades y perspectivas que plantea Cervantes aquí es especialmente interesante, porque el escéptico Leoncio yerra al desestimar esos agüeros, pero al mismo tiempo su discurso es perfectamente válido —tanto en el interior de la obra como en la ideología cristiana— por cuanto insiste en que los hombres no deben dejarse vencer por el miedo sino siempre confiar en el propio esfuerzo frente a las circunstancias adversas.

Así pues, enmarcada la *Tragedia de Numancia* en una mirada providencialista de la historia (Peraita, 1995), los agüeros son aquí presentados como bien leídos —más allá de la crítica del personaje Leoncio— porque, en definitiva, desde el tiempo del autor y los espectadores, se sabe que se cumplió lo avisado por la divinidad (Canavaggio,

⁶ Como ha sido estudiado, Cervantes sigue aquí el modelo de Lucano en la *Farsalia*. De Armas (1996) recoge las referencias fundamentales.

⁷ Distinción acorde a la diferencia entre religión oficial y hechicería en el culto grecolatino (Montaner y Lara, 2014: 174).

1977: 421). Ubicado el futuro de los numantinos como el pasado de los espectadores, Cervantes coloca todo este núcleo de agüeros en una posición similar a las revelaciones o anuncios bíblicos del porvenir, reconocidos adecuadamente como señales válidas de la divinidad. Más allá de ello, el modelo ejemplar y heroico del pueblo de Numancia se muestra, como ya dijimos, en las acciones que ellos mismos deciden una vez que descubren que no tienen posibilidad de triunfo. Claro está que tener una certeza sobre el futuro —por más que funesta— es una ventaja invaluable para decidir cómo se quiere llegar al final y tal premio reciben los numantinos en la obra.

III

No tiene la misma ventaja don Quijote. En su recorrido vital/ficcional, Cervantes nos presenta de manera especialmente lograda aquello que podríamos llamar «la ansiedad por el fin», es decir, la búsqueda de señales sobre cómo terminarán sus aventuras.⁸ Hay que notar que, a la tan humana preocupación por el propio futuro, en don Quijote se le suma la voluntad de asemejarse a los héroes caballerescos, cuya vida de ficción está armada sobre patrones narrativos tradicionales de principio, medio y desenlace. Y desenlaces signados, además, por el triunfo del héroe.

Las obras cervantinas que dan más relevancia sostenida a la lectura del porvenir son el *Quijote* y el *Persiles*, no parece casual que ambas historias participen del cronotopo del camino. Claro está que el tipo de averiguación del porvenir que predomina en las dos es distinta: si en el *Quijote* el protagonista está obsesionado con los agüeros, en el *Persiles* lo que aparece una y otra vez son mensajes obtenidos a través de la astrología judiciaria y los sueños,⁹ y, en la mayoría de los casos, con un trabajo con el tiempo histórico que indica la validez de esas profecías —tanto en el plano ficcional como en el histórico. En el *Quijote*, por el contrario, los agüeros y profecías, funcionan como un indicio más de la debilidad del protagonista.¹⁰

En el *Quijote* de 1605 los agüeros tienen poca relevancia. Aparece una mención en la Canción de Grisóstomo, de una forma bastante tópica, inmerso entre la serie de lucuosos sonidos animales que acompañan al enamorado doliente (I, 15, 160-161). Hay otra mínima mención del término cuando el capitán cautivo se refiere a la isla donde dejaron abandonado al padre de Zoraida que los marineros suelen evitar por temor supersticioso (I, 51, 531).

Por otro lado, están las profecías burlescas que arman otros personajes, pero que don Quijote cree a pie juntillas; la del padre de la princesa Micomicona y la que se

⁸ Pienso en «el sentido de un final» que estudia Kermode en su famosa obra.

⁹ Sobre la astrología judiciaria con carácter científico en Cervantes, véase Montaner (2018). Sobre los sueños en el *Persiles* véase en este volumen el trabajo de Martín Morán, también D'Onofrio (2018 y 2023).

¹⁰ Sobre el tema de los agüeros y las profecías, véanse Rodríguez Marín (1926), Riley (1979), García Chichester (1983), Canavaggio (2006), Redondo (2006), García (2006), Darnis (2016a).

oye en la venta cuando el protagonista es apresado para llevarlo enjaulado a su aldea. Consideramos en este recorrido las profecías porque, en cierta forma, participan de los modos de lectura de señales naturales hechas por un sabio intérprete, que piden, a su vez, para su cumplimiento la lectura de otros elementos naturales (el lunar que tendría el caballero salvador, el ayuntamiento del león manchado y la blanca paloma tobosina, etc.). Y, especialmente, porque don Quijote las recibe como un hito en su camino que lo hace decidir qué hacer o qué actitud tomar ante las circunstancias que se le aparecen. No cabe duda de que don Quijote se muestra muy conforme con ambas profecías, que son en gran medida una confirmación de su mundo caballeresco y de la relevancia de su fama futura. Por el contrario, desde el punto de vista de la enunciación, es clara la mirada risueña que se percibe sobre estas manifestaciones absurdas de los discursos de la adivinación: son burla, parodia y ejemplo de la credulidad pueril del hidalgo loco.

Como bien sabe todo lector del *Quijote*, las cosas cambian en la Segunda parte. Aquello que no era un tema en 1605, se vuelve recurrente en 1615, así es que el hilo de los agüeros recorre de principio a fin y de manera muy relevante la última salida de los protagonistas. Junto a esto, la adivinación se tematiza con el mono de maese Pedro y la cabeza encantada en la casa de Antonio Moreno; asimismo las profecías rodean al héroe por la revelación en la cueva de Montesinos, en la que se puede imaginar como salvador y en la nueva profecía burlesca ideada por los duques en la que lo desplazan del lugar de poder para cedérselo a Sancho como desencantador de Dulcinea. Son dos discursos proféticos los que arman, el primero en la noche de la cacería, donde se dan las instrucciones (II, 35, 1006-1008) y el segundo luego del viaje en Clavileño en el que se sigue prometiendo la unión del caballero y su dama, cuando Sancho cumpla los azotes (II, 41, 1052).

¿A qué puede deberse este especial interés en las señales del porvenir en la Segunda parte del *Quijote*? Comparto con Pierre Darnis (2016a, b y c) la idea de que tienen una importancia capital para apreciar el entramado de la última salida de don Quijote, aunque mis observaciones discurrirán por otros caminos.¹¹ El asunto ha concitado la atención, entre otros, de grandes maestros del cervantismo como Riley, Redondo y Canavaggio.

Al respecto, antes de pasar al recorrido sobre los avisos que recibe don Quijote, me permito introducir una hipótesis improbable (pero de cuyo atractivo particular no logro desligarme) sobre el notable interés en el porvenir de las últimas obras de Cervantes.¹² Más allá de la ficción, ¿no sería válido considerar también la sensibilidad específica del autor que, consciente de su vejez y de su cercana muerte —como hace

¹¹ Mediante una elocuente lectura en filigrana, Darnis propone una trama subterránea de carácter demonológico en el *Quijote* de 1615, y en su artículo en este mismo volumen desentraña un posible sentido autobiográfico en la liberación de los cautivos de Berbería.

¹² Además del *Quijote* y el *Persiles*, desde ya, también pienso en *El coloquio de los perros* y su problemática profecía, analizada entre otros por Parodi (1989) Riley (1990), Gerber (2013). Véase en este volumen el trabajo de García López. Por otro lado, en el *Viaje del Parnaso* una cuestión crucial para el yo protagonista es la perduración de su obra literaria.

manifiesto en sus textos autorreferenciales— reflexiona con más ahínco en un futuro que irremediadamente es un final? Pensar el fin es un modo de visitar la propia vida, desarrollar un relato que cobra sentido o una cierta lógica cuando se alcanza (o se imagina) cómo termina.¹³ El interés por el futuro o por las señales que en el presente se pueden encontrar sobre el futuro podría ser una elocuente trasposición ficcional de esa humana preocupación; y podría pensarse, entonces, que la recurrencia temática sobre agüeros, profecías y adivinación en las últimas obras de Cervantes es un rasgo de «estilo tardío» o de *senectute*.¹⁴

Vayamos entonces al análisis de los agüeros en el *Quijote* de 1615. El enfoque que planteo intenta focalizar en la mirada de don Quijote y en el modo en el que el texto nos va dando indicios de su actitud ante diferentes acontecimientos que el personaje lee como señales.

Don Quijote, desde el principio de su primera salida, está muy preocupado por su fama futura y por la noción de que su historia tiene un cronista; pero en el comienzo de 1615 ya tiene pruebas de que se ha convertido en libro y esa certeza puede incentivar su ansiedad para encontrar señales que le indiquen el buen fin de sus aventuras, o más específicamente su buen o mal desempeño como caballero.¹⁵ En efecto, desde el principio de la tercera salida don Quijote mantiene la secreta preocupación sobre la buena o mala suerte en sus emprendimientos.

Tengamos siempre presente que don Quijote está más entrenado como lector que como caballero andante; por lo tanto, cabe considerar que su atención a los «mensajes» en el camino obedece también a su carácter de escudriñador de tramas narrativas. Un buen lector siempre busca indicios en el texto por los cuales pueda conectar el principio con un medio para llegar a un final. Pero, con todo, también se hace evidente que don Quijote muestra una acuciante ansiedad por el fin de su recorrido vital.

La primera mención a los agüeros atendidos por don Quijote viene luego de que Sancho asegure que, con su amo, darán buen material para una segunda parte del libro impreso, cuya noticia trajo Sansón Carrasco. Así, esos primeros relinchos-señales de Rocinante que son recibidos como «felicísimo agüero» por don Quijote (II, 4, 719), responden no solo a la incitación de Sancho de salir nuevamente al camino, sino también al desafío de que, con sus aventuras, el autor podrá formar una obra hecha con la perfección que se requiere (II, 4, 718-719).

Continúan en el capítulo 8 los agüeros signados por movimientos y sonidos animales, a lo que se suma una más evidente ironía de la voz narrativa sobre la lectura

¹³ Recordemos la afirmación de Soldino, cuando responde a las alabanzas que hace de él la mesonera, y plantea la importancia del fin en los hombres: «No la entrada, sino la salida, hace a los hombres venturosos. La virtud que tiene por remate el vicio, no es virtud, sino vicio» (*Persiles*, III, 18, 606).

¹⁴ Una puesta al día sobre este enfoque de análisis en las obras literarias del Siglo de Oro puede encontrarse en María Zerari-Penin (2014) que sirve de introducción al dossier que coordinó sobre el tema *e-Spania*. Sobre Cervantes y el estilo tardío, véase Canavaggio (2014), Grilli (2016), Vila (2019).

¹⁵ Una preocupación recurrente del personaje en 1615 es si podrá ser un verdadero caballero andante y no un mero caballero cortesano (D'Onofrio, 2013).

de semejantes *signos*. Por un lado, porque ya no solo son leídas las voces del caballo sino también las ventosidades del asno y, por otro, porque el narrador se burla de la interpretación de Sancho sugiriendo un imposible, y por completo improcedente, conocimiento de Sancho de la astrología judiciaria; un saber científico para la época que de poco le podría servir a Sancho para valorar los «suspiros» del rucio (II, 8, 748-749).

Para nuestro recorrido es importante notar que, en el mismo capítulo 8, el caballero hace un elocuente discurso sobre la búsqueda de fama, aunque termina afirmando que el caballero cristiano no debe preocuparse por la fama mundana, sino por la gloria eterna (II, 8, 752-754). Aquí don Quijote revela otra vez cuánto piensa en el futuro, porque, como él mismo reconoce, no es otra cosa la conquista de la fama que un premio, recibido al final de una serie de hazañas bien encadenadas, que dan sentido a la propia vida y abren paso a la inmortalidad en la memoria de los hombres.

En este punto, la ansiedad del hidalgo manchego parece radicar en la búsqueda de cuáles son los hechos que lo van a definir como caballero andante famoso, qué decisiones serán definitivas para el buen fin de su historia, todo lo cual viene a justificar su primera decisión en esta salida: la de ir a presentarse a Dulcinea («porque ninguna cosa en esta vida hace más valientes a los caballeros andantes que verse favorecidos por sus damas», II, 8, 749). Curiosamente, a pesar de lo que predica en su discurso sobre la fama, donde rechaza como debilidad la creencia en agüeros (entre sus modelos presenta a César que desestimó innumerables agüeros para cruzar el Rubicón y conquistar la Galia), él mismo, aunque trate de evitarlo, no puede sustraerse a descubrir señales en los incidentes más nimios, como se pone en evidencia en las siguientes páginas. Todo lo cual muestra, en definitiva, que existe un conflicto interno en el personaje que se pone de manifiesto para que los lectores lo percibamos: no es solo la contradicción explícita entre fama mundana frente a gloria eterna, que él mismo reconoce, sino especialmente el interés íntimo por los agüeros que siente el hidalgo frente al ensalzamiento de los modelos de grandes hombres que no se fiaban de ellos.

Como si se tratara de profecía autocumplida, después de alabar la desconfianza en los agüeros, las próximas señales, que don Quijote percibe, le resultan funestas y ponen en olvido los buenos augurios anunciados por los relinchos de Rocinante. Claro está que no es simplemente la imaginación febril y original de don Quijote, sino que el personaje se pliega a las ideas supersticiosas de su época sobre sonidos animales, que contribuyen a pintar el ambiente lúgubre de la noche en el Toboso:

No se oía en todo el lugar sino ladridos de perros, que atronaban los oídos de don Quijote y turbaban el corazón de Sancho. De cuando en cuando rebuznaba un jumento, gruñían puercos, mayaban gatos, cuyas voces, de diferentes sonidos, se aumentaban con el silencio de la noche, todo lo cual tuvo el enamorado caballero a mal agüero; pero, con todo esto, dijo a Sancho:

—Sancho hijo, guía al palacio de Dulcinea: quizá podrá ser que la hallemos despierta [...] (II, 9, 758).

Hay que destacar el movimiento doble que se presenta aquí en el ánimo de don Quijote. Somos testigos de sus temores por los agüeros que descubre, pero también de su valentía para sobreponerse y continuar en la dirección que se había fijado. Pero tal arrojo resulta ser un poco débil porque, poco después, caminando sin rumbo por las calles del Toboso, el romance que escucha en boca del labrador que madrugaba lo devuelve a sus irrefrenables temores: «Que me maten, Sancho —dijo en oyéndole don Quijote—, si nos ha de suceder cosa buena esta noche. ¿No oyes lo que viene cantando ese villano?» (II, 9, 761).

En los ejemplos vistos hasta acá, que forman un bloque de sentido, hay varios aspectos para señalar. En primer lugar, ya analizado por la crítica (García Chichester, 1983; Riley, 1979), los agüeros presentados son de dos tipos: el más frecuente tiene a los animales como transmisores (los diversos sonidos animales señalan la buena o mala suerte que les espera); el último de los hasta aquí reseñados se basa en los dichos escuchados al azar, con los versos del romance (es notable el carácter auditivo de todos los agüeros, son como intromisiones en la historia del personaje que sancionan o condenan su accionar). En segundo lugar —y creo que esto es de especial importancia— la lectura de agüeros por parte de don Quijote, salvo el último, se mantiene en la intimidad; el narrador nos informa los pensamientos del caballero pero no parece que estos se hagan públicos, ni siquiera para Sancho. Incluso en el del comienzo del capítulo 9 se hace una distinción entre lo que don Quijote percibió como mal agüero y lo que expresa a Sancho («todo lo cual tuvo el enamorado caballero a mal agüero; pero, con todo esto, dijo a Sancho»). Frente a esas preocupaciones íntimas, las manifestaciones «públicas» van en contra de la creencia en el poder de los agüeros. Sin embargo, con los versos del romance el temor parece no poder dominarse y el personaje pierde la compostura al compartir sus miedos con Sancho y con los lectores en discurso directo («Que me maten, Sancho [...] si nos ha de suceder cosa buena esta noche»). La respuesta de Sancho es perentoria y pone tan en ridículo los miedos de su amo que este ni le responde («¿qué hace a nuestro propósito la caza de Roncesvalles? Así pudiera cantar el romance de Calafnos, que todo fuera uno para sucedernos bien o mal en nuestro negocio», *ibid.*).

La siguiente mención a los agüeros confirma la impresión contradictoria causada en los primeros capítulos. En el capítulo 22 el narrador se muestra ya sea ingenuo, engañado o irónico cuando dice, ante la gran cantidad de murciélagos, cuervos y grajos que salen de la cueva de Montesinos cuando don Quijote desmoleza la entrada y lo derriban: «y si él fuera tan agorero como católico cristiano, lo tuviera a mala señal y escusara de encerrarse en lugar semejante» (II, 22, 890). Curiosamente no se nos dice nada de los temores de don Quijote en este trance; a diferencia del narrador y de los demás personajes que ven con preocupación el peligro de esta aventura, don Quijote va confiado sin molestarse en leer señal alguna: ni las aves de mal agüero ni su propia caída.¹⁶

¹⁶ Es curioso también que esta sea la única aparición de aves ligadas a agüeros (la forma más antigua y tradicional de lectura de augurios) y es la que, aparentemente, no llama la atención de don Quijote o al menos

Para nuestro recorrido, lo más relevante es notar la incongruencia entre lo que se nos ha revelado antes sobre los temores supersticiosos de don Quijote y la exaltación antisupersticiosa y católica que le atribuye el narrador, pero al tiempo que da lugar a introducir aquí el pensamiento agorero en la mente de los lectores. De manera que sirve también para prepararnos a las visiones maravillosas que luego contará don Quijote de la cueva de Montesinos, donde es reconocido como el caballero salvador profetizado, pero también encontrará supuestamente confirmado el encantamiento de Dulcinea.

Con la aparición del mono de maese Pedro y el testimonio de sus habilidades, don Quijote vuelve a interesarse por la adivinación del futuro. Apenas lo ve, no duda en pagar para preguntarle «Dígame vuestra merced, señor adivino: *¿qué peje pillamo? ¿Qué ha de ser de nosotros?»* (II, 25, 918). Después de este entusiasmo inicial, se preocupa por las habilidades del animal y le plantea a Sancho que lo que hacía el mono adivino solo podía ser posible por intermediación del diablo, con quien maese Pedro habría hecho un pacto. Desatiende don Quijote la respuesta más obvia sobre la capacidad de imitación del mono, capaz de fingir los movimientos del habla. Las ideas que manifiesta don Quijote son un reflejo de los discursos antisupersticiosos: el Diablo tiene conocimientos limitados del futuro, solo acierta por conjeturas, como podría hacerlo el más excelso astrólogo judiciario.

Debe notarse que el relato sobre el espectáculo de adivinación con el mono hace hincapié en el artificio del habla animal: ante una señal del titiritero, el mono se subía de un brinco a su hombro y «llegando la boca al oído, daba diente con diente muy apriesa; y habiendo hecho este ademán por espacio de un credo» (II, 25, 918) volvía de un brinco al suelo. Ni siquiera se refiere sonido alguno, solo gestos y ademanes que fácilmente puede aprender un mono.¹⁷ De manera que toda la interpretación del pacto diabólico que hace don Quijote, nos muestra al personaje —otra vez— como un lector supersticioso de las señales mundanas: «Y háceme creer esto el ver que el mono no responde sino a las cosas pasadas o presentes, y la sabiduría del diablo no se puede entender a más, que las por venir no las sabe si no es por conjeturas [...]» (II, 25, 920). Don Quijote se preocupa por leer e interpretar, pero lo hace de manera errada, obviando la explicación más racional y desencantada.

En medio de los espectáculos palaciegos que montan los duques para burlar a la pareja protagónica, encontramos otra mención a la creencia en agüeros. Cuando deben montar en Clavileño y Sancho se niega, dice don Quijote:

Desde la memorable aventura de los batanes [...] nunca he visto a Sancho con tanto temor como ahora, y si yo fuera tan agorero como otros, su pusilanimidad me hiciera algunas cosquillas en el ánimo (II, 41, 1046).

se nos oculta su pensamiento.

¹⁷ Sobre esta enseñanza de un comportamiento similar al de los humanos en el mono amaestrado, véase Wagschal (2020).

Por un lado, es notable que el caballero traiga a cuento la aventura de los batanes, que era «no digna de contarse» (I, 20, 240) y, por otro, hace alarde de no ser algo que los lectores no podemos terminar de creer: que don Quijote no sea agorero. En cierta forma, con esa exaltación de sí que hace don Quijote, se nos deja entrever un resquicio de sus preocupaciones. Esa doble cara, que tan bien se presenta en toda esta segunda parte y, en especial, en el palacio ducal donde el personaje más lucha entre su confianza íntima y la imagen de sí que quiere proyectar.¹⁸

Al continuar con el rastreo del tema de los agüeros llegamos al ortodoxo discurso antisupersticioso del capítulo 58 donde don Quijote, en pleno dominio de su posición racional repite los lugares comunes de quienes denostan la creencia en señales agoreras. Dos cuestiones parecen imprescindibles para entender la actitud del caballero. En primer lugar, habla de señales recibidas por otros —es decir, mira los hechos desde afuera— y puede juzgar con mente desembarazada de emoción, ya sea la simpleza de algunos hombres por las creencias pueriles o valentía de otros al desbaratar o desentenderse de agüeros considerados funestos. En segundo lugar, hay que tener muy en cuenta su excelente disposición de ánimo porque el encuentro con las imágenes de santos caballeros le ha parecido a él un agüero especialmente positivo.

La ironía cervantina juega aquí una de sus cartas acostumbradas, presentando al mismo tiempo la felicidad por el hallazgo en términos de «buen agüero», junto con el discurso en contra de la creencia en agüeros. De hecho, si miramos con atención, notamos que el discurso mismo no tiene otra motivación que el corregir la afirmación hecha antes a los portadores de las imágenes, en la que se conjuga la mención a los agüeros con una sensación de melancolía por no advertir todavía el propósito de sus propias aventuras (es decir la preocupación por el fin último de sus trabajos):

—Por buen agüero he tenido, hermanos, haber visto lo que he visto, porque estos santos y caballeros profesaron lo que yo profeso, que es el ejercicio de las armas, sino que la diferencia que hay entre mí y ellos es que ellos fueron santos y pelearon a lo divino y yo soy pecador y peleo a lo humano. Ellos conquistaron el cielo a fuerza de brazos, porque el cielo padece fuerza, y yo hasta agora no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos... (II, 58, 1198).

El discurso antiagorero responde al comentario de Sancho sobre la buena suerte que han tenido con esa feliz aventura, aunque más que responderle a él, parece querer corregirse a sí mismo en esta primera vez que menciona en voz alta el pensar en términos de agüeros, sean estos buenos o malos.

¹⁸ Como cuando el narrador nos dice que, al ser recibido en el palacio, «aquel fue el primer día que de todo en todo conoció y creyó ser caballero andante verdadero, y no fantástico» (II, 31, 962) o cuando, en notable juego de ocultamiento, da a entender que es consciente de la falla primigenia de ambos y conmina a Sancho a comportarse y no hable de más, no sea cosa que vayan a pensar los nobles que él es un fraude («¿No adviertes, angustiada de tí, y malaventurado de mí, que si veen que tú eres un grosero villano o un mentecato gracioso, pensarán que yo soy algún echacuervos o algún caballero de mohatra?», II, 31, 965).

La lucha contra la costumbre internalizada de pensar en agüeros se nota cuando en su diatriba (II, 58, 1199-1200) habla de que «eso que el vulgo suele llamar agüeros» (vulgo al que no quiere pertenecer), se tiene que traducir, en términos de hombre discreto, en «buenos acontecimientos», porque el buen cristiano «no ha de andar en puntillos con lo que quiere hacer el cielo». Así pues, significativamente termina corrigiendo su propia expresión para decir «el haber encontrado estas imágenes ha sido para mí felicísimo acontecimiento».

La última escena de agüeros, que cierra la serie en 1615, es mucho más oscura que las anteriores y ha concitado las interpretaciones más divergentes de la crítica. Como en la madrugada en el Toboso, cuando interpreta los versos del romance cantados por el labrador, don Quijote también aquí comparte con Sancho el *omen* que descubre en la pelea de los dos muchachos «No te canses Periquillo, que no la has de ver en todos los días de tu vida» (II, 73, 1322). La dinámica es casi igual a la del capítulo 9: el caballero se alarma por la señal que interpreta en los dichos, y Sancho desestima directamente el mecanismo de lectura y aplicación augural:

—¿No adviertes, amigo, lo que aquel mochacho ha dicho: «no la has de ver en todos los días de tu vida»?

—Pues bien, ¿qué importa —respondió Sancho— que haya dicho eso el mochacho?

—¿Qué? —replicó don Quijote—. ¿No ves tú que, aplicando aquella palabra a mi intención, quiere significar que no tengo de ver más a Dulcinea? (II, 72, 1323).

Claro que el augurio se complica y se hace más nefasto para don Quijote con la aparición inmediata de una liebre perseguida por perros y cazadores, que se refugia a los pies del rucio:

Cogióla Sancho a mano salva y presentósel a don Quijote, el cual estaba diciendo:

—*Malum signum! Malum signum!* Liebre huye, galgos la siguen: ¡Dulcinea no parece!

—Estraño es vuesa merced —dijo Sancho—. Presupongamos que esta liebre es Dulcinea del Toboso y estos galgos que la persiguen son los malandrines encantadores que la transformaron en labradora: ella huye, yo la cojo y la pongo en poder de vuesa merced, que la tiene en sus brazos y la regala: ¿qué mala señal es ésta, ni qué mal agüero se puede tomar de aquí? (*Ibid.*).

Sancho se convierte en un desfacedor de agüeros, tal como preconizaban los autores antisupersticiosos, cuando mostraban cómo se desestimaban las supersticiones mediante la reinterpretación de los elementos puestos en juego. Sancho da una interpretación alternativa, lee los signos para torcer y desestimar la lectura temerosa de don Quijote, pero eso no quiere decir que la haya entendido bien (porque ni el caballero ni

el narrador la explicitan) ni, fundamentalmente, que nosotros como lectores debamos aceptar la interpretación de Sancho sin más. De hecho, hace tiempo que insisto en que considerar la liebre únicamente como imagen de Dulcinea es muy discutible o, al menos, no es algo validado por don Quijote ni el sentido más evidente dentro de la gramática simbólica de la época; en efecto la liebre era el animal que connotaba de manera más directa la idea de cobardía, tal como puede comprobarse en numerosos autores contemporáneos y en la entrada de Covarrubias en su *Tesoro* (s.v. liebre).¹⁹

Al analizar el proceso de desbaratamiento simbólico de los agüeros por parte de Sancho, Riley (1979) se ocupó de resaltar el carácter provisorio de sus postulados, que daban preeminencia a la interpretación de Dulcinea como la liebre hecha por Sancho para construir su lectura de la escena, que iba mucho más allá de aquello. Sin embargo, se ha vuelto casi una vulgata de la crítica otorgar a la liebre ese sentido que el escudero le da, sin más cuestionamiento, como si fuera una verdad dada por el texto, cosa que el crítico inglés se cuidó de hacer. Antes que Riley, Casaldueño (1949: 382), por su parte, ya había observado con sensatez que lo que diga Sancho no le quita ni le puede quitar el temor a don Quijote, dado que las intuiciones y los temores irracionales no se desbaratan por simple voluntad racional y menos, como en este caso, en que ni siquiera se nos permite entender acabadamente la construcción de sentido o la interpretación que llevó a don Quijote a revelar su preocupación.

Importa ahora destacar la buscada oscuridad de este último agüero, más allá de las hipótesis individuales sobre el sentido de los elementos que construyen, para don Quijote, la señal profética. Debemos notar que, en realidad, el punto ciego cuya interpretación genera lecturas dispares es la liebre; la jaula de grillos no construye sentido para don Quijote, ya que lo que él toma como agüero es el dicho de uno de los muchachos y él mismo explicita el sentido en el que lo aplica a su situación particular. Sin embargo, en ningún momento se nos comunica cómo entendió el mensaje de la liebre perseguida por galgos, sabemos que lo ve como un «*malum signum*» pero su relación con «Dulcinea no parece» queda en la ambigüedad (D'Onofrio, 2013: 218). La escena —incluida la reinterpretación de Sancho— pone el acento en la variedad proteica de las interpretaciones, rasgo que nos parece una marca distintiva de la poética cervantina.

En nuestra línea de análisis, también hay que poner de relieve que este es otro momento en el que don Quijote hace pública su oculta superstición, dominado por el sentimiento de derrota y melancolía con el que llega al final de su aventura, tanto caballeresca como vital. En consonancia con el ambiente de desengaño, es que propongo ver la liebre ligada a sentidos muy tradicionales de cobardía, menoscabo y falta; como si don Quijote viera en este animal, que se le aparece en un momento tan crucial, un

¹⁹ Dice Covarrubias: «La liebre es animal tímido [...]. Al cobarde que huye dezimos ser una liebre, como acerca de los latinos llaman liebre a los afeminados», también agrega que «Lebrón llaman al cobarde» y que «alebrarse» significa «acobardarse» (*Tesoro*, s. v. «liebre»). Insistí en esta interpretación de la liebre en otras oportunidades (D'Onofrio, 2007, 2013 y 2023). Por otros motivos, ya Trueblood (1989), Vila (1993) y, luego, Layna Ranz (2016) han desestimado también la interpretación de la liebre como figura de Dulcinea.

recordatorio de su falla como caballero andante, así como oportunamente había visto al león como un espejo de su valentía (D'Onofrio, 2022). La liebre, figura del temor cobarde, había sido usada incluso como símbolo para el afeminado por el emblemista Villava, en una escena en la que una liebre perseguida por galgos le servía para reprehender las costumbres de los caballeros cortesianos que solo conocen galas y comodidades (D'Onofrio, 2013). De modo que la dialéctica ocioso-cobarde / valeroso-bélico, que Michel Moner (1986) presenta como la oposición que vertebrada toda la segunda parte,²⁰ también se puede ver aquí en este último agüero advertido por don Quijote: él vencido sería como la liebre (el ocioso cobarde) que no alcanzó a convertirse en el caballero andante valeroso que ha querido ser.

Finalmente, también hay que resaltar el hecho de que Sancho, en pleno dominio de la narrativa simbólica (errada o no), le recrimine a su amo creer en agüeros, a pesar de lo dicho días pasados, porque esto no hace más que alertar al lector sobre las incongruencias entre lo que el caballero sostuvo y lo que vino haciendo a lo largo de su tercera salida —aunque fingiendo no hacerlo— es decir, cultivar una preocupación supersticiosa que fue guiando su camino. Como vimos, trató de ocultarla o sobreponerse muchas veces, pero en este final y ante signos tan nefastos como los que leyó en su entorno (unidos a la pesadumbre por la derrota), no pudo dominarse; aunque notablemente calla después de que su escudero lo contradiga y lo ponga en ridículo (dice Sancho: «Y no es menester hacer hincapié en esto, sino pasemos adelante y entremos en nuestra aldea», II, 73, 1323).

Sin embargo, la imagen que termina de construir Sancho, al ponerle en una mano la liebre y en otra la jaula de grillos, permite pensar que lo emplaza para los lectores como figura del error y vacuidad supersticiosa. Porque podemos leer la jaula de grillos ligada a la idea proverbial «andar a la caza de grillos», que significa afanarse en cosas inútiles e imposibles;²¹ unido a esto, el hombre viejo sosteniendo una liebre puede ligarse a la imagen alegórica de la superstición, a la que Ripa (Figura 1) le dedica una extensa exposición en su *Iconología* (1993: II, 334-342) y en la cual la liebre representa «el vicioso temor que esconden en su pecho» los supersticiosos (II, 341).

²⁰ En su clásico estudio ver especialmente la oposición entre los caballeros andantes y los cortesianos (Moner, 1986: 85-89).

²¹ Registra Covarrubias «Andar a caza de grillos: perder el tiempo en procurar cosa, que pareciendo fácil de alcanzar se va de entre las manos, y nunca se cumple nuestro deseo» (*Tesoro*, s. v. «grillo»). Prefiero esta lectura de la jaula de grillos, no solo por su sencillez, sino también por ser la que mejor concuerda en significado con la frase del muchacho.



Figura 1. Ripa, «Superstición», *Iconología*, edición de Padua, 1618.

¿Pero esta es la imagen final con la que Cervantes quiere encapsular a su personaje o con la que don Quijote se contentará para entrar en los anales de la fama? No del todo, porque todavía quedan unas páginas a su libro y unos días a su vida, en donde el personaje consigue construir otro modelo en el final del camino: insiste en querer ser reconocido —y recordado— como Alonso Quijano el Bueno; el cambio tan drástico en el final puede sugerir un rearmado de la historia o, al menos, se abren otras perspectivas para pensar su recorrido vital.

Resulta claro que todo el ciclo de agüeros es un punto vergonzante pero muy presente en el protagonista, que manifiesta estar preocupado por su fama futura y por el fin de su historia. La lectura de señales agoreras surge de esa preocupación: es una expresión de la ansiedad que le produce el deseo de querer saber qué le depara la aventura. Ciertamente, quien se lanza al camino, emprende un desafío o está envuelto en un conflicto puede sentir con más ahínco la ansiedad por el resultado final. Para don Quijote, la atención a los agüeros es un rasgo supersticioso que va en contra de lo que pretende predicar. Se trata de algo que rechaza, pero no logra evitar; por eso vemos que no lo expresa a viva voz, trata de ocultarlo y reniega de la práctica a conciencia,

pero finalmente no puede dejar de mostrar que es un asunto que en verdad lo inquieta. Cervantes perfila un personaje al que le resulta muy difícil sustraerse a ese modo de leer el mundo y su propio camino.

Los agüeros en el *Quijote* de 1615 pueden verse, entonces, como un recorrido subterráneo que involucra al protagonista y sirve para mostrarnos una faceta profunda de su personalidad, una forma más de indicar la complejidad de la construcción ficcional de Cervantes, al presentarnos a los lectores dos planos diferentes: por un lado, el íntimo del personaje, que trata de contener y no quiere dejar aflorar (salvo cuando la emoción lo traiciona), pero que por las infidencias del narrador se hace manifiesto; y, por otro, el modelo de caballero cristiano desentendido de supersticiones agoreras, como se representa don Quijote a sí mismo y como en alguna ocasión la voz narrativa también nos lo quiere presentar.

IV

De las *Ocho comedias y ocho entremeses nunca representados* (1615), hay dos ejemplos que dialogan temáticamente con lo visto hasta aquí. En *La gran sultana*, el personaje gracioso de Madrigal engaña con un agüero ridículo al cadí que lo tiene prisionero (II, vv. 914-937). El cautivo cristiano, que está a punto de ser ajusticiado, dice entender el lenguaje de las aves y afirma haber recibido un aviso indudable de que el cadí morirá en seis días a no ser que cumpla ciertos ritos que él podría revelar, si le perdona la vida. Lo más burlesco del engaño es que Madrigal no necesita leer el canto o el vuelo de las aves, puesto que su don, afirma, consiste en entender directamente lo que ellas dicen. De esta forma, la esencial intervención humana en la lectura e interpretación se deja de lado para convertir a las aves en conocedoras directas del porvenir y al cautivo en simple traductor de su lenguaje. Lo absurdo del planteo y la degradación completa de la tradicional idea sobre la necesaria lectura de los mensajes naturales, hacen que el personaje del cadí —quien cae con facilidad en el engaño— quede representado en la obra como el estereotipo del musulmán supersticioso y crédulo.

En *Pedro de Urdemalas*, el mecanismo típico de los agüeros se representa en la creencia extendida sobre la noche de san Juan, durante la cual las doncellas esperaban señal de su casamiento.²² La práctica se adelanta en I, 515-525 cuando Pedro planea servirse de esa superstición para ayudar en los amores de Pascual; pero luego, cuando se pone en escena con el ejemplo de Benita, es el Sacristán quien la engaña valiéndose de su credulidad en I, 780-817. Finalmente se critica la costumbre como «vana hechicería» que hace que las doncellas se muestren «de liviana fantasía» (I, 863 y 867). Con todo, *Pedro de Urdemalas* también tiene en su centro una profecía sobre el futuro del protago-

²² Horozco (1588) trata de ella en el capítulo 14 de su libro II, dentro de la adivinación de las primeras voces que se oyen, como los *omina* que interpreta don Quijote.

nista, que le sirve de orden y estructura. El pronóstico que, según cuenta Pedro, le hace Malgesí (I, 745-759) leyéndole las líneas de su mano, participa de las supersticiones populares y al igual que los agüeros busca indicios en señales naturales.

[...] advertid,
hijo, que habéis de ser rey
fraile y papa y matachín.
Y avendraos por un gitano
un caso que sé decir
que le escucharán los reyes
y gustarán de le oír.
Pasaréis por mil oficios
trabajosos, pero en fin
tendréis uno do seáis
todo cuanto he dicho aquí.
Y, aunque yo no le doy crédito,
todavía veo en mí
un no sé qué que me inclina
a ser todo lo que oí;
pues, como de este pronóstico
el indicio veo en ti,
digo que he de ser gitano,
y que lo soy desde aquí (I, 745-767).

Dos cuestiones son especialmente interesantes para nuestro recorrido. Por un lado que el personaje se guarda de creer por completo la lectura profética, muestra así que no es puerilmente supersticioso, pero también reconoce un deseo que lo inclina a ser lo que se le prometió. Por otro lado, el pronóstico tiene aquí una función práctica porque le permite a Pedro decidir sumarse a los gitanos, porque era parte de la profecía; de tal manera notamos que este aviso profético tiene un papel estructurante y al personaje le sirve como un cierto mapa vital para moverse y decidir sus próximos pasos con seguridad. De tal forma, a nivel argumental, funciona como una línea en tensión hacia el cumplimiento de lo prometido, concita el interés de los lectores o espectadores, al tiempo que puede dar organicidad en esta obra de estructura fragmentaria (Rey Hazas 2005: 74-76). Como sabemos, todo se cumple al final cuando Pedro se convierte en comediante, y él mismo dilucida el enigma cifrado en la adivinación (III, 2860-2874). Se trata, como vemos, de un agüero que engloba no solo la idea de camino vital, que tras la confusión y múltiples peripecias encuentra un sentido que lo justifica, sino que también sugiere —al terminar refiriendo a la profesión de comediante— el carácter proteico del creador de ficciones que puede vivir muchas vidas en una sola. Según Forcione (1970: 320-336), Pedro es la representación última de la figura del poeta creador en Cervantes.

La profecía de Pedro es la guía que hubiera querido tener don Quijote en su ansiedad por el futuro: unas pautas que le marquen el camino y lo tranquilicen en sus

elecciones en el medio de la trama. De hecho, es lo que podrían querer todos los seres humanos. Así pues, este agüero vital de Pedro de Urdemalas tiene un carácter positivo, porque en ningún sentido es visto de manera burlesca y tiene una efectividad asombrosa para predecir el futuro. Desde el punto de vista ejemplar, también es relevante que el personaje no se haya quedado inmóvil a la espera de que se cumpliera lo prometido, por el contrario, mantuvo su búsqueda hasta encontrar aquello que verdaderamente cumplía sus deseos de manera acabada.

Esa idea de mantener la acción, continuar con las obras humanas mientras se tiene fe en el porvenir es el centro neurálgico del modelo de hombre cristiano que propugnaba la Iglesia contrarreformista y la respuesta más usual frente a los temores inmovilizantes de los supersticiosos. Y desde ya, que es, como sabemos, también el modelo heroico que presentan las obras de Cervantes.

En el *Persiles* esa misma idea es la que sostiene a los protagonistas e incluso se ficcionaliza en torno de los discursos proféticos de los que está repleta la obra. Un ejemplo paradigmático puede apreciarse cuando en el capítulo 18 del libro primero, Mauricio les advierte a sus compañeros de viaje que los espera un indudable infortunio. A lo que Periandro pregunta si no conviene retrasar la partida:

—No —replicó Mauricio—: mejor es arrojarnos en las manos deste peligro, pues no llega a quitar la vida, que no intentar otro camino que nos lleve a perderla.

—Ea, pues —dijo Periandro—, echada está la suerte: partamos en buen hora, y haga el Cielo lo que ordenado tiene, pues nuestra diligencia no lo puede escusar (I, 18, 233).

En la respuesta de Periandro, que muestra arrojo y aceptación de la Providencia, se puede vislumbrar el espíritu del mandato católico de conjugar la fe con obras. Y es la actitud general que se encuentra a lo largo de todo el recorrido del texto. Los discursos proféticos —salvo la profecía de la Isla Bárbara— están respaldadas por figuras de autoridad que resultan confiables para el escuadrón de los peregrinos. La adivinación está encomendada a la astrología judiciaria (Mauricio, el abuelo del jadraque y Soldino) y se la presenta como una ciencia respetable si se la maneja con prudencia. También se basa en la lectura de indicios naturales, pero con un nivel superior de abstracción y conocimientos científicos. Los dos grandes personajes astrólogos que participan de la acción, Mauricio y Soldino, tienen algún rasgo de soberbia, pero no se presentan a sí mismos ni a sus predicciones como infalibles, sino pasibles de error, porque surgen de la interpretación humana que siempre será limitada. En Mauricio somos testigos de una doble acción adivinatoria, una científica y la otra más misteriosa e inasible (el sueño premonitorio). Es interesante observar cómo varía su actitud en cada caso. Al igual que luego lo hará Soldino, Mauricio se muestra seguro y confiado con sus predicciones astrológicas, tanto las pasadas (por las que llegó a encontrar a su hija Transila) como las futuras (por la que predice que tendrán un gran inconveniente en

la travesía). A diferencia de esto, el sueño lo hace despertar exaltado, lo inquieta y lo llena de confusión. Si bien puede ser este sueño una trasposición inconsciente de sus manifestadas preocupaciones y por eso en principio lo desestima, al fin y al cabo estaba seguro de que algo ocurriría y como él mismo dice «¿qué mucho que, yendo navegando en un navío de madera, tema rayos del cielo, nubes del aire y aguas de la mar?» (I, 18, 245). Aunque, finalmente, la acción novelesca sugiera que habría sido una visión premonitoria.

Lo importante para destacar ahora es la manera en que Cervantes diferencia la representación de los pronósticos reconocidos como científicos, que tranquilizan al hombre sabio, y los mensajes ligados a la superstición, que dejan los ánimos turbados y confusos. Unos versos de la canción de Feliciano de la Voz en alabanza de la Virgen confirman el enfoque de esta distinción; los agüeros intranquilizan, las señales verdaderas dan gozo: «prodigiosa señal, pero tan buena, / que, sin guardar de agüeros la costumbre, / deja el alma de gozo y bienes llena» (III, 5, 482, subrayo). Tal distinción había estado presente en el discernimiento de las profecías y visiones sobrenaturales de origen divino desde los albores del cristianismo (Campagne, 2016).²³ Salvando las distancias entre revelaciones divinas y pronósticos basados en el conocimiento humano, se puede advertir que hay una cierta semejanza en la distinción entre lo reputado como confiable y lo calificado de superstición en el *Persiles*. Así pues, podemos notar cómo, con este tipo de detalles, Cervantes ficcionaliza discusiones teóricas propias de su cultura y logra hacer verosímil para sus contemporáneos el ingrediente adivinatorio que era un elemento típico de la ficción bizantina (González Rovira, 1996: 146-154; Lozano Renieblas, 2014: 92-93).

En definitiva, se aprecia que en el *Persiles* tienen una valoración positiva los discursos proféticos, al ser puestos en boca de personajes destacados, que conjeturan sobre el futuro con autoridad probada, sus anuncios aparecen como cercanos a la adivinación, aunque se rechace expresamente darles ese nombre y jamás se los asimila a la vana superstición. La profecía de la Isla Bárbara sirve como un excelente contraste, porque diferencia un pronóstico basado en ritos ridículos que no encuentra fundamentos y no halla resultados comprobables, con un saber que es fruto del estudio científico y que da pruebas de su efectividad tanto dentro de la diégesis como en su proyección histórica extradiagética, en tanto un futuro pasado para los lectores. Por otra parte, en términos genéricos, la seguridad que se atribuye a esos discursos adivinatorios o conjeturales se explica también como un rasgo propio de la novela bizantina, en tanto género idealista, que refleja una imagen modélica del mundo donde predominan las certezas.

²³ Entre el postulado paulino (I Cor. 12, 10) sobre discernimiento de espíritus como un carisma extraordinariamente otorgado por Dios (Campagne, 2016: 65-66) y el relato de las experiencias de santa Mónica contadas por san Agustín en sus *Confesiones* (VI, 13, 23), donde distinguía el sabor agradable de las revelaciones verdaderas (Campagne, 2016: 94), se formó en occidente una de las pruebas introspectivas válidas sobre el discernimiento de espíritus ligadas a la amargura o placidez en el alma del receptor, la cual, además estuvo especialmente vigente en la mística española del siglo XVI (véase Campagne, 2016, capítulo 6).

En el *Quijote*, por el contrario, todo aquello ligado a la adivinación del futuro contribuye a delinear la figura del protagonista loco y sus vanas ilusiones, de manera que los discursos adivinatorios quedan ligados a la superstición pueril, sin ninguna relación que funcione como verdadera comprobación fidedigna de sus anuncios o advertencias. A su vez, esto condice y concuerda, en términos genéricos, con la ambigüedad consustancial de la novela moderna de la cual el *Quijote* (y en especial el de 1615) es un anuncio inaugural.



En conclusión, más allá de ciertas ideas constantes por las que se valora la acción humana frente a los desafíos y adversidades, este recorrido nos sugiere que el manejo y presentación de una cuestión problemática, como la de los agujeros o los discursos adivinatorios, se plantea en la obra de Cervantes con variaciones notables según las diferentes pautas genéricas, la ubicación histórica de la ficción, los personajes involucrados y la función que adquiere dentro de la trama. Una maleabilidad que, desde ya, no sorprende al atento lector de Cervantes.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Avalle-Arce Juan Bautista (1962): «Poesía, historia e imperialismo: *La Numancia*», *Anuario de Letras*, 2, pp. 55-75.
- Campagne, Fabián Alejandro (2016): *Profetas de ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Canavaggio, Jean (1977): *Cervantès dramaturge. Un théâtre à naître*, Presses Universitaires de France, París.
- (2000) «Tristán y Madrigal, bufones in partibus», en *Cervantes, entre vida y creación*, Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, pp. 137-145.
- (2006): «Tradición culta y experiencia viva: don Quijote y los agoreros», *Edad de Oro*, 25, pp. 129-139.
- (2014): «De la dédicace au prologue du *Perisiles*: le fin mot de Cervantès», *e-Spania*, 18, <https://doi.org/10.4000/e-spania.23513>.
- Casalduero, Joaquín (1949): *Sentido y forma del Quijote*, Ínsula, Madrid.
- Cervantes, Miguel de (1997): *Los trabajos de Perisiles y Sigismunda*, ed. Carlos Romero Muñoz, Madrid, Cátedra.
- (2015): *Don Quijote de la Mancha*, dir. Francisco Rico, Madrid, Real Academia Española, 2 vols.
- (2015): *La gran sultana*, ed. Luis Gómez Canseco, en *Comedias y tragedias*, dir. Luis Gómez Canseco, Madrid, Real Academia Española, I, pp. 469-374.
- (2015): *Pedro de Urdemalas*, ed. Adrián J. Sáez, en *Comedias y tragedias*, dir. Luis Gómez Canseco, Madrid, Real Academia Española, I, pp. 795-906.
- (2015): *Tragedia de Numancia*, ed. Alfredo Baras Escolá, en *Comedias y tragedias*, dir. Luis Gómez Canseco, Madrid, Real Academia Española, I, pp. 1005-1100.

- 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 (2016a): «Tramas del Quijote (IV): La segunda trama de la Segunda parte: el fantasma de la culpabilización demonológica de los dos héroes», *Creneida*, 4, pp. 338-399.
- (2016b): «Tramas del Quijote (V): los duques y la vara de medir de Cervantes: la culpabilización de segundo nivel en la Segunda parte de Don Quijote», en Pedro Ruiz Pérez (ed.), *Cervantes: los viajes y los días*, Prosa Barroca-SIAL, pp. 181-223.
- (2016c): «Tramas del Quijote (VI): he oído decir que detrás de la cruz está el diablo (más sobre los embrujamientos aragoneses y la culpabilización de segundo nivel en la Segunda parte de don Quijote)», *Etiópicas: Revista de Letras Renacentistas*, 12, pp. 187-231.
- De Armas, Frederick (1996): «The Necromancy of Imitation: Lucan and Cervantes's *La Numancia*», en Barbara Simerka (ed.), *El arte nuevo de estudiar comedias: Literary Theory and Spanish Golden Age Drama*, Bucknell University Press, Cranbury, pp. 246-258.
- D'Onofrio, Julia (2013): «Una imagen perturbadora en el final del Quijote: don Quijote, la liebre y los blandos cortesanos», en Juan Diego Vila (ed.), *El Quijote desde su contexto cultural*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 215-235. [Una primera versión en las actas del XVI Congreso de la AIH, París, 2007, disponible en: https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/16/aih_16_2_070.pdf].
- (2021): «Leones, palomas y gatos furiosos. Recorridos animales de un Quijote a otro», en Daniel Migueláñez y Aurelio Vargas Díaz-Tolledo (eds.), *De mi patria y de mí mismo salgo*, Alcalá de Henares, Instituto Universitario de Investigación Miguel de Cervantes, Universidad de Alcalá, pp. 211-223.
- (2023): «Donde menos se piensa salta la liebre. El fin del circuito animal en la carrera caballeresca de don Quijote», en Cipriano López Lorenzo et alii (eds.), *La actualidad de los estudios de Siglo de Oro (XII Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro, Neuchâtel, 2020)*, Kassel, Reichenberger, pp. 173-181.
- Forcione, Alban (1970): *Cervantes, Aristotle and the Persiles*, Princeton, Princeton University Press, pp. 305-336.
- García Chichester, Ana (1983): «Don Quijote y Sancho en el Toboso: superstición y simbolismo», *Bulletin of the Cervantes Society of America*, 3, 2, 121-133.
- García, Marisa (2006): «Agüeros, profecías y ciencias adivinatorias en la Segunda parte de Don 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, Universidad de Buenos Aires, pp. 381-388.
- Gerber, Clea (2013): «Deleites imaginados: ficción y sugestión demoníaca en *El coloquio de los perros* de Miguel de Cervantes», *Anuario Brasileño de Estudios Hispánicos*, 23.1, pp. 67-85.
- Ginzburg, Carlo (1994): «Lo alto y lo bajo. El tema del conocimiento vedado en los siglos XVI y XVII», en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, pp. 94-116.
- González Rovira, Javier (1996): *La novela bizantina de la Edad de Oro*, Madrid, Gredos.
- Grilli, Giuseppe (2016): *'De senectute'. Cervantes último*, Roma, Aracne Editrice.
- Horozco, Juan (1588): *Tratado de la verdadera y falsa profecía*, Segovia, Juan de la Cuesta.
- Layna Ranz, Francisco (2012): «Una decisiva anécdota para entender el episodio de la liebre y la jaula de grillos (DQ II, 73)», *e/Humanista/Cervantes*, 1, pp. 226-251.
- Lozano Renieblas (2014): *Cervantes y los retos del Persiles*, Barcelona, SEMYR.
- Moner, Michel (1986): *Cervantes, deux thèmes majeurs (l'amour, les armes et les lettres)*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail.
- Montaner, Alberto (2018): «"Debajo de la influencia del planeta Marte": Cervantes ante la astrología», en Mariona Sánchez Ruiz (ed.), *De la magia al escepticismo: Literatura, ciencia y pensamiento en los siglos XVI-XVIII*, Girona, Documenta Universitaria, pp. 115-133.

- Montaner, Alberto y Eva Lara (2014): «Magia, hechicería, brujería: deslinde de conceptos», en Eva Lara y Alberto Montaner (coords.), *Señales, portentos y demonios. La Magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca, SEMYR, pp. 33-183.
- Parodi, Alicia (1989): «Los perros del coloquio y su forma verdadera (acerca de la poética de la lectura en *El casamiento engañoso* y *Coloquio de los perros*)», en *Actas del II Congreso Argentino de Hispanistas*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo / Asociación Argentina de Hispanistas, pp. 239-253.
- Peraita, Carmen (1995): «Idea de la historia y providencialismo en Cervantes: las profecías numantinas», en G. Grilli (ed.), *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Nápoles, Instituto Universitario Orientale, pp. 143-153.
- Redondo, Augustin (2006): «El profeta y el caballero: el juego con la profecía en la elaboración 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, Universidad de Buenos Aires, pp. 83-102.
- Rey Hazas, Antonio (2005): «Cervantes y el teatro», *Cuadernos de teatro clásico*, 20, pp. 21-96.
- Riley, Edward C. (1979), «Symbolism in *Don Quixote*, Part II, Chapter 73», *Journal of Hispanic Philology*, 3.2, pp. 161-174. [Traducido en su *La rara invención. Estudios sobre Cervantes y su posteridad literaria*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 73-87].
- Ripa, Cesare (1987): *Iconología* (Roma 1593), ed. Juan Barja, Madrid, Akal, 2 vols.
- Rodríguez de la Flor, Fernando (1999): «*Mundus est fabula*: La lectura de la naturaleza como documento político-moral en la literatura simbólica», en *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, pp. 58-83.
- Rodríguez Marín, Francisco (1926): *Las supersticiones en el Quijote*, Madrid, Centro de Intercambio Cultural Germano-Español.
- Trueblood, Alan S. (1989): «La jaula de grillos (*Don Quijote*, II, 73)», en Adolfo Sotelo Vázquez y María Cristina Carbonell (eds.), *Homenaje al profesor Antonio Vilanova*, Barcelona, Universidad de Barcelona, pp. 699-708.
- Vila, Juan Diego (1993): «Eternidad y finitud de Alonso Quijano: don Quijote, la Sibila y la jaula de grillos», *Filología* 26.1-2, pp. 223—257.
- (2015): «Épica de la limitación y aventura del fracaso en la clausura del Quijote de 1615», *eHumanista/Cervantes*, 4, pp. 241-254.
- (2019): «*Con las ansias de la muerte*: El aparato prologal del *Persiles* como programa estético del estilo tardío cervantino», en Sagrario López Poza et alii (eds.), *Sabia y docta Atenea: Studia in honorem Lía Schwartz*, A Coruña, Universidade da Coruña, pp. 813-827.
- Wagschal, Steven (2020): «Animal Training and its Cognitive Implications in the Early Modern Iberian World», *Romance Notes*, 60.3, pp. 503-512.
- Zerari-Penin, Maria (2014): «Fleurs de cimetière. Réflexions sur l'œuvre ultime, le "style de vieillesse" et le "style tardif"», *e-Spania*, 18, <https://doi.org/10.4000/e-spania.23492>.