

La segunda trama de la *Segunda parte*: el fantasma de la culpabilización demonológica de los dos héroes (Tramas del *Quijote* —IV—)

PIERRE DARNIS
Universidad de Burdeos
AMERIBER

Título: La segunda trama de la *Segunda parte*: el fantasma de la culpabilización demonológica de los dos héroes (Tramas del *Quijote* —IV—).

Title: The Second Thread of the *Second Part of Don Quixote*: The Spectre of the Two Heroes' Witchcraft Guilt (Threads of *Don Quixote* —IV—).

Resumen: “¡Cuán ciego es aquel que no ve por la tela de cedazo!” declara don Quijote al principio del la Segunda parte. Naturalmente, la lucidez es un principio de lectura; pero, para nosotros, no es siempre fácil leer una obra de la Primera Edad Moderna. Por lo que al texto de 1615 se refiere, ser un “buen entendedor” supone captar la incoherencia implícita entre el Merlín de la cueva manchega y el de la burla aragonesa. Al lado de la trama principal y caballeresco-berberisca del Segundo Quijote, Cervantes imprimió en filigrana un segundo recorrido de lectura (el de los duques), de signo contrario y de indudable pátina antibrujeril.

Abstract: “¡Cuán ciego es aquel que no ve por la tela de cedazo!” says Don Quixote at the beginning of Second Part. Naturally, lucidity is a principle of reading; but read a work of the First Modern Age is not so easy. In this text (1605), being a “good connoisseur” implies capturing the implicit incoherence between the Merlin of the La Mancha cave and that of the Aragonese mockery. Next to the main plot (chivalrous & Barbary) of the Second Don Quixote, Cervantes printed in filigree a second (and opposite) form of reading (that one of the Dukes) related to witchcraft.

Palabras clave: Cervantes, *Segunda parte de Don Quijote de la Mancha*, Clavileño, Merlín, Brujería, Diablo.

Key words: Cervantes, *Second Part of Don Quixote*, Clavileño, Merlin, Witchcraft, Devil.

Fecha de recepción: 27/11/2016.

Date of Receipt: 27/11/2016.

Fecha de aceptación: 26/12/2016.

Date of Approval: 26/12/2016.

A mi querida y clarividente Ana Vian

“Decidme, Sancho [...]:
¿vistes allá entre esas cabras algún cabrón?”, preguntó el duque.

Es sabido en los Siglos de Oro que uno de los medios más apropiados para entender una obra de ficción consistía en fijarse en el “argumento” de la “fábula”, o sea, en la acción del personaje principal:

El más importante de estos elementos [de poética] es el entramado de las acciones, pues la tragedia es imitación no de hombres, sino de una acción y de una vida. Así pues, el argumento es el principio y como el alma de la tragedia¹.

Era esencial la *mimèsis praxeôs* (la representación de hombres que actúan) pues solo a través de ésta se adivinaba la intriga de las obras. Tanto era así que se recomendaba que la sintaxis actancial se organizara como un todo apoyado en la línea narrativa que el personaje principal estructuraba. Aristóteles llamaba a esta sintaxis *muthos* (*el argumento*):

Homero, al igual que se distingue también en otros aspectos, parece que esto asimismo lo vio bien, ya por su arte, ya por su genio; pues, componiendo la *Odisea*, no compuso todo lo que a Odiseo le sucedió, como, por ejemplo, que fue herido en el Parnaso y que se fingió loco cuando tuvo lugar la concentración de los griegos para la expedición contra Troya, pues ninguno de estos dos hechos era necesario o verosímil que se produjera habiendo sucedido el otro. Al contrario, compuso la *Odisea* en torno a una sola acción tal como decimos y de igual modo procedió con la *Iliada*. Así pues, al igual que en las demás artes de imitación la unidad de la imitación resulta de la unidad de su objeto, así también es preciso que el *argumento*, puesto que es imita-

1 Aristóteles, *Poética*, Madrid, Istmo, 2002, p. 45.

ción de una sola acción, lo sea de una sola y que sea completa, y que las partes de las acciones estén de tal modo ensambladas entre sí, que si se cambia de lugar o se suprime una de ellas, se altere y conmueva también el conjunto².

Por muy explícito que sea, sin embargo, el concepto aristotélico de *argumento*, se tiene poco en cuenta en la intelección de las obras áureas. Para nosotros, los lectores del siglo XXI, la amplitud del relato cervantino es un lastre epistemológico; da lugar a una comprensión fragmentaria y, de modo corolario, a un análisis fraccionado³. De eso deriva que, cuatro siglos después de la publicación de la Segunda parte del *Quijote*, sigamos desviándonos de la unidad narrativa global. Después del análisis de Roberto González Echevarría sobre el *muthos* de la *Primera parte*⁴, espero haber contribuido a deslindar al menos el de la *Segunda*. La conmemoración de 2016 ofreció, en efecto, el marco idóneo para entender la autonomía del libro publicado en 1615. Resumiré brevemente las constataciones hechas en el ensayo que he publicado este año sobre el *argumento* del *Segundo Quijote*.

a) El contexto diegético en el cual se enmarcan las andanzas del “caballero” corresponde a la constatación hecha por el cura (II, 1), y se relaciona tanto con la experiencia previa de Cervantes en Lepanto como con las inquietudes políticas de principios del XVII: el peligro de la bajada del Turco.

b) En este mismo capítulo inicial, Cervantes confía a don Quijote una misión concreta que imita el primer canto del célebre poema narrativo de Torquato Tasso, *La Jerusalén liberada*: reunir a los auténticos caballeros de la Monarquía Hispánica (los llamados “caballeros andantes”)⁵. Los

2 Aristóteles, *ibidem*, pp. 51-53.

3 En efecto se subordina a veces la visión de conjunto al axioma según el cual “examinar lo accesorio nos ayuda a comprender lo esencial” (Anthony Close, “Los episodios del Quijote”, en *Para leer a Cervantes: estudios de Literatura Española*, eds. Alicia Parodi y Juan Diego Vila, Buenos Aires, Eudeba, 1999, I, pp. 25-47 (p. 47). Sobre la necesidad de conseguir un enfoque global y luego adoptar una visión centrípeta, véase David Quint, *Cervantes’ Novel of Modern Times: A New Reading of “Don Quixote”*, Princeton, PU, 2003, pp. IX-XIII.

4 Roberto González Echevarría, *Amor y ley en Cervantes*, Madrid, Gredos, 2008.

5 “¿Hay más, sino mandar Su Majestad por público pregon que se junten en la corte

discretos lectores sabían muy bien a qué *veras* apuntaban estas *burlas*: a la peligrosa y controvertida *jornada de Argel* que se estaba preparando⁶.

c) El relato del *Ingenioso caballero* ofrece, pues, la narración del programa metodológico expuesto en el capítulo 6:

Ni todos los que se llaman caballeros lo son de todo en todo: que unos son de oro, otros de alquimia, y todos parecen caballeros, pero no todos pueden estar al toque de la piedra de la verdad. Hombres bajos hay que revientan por parecer caballeros, y caballeros altos hay que parece que aposta mueren por parecer hombres bajos; aquéllos se levantan o con la ambición o con la virtud, éstos se abajan o con la flojedad o con el vicio; y es menester aprovecharnos del conocimiento discreto para distinguir estas dos maneras de caballeros, tan parecidos en los nombres y tan distantes en las acciones (*DQ* II, 6, pp. 672-673).

Don Quijote va a ser “la piedra [de toque] de la verdad” que descubrirá la ausencia de caballerosidad militar tanto en el paladín de aldea don Diego de Miranda, en el encantado Montesinos, en el duque cazador, y, también, en los aldeanos rebuznadores o los catalanes bandoleros, metidos estos en incesantes guerras intestinas⁷. Incluso el ejército del presidio de Orán simbolizado por los dos cansados leones del capítulo 17 delata la debilidad militar de la Monarquía.

para un día señalado todos los caballeros andantes que vagan por España; que, aunque no viniesen sino media docena, tal podría venir entre ellos, que solo bastase a destruir toda la potestad del Turco? Estenme vuestras mercedes atentos, y vayan conmigo” (II, 1). Se cita el *Quijote* a partir de la edición dirigida por F. Rico (Miguel de Cervantes, *Don Quijote*, coord. F. Rico, Barcelona, Crítica, 1998); solo señalo en cuerpo de texto, para las coordenadas de las citas el libro, la parte, el capítulo y la página.

6 Pierre Darnis, “*Segunda parte de Don Quijote de la Mancha: éléments sur une satire ménippéenne* (II)”, en “*Ficciones*” de Jorge Luis Borges - *Segunda parte de “Don Quijote” de Cervantès*, eds. Pierre Darnis y Graciela Villanueva, Neuilly, Atlande, 2016, pp. 191-200.

7 Michel Moner, *Cervantès: deux thèmes majeurs (l’amour - les armes et les lettres)*, Toulouse, France-Ibérie Recherche, 1986, pp. 111-113; Stephen Rupp, *Heroic Forms: Cervantes and the Literature of War*, Toronto, UP, 2014, pp. 88-99; Pierre Darnis, *Don Quijote: éléments sur une satire ménippéenne*, Neuilly, Atlande, 2016, pp. 133-134.

d) La conjunción especular del sueño en las lagunas de Ruidera y de las figuras “astrológicas” del retablo revelan que Dulcinea padece el mismo problema que Melisendra: más que un encantamiento, se trata de un cautiverio, como el de aquellos señores a quienes Cervantes quiso liberar desde la cueva que el alcaide argelino tenía en su jardín. Ir hacia Zaragoza significa, en la mente medieval de don Quijote, perseguida por los fantasmas carolingios, acudir a la zona del moro Marsilio, a la capital “Sansueña”⁸.

e) El cambio de rumbo hacia Barcelona supone una reorientación realista⁹: Cervantes encamina a su “caballero” hacia el puerto desde el cual la Armada puede salir en ayuda de los cristianos cautivos, según el modelo que brinda la morisca Ana Félix, enamorada de don Gregorio, recluso en Argel. Detrás del fatalismo cervantino, se vislumbra el viejo deseo de la liberación de todos los cristianos de los baños norteafricanos. Desde el anuncio de Montesinos que vaticina el desencanto de *todos* los reos¹⁰, hasta el proyecto loco de don Quijote en Barcelona de sustituir al renegado para liberar a todos los cristianos, Cervantes repite lo que expresaba en la *Epístola a Mateo Vázquez*, y dio a conocer luego públicamente Sosa a toda España en 1612: “si a su ánimo, industria, y trazas correspondiera la ventura, hoy fuera el día que Argel fuera de cristianos, porque no aspiraban a menos sus intentos”¹¹.

La *Segunda parte* de don Quijote, como espero haber mostrado en ese ensayo histórico-literario, se organiza en torno a un argumento fuertemente trabado que los lectores discretos del Seiscientos podían percibir

8 Sobre el sueño y clarividencia profética, véase Augustin Redondo, *En busca del Quijote desde otra orilla*, Alcalá de Henares, CEC, 2011, p. 82.

9 Martín de Riquer, *Para leer a Cervantes*, Barcelona, Acantilado, 2010, pp. 210-216.

10 “Sabed que tenéis aquí en vuestra presencia, y abrid los ojos y vereislo, aquel gran caballero de quien tantas cosas tiene profetizadas el sabio Merlín, aquel don Quijote de la Mancha, digo, que de nuevo y con mayores ventajas que en los pasados siglos ha resucitado en los presentes la ya olvidada andante caballería, por cuyo medio y favor podría ser que nosotros fuésemos desencantados; que las grandes hazañas para los grandes hombres están guardadas” (II, 23, p. 822). Sobre el género de sueño que esta visión implica, el *oraculum*, véase Aurora Egido, *Cervantes y las puertas del sueño*, Barcelona, PPU, 1994, p. 151.

11 Diego de Haedo (Antonio de Sosa), *Topografía e historia general de Argel*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos de España, 1927, p. 164.

sin mayores problemas. El fracaso contra el de la Blanca Luna responde así a las coordenadas establecidas ya en los primeros capítulos: por un lado, el peligro del imperio otomano, que —cito a don Quijote (II, 1, p. 675)— “de un humilde y bajo pastor que le dio principio, está en la cumbre que le vemos”; y, por otro, la fuerza de los letrados, que pugnaban entonces por evitar la “jornada de Argel”, que se estaba preparando en estos años¹².

En resumen, la *Segunda parte* viene vertebrada por una *trama caballeresco-berberisca*. Ofrecía a los lectores una línea argumental en sintonía con lo que acababa de revelar Sosa en la *Historia general de Argel*: el interés cervantino por los cautivos cristianos en Berbería.

Con todo, debemos preguntarnos si este recorrido de lectura es el único. En efecto, dos detalles aparentemente insignificantes llaman la atención. En primer lugar, la doble ocurrencia del mago Merlín: primero en la cueva, dentro del recorrido *caballeresco-berberisco* de don Quijote, y, luego, en el bosque aragonés de los duques, en relación con la trayectoria de Sancho. Otro detalle sugerente tiene que ver con la importancia otorgada a éste último por los duques, precisamente a partir de la intervención de Merlín en Aragón, como si la profecía burlesca del mago de Arturo hubiera producido una sustitución actancial y narrativa. ¿Qué justifica que, en efecto, en 1615 Sancho reciba tanta atención? ¿No le atribuye Cervantes con esto una línea argumental paralela a la de su amigo hidalgo?

Si bien intentaré aclarar en un trabajo ulterior cuál es la *significación* posible de esta segunda trama, mi propósito va a consistir aquí en describirla, en esbozar los jalones de aquella segunda línea argumental, cuyo protagonismo recae no en el amo, sino en su donoso escudero.

1. DE LAS ADMIRABLES ETAPAS MANCHEGAS DE DON QUIJOTE Y SANCHO PANZA: HACIA UNA LECTURA JOCOSA Y MALÉVOLA DE LOS HÉROES

Desde luego, el problema del trabajo parcelario no es el único en comprometer la comprensión cabal del *Quijote*. La idolatría hacia el héroe

12 Pierre Darnis, “*Segunda parte de Don Quijote de la Mancha: éléments sur une satire ménippéenne (II)*”, pp. 222-231.

manchego de Cervantes constituye un escollo epistemológico subestimado, en particular cuando esta se enuncia de forma perentoria. Naturalizar y encumbrar la dignidad de don Quijote nos proyecta hacia un sistema de pensamiento dogmático alejado del rigor científico. Ya señaló Parker el peligro metodológico que entraña la confusión entre *praxis* científica y mirada devota: “Cualquier interpretación del carácter de don Quijote que se haga a base de la exaltación del quijotismo, sea ésta mesurada o extravagante, me parece demasiado simplista”¹³.

El atajo del *quijotismo* nos impide ver dos datos concretos: la realidad compleja de la recepción del *Primer Quijote* y la naturaleza ambivalente

13 Alexander A. Parker, “El concepto de la verdad en el *Quijote*”, *Revista de Filología Española*, 32 (1948), pp. 287-305 (p. 288). Sobre el peligro epistemológico de la religión quijotista, resultado de la admiración romántica y post-romántica (Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*, Madrid, Cátedra, 1998), véanse, por ejemplo, los puntos de vista de Marcelino Menéndez Pelayo y de Felipe Pedraza: “Entre las varias y extravagantes formas que en estos últimos tiempos ha tomado el *fetichismo cervantista*, que a muchos dispensa de leer al admirable autor a quien dicen honrar con sus comentarios, y se junta en otros muchos con un completo desconocimiento de todas las cosas de España en el siglo XVI, debe contarse por una de las más risibles la de atribuir al autor del *Quijote* singulares ideas científicas, y estudio positivo de todas ciencias y artes, liberales y mecánicas, claras y oscuras, con muchas trascendencias y marañas filosóficas que, a ser ciertas, convertirían el *Quijote*, de libro tan terso y tan llano como es, en la más enojosa de las enciclopedias” (Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España (I)*, Madrid, CSIC, 1993, p. 742); “La historia literaria ha repartido los papeles de forma igual entre los genios. Desde el siglo XVIII Cervantes es un ídolo de la cultura occidental. No sin razón: de algo ha de servir haber escrito una de las obras singulares y reveladoras de todos los tiempos y haber construido, casi de la nada, lo que hoy llamamos novela. Pero, además, cuando nos acercamos a su figura humana y artística, no resulta menos admirable su constante pasión por la escritura, su voluntad creadora, que no ceja en medio de las circunstancias más adversas, y su capacidad para entender y trasladar al papel la compleja realidad del corazón humano. Descubridor de un nuevo y paradójico sentido de la comicidad, para el que hubo que inventar la palabra humor, Cervantes despierta una natural simpatía que, a veces, raya en la veneración y la idolatría” (Felipe B. Pedraza Jiménez, *Cervantes y Lope de Vega: historia de una enemistad y otros estudios cervantinos*, Barcelona, Octaedro, 2006, p. 7). Para el *Segundo tomo* del seudo-Avellaneda, véanse Stephen Gilman, *Cervantes y Avellaneda: estudio de una imitación*, México, Colegio de México, 1951, pp. 130-135; y James Iffland, *De fiestas y aguafiestas: risa, locura e ideología en Cervantes y Avellaneda*, Madrid, Iberoamericana, 1999.

del retorno de Sancho al pueblo en el *Segundo*.

a) Aun antes de publicarse, el *Ingenioso hidalgo* recibió las críticas despiadadas de no pocos sectores de la sociedad española. Son de sobra conocidas las palabras pronunciadas por Lope de Vega en 1604 (“ninguno hay [...] tan necio que alabe a *Don Quijote*”) ¹⁴. Más profundamente destacan las reacciones enconadas de los grupos más integrados en el escalafón social. Sobre el *Primer Quijote*, no se equivocaron probablemente Peter Russell y James Iffland ¹⁵ cuando apuntaron que fueron los pajes “los que más se han dado a su lectura ¹⁶ por la “potencialidad desestabilizadora” del libro. Según he mostrado en varios trabajos anteriores, Cervantes —como otros autores del momento— tenía una aguda conciencia de los distintos sectores de su público. Existe, desde luego, la dicotomía vulgo/discreto, que se corresponde con criterios de inteligencia interpretativa, pero la discriminación social más relevante quizá sea en este caso la que separa las personas “de buen gusto” de las otras ¹⁷. Los ecos que del libro llegaron a Sancho testimonian que las capas altas de la sociedad no gustaron mucho de los anhelos de movilidad social de los dos manchegos:

Los hidalgos dicen que, no conteniéndose vuestra merced en los límites de la hidalguía, se ha puesto don y se ha arremetido a caballero con cuatro cepas y dos yugadas de tierra y con un trapo atrás y otro adelante. Dicen los caballeros que no querían que los hidalgos se opusiesen a ellos, especialmente aquellos hidalgos escuderiles que dan humo a los zapatos y toman los puntos de las medias negras con seda verde (II, 2, p. 643).

14 *Apud* Luis Gómez Canseco, *El Quijote de Miguel de Cervantes*, Madrid, Síntesis, 2005, p. 15.

15 Peter Russell, “*Don Quixote* as Funny Book”, *The Modern Language Review*, LXIV, 2 (1969), pp. 312-326; y James Iffland, *op. cit.*

16 Miguel de Cervantes, *Don Quijote*, II, 3, p. 653.

17 Sobre este aspecto, a propósito del *Lazarillo de Tormes*, véase Pierre Darnis, “Prosas nuevas (Cartas, relaciones, *Lazarillos*, *Guzmanes* y *Quijotes*) —I—. Para una lectura ‘superficial’ (y esencial) de *La vida de Lazarillo de Tormes, y de sus fortunas y adversidades*”, en *La Lettre au carrefour des genres et des traditions - du Moyen Âge au XVII^e siècle*, eds. Elvezio Canonica, Cristina Panzera, París, Garnier, 2016, pp. 257-286.

Cervantes, no obstante, escribe “para todos”¹⁸. No abandona a los lectores de los estamentos más altos y la presencia de los duques en la *Segunda parte* es también una manera de responder a las exigencias de este público. Menester es, pues, que procuremos entender cómo los “soberbios” —para utilizar una de las categorías conceptuales favoritas de Cervantes— pudieron comprender el libro de 1615, captar qué propuesta narrativa nuestro autor les brindó.

b) Si ahora nos fijamos en el final del viaje de Sancho, destaca poderosamente el atuendo que luce su asno al volver a su pueblo.

[Don Quijote y Sancho] toparon en un pradecillo rezando al cura y al bachiller Carrasco. Y es de saber que Sancho Panza había echado sobre el rucio y sobre el lío de las armas, para que sirviese de repostero, la túnica de bocací, pintada de llamas de fuego que le vistieron en el castillo del duque la noche que volvió en sí Altisidora. Acomodó también la coraza en la cabeza, que fue la más nueva transformación y adorno con que se vio jamás jumento en el mundo (II, 73, p. 1211).

La explicación carnavalesca que dieron algunos críticos es válida, pero solamente en parte. Podemos asociar la idea de vestir al “jumento” para ponerle “más galán que Mingo” con un último juego bufonesco¹⁹. Empero, la lectura del pasaje no se despoja totalmente de la culpabilización que conllevan los atributos inquisitoriales. La nueva carga del asno recuerda paradójicamente la que sufrió Sancho en el maravilloso castillo de los duques. Aunque la carnavalización popular del asno repite en tono menor el juego aristocrático organizado por los duques para rebajar las ínfulas gobernadoras de Sancho, cabe evitar además la confusión entre dos tipos de práctica carnavalesca encontrados: el carnaval popular, subversivo, y las burlas pseudo-carnavalescas de la élite, avasalladoras²⁰. Por eso la comicidad del desenlace no puede agotar el sentido de las burlas ducales.

18 Pierre Darnis, *Don Quijote: éléments sur une satire ménippéenne*, pp. 154-180 y 199-206.

19 James Iffland, *op. cit.*, p. 509.

20 Jacques Heers, *Carnavales y fiestas de locos*, Barcelona, Península, 1988, pp. 225-252; James Iffland, *op. cit.*, pp. 178-183.

¿Qué pasó pues antes en Aragón que explicase que Cervantes quisiera burlarse de un castigo inquisitorial? Sancho había sido incluido en una escena burlesca de desencanto: el de la joven Altisidora. La crítica ha reparado en que suponía una sátira de los autos de fe del Santo Oficio²¹, pero no ha aclarado del todo por qué Sancho recibe su infamante vestimenta. ¿Es totalmente burlesca y arbitraria la imposición de la túnica de bocací? ¿Ofrece la tesis de la crueldad gozosa de los duques²² el *sentido* más completo sobre la penitencia de Sancho?

Preocupada por la *significación* abstracta del episodio (sátira de la Inquisición, entretenimiento aristocrático) y por la *explicación* poética (fiesta palaciega, crítica de Avellaneda)²³, la crítica no se ha planteado aún cómo el público inmediato de Cervantes podía entender a qué lógica obedecía el castigo inquisitorial, ni qué *sentido* tenía. Sancho, por lo visto, no lo “estimaba en dos ardites”. Ahora bien, ¿no se debe el pseudo-auto de fe de los duques a un *argumento* que los lectores “de buen gusto” podían percibir? En efecto, la sobrina había vaticinado una suerte inquisitorial para los idólatras de la materia de Bretaña: las “historias” de caballerías “ya que no las quemasen, merecían que a cada una se le echase un sambenito, o alguna señal en que fuese conocida por infame y por gastadora de las buenas costumbres” (II, 6, p. 673). Pero, en la *Segunda parte*, no reciben la señal infamante el género caballeresco o don Quijote, sino el amigo Sancho. ¿No responderá este castigo simbólico a unos errores cometidos por nuestros protagonistas, pero que se volvieron impalpables para nuestra modernidad? Quizá debamos escuchar mejor a Cide Hamete, que hizo a sus destinatarios una pregunta a la cual no hemos respondido todavía: ¿“Qué les movió a los duques a levantar el edificio de la máquina referida” cuando don Quijote y Sancho volvían sin temor de Barcelona? (II, 70, p. 1191). ¿Por qué, para citar al historiador arábigo, los nobles aragoneses pusieron “tanto ahínco” en cazar a don Quijote y a Sancho cuando iban regresando a su pueblo (II, 70, p. 1193)? Estoy persuadido de que los lectores “de buen gusto” tenían una idea bastante precisa de las “culpas” de los dos.

21 Véase Miguel de Cervantes, *Don Quijote* (volumen complementario), p. 1185.

22 Vladimir Nabokov, *Littératures III*, París, Fayard, 1986, pp. 108-146.

23 Augustin Redondo, “El *Quijote* y la tradición carnavalesca”, *Anthropos*, 88-99 (1989), pp. 93-98; David Álvarez, *De l'imposture à la création: le “Guzmán” et le “Quichotte” apocryphes*, Madrid, Casa de Velázquez, 2014.

Entre el dato de unos lectores descontentos con don Quijote en la *Primera parte* y la imagen de Sancho infamado, se da como una convergencia de sentido. La lógica de los duques es, en efecto, paralela a la que expresa el lector más emblemático del grupo aristocrático, el pseudo-Avellaneda²⁴. En el prólogo del *Quijote apócrifo*, el autor enmascarado avisaba a Cervantes de andar con cuidado, pues bien podría ganarse las iras de un “ministro del Santo Oficio” (i.e. Lope de Vega). ¿No habría narrado también Cervantes en su *Segunda parte* una historia pseudo-heterodoxa que explicase que Sancho se mirase “ardiendo en llamas” con una coraza “pintada de diablos”?²⁵.

Lo que sabemos es que, poco después de la escritura del *Primer Quijote*, fueron multiplicándose las teorías y prácticas acusatorias de veterano acervo de que echan mano los duques para demonizar al compañero de don Quijote. Juntando diversas tradiciones, los hombres de la Baja Edad Media y del tardo-Renacimiento se pusieron a estructurar una costumbre estigmatizadora tan potente que hacía surgir brotes antisatánicos en toda Europa: se produjo una brujomanía²⁶. Gracias a la multiplicación de los tratados sobre las supersticiones y la brujería, cristalizaron en las clases cultas una mitología²⁷ y un “lenguaje” demonizadores. Fueron necesarios luego los inquisidores, jueces laicos y predicadores para que el virus cog-

24 Sobre esta lectura y el grupo de Lope de Vega, véanse Stephen Gilman, *op. cit.*; y James Iffland, *op. cit.*

25 Los diablos evocan el delito de satanismo de Sancho (Brown propone un análisis cripto-judaico desconectado de las referencias bruñeriles de las otras burlas ducales y del propio auto de fe. Véase Kenneth Brown, “Cervantes, vida y obra. Don Quijote y el criptojudasmo manchego de su tiempo y entorno”, en *Cervantes y las religiones*, eds. Ruth Fine y Santiago López Navia, Madrid, Iberoamericana, 2008, pp. 407-434).

26 Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza, 2010, pp. 456-461. Sobre el concepto matizable de brujomanía, véase Stuart Clark, “Brujería e imaginación histórica: nuevas interpretaciones de la demonología en el Edad Moderna”, en *El diablo en la Edad Moderna*, eds. James Amelang, María Tausiet, Madrid, Marcial Pons, 2001, pp. 21-44.

27 Alberto Montaner y María Tausiet proponen también el concepto de *mitopoyesis*. Véase *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, eds. Alberto Montaner y Eva Lara, Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2014, pp. 255-323.

nitivo de la demonología fuera transmitido al resto de la población²⁸. Una nueva mentalidad se diseminaba poco a poco en el viejo continente. En efecto, aunque se cite el uso de ungüentos alucinatorios para explicar los “cuentos” brujescos, “ninguna sustancia, ninguna técnica extática [podía] solicitar, por sí sola —explica Ginzburg—, la representación de experiencias tan complejas”²⁹. A causa de la difusión de estas ideas y del impacto de los autos de fe, fue facilitada la introyección en la sociedad de aquellas descripciones estereotipadas.

Nos cuesta imaginar lo común —aunque no lo frecuente— que era la demonización en el tardo-Renacimiento español. Cuando Cervantes volvió a España después de su cautiverio, entraba en una Europa plagada de “vidas mágicas”, y en una península en la que se multiplicaban las acusaciones ante la oligarquía local o el Santo Oficio³⁰. El final del reinado de Felipe II y toda la época de Felipe III era un momento de agudas inquietudes antibrujeriles³¹. Basta recordar la aceleración editorial que se produjo sobre el tema en estos años:

- 1570: *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada;
- 1580: *La démonomanie des sorciers* de Juan Bodino³²;
- 1581: *De natura daemonum* de Laurentius Anania;
- 1591: *Adversus fallaces et superstitiosas artes* de Benito Pereira;
- 1595: *Demonolatriae* de Nicolas Rémy;
- 1599-1608: *Disquisitiones magicae* de Martín del Río;
- 1603: *Discours exécration des sorciers* de Henri Boguet;
- 1604: *De Anticristo* de Tomás de Maluenda;
- 1608: *Compendium Maleficarum* de Francesco Maria Guazzo;

28 Carlo Ginzburg, *Les batailles nocturnes: sorcellerie et rituels agraires aux XVI^e et XVII^e siècles*, París, Flammarion, 1984, pp. 161-222.

29 Carlo Ginzburg, *Historia nocturna*, Barcelona, Muchnik, 1991, pp. 79 y 222.

30 Julio Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Istmo, 1992.

31 Fabián Alejandro Campagne, *Strix hispánica: demonología y cultura folklórica en la España Moderna*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

32 Un hecho significativo es que el *Directorium inquisitorium* (1376) se reedita cinco veces entre 1578 y 1607 —tres en Roma y dos en Venecia— con los nuevos aportes de Francisco Peña, un miembro de la comisión de canonistas del papa Pío V (María Jesús Zamora, “Tratados reprobatorios y discursos antisupersticiosos”, en *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, pp. 193-194).

- 1608: *Thesaurus exorcismorum* de Girolamo Menghi y Valerio Polidori³³;
- 1612: *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* de Pierre de Lancre;
- 1613: el monumental y radical *Epitomes delictorum, sirve de Magia* de Francisco Torreblanca Villalpando. En 1615, publicará su *Defensa a favor de los libros católicos de la magia* para responder a los ataques del panfleto anónimo *Advertencias contra los libros de la Magia de don Francisco Torreblanca Villalpando*.

Lo que crearon los demonólogos y portavoces ortodoxos de la heterodoxia satánica no fue solo un “saber”, un imaginario laico y polarizador³⁴; también infundieron un modo espontáneo de interpretar el mundo circundante, una “hermenéutica antibrujeril”³⁵. Con la amplia difusión dada a la mitología demonológica, supersticiosos, embaucadores o tan solo individuos molestos podían ser discriminados en adelante —consciente o inconscientemente— como adeptos del culto satánico³⁶. Se daba así en la época de Cervantes, y conforme avanzamos hacia la escritura del *Segundo Quijote*, una comunidad lectora que poseía entre sus sistemas mentales de

33 Girolamo publicó ya en 1576 un *Compendio dell'arte essorcistica*.

34 Robert Muchembled, *Le roi et la sorcière: l'Europe des bûchers (XV^e-XVIII^e)*, París, Desclée, 1993, pp. 71 y 198.

35 Para describir la demonización brujeril, Alberto Montaner emplea el concepto de “recurso epistémico”, que es relevante por lo que se refiere a la dimensión “científica” que tenía el estudio de la brujería, esta “episteme” específica. Prefiero el de “hermenéutica”, que insiste en la característica “interpretativa” del proceso cognitivo, así como en el arraigo popular de dicho discurso demonizador (Jacob Rogozinski, *Ils m'ont haï sans raison: de la chasse aux sorcières à la Terreureur*, París, Cerf, 2016, pp. 80, 90 y 168: para el filósofo, los “affects d'en-bas” y el rumor juegan un papel esencial en el movimiento que desata la caza de brujas. Sobre la presión popular para “embrujar” paisanos, véanse Pamela J. Stewart y Andrew Strathern, *Brujería, hechicería, rumores y habladorías*, Madrid, Akal, 2008. María Tausiet, *Abracadabra omnipotens: magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2007, pp. 165-190, señala que a veces la cárcel suponía una forma de alivio frente al acoso antibrujeril de la población.

36 Véanse Carlo Ginzburg, *Les batailles nocturnes*; Gustav Henningsen, *op. cit.*, y María Tausiet, *Ponzoña en los ojos: brujería y superstición en Aragón*, Zaragoza, Fundación “Fernando el Católico”, 2000.

inteligibilidad el estereotipo de la persecución de brujos. Naturalmente, nuestros hábitos contemporáneos han borrado gran parte de la obsesión antibrujeril³⁷; la cultura post-ilustrada, en particular, ha llevado a reducir (aunque solo en parte)³⁸ los hábitos mentales tendentes a interpretar en clave religiosa o satánica un sinfín de objetos o actos cotidianos. De la misma manera, el conjunto de la población iba criminalizando cada vez más las viejas prácticas de la superstición y hechicería para amoldarlas al patrón legítimo de la brujería: se volvían más frecuentes las acusaciones entre vecinos, en Aragón como en la Mancha³⁹. Los cambios introducidos en los siglos XVIII-XX hicieron del pensamiento demonológico un idioma casi obsoleto, pero, allá por los años 1600-1620, el imaginario de la idolatría satánica formaba un “guion común” (o *frame*) de tipo intuitivo⁴⁰ que los europeos activaban para interpretar un sinfín de situaciones sospechosas. Lo que es interesante desde el punto de vista literario es que la manía antibrujeril, en cuanto tendencia paranoica, fomentaba la “caza” y la descodificación de los signos nimios u ocultos de los devotos de Satán⁴¹. Como demostró recientemente el filósofo Rogozinski, la demonomanía de los eruditos ha instituido en las cabezas una mirada bastante poderosa como para inocular estructuras mentales de persecución⁴². Obsesionada por la demonolatría, la población europea podía aplicar ahora una lectura suspicaz de toda una serie de actos anteriormente insustanciales⁴³.

37 Armando Maggi, *Satan's Rhetoric: A Study of Renaissance Demonology*, Chicago, PU, 2001.

38 Sobre la filogénesis e inercia del pensamiento sobrenatural en el *Homo Sapiens Sapiens*, véase Pascal Boyer, *Et l'homme créa les dieux: comment expliquer la religion*, París, Robert Laffont, 2001.

39 Huelga decir que el espacio de las iglesias constituía una red de difusión de las nuevas acusaciones antibrujeriles en el territorio peninsular. Véase Martín de Azpilcueta, *Manual de confesores*, Medina de Campo, Joan Maria da Terranova y Jacopo de Liarcari, 1554, XI. Sobre la multiplicación de las acusaciones entre vecinos, véase Julio Caro Baroja, *op. cit.* Sobre la zona de la Mancha, véase Sebastián Cirac Estopañán, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva*, Madrid, CSIC, 1942. Finalmente, acerca de Aragón, véase María Tausiet, *Ponzoña en los ojos*.

40 Sobre el concepto de “guion común” en la hermenéutica literaria, véase Umberto Eco, *Lector in fabula*, Barcelona, Lumen, 1987.

41 Armando Maggi, *op. cit.*

42 Jacob Rogozinski, *op. cit.*, p. 81.

43 Ya durante la Primera Edad moderna, un inquisidor sagaz como Alonso de Salazar entendía que la comunicación de teorías antibrujeriles era contraproducente. No

1.1. *Don Quijote el profeta*

Sobre la intelección de varios detalles de la *Primera parte* relacionados con la demonización, disponemos ya de dos trabajos firmados por Hasbrouck y Kallendorf, respectivamente. Ambos investigadores se centran en el personaje de don Quijote y subrayan que sus alucinaciones pronto fueron asociadas por los interlocutores del hidalgo como productos de alguna “posesión demoníaca”⁴⁴. Mi propósito es otro. No pretendo conocer ontológicamente a don Quijote, sino rastrear qué programa de lectura sugiere Cervantes para algunos lectores. No creo que se deba pensar que don Quijote, como cree la mujer del ventero Juan Palomeque, es “don Diablo” (I, 35, p. 415). En cambio, sí creo que determinados lectores debieron de pensar que era el mismo diablo quien hablaba detrás de la

estaba equivocado: la propaganda nutría *de facto* ilusiones cognitivas con las cuales se veían brujos donde no los había (Gustav Henningsen, *op. cit.*).

- 44 “En la primera parte se delinea, pues, una asociación entre don Quijote y las fuerzas diabólicas, ya que muestra muchas señales de estar poseído por el demonio. El caballero andante carece de control sobre sus propias facultades y hasta ataca a figuras religiosas. Además, muchos personajes lo equiparan con el diablo. El demonio es quien, física y simbólicamente, le ha “encarcelado” en el estado que padece”. Véase Michael D. Hasbrouck, “Posesión demoníaca, locura y exorcismo en el *Quijote*”, *Cervantes*, XII, 2 (1992), pp. 117-126, en línea: http://www.cervantes-virtual.com/obra-visor/cervantes-bulletin-of-the-cervantes-society-of-america--0/html/0278ae3e-82b2-11df-acc7-002185ce6064_33.html). Nótese además con el mismo crítico la conexión que podía establecerse entre los libros de caballerías y los grimorios de magia negra. “Esta conexión se expresa en varias ocasiones, sobre todo antes de la purga de los libros. El cura afirma que ‘Encomendados a Satanás y a Barrabás sean tales libros’ (I, 5), y luego denuncia ‘las endiabladas y revueltas razones’ (I, 6) expuestas en el *Amadís de Grecia*. Antes de la purga, la sobrina de Alonso Quijano le entrega al cura y al barbero una escudilla de agua bendita y un hisopo al tiempo que dice ‘—Tome vuestra merced, señor licenciado; rocíe este aposento, no esté aquí algún encantador de los muchos que tienen estos libros, y nos encanten, en pena de que les queremos dar echándolos del mundo’ (I, 6). Esta acción de expulsar a los demonios con la ayuda de agua bendita muestra paralelos con el exorcismo, al mismo tiempo que la quema de los libros recuerda la quema de brujas” (*ibidem*).

locura melancólica del hidalgo⁴⁵. Como el propio Sancho, quizá querían decirle al manchego durante sus crisis de locura “que mire bien lo que hace, no sea el diablo que le engañe” (I, 8, p. 100). Kallendorf, que recupera parte de la demostración de Hasbrouck, añade que la interpretación quijotesca sobre las aventuras y las desilusiones que sufre, a saber, la de la intervención malintencionada de encantadores que le “persiguen”, podía apuntar a la magia negra⁴⁶.

45 El ataque de religiosos, como a Hasbrouck, me parece significativo de la tentación hermenéutica de la demonización: “Lo significativo es que el héroe ataca a los frailes, que simbolizan lo religioso, y no a los que van a caballo, que debieran haberle recordado más a los caballeros andantes. Después del ataque, cuando don Quijote intenta hablar con las damas del coche, éstas huyen de él ‘haciéndose más cruces que si llevaran al diablo a las espaldas’ (I, 8). Otro asalto contra figuras religiosas ocurre cuando el caballero y su escudero se encuentran con un grupo de clérigos que escoltan un cadáver hacia Segovia. Igual que en el caso anterior, don Quijote ‘los apaleó a todos y les hizo dejar el sitio, mal de su grado, porque todos pensaron que aquél no era hombre, sino diablo del infierno que les salía a quitar el cuerpo muerto que en la litera llevaban’ (I, 19). En los dos casos se ve, pues, no solamente violencia contra figuras religiosas, sino también la identificación de don Quijote con el diablo”. Recuérdense las frases de Martín del Río sobre la competencia del Diablo para “perturba[r] la fantasía, contrahacer la cuádruple función del sentido interno [...], como se observa en los dementes y los locos, que por su trastorno humoral se les aparecen diversas especies fantásticas, así mismo puede el demonio cambiando la proporción y agitando dichos humores, quitando o añadiendo vapores adecuados a sus propósitos, hacer que la persona que en realidad nunca percibió por los ojos ni por los oídos”. De ahí tanta aparición, revelación y éxtasis falsos, como enseña San Agustín, Victoria, José Anglés, y el padre Molina” (Michael D. Hasbrouck, *op. cit.*, p. 406).

46 Hilaire Kallendorf, “The Diabolical Adventures of Don Quixote, or Self-Exorcism and the Rise of the Novel”, *Renaissance Quarterly*, LV, 1 (2002), pp. 192-223. Véase la voz “encantadores” en el *Tesoro* de Covarrubias: “Maléficos, hechiceros, magos, nigrománticos; aunque estos nombres son diferentes y por diferentes razones *se confunden* unos con otros. Verás al padre Martín del Río en sus *Disquisiciones mágicas*, donde difusamente trata de esta gente perdida” (la cursiva es mía). José Antonio Maravall, *Utopía y contrautopía en el Quijote*, Madrid, Visor, 2006, pp. 145-149, ya subrayó la importancia —¿el peligro?— que suponía la creencia en encantadores: “Si Cervantes hace creer a don Quijote en encantamientos y hechicerías, en la intervención de poderes extranaturales, no es por consideración burlona hacia él: le introduce así en una corriente que en toda Europa crece con el cambio de siglo [...]. Sin duda, Cervantes utiliza en su obra la intervención de los encantamientos como recurso literario, y desde una posición perfectamente irónica, actuando en

La *Segunda parte*, sin embargo, no recibió un análisis tan sistemático. En efecto, el protagonista, ya no puede considerarse de manera unilateral como un poseso: “don Quijote aparece mucho más reflexivo y no pierde tanto el control”⁴⁷. Sin embargo, “mientras que la primera parte contiene muy pocas discusiones teológicas, la segunda está repleta de ellas. En ésta aparecen físicamente varias figuras diabólicas que pretenden provocar a don Quijote, en un intento de mantener el control sobre él”⁴⁸. Entender el camino que se ofrece a los lectores se antoja, por tanto, fundamental.

En mi anterior artículo sobre la trama principal de la *Segunda parte* —la caballescero-berberisca—, noté que la lógica de acción de don Quijote (encontrar auténticos caballeros para salvar a los cautivos de los Berberiscos) se leía en una serie de jalones proféticos⁴⁹. Cierta crítica, no cuidando siempre de separar el grano de la cizaña, había confundido signos falsos (como la cabeza parlante) y verdaderos⁵⁰. El punto importante aquí, todavía no destacado, es el amarradero extradiegético del hilo profético. Se nos antojan burlescas las referencias a los agüeros que emergen puntualmente en la aventura (y lo son); pero pertenecen también al diálogo que el autor hilvana con sus lectores: quien habla a través de su ficción, quien formula “veras” bajo el ropaje de las “burlas”, es Cervantes, el cual se autopresenta desde el primer capítulo como “vate, que quiere decir adivino” (II, 1, p. 638). El sueño quijotesco en la Mancha de los Hospitalarios (la de los caballeros de la Orden de san Juan)⁵¹ sirve para recordar a los lectores la prisión que siguen padeciendo los cautivos españoles en el

esto como un formidable desvelador de la credulidad en que se mantienen muchas gentes de su época. Pero, aun así, hemos de darle a ello el valor de un elemento vivo de su obra, y que responde a una situación real”.

47 Michael Hasbrouck, *op. cit.*, p. 122.

48 Michael Hasbrouck, *ibidem*.

49 Pierre Darnis, “*Segunda parte de Don Quijote de la Mancha: éléments sur une satire ménippéenne (II)*”, pp. 113-158.

50 Marisa García Verdugo, “Agüeros, profecías y ciencias adivinatorias en la *Segunda parte de Don Quijote*”, en *El Quijote en Buenos Aires*, eds. Julia D’Onofrio, Alicia Parodi y Juan Diego Vila, Buenos Aires, Instituto de Filología y Literatura Hispánicas, 2006, pp. 382-383, acierta al no confundir los agüeros falaces con los auténticos.

51 Pierre Darnis, “*Segunda parte de Don Quijote de la Mancha: éléments sur une satire ménippéenne (II)*”, pp. 191-192.

norte de África. Aunque nos resulte ahora opaca el habla profética de los textos áureos, Cervantes no introducía ninguna novedad. Tanto los textos antiguos —como, por ejemplo, Virgilio con su *Eneida*⁵²— como los modernos recurrían a este medio narrativo para estructurar la historia. De las distintas fuentes de la *Segunda parte*, las *Sergas de Esplandián* (1510) presentan de modo diáfano esta alianza entre la trama profética ficcional y la historia de España. A la acción del hijo de Amadís, que debe “liberar” Constantinopla de los “lobos marinos”, o persas, corresponde el “espíritu de cruzada” de los Reyes Católicos: en su prólogo, Garci Rodríguez de Montalvo exhortaba, en efecto, a los gobernantes a seguir “aquella carrera que abierta dexó [Esplandián] contra los infieles”⁵³.

Don Quijote también es un profeta. En el artículo esencial de Redondo sobre este aspecto, se percibe una ambivalencia sobre la valoración posible de la profecía por los lectores. Si bien el crítico defiende allí la tesis del valor burlesco de la “astrología judiciaria”, también observa que dicha práctica le permite a Cervantes legitimar en don Quijote su “servicio” a la república, sus dotes de “visionario”⁵⁴. Sin entrar en detalles, creo que la complejidad de la obra se debe a que, en la *Segunda parte*, la competencia de adivino de don Quijote no es antifrástica⁵⁵. La parodia de los libros de caballerías deja lugar también a una recuperación seria del valorado género épico.

Encuentro, por ejemplo, una confirmación del rol mesiánico y mi-

52 Arturo Marasso, *Cervantes: la invención del Quijote*, Buenos Aires, Hachette, 1954, pp. 171-172 y 192-193.

53 Carlos Sainz de la Maza, “Introducción” a Garci Rodríguez de Montalvo, *Sergas de Esplandián*, Madrid, Castalia, 2003, p. 15-26. Véase sobre este aspecto el ensayo de Susan C. Giráldez, *Las Sergas de Esplandián y la España de los Reyes Católicos*, Nueva York, Peter Lang, 2003.

54 Augustin Redondo, *En busca del Quijote desde otra orilla*, pp. 72 y 85.

55 Véase María García Verdugo, *op. cit.*, p. 382 : “debemos tener en cuenta que don Quijote, en conversación con el joven poeta Lorenzo, incluye la astrología entre las muchas ciencias útiles que debe conocer quien ejerza la caballería andante, porque la considera como la ciencia por la cual el hombre, aún solo y alejado de la civilización, puede reconocer el tiempo y el espacio en que se encuentra, pues el caballero ‘ha de ser astrólogo, para conocer por las estrellas cuántas horas son pasadas de la noche, y en qué parte y en qué clima del mundo se halla’ (II, 18)”.

lenarista de la Sibila en las fases liminares del *Segundo Quijote*⁵⁶, y en particular en la secuencia clave de la noche en El Toboso. En efecto, la interpretación optimista que hace don Quijote cuando oye los primeros versos del *Romance de Guarinos* pronunciados por un labrador no es en absoluto errada⁵⁷. Lo que se anuncia es la liberación, si no de Dulcinea y de los caballeros cristianos, por lo menos sí de don Gregorio⁵⁸. Don Quijote, como atisbó Redondo, es la encarnación del “rey restaurador”. En este sentido, me parece llamativo que la escena de los leones (II, 17, pp. 760-771) evidencie el cansancio de las tropas hispánicas en Orán al tiempo que recalca la necesidad de revitalización quijotesca del presidio⁵⁹. Después de esta secuencia, bien merece —y en serio— el nombre de “Caballero de los leones”: don Quijote es aquel *leo hispanus* que esperan las corrientes milenaristas⁶⁰.

Si los discretos lectores miran más allá de las burlas para captar las “veras” proféticas del *Segundo Quijote*, los malpensados —y probablemente miembros de las capas altas de la sociedad⁶¹— no tendrán dificultades en ver con malos ojos al “elegido” manchego. En los últimos años del Quinientos, los videntes autodeclarados o no, como el “soldado profeta” Miguel Pedrola o Lucrecia de León, empezaban a molestar a las autoridades seglares y religiosas. Con el ocaso del reinado de Felipe II, la Inquisición empezó a arremeter contra estos profesionales del sueño que insistían en

56 Analizo los agüeros tanto quijotescos como autoriales en Pierre Darnis, “*Segunda parte de Don Quijote de la Mancha: éléments sur une satire ménippéenne (II)*”.

57 Sobre la *apatomancia*, o adivinación obtenida gracias a la lectura de signos que se presentan de forma fortuita, véanse Juan de Horozco y Covarrubias, *Tratado de la verdadera y falsa profecía*, Segovia, Juan de la Cuesta, 1588, p. 101; y Ana García Chichester, “Don Quijote y Sancho en el Toboso: superstición y simbolismo,” *Cervantes*, III, 2 (1983), pp. 121-133.

58 Sobre la relación con el agüero final de la liebre, véase Pierre Darnis, “*Segunda parte de Don Quijote de la Mancha: éléments sur une satire ménippéenne (II)*”, pp. 177-181. Sobre las correspondencias entre el *Romance de Guarinos* y toda la trama del *Segundo Quijote*, véase *ibidem*, pp. 117-122.

59 Sobre la relación entre esta escena y el papel esencial de refugio de Orán para los cautivos que huyen de Argel, véase *ibidem*, pp. 133-135.

60 Sobre esta tradición mesiánica —sin referencia concreta al episodio de los leones—, véase Augustin Redondo, *En busca del Quijote desde otra orilla*, pp. 68-69 y 78, que propone, sin embargo, una interpretación más bien burlesca de la misma en el *Quijote*.

61 Carlo Ginzburg, *Les batailles nocturnes*, pp. 141-148.

la “indefensión” y los “pecados” de la Monarquía⁶². Por otro lado, la antigua tendencia anti-supersticiosos procedente de santo Tomás iba difundiéndose por Europa. Es en 1586 cuando la bula *Coeli et Terrae* pide a las autoridades nacionales que sobre los astrólogos “hagan Inquisición y procedan y los castiguen severamente con las penas Canónicas y las demás que les pareciere”⁶³. El *Tratado de la verdadera y de la falsa profecía* de Juan de Horozco (1588) traducía esta desconfianza, focalizándose sobre los profetas. Al considerarse escasos los portavoces que recibían sus conocimientos de Dios, las “fingidas revelaciones” solo podían proceder del “demonio”⁶⁴. La situación europea era preocupante: se descubría “cada día quán lleno está todo con las trayciones del diablo, de divinaciones sortilegios y varias supersticiones”⁶⁵. Para Juan Bodino, por ejemplo, la mayoría de las profecías eran “predicciones diabólicas”, y sus voceros, “brujos”. En términos legales, poco separaba pues a don Quijote de un miembro de aquella “secta judiciaria”⁶⁶.

De este modo, 1615 fue un “mal año” para él. Indagando en el entorno que rodeaba los agüeros quijotescos de la *Segunda parte*, García Chichester puso al descubierto las extrañas condiciones de la llegada de don Quijote al pueblo del Toboso. En 1615, en efecto, Cervantes siembra varios signos turbios. La ambientación creada por el filo de la medianoche⁶⁷ y la proximidad del cementerio de la iglesia tobosina, convergen con

62 Sobre la influencia del romancero en las profecías de Lucrecia para entender a Felipe II como “nuevo Rodrigo”, véase Richard Kagan, *Los sueños de Lucrecia*, Madrid, Nerea, 1991, pp. 98-99-104. A propósito del problema —y de la necromancia— que suponían las almas en pena de los muertos, véase Carlo Ginzburg, *Les batailles nocturnes*, p. 101. Sobre la letargia como método visionario, véase *ibidem*, p. 66.

63 Véanse Pedro Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones y hechizertas (1538)*, Salamanca, Diputación de Salamanca, 2003, II, fol. 13; Jean Bodin, *op. cit.*, I, 4, fol. 92-107; Arturo Morgado García, *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Cádiz, PU, 1999, pp. 72-96; y Fabián Campagne: *Profetas en ninguna tierra: una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*, Buenos Aires, Prometeo, 2016.

64 Juan de Horozco, *op. cit.*, I, 14, fols. 36r-40v.

65 Véase la bula *Coeli et Terrae* en Pedro Ciruelo, *op. cit.*, pp. 218-219. “Evidentemente, la conexión de la astrología con la invocación de espíritus o demonios era muy estrecha” (María Tausiet, *Abracadabra omnipotens*, p. 53).

66 La expresión viene de la bula *Coeli et Terrae*. Véase Pedro Ciruelo, *op. cit.*, p. 218.

67 Según Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais Anges et Démons*, París, Nicolas Buon, 1613, p. 63, las doce de la noche es “la plus obscure de toutes les

varios ruidos-agüeros —gritos de perros, jumentos, cerdos y gatos— para sugerir una posible situación heterodoxa. Don Quijote percibe nítidamente el peligro que adquiere en estos momentos su viaje: “no es buena señal andar por los cementerios a tales horas” (II, 9, p. 696). Lo que Cervantes propone a la lectura coincide con varios “elementos de hechicería nocturna”⁶⁸. Todo esto es pues «mala señal» para los dos hombres, porque quien los encontraría en este momento los podría juzgar como posibles devotos del Diablo. El que se crucen precisamente con un labrador que les aconseja acudir a la casa del “cura y el sacristán del lugar”⁶⁹ funciona como un llamamiento a movilizar la hermenéutica demonológica. Si todos estos ruidos se interpretan como indicios de que un aquelarre ha empezado⁷⁰, la perspectiva de dos forasteros de regreso de un cementerio deja imaginar que a lo mejor acaban de «desenterrar muertos».

Para las mentes suspicaces de la época, don Quijote y Sancho pueden ser encausados por prácticas nigrománticas⁷¹. El lector actual sigue distinguiendo el aspecto siniestro de aquella iglesia “topada” por don Quijote y Sancho, pero ha perdido generalmente el trasfondo demoníaco del cual la rodea Cervantes.

Para sus lectores inmediatos, este imaginario es de lo más natural. De

heures [...] lorsqu'on est aux plus profondes ténèbres, comme presque chacun est en son premier sommeil”. Véase también Martín del Río, *La magia demoníaca*, Madrid, Hiperión, 1991, p. 340.

68 Ana García Chichester, *op. cit.*, p. 131.

69 “Frente a las dos figuras ‘herejes’ de don Quijote y Sancho, el labrador simboliza al cristiano castizo, en camino a su humilde labor. La sensatez de sus palabras enfatiza esta idea: ‘Señor —respondió el mozo—, yo soy forastero y ha pocos días que estoy en este pueblo sirviendo a un labrador rico en la labranza del campo; en esa casa frontera viven el cura y el sacristán del lugar: entrambos o cualquier dellos sabrá dar a vuesa merced razón desa señora princesa, porque tienen la lista de todos los vecinos del Toboso; aunque para mí tengo que en todo él no vive princesa alguna; muchas señoras sí, principales, que cada una en su casa puede ser princesa’” (Ana García Chichester, *op. cit.*, p. 130).

70 Véase a Francisco Rodríguez Marín, según el cual “el diablo daba señal de quedar atendida la invocación, por medio de rebuznos, ladridos, puertas que sonaban al cerrarse de golpe” (*Apud* Ana García Chichester, *op. cit.*, p. 127).

71 Véase Francisco Rodríguez Marín, según el cual “quien tal hacía asemejábase a aquella calaña de gentes, no sin riesgo de caer en manos del Tribunal de la Inquisición” (*Apud* Ana García Chichester, *op. cit.*, p. 128).

este periodo, no ha llegado solo a los historiadores el eco del proceso de Juana Ruiz, la anciana manchega procesada por el Santo Oficio de Toledo entre 1540 y 1541⁷². La psicosis se nutría además de las descripciones de varios demonólogos famosos (Kramer, Sprenger y Bodino)⁷³ y, sobre

72 También en Ana García Chichester, *op. cit.*, p. 128. Juana Ruiz “como tal hechicera yva muchas vezes y muy de noche después o cerca de las doze de la noche y quando sentía que nadie andava por las orillas ny era ora para andar porque no la biessen lo que hazía al cimyterio de la iglesia mayor de la dicha villa [de Daimiel] y se metía en el carnero y lugar donde están los huesos de los defuntos para tomar y labar dellos por hazer sus hechicerías” (Julio Caro Baroja, *op. cit.*, II, p. 67). Francisco de Quevedo se hace eco de la fama de las brujas desenterradoras en el capítulo II-7 del *Buscón*, cuando el tío de Pablos escribe que su madre Aldonza de San Pedro era más bruja que alcahueta y que por ello deshonoró a toda su familia: “De vuestra madre, aunque está viva agora, casi os puedo decir lo mismo, porque está presa en la Inquisición de Toledo, porque desenterraba los muertos sin ser murmuradora. Halláronla en su casa más piernas, brazos y cabezas que en una capilla de milagros. Y lo menos que hacía era sobrevirgos y contrahacer doncellas. Dicen que representará en un auto el día de la Trinidad, con cuatrocientos de muerte. Pésame que nos deshonna a todos, y a mí principalmente, que, al fin, soy ministro del Rey, y me están mal estos parentescos” (Francisco de Quevedo, *La vida del Buscón*, ed. Fernando Cabo Aseguinolaza, Barcelona, Crítica, 1993, p. 103 y nota 289).

73 “Hace poco hubo un informe general, llevado a conocimiento de Pedro, el Juez de Boltingen, de que trece niños habían sido devorados en el Estado de Berna, y que la justicia pública ejerció una venganza total sobre los asesinos. Y cuando Pedro preguntó a una de las brujas cautivas de qué manera comían a los niños, ella respondió: ‘Esta es la manera. Ante todo, tendemos nuestras trampas a niños no bautizados, e inclusive a los bautizados, en especial cuando no han sido protegidos por el signo de la Cruz y las oraciones (lector, advierte que, por orden del demonio, toman ante todo a los no bautizados, para que no puedan llegar a serlo), y con nuestros hechizos los matamos en la cuna, o aun cuando duermen junto a sus padres, de tal modo que después se cree que han fallecido o muerto de alguna muerte natural. Entonces, en secreto, los sacamos de sus tumbas, y los cocemos en un caldero, hasta que toda la carne se desprende de los huesos para hacer una sopa que puede beberse con facilidad. Con la sustancia más sólida hacemos un unguento, que tiene la virtud de ayudarnos en nuestras artes y placeres, y de nuestros viajes, y con el líquido llenamos un frasco u odre, y quien bebe de él, con el agregado de algunas otras ceremonias, adquiere en seguida muchos conocimientos y se convierte en jefe de nuestra secta” (Heinrich Kramer, Jacobus Sprengler, *El martillo de los brujos*, Buenos Aires, Orión, 1975, II, 1, p. 95). También Jean Bodin, *La démonomanie des sorciers*, Rouen, Raphaël du Petit Val, 1604, IV, 5, fol. 481.

todo, de los informes que circulaban sobre la epidemia brujeril de Vasconia. Con su misión antisatánica, el comisario de Burdeos, Pierre de Lancre, había desatado en 1609 una alucinación colectiva de brujería en el norte y, luego, el sur de los Pirineos occidentales⁷⁴. La acción implacable del juez bordelés no solo sembró el pánico en el País Vasco y Navarra en toda la zona; también provocó otro celo antibrujeril tan cruel como el de Francia. El 7 de noviembre de 1610, los inquisidores del Valle y Becerra hicieron desfilar a 53 personas y quemaron a seis personas vivas y cinco en efigie. Valle había reunido antes del auto testimonios contra 280 “brujos”, pero

[a] contrario de lo que esperaban Valle y Becerra, los casos de brujería no iban a remitir tras la celebración de Auto sino que, desde el Valle del Baztán, proliferaron en todas las direcciones afectando a más de cincuenta poblaciones por toda Navarra y el País Vasco y alcanzando incluso a Cantabria y Aragón. Los sermones de los predicadores enviados por los inquisidores para prevenir contra la secta desataron la histeria colectiva: en todos los pueblos aparecieron supuestos brujos y brujas a los que se forzaba violentamente a confesar. Para contrarrestar esta nueva oleada, el inquisidor general Sandoval propuso un edicto de gracia prohibiendo ejercer presión sobre los sospechosos o excluirlos de los sacramentos una vez que hubieran confesado ante la Inquisición. El Consejo encomendó a Salazar la promulgación de este edicto aprovechando la visita ordinaria anual al distrito que en 1611 le correspondía a él⁷⁵.

Lo importante es que los tres informes públicos que se escribieron sobre la epidemia vasco-navarra de brujos (1611)⁷⁶ pasaron a ser éxitos de lec-

74 Sobre el episodio vasco-francés, véanse François Bordes, *Sorciers et sorcières: procès de sorcellerie en Gascogne et Pays basque*, Toulouse, Privat, 1999; Joëlle Dusseau, *Le juge et la sorcière*, Burdeos, Sud Ouest, 2002; y Virginia Krause, *Witchcraft, Demonology and Confession in Early Modern France*, New York, Cambridge University Press, 2016.

75 Eloísa Navajas Twose y José Antonio Sáinz Varela, “Una relación inquisitorial sobre la brujería navarra”, *Huarte de San Juan: geografía e historia*, 17 (2010), pp. 352-353.

76 Estos informes son la *Relación del auto de fe de 1610 de Logroño*, donde el impresor Juan de Mongastón describía las misas negras con todo lujo de detalles (Pedro de

tura⁷⁷. Cuando se abría la segunda década del siglo XVII, el imaginario de los ritos satánicos estaba invadiendo las conciencias de la Península.

Cervantes echa mano de este contexto para crear su *Segundo Quijote*. Fijémonos en el texto publicado por Mongastón, donde destaca el caso del Miguel de Goyburu, rey de aquelarre:

[Este] refiere que algunas veces en el año, él y las brujas más ancianas hacían al demonio una ofrenda que le era muy agradable, y para ello iban de noche a las iglesias, y llevaban consigo cada uno una cestilla que tenía asa, y desenterraban los cuerpos de los difuntos que ya estaban gastados, y de ellos sacaban los huesos de los menudillos de los pies, las ternillas de las narices, y todos aquellos huesecillos que hay alrededor, y los sesos hediondos (que aunque se van consumiendo con la tierra, tardan mucho en se acabar de gastar), y estas partes de los cuerpos de los difuntos (que son para el demonio bocados muy sabrosos) las recogían en las cestillas, y volvían a cubrir las sepulturas con la tierra, llevando consigo luz para ver a hacerlo, que declaran es muy oscura, sin decir de qué sea⁷⁸.

Valencia, *Discurso acerca de los cuentos de las brujas. Obras Completas*, León, Universidad de León, 1997, VII, pp. 157-181; y el panfleto de Luis de Fonseca, la *Relación summaria del Auto de la Fe de 1610 Logroño* (<http://academica-e.unavarra.es/handle/2454/7363>). A estos dos textos, conviene añadir, por supuesto, el *Discurso acerca de los cuentos de las brujas y cosas tocantes a magia* (1611), de Pedro de Valencia. Sobre el conocimiento cervantino de las tesis de Valencia, véanse Luis Gómez Canseco, *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1993 y *El Quijote de Miguel de Cervantes*, Madrid, Síntesis, 2005, p. 171; así como Jorge García López, “Cervantes en 1590”, en *Historia de la literatura española. II. La conquista del clasicismo (1500-1598)*, eds. Eugenia Fosalba, Jorge García López y Gonzalo Pontón, Barcelona, Crítica, 2013, pp. 328-336. Existe también un informe de Pierre de Lancre, *op. cit.*, III, fol. 391-406.

77 Manuel Fernández Nieto, *Proceso a la brujería: en torno al “Auto de Fe” de los brujos de Zugarramurdi*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 32.

78 En Pedro de Valencia, *op. cit.*, pp. 175-176. Esta práctica satánica en las iglesias y sus cementerios tenía dos fines principales: bien se comían los huesos de los sepultados (“y preguntado para qué come el demonio aquellos huesos, dijo: que entendía que para los incitar y obligar á que también ellos los comiesen. Y que les daba de ellos, y aunque estaban muy duros, los comían muy bien, porque el demonio le daba gracia y fuerza para los poder mascar y comer; y que cuando el demonio comía aquellos sesos hediondos, daba á entender que le sabían más bien, y con esto

Seguntur Cadaveribus Humanis ad necem Hominum
Cap. II.



Brujos desenterrando un cadáver
Compendium Maleficarum (Francesco Maria Guazzo, ed. 1626, fol. 149).

Tanto en las descripciones de Mongastón como en las de Guazzo sobre la necrofilia satánica de los brujos, no es difícil percibir las amenazas que pesan sobre los que se acercan de noche a los cementerios⁷⁹. El problema

los obligaba á que también los comiesen, y á que le rogasen les diese de ellos; y aunque eran tan asquerosos, los comían por darle contento al demonio, que mostraba recibirlo”, *ibidem*, p. 176); o bien, con esos huesos, se fabricaban “ponzoñas” (“echando primero sobre todo su bendición el demonio, y comienzan á desollar los sapos, mordiéndolos con sus bocas por las cabezas y apretando con los dientes cortan el pellejo, del cual van tirando hasta que lo arrancan al redopejo, y le entregan al demonio, estando los sapos sacudiéndose con el dolor y dándoles golpes por los hocicos; y después los descuartizan, y todas las demás sabandijas, mezclándolas en una olla con huesos y sesos de difuntos que sacan de las iglesias, y con el agua verde y hedionda que tienen junta de la que han sacado de los sapos vestidos, y todo lo cuecen hasta la conficionar en polvos; reservando cierta parte con que mezclan mayor cantidad de la dicha agua y hacen unguentos ponzoñosos, que todos se los reparte el demonio, llevando cada uno á su casa la parte que le cabe”, *ibidem*, pp. 176-177). Sobre la posible incidencia de este informe en la literatura áurea, véase Francisco García Rubio, *El diablo y el mercado: problemáticas ideológicas en la prosa posttridentina (1554-1614)*, Ann Arbor, ProQuest (Tesis de doctorado), 2008, p. 160.

79 En el caso brujeril de Montilla que recuerda Cervantes en el “Coloquio de los pe-

es aún más grave para don Quijote, que poco antes de entrar en El Toboso dijo que la mejor manera de “alcanzar los extremos de la alabanza” consistía, antes que en matar a un gigante, en “resucitar a un muerto” (I, 8, pp. 692-693). Devolverle la vida a los cautivos de la *mazmorra* de Merlín va a ser la obsesión de don Quijote, pero, capítulos antes de conocer su existencia, aquellas palabras, junto con su presencia cerca del cementerio del Toboso, invitan a intuir el peligro de demonización de que podría ser objeto⁸⁰.

Lo peor es que, si se abriera un caso para procesar a don Quijote, la astrología y la necromancia no serían sus únicos cargos de acusación. En ese clima de recelo antibrujeril, la bajada a la cueva de las lagunas de Ruidera, así como los sueños que esta provocó, justificarían de sobra una denuncia ante los tribunales civiles e inquisitoriales.

Las cuevas formaban parte de los mitemas de los brujos y de los demonólogos⁸¹, los cuales las describían como lugares idóneos para celebrar aquelarres sin ser notados. Lectores como Pedro Ciruelo o Martín del Río imaginaban además las cuevas como sitios que encerraban tesoros diabólicos⁸². Queda claro que Cervantes arroja una pista falsa, pues ni

rrros”, surge por supuesto “la ida [nocturna] al cementerio y otras cosas”... Recuerdese que, en la *Segunda parte*, la acusación de los hombres de armas del duque es la de la antropofagia: “Cerró la noche, apresuraron el paso, creció en los dos presos el miedo, y más cuando oyeron que de cuando en cuando les decían:

–¡Caminad, trogloditas [‘antropófagos]!

–¡Callad, bárbaros!

–¡Pagad, antropófagos!

–¡No os quejéis, scitas, ni abráis los ojos, Polifemos matadores, leones carniceros!” (*DQ II*, 68, p. 1183).

No me parece, pues, necesaria la nota de la edición cuando afirma que “todos los apelativos se emplean como insultos, sin ningún referente real”. La repetición del sema de la antropofagia sugiere, al contrario, un cargo judicial muy preciso, perfectamente transparente para los lectores del XVII (sobre el banquete caníbal de los brujos, véase por ejemplo Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas*, p. 130).

80 Al no denunciarles, el labrador tobosino es, por lo tanto, un dechado de benevolencia y se equipara con el del cap. 5 de la *Primera parte* (pp. 71-73).

81 Pedro de Valencia, *op. cit.*, p. 45, 72 y 82.

82 Véanse Pedro Ciruelo, *op. cit.*, II, 8, pp. 100-101; y Martín del Río, *op. cit.*, II, 12, pp. 290-296; II, pp. 533-536. Sobre el crédulo Pancracio, que se “[huelga] de ver esos señores demonios”, remito a *La cueva de Salamanca* del mismo Cervantes.

don Quijote ni Sancho entran en sendas “simas” esperando encontrar un tesoro. De la misma manera, ni el primero encuentra al nigromante Merlín, ni Sancho, como imaginaba, ve sapos, es decir, símbolos diabólicos.

Estas salvedades, sin embargo, no obstan para que se considere la espeleología de don Quijote una etapa crucial de un (falso) camino diabólico. Rodeado de las lagunas de Ruidera, el espacio que prepara la bajada recuerda a las puertas de un lugar infernal⁸³. Como apunta Morgado⁸⁴, Merlín se había convertido en el arquetipo del descendiente de Satán⁸⁵. Aunque don Quijote no lo vea en persona, ha penetrado, pues, en las cárceles del nigromante más vinculado con el adversario de Dios: “aquel francés encantador que dicen que fue hijo del diablo” (II, 23, p. 820). El suelo que pisa el improvisado caballero es por supuesto un motivo perfecto para burlarse de don Quijote y acusarle de brujo⁸⁶. Por mucho que se parezca al “abismo” en que Urganda encerró a Amadís, Esplandián, Galaor y don Florestán en las *Sergas* (capítulo 184), la cueva manchega resuena como la que encerraba a Merlín en *El baladro del sabio Merlín*. Impulsado por su lujuria diabólica, Merlín había caído en efecto en la trampa de la Doncella del Lago, Niviana, que lo dejó prisionero ahí, en ese espacio presentado como una antecámara del Infierno. Una diferencia de fondo separa, sin embargo, el descenso de don Quijote del que emprende el caballero Bandemagús en el *Baladro*. En el *Quijote*, el protagonista no es testigo del último grito de Merlín (el “baladro”) como Bandemagús, sino —lo que es peor para él— el de su nueva fechoría: como si de un sarraceno se tratara en la famosa “caza de Roncesvalles” (II, 9, p. 698), Merlín encantó a los caballeros que lucharon en el tiempo de

Véase también Aurora Egido, “De la cueva de Atapuerca a la de Montesinos”, en *El ingenioso hidalgo: estudios en homenaje a Anthony Close*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2009, pp. 99-111.

83 A sus “servidores”, el diablo suele revelar secretos como “dónde ay venas de agua debaxo de la tierra y otras muchas cosas secretas” (Pedro Ciruelo, *op. cit.*, pp. 100-101).

84 Arturo Morgado, *op. cit.*, pp. 24-25.

85 Sobre Merlín en la literatura medieval, véase Paul Zumthor, *Merlin le prophète: un thème de la littérature polémique, de l'historiographie et des romans*, Ginebra, Slatkine, 1973.

86 Véase la referencia a Merlín, “engendrado de un demonio” en Antonio de Torquemada, *Jardín de flores curiosas*, Madrid, Castalia, 1983, III, p. 280.

Carlomagno⁸⁷. El mal no ha muerto y —esto es inquietante—, su servidor el “mezquino Merlín” no está en el Infierno como prometía *El baladro*: su poder sigue hiriendo a España. La redención del sabio diabólico⁸⁸ desapareció del *Quijote*: don Quijote penetra en una cueva donde rezuma todavía, con aquellos encantos malignos, un espíritu opresor⁸⁹.

El caso es que no podemos desconectar el pasaje cervantino de la realidad que lo rodea y sobre todo de la cultura coyuntural de los lectores. En gran parte de los estudios literarios, se citan los intertextos medievales, renacentistas y barrocos como si fueran piezas equivalentes, sin connotación histórica para los autores y lectores que los reciclan (*close reading*). Referirse a la nigromancia y a los magos tiene, no obstante, unas implicaciones religioso-políticas mucho más sombrías en la España de principios del XVII que en la etapa histórica previa a la demonización de las supersticiones⁹⁰. La definición de Sebastián de Covarrubias deja poco lugar a

87 Pierre Darnis, “*Segunda parte de Don Quijote de la Mancha: éléments sur une satire ménippéenne (II)*”, pp. 120-133.

88 Véase el *Baladro del sabio Merlín*, Barcelona, Selección Bibliófila, 1957-1962, p. 338.

89 No puedo compartir, pues, la interpretación de Daniel Gutiérrez, “Caracterización, tradición y fuentes caballerescas del personaje de Merlín en el *Quijote*”, *Tirant*, 13 (2010), p. 48, según la cual la valoración del Merlín de la cueva no debe responder a un enfoque ontológico sino “actancial”: “queda claro que [la presencia de Merlín] surge a partir de otros personajes. Por ello, la caracterización y la intención del mago dependen del personaje que lo originó, don Quijote o el mayordomo ducal. Así, el relato de la cueva de Montesinos que hace don Quijote establece las líneas generales de la caracterización de Merlín, como un personaje positivo, ya que a través de sus encantamientos y profecías desempeña el papel narrativo agencial de mejorador de la caballería”. Esta opinión —que podemos emitir para la mayor parte de los malos de los cuentos de hadas— me parece justa, pero no creo que deba sustituir la valoración ontológica y axiológica del mago encantador de héroes caballeresco.

90 Aurora Egido, “De la cueva de Atapuerca a la de Montesinos”, en *El ingenioso hidalgo: estudios en homenaje a Anthony Close*, pp. 99-111, pone en evidencia tanto el enfoque burlesco que permitía el período carolino y la mirada del bufón Francesillo de Zúñiga, como la voluntad cervantina de recuperar este ambiente desdiabolizado. Se nota sin embargo en el imaginario surgido de la cueva manchega un evidente pesimismo, muy distinto de la facecia narrativa del truhán. Véanse Helena Percas de Ponseti, *Cervantes y su concepto del arte: estudio crítico de algunos aspectos y episodios del Quijote*, Madrid, Gredos, 1975, pp. 407-583; y Alban K. Forcione, *Cervantes and the Mystery of Lawlessness*, Princeton, PU, 1984, pp. 48-58.

dudas: “se llaman magos los que por arte mágica, ayudados del demonio —permitiéndolo Dios—, hacen algunas cosas que parece exceder a lo ordinario de la naturaleza. Tales fueron los magos de Faraón, y todos los que usan el arte mágica, condenada y reprobada”. Tanto para Del Río como para Torquemada, los individuos que ejercitan la nigromancia hicieron pacto con el diablo, sea este tácito o expreso⁹¹: por esta culpa doble de idolatría y de devoción a Satanás, se condenaban a aquellos “a muerte eterna”. A la altura de 1600 la intransigencia cundía en Europa; incluso la magia blanca había dejado de serlo: ahora todos los magos eran “nigromantes”⁹².

El que toda la experiencia de la mazmorra haya llegado a don Quijote por medio de un sueño es una circunstancia agravante. Como subraya Mauricio en el *Persiles*⁹³, en el caso de sueños proféticos es obligado saber si son “revelaciones divinas” o “ilusiones del demonio”. En el episodio del *somnium* manchego, Sancho traza una continuidad entre la visión subterránea y las artes nigrománticas de Merlín: “Creo [...] que aquel Merlín, o aquellos encantadores que encantaron a toda la chusma que vuestra merced dice que ha visto y comunicado allá bajo, le encajaron en el magín o la memoria toda esa máquina que nos ha contado, y todo aquello que por contar le queda” (II, 23, p. 825)⁹⁴.

91 Martín del Río, *op. cit.*, pp. 184-203; Arturo Morgado *op. cit.*, pp. 72-81.

92 Jean Bodin, *op. cit.*, II, 1, p. 162; Martín del Río, *op. cit.*, pp. 171-183.

93 Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Florencio Sevilla Arroyo, Antonio Rey Hazas, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 133 (I, 18).

94 Sobre la aparición de difuntos en sueños, es de imprescindible referencia en la época el comentario de Martín del Río: la aparición espiritual —que se produce cuando “las almas separadas inducen en nuestro sentido interno algunas formas ajenas que nos induzcan a su conocimiento”— es “común a despiertos y dormidos. En ella los espíritus —así prefiero llamar a las almas separadas, mejor que sombras o simulacros como los paganos— forman en la fantasía humana ciertas ideas de sí, más bien que se le ofrecen escondidos bajo especie ajena. De este modo inmutan y afectan al sentido interno, no por su propia fuerza, ni por sí mismos, sino por ministerio de ángeles demonios. Y es que tales imágenes son imposibles de formar en la imaginación del hombre, sin cierta potestad eximia y excelencia de conocimiento. Los espíritus o almas carecen de esa potestad, porque son incapaces de mover objeto alguno distinto de sí mismos [...]. Así pues, por mediación ajena, pintan en la tabla de la imaginación con un pincel incorpóreo imágenes semejantes a las formas de los vivientes [...]. No son, pues, imposibles las apariciones imaginarias, y es esta una

Interpretada en sentido literal e intransigente, la experiencia del hidalgo se vuelve terriblemente resbaladiza, amenazante. No es exclusivamente burlesca la reacción de Sancho cuando insiste en que su “amo” no hubiera debido bajar a la cueva:

En mala coyuntura y en peor sazón y en aciago día bajó vuestra merced, caro patrón mío, al otro mundo, y en mal punto se encontró con el señor Montesinos, que tal nos le ha vuelto. Bien se estaba vuestra merced acá arriba con su entero juicio, tal cual Dios se le había dado, hablando sentencias y dando consejos a cada paso, y no agora, contando los mayores disparates que pueden imaginarse” (II, 23, p. 826).

Varios son los autores que criminalizaban los sueños, desde Girolamo Cardano (*De rerum varietate*) hasta Juan Horozco (*Tratado de la verdadera y de la falsa profecía*) y, más cerca de la publicación del *Segundo Quijote*, Manuel do Valle de Moura (*De ensalmis*)⁹⁵. Cuando designa las dotes cognitivas de su compañero, Sancho emplea un término comprometedor: don Quijote es “zahorí de las historias” (II, 31, p. 881), una etiqueta que se solía emplear para referirse a los seres duchos en geomancia⁹⁶ y, de modo general, a los visionarios satánicos o a los embusteros que los imitan⁹⁷.

A la vista, pues, de los pasos ya andados por el ingenioso hidalgo, cabe esperar que no se tope con unos inquisidores celosos y demonólogos, y

manera de aparecerse fácil incluso para los vivos. Así es como los judíos reconocieron a Onías y a Jeremías, así a Saúl a Samuel, y según algunos, Constantino a San Pedro y San Pablo”. Sobre el episodio, véase también Aurora Egido, *Cervantes y las puertas del sueño*, p. 148.

95 El muy famoso Juan de Horozco, *op. cit.*, II, 30, fol. 136v-143v, opinaba por ejemplo que “ordenó el demonio, no solo fingir visiones como habemos dicho, sino inventar sueños de manera que, en todas las supersticiones que ha habido, ninguna se ha extendido tanto, y [es] cosa de que Dios se ofende en gran manera”. Sobre este tema, véase Armando Maggi, *op. cit.*, pp. 77-78.

96 Sobre la geomancia, véanse Pedro Ciruelo, *op. cit.*, II, 4, p. 88-91; y María Tausiet, *Abracadabra omnipotens*, p. 67.

97 Véase la definición del *Tesoro*: “çahorí: El que dice ver lo que está debajo de la tierra o detrás de una pared o encerrado en un arca, o lo que otro trae en el pecho [...]. Digo que los çahoríes, sin intervención de pacto con el demonio, no puede ver lo que está escondido debajo de la tierra o de otra parte [...]. El padre Guadix dice ser nombre arábigo [...] que algunos le deducen de zahari, que vale encantador, hechicero, embustero”.

tampoco con nuevas aventuras que se presten a mayores equívocos. Sancho, en cualquier caso, debería aprender a callar: en tiempos de focos brujeriles, resulta poco prudente afirmar que las “cosas” que pronuncia don Quijote “el mismo Satanás no las podría decir mejores”⁹⁸ (II, 33, p. 905).

El problema es que lo que les deparará la (mala) suerte es un juez sumamente inquisitivo: el duque. Fue Sancho, en particular, quien fue puesto a cuestión sobre el problema sufrido por Dulcinea: “¿Habéisla visto vos encantada, Sancho?” (II, 31, p. 887), le preguntará el noble aragonés sobre el episodio tobosino. Como veremos, la irrupción de los Grandes aragoneses no apaciguará la situación, ni mucho menos. En efecto, si el caso de brujería de don Quijote, aunque sea falso, no puede sino ser objeto de debate, el de Sancho va a ser mucho más inquietante y comprometedor.

1.2. *Sancho el mago*

El “escudero” exculpa por supuesto a don Quijote en su confesión ante la duquesa: “lo primero que digo es que yo tengo a mi señor don Quijote por loco rematado” (II, 33, p. 905). Las visiones del hidalgo son únicamente el fruto de la “cólera adusta”. Pero, el “encantamiento” de Dulcinea... ¿no puede ser objeto de investigaciones seglares o inquisitoriales?

Tal vez no se puso lo suficiente el acento sobre las implicaciones de las revelaciones de Sancho a la duquesa en el capítulo 33: Sancho, explica el narrador, “se lo contó todo del mismo modo que había pasado, de que no poco gusto recibieron los oyentes” (II, 33, p. 905). Uno de los problemas jurídicos de la brujería consistía en saber si los brujos no eran a veces meros embusteros⁹⁹. En este contexto, la confesión de Sancho, si por un lado no despeja la posibilidad de un pacto tácito con el diablo¹⁰⁰,

98 Uno de mis estudiantes (Samy Olive), fijándose en el capítulo 33, me hizo notar la posible importancia hermenéutica de un comentario de Sancho: “Aquí encaja bien el refrán —dijo Sancho— de dime con quién andas, decirte he quién eres: ándase vuestra merced con encantados ayunos y vigilantes, mirad si es mucho que ni coma ni duerma mientras con ellos anduviere. Pero perdóneme vuestra merced, señor mío, si le digo que de todo cuanto aquí ha dicho, lléveme Dios, *que iba a decir el diablo*, si le creo cosa alguna” (*DQ II*, 33, p. 825).

99 María Tausiet, *Abracadabra omnipotens*, pp. 39-77.

100 *DQ II*, 33, p. 905: “Ahora, señora mía, que he visto que no nos escucha nadie de

por otro refuerza y confirma el delito de fraude: hablando con la duquesa, el humilde campesino admite simplemente su delito. El “encantamiento” de Dulcinea es un invento suyo. El campesino intuye el problema social y religioso de su acto de travesura en el pueblo de El Toboso: “señora, *no por esto será bien que vuestra bondad me tenga por malévolo*, pues no está obligado un porro como yo a *taladrar los pensamientos y malicias de los pésimos encantadores*: yo fingí aquello por escaparme de las riñas de mi señor don Quijote, y no con intención de ofenderle; *y si ha salido al revés*, Dios está en el cielo, que juzga los corazones” (II, 33, p. 909; la cursiva es mía). No le falta razón en remitirse a Dios: es muy probable que la justicia humana sea menos benévola que la de Dios...

Sea lo que fuere, en el capítulo siguiente el fallo de la duquesa no se hace esperar: “de lo que más la duquesa se admiraba era que la simplicidad de Sancho fuese tanta que hubiese venido a creer ser verdad infalible que Dulcinea del Toboso estuviese encantada, habiendo sido él mismo el *encantador* y el *embustero* de aquel negocio” (II, 34, pp. 912-913, la cursiva es mía). Acto seguido, en este mismo capítulo, los dos señores se preparan para que Sancho reciba su inaudito merecido: “y así, habiendo dado orden a sus criados de todo lo que habían de hacer, de allí a seis días le llevaron a caza de montería, con tanto aparato de monteros y cazadores como pudiera llevar un rey coronado” (p. 913). ¿Habría una relación de causa-efecto entre las revelaciones terriblemente burlescas —o burlescamente terribles— del campesino y la montería de los duques? No. Sin duda. Los dos Grandes son buena gente, como bien se sabe.

¿Qué ha pasado exactamente en El Toboso? Antes de seguir a aquellos duques tan buenos y discretos en ese “bosque que entre dos altísimas montañas estaba” (II, 34, p. 913), recordemos lo que Sancho hizo en la aldea de Dulcinea. Parte de la crítica acostumbra recalcar aquella diferencia entre la *Primera* y la *Segunda parte* de que las alucinaciones del caballe-

solapa, fuera de los circunstantes, sin temor ni sobresalto responderé a lo que se me ha preguntado, y a todo aquello que se me preguntare; y lo primero que digo es que yo tengo a mi señor don Quijote por loco rematado, *puesto que algunas veces dice cosas que, a mi parecer, y aun de todos aquellos que le escuchan, son tan discretas y por tan buen carril encaminadas, que el mismo Satanás no las podría decir mejores*; pero, con todo esto, verdaderamente y sin escrúpulo, a mí se me ha asentado que es un mentecato” (la cursiva es mía).

ro en 1605 dan paso a una realidad tramposa en 1615. En realidad, detrás de la observación formalista se encuentra una modificación estructural: lo que hizo Cervantes fue dejar que el motivo del mago perseguidor fuera solo un pretexto quijotesco. El episodio tobosino es una buena muestra de este cambio que, de hecho, afectaba también a la *Primera parte*¹⁰¹. Allí, la ficción del “maligno encantador” usada por don Quijote deviene una imagen descriptiva justa: en vez de ser una ilusoria excusa, la imagen provee una aguda observación de la realidad que le rodea¹⁰². Sancho es un verdadero “encantador”, pues, como dijo don Quijote, el contacto con la campesina (su aliento de ojos crudos) “encalabrinó y atosigó el alma” (II, 10, p. 709)¹⁰³. Un embustero, para más inri. De ahí que comente que la impresión de ver a una aldeana en vez de Dulcinea es obra diabólica que solo Dios puede ahora conjurar: “¡Agora me libre Dios del diablo! —respondió Sancho—. Y ¿es posible que tres hacaneas, o como se llaman, blancas como el ampo de la nieve, le parezcan a vuesa merced borricos? ¡Vive el Señor, que me pele estas barbas si tal fuese verdad!” (II, 10, p. 706). El discurso enfático del escudero es revelador de lo que está en juego en la escena: un episodio en el cual un lector puede imaginar la sombra de Satanás, como en otros tantos de la literatura del Seiscientos.

2. DE LA INAUDITA Y SEPTENTRIONAL AVENTURA QUE ANUNCIÓ EL MISMÍSIMO DIABLO: SOBRE LA JOCOSA E INQUIETANTE FÁBRICA ARAGONESA DE BRUJOS

2.1. *El Merlín ducal y el primer embrujamiento de Sancho*

¿Será posible que un autor “arábigo”, o sea Cide Hamete, tenga razón y seamos nosotros, los intérpretes modernos, los que estamos equivocados? Cide Hamete “tiene para sí ser tan locos los burladores como los burlados,

101 Se trata obviamente de una pseudo-diferencia pues ya en la *Primera parte* varios personajes tratan de engañar a don Quijote (empezando por el primer ventero).

102 *DQ II*, 10, pp. 709-708: “el maligno encantador me persigue, y ha puesto nubes y cataratas en mis ojos, y para sólo ellos y no para otros ha mudado y transformado tu sin igual hermosura y rostro en el de una labradora pobre”.

103 Sobre los “ajos majados” en la farmacopea de los reprobadores de supersticiones, véase Pedro Ciruelo, *op. cit.*, III, 7.

y que no estaban los duques dos dedos de parecer tontos, pues tanto ahínco ponían en burlarse de dos tontos” (II, 70, p. 1193). Hemos glosado tanto acerca del punto de vista del historiador moro que hemos desoído lo que se afirma literalmente en este juicio: los duques son unos redomados burladores. Organizando “burlas” palaciegas, los duques contrahacen la realidad¹⁰⁴. El problema es que, en contra de lo esperado, seguimos generalmente aferrados a la ilusión que ellos han fabricado. Resulta por lo tanto urgente llamar ahora la atención sobre la sutil falsificación que elaboraron y, en definitiva, deshacer el encanto.

Cuando el investigador incauto se acerca a la bibliografía sobre la macrosecuencia ducal, tropieza con una *doxa* que suele repetir luego: Cervantes ha sacado al Merlín de la cueva manchega para trasladarlo al bosque de los duques¹⁰⁵. De esta manera, el mago de las lagunas de Ruidera se lee prospectiva y teleológicamente: las alusiones de Montesinos a Merlín sirven para preparar la llegada efectiva del mago en Aragón¹⁰⁶. Pero ¿son el mismo personaje los dos “Merlines”? Embaucando a don Quijote, ¿no han burlado los duques también nuestra vigilancia?

Enfrentándonos con los hechos, en efecto, el cuadro cervantino es más complejo de lo que plasma la espontánea superposición automática de los dos magos. Los duques, después de conocer el relato de Sancho, recogen al personaje de Merlín para mejor ajustarlo a sus fines. El seudo-mago aragonés aparenta tener un alma compasiva: viene, asegura, “a dar el remedio que conviene” a Dulcinea (II, 35, p. 922). Se ha enterado de la tribulación de la doncella: “Supe su encantamento y su desgracia” (*ibídem*). Bien considerada, la circunstancia aquí trazada es distinta —diametralmente opuesta inclusive— a la que recibió don Quijote durante su *oraculum*. El sueño visionario que tuvo el caballero en la Mancha contaba la historia de un mago malvado que embrujó a Dulcinea y a numerosos personajes cristianos y carolingios encadenándolos a la cueva. Recordemos las palabras del discreto loco al salir de la “mazmorra”:

104 Monique Joly, “Cervantes y la burla”, *Anthropos*, 98-99 (1989), pp. 67-70.

105 Véase el interesante artículo de Daniel Gutiérrez, *op. cit.*

106 Para Augustin Redondo, *En busca del Quijote desde otra orilla*, p. 81, cuando se escucha a Montesinos hablando de Merlín, “[b]ien se ve que el autor está preparando el episodio posterior de los capítulos 34 y 35”.

—Tíénele [a Durandarte] aquí encantado, como me tiene a mí y a otros muchos y muchas, Merlín, aquel francés encantador que dicen que fue hijo del diablo; y lo que yo creo es que no fue hijo del diablo, sino que supo, como dicen, un punto más que el diablo. El cómo o para qué nos encantó nadie lo sabe, y ello dirá andando los tiempos, que no están muy lejos, según imagino (citando a Montesinos, II, 23, p. 820);

—Y con Guadiana, vuestro escudero, y con la dueña Ruidera y sus siete hijas y dos sobrinas, y con otros muchos de vuestros conocidos y amigos, nos tiene aquí encantados el sabio Merlín ha muchos años; y aunque pasan de quinientos, no se ha muerto ninguno de nosotros (citando a Durandarte, II, 23, p. 821).

Pero, de responsable de un mágico cautiverio “al modo turquesco”, similar al de los baños de Argel, Merlín pasa a ser, con la actuación del mayordomo ducal, un encantador aparentemente misericordioso —y realmente cruel—. A las claras, este nuevo Merlín, benévolo con su supuesto “remedio”, sirve para engatusar a nuestros héroes.

Desde este ángulo, la confusión entre el Merlín aragonés y el del sueño visionario da lugar a un error científico de cierto calado. Peor, la alucinación colectiva que padecemos en este caso¹⁰⁷ deja sospechar que el espectáculo de los duques tiene un poder sugestivo bastante inquietante...

De cualquier manera, nuestro confusionismo arraiga en dos errores liminares: aceptar, por un lado, indebidamente el cuento engañoso de los duques —la reescritura fraudulenta pronunciada por el mayordomo— y, por otro, seguir al crédulo de don Quijote, que cree a pies juntillas las afirmaciones del mayordomo. La tendencia al *quijotismo* indujo una valorización del hidalgo contra la evidencia de los hechos y opuesta a la lucidez de Sancho. En efecto, el campesino es el canal de otra lectura, más que sensata: las palabras terribles del falso Merlín y las de la fingida Dulcinea son falsas, además de perversas. Hubiéramos debido estar atentos a

107 Nótese que en su excelente edición italiana del *Quijote*, Donatella Pini y Cesare Segre se percataron del error teatral de los duques (Miguel de Cervantes, *Don Chisciotte della Mancía*, Milán, Mondadori, 1974, p. 1379, n. 13).

Sancho, cuando exhorta, por ejemplo, al pseudo-mago a explicarse sobre el contrasentido de la invención ducal, que concibió a Merlín dándole algunos rasgos de Montesinos¹⁰⁸.

Sancho intuye el fraude, pero está claro que Cervantes escribió su texto para que varios lectores tomaran como dogma de fe la línea interpretativa del Merlín ducal y lo que implica: a saber, el fantasma de un Sancho brujo. ¿Qué hacen las fiestas palaciegas de los duques sino colocar a don Quijote y a Sancho en una situación bañada de nigromancia imaginaria?¹⁰⁹. En primer lugar, el Merlín aragonés es un habitante de “las cavernas lóbregas de Dite” (II, 35, p. 922), de aquel infierno en el cual permanecía desde el final del *Baladro*¹¹⁰. Asimismo, este falso personaje encarna al mago diabólico por antonomasia, con su “ciencia zoroástrica” y su prácticas brujescas (“estaba [su] alma entretenida / en formar ciertos rombos y caracteres”) (*ibidem*)¹¹¹. El aspecto siniestro del traje revestido por el mayordomo no hace entonces más que resaltar el peligro que se avecina para los dos forasteros manchegos¹¹². Ya encontraron don Quijote y Sancho un esqueleto (“notomía”) en la *Segunda parte*, pues la Muerte era uno de los

108 “Dígame vuesa merced, señor Merlín: cuando llegó aquí el diablo correo y dio a mi amo un recado del señor Montesinos, mandándole de su parte que le esperase aquí, porque venía a dar orden de que la señora doña Dulcinea del Toboso se desencantase, y hasta agora no hemos visto a Montesinos, ni a sus semejanzas” (II, 35, p. 927). Recuerdése, en efecto, las palabras del “Diablo”: “A ti, el Caballero de los Leones (que entre las garras dellos te vea yo), me envía el desgraciado pero valiente caballero Montesinos, mandándome que de su parte te diga que le esperes en el mismo lugar que te topare, a causa que trae consigo a la que llaman Dulcinea del Toboso, con orden de darte la que es menester para desencantarla” (II, 34, p. 918).

109 Sobre la responsabilidad posible de las mascaradas en las acusaciones de brujería, recuérdese el famoso caso de la Camacha de Montilla, que bien conocía Cervantes (Enrique Garramiola Prieto, *La Camacha cervantina: de la leyenda a la realidad*, Montilla, Ayuntamiento, 1998, pp. 162-164 y 180).

110 Sobre Dite / Platón, véase Martín del Río, *op. cit.*, p. 539.

111 Sobre Zoroastro, véase Jean Bodin, *op. cit.*, II, 1, fol. 157v. Sobre los círculos satánicos de los brujos, véase María Tausiet, *Ponzoña en los ojos*, pp. 39-77.

112 El Merlín ducal tiene encerrado su “espíritu en el hueco desta espantosa y fiera notomía” como castigo de la lectura de libros satánicos (“después de haber revuelto cien mil libros / desta mi ciencia endemoniada y torpe”). ¿No se sugiere por tanto que la brujería —como, de manera oblicua, la lectura caballescaca— puede conducir a la muerte en caso de pertinacia?

roles de *Las Cortes de la Muerte*. Y los dos héroes pudieron verla, ya que los recitantes, a la salida de El Toboso, aún estaban vestidos con los trajes de sus personajes. Uno puede preguntarse a este propósito si el episodio que sigue al “encantamiento” de Dulcinea, el de la agresión burlesca por los comediantes (cap. 11), no ofrece un prisma interpretativo de la trama bruñeril que vertebra toda la *Segunda parte*.

Conviene recordar que, como género, el auto sacramental ofrecía una mirada recapituladora, casi confesional, sobre la vida humana. En esta línea, el auto de *Las Cortes de la Muerte* de Lope de Vega, al cual se refiere Cervantes, había suministrado a los espectadores una advertencia sobre los errores que jalonan el pasado de cada ser humano, como cualquier otra pieza sacramental¹¹³. En el *Quijote*, la presencia de los recitantes permite desde luego la censura literaria antilopesca. Pero Cervantes no ataca solamente la rigidez moral de la obra del Fénix. En el capítulo 11, Cervantes muestra lo que sucedería si el (falso) moralismo y la pseudo-justicia de Lope de Vega invadieran el *Quijote* para juzgar a Sancho y don Quijote: asistiríamos a la “caída” de los dos por ambición¹¹⁴ y, en particular, me parece, a la de Sancho por bruñería¹¹⁵.

En efecto, reemplazando al campesino por el Diabolo en las ancas del asno, ¿no sugiere Cervantes que unos farsantes, por complacer a “todos”, van luego a castigar a Sancho como si sus actos pasados en el Toboso merecieran un castigo vergonzoso, propio de un servidor diabólico?

Apenas hubo dejado su caballería Sancho por acudir a don Quijote, cuando *el demonio bailador de las vejigas* saltó sobre el rucio, y, sacudiéndole con ellas, el miedo y ruido, más que el dolor de los golpes, le hizo volar por la campaña hacia el lugar donde iban a hacer la fiesta. Miraba Sancho la carrera de su rucio [...] que cada vez que veía le-

113 “Ahora conozco mi engaño, / y os suplico arrepentido / me oigáis, Señor, condolido / de mi culpa y grave daño”. Cito la ed. Marcelino Menéndez Pelayo en la *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-cortes-de-la-muerte--0/html/fee84108-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html

114 James Iffland, *op. cit.*

115 Pierre Darnis, “Los duques aragoneses y la ‘vara de medir’ de Cervantes: la culpabilización de segundo nivel en la *Segunda parte de Don Quijote* (Tramas del *Quijote* V)”, en *Cervantes: los viajes y los días*, ed. Pedro Ruiz Pérez, Córdoba, SIAL-Prosa barroca, 2016, pp. 177-220.

vantar las vejigas en el aire y caer sobre las ancas de su rucio eran para él tártagos y sustos de muerte, y antes quisiera que aquellos golpes se los dieran a él en las niñas de los ojos que en el más mínimo pelo de la cola de su asno (II, 11, p. 715, la cursiva es mía).

Cervantes, por cierto, imita en el capítulo 11 al Lope moralista de *Las Cortes de la Muerte*. Pero esta farsa en la cual el escuadrón del Diablo¹¹⁶ ataca literalmente a don Quijote y Sancho también adelanta en cifra la serie de espectáculos que montan después los duques, los cuales también son “gentes alegres y de placer” como los farsantes. La micro-comedia de II-11 tiene así una profundidad profética para el resto del libro. El rucio entraña aquí una alegoría metonímica de Sancho (“antes quisiera que aquellos golpes se los dieran a él”, II, 11, p. 715); y, en los varios vejigazos que el asno recibe del Diablo, el discreto lector puede captar una auténtica prefiguración de los azotes que el Merlín ducal querrá obligarle a imponerse, pena que aparece por ejemplo en los famosos procesos de Montilla que mienta Cervantes en su *Coloquio de los perros*¹¹⁷.

Si volvemos a pensar en los ruidos nocturnos y animales que rodearon la llegada de los dos héroes al Toboso, queda claro que no estaban en absoluto desprovistos, por lo tanto, de sentido “astrológico”. Al reciclar motivos brujeriles, preparaban una lectura malévola del consecutivo “encantamiento” de Dulcinea por Sancho¹¹⁸, lectura que van a aprovechar justamente los duques con una buena dosis de (mal) humor¹¹⁹. El espec-

116 La carreta “salió al través del camino, cargada de los más diversos y estraños personajes y figuras que pudieron imaginarse. El que guiaba las mulas y servía de carretero era un feo demonio” (*DQ*, II, 11, p. 713).

117 Isabel Martín, en efecto, por haber sido juzgada “invocadora de demonios”, recibió la “penitencia de que se azotase cada miércoles y viernes cincuenta azotes” antes de salir “al Auto en forma de penitente y abjure *de levi*” (Enrique Garamiola Prieto, *op. cit.*, pp. 244-246).

118 “Este aspecto de brujería y maleficio resulta especialmente aplicable a Sancho, puesto que anuncia, irónicamente, la función de brujo y encantador que va a desempeñar inmediatamente después de este capítulo” (Ana García Chichester, *op. cit.*, p. 132).

119 “Pues sepa vuesa merced que lo puede agradecer, primero, a Dios, y luego, a dos fuentes que tiene en las dos piernas, por donde se desagua todo el mal humor de quien dicen los médicos que está llena” (II, 48, p. 1022).

táculo “de entretenimiento” que crean los dos Grandes de Aragón no lo es tanto, como han creído varios estudiosos. La equiparación de la burla ducal con los espectáculos cortesanos puede responder a una etiología del *Quijote*, pero no servir para la comprensión del “sentido”¹²⁰. Don Quijote y Sancho no son actores que desempeñan conscientemente un papel; tampoco forman parte del público: los dos son las víctimas de una trampa burlesca y demonológica. Obligándolos a reaccionar a una situación dominada por un nigromante perverso —su compasión y benevolencia dejan mucho que desear—, los duques crean una auténtica escena brujesca. Para los lectores del momento, el “sentido” de la historia va a depender de la reacción de don Quijote y Sancho a las propuestas heterodoxas de Merlín y Dulcinea, los dos personajes centrales del “carro triunfal”.

Quien más apuesta en este juego es el escudero. En efecto, la risueña burla de aquellos Grandes de España, en vez de disminuir la culpa de Sancho —la del engaño de don Quijote en El Toboso—, echa leña al fuego como si estuvieran preparando el futuro auto de fe antibrujeril. A causa de la difusión dada entonces a la ciencia demonológica, el embuste tobosino va a costarle muy caro al bueno de Sancho. Lo que el labrador realizó como un falso y jocoso juego hechiceril en el pueblo manchego se vuelve vivencia peligrosa en las tierras situadas bajo jurisdicción de los duques del Septentrión ibérico¹²¹. En el léxico inquisitorial, la voz “encantamiento” —que designa el resultado de la prestidigitación de Sancho— no significa menos que ‘ensalmo’ y, por deducción, ‘brujería’¹²². Lo que nos

120 Sobre la etiología o explicación contextual de las fiestas de los duques, es de imprescindible lectura el trabajo de Pedro Cátedra, *El sueño caballeresco: de la caballería de papel al sueño real de Don Quijote*, Madrid, Abada, 2007.

121 Antonio de Guevara, *Menosprecio de Corte y alabanza de aldea*, Madrid, Cátedra, 1984, IV, pp. 149-150, recurría precisamente al paso de la hechicería a la brujería como ejemplo de evolución irremediable y peligrosa: “Así como la hechicera comienza con *per signum crucis* y acaba en Satanás y Barrabás, por semejante manera los muy grandes males siempre tienen principio en algunos fingidos bienes, de manera que vienen enmascarados como el momo, cebados como anzuelo, azucarados como ruibarbo y dorados como píldora”.

122 Henry Kamen, *La Inquisición Española: una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, 2013, p. 376. Véanse también Martín de Azpilcueta, *op. cit.*, XI, fol. 52; y Hilaire Kallendorf, *op. cit.*, p. 206.

pareció pura “burla” en El Toboso, se debe considerar, en la actualidad de los lectores y a los ojos de la gente “de buen gusto”, un delito mayor, profundamente anticatólico¹²³. Satánico, incluso.

Se habrá notado por supuesto que el falso “escuadrón” imaginado por los dos nobles está marcado por el sello del Diablo como el de Angulo el Malo en el capítulo 11¹²⁴. Pero algo importa más aún: las consecuencias de la burla ducal. En el sueño de la cueva, es decir, en el recorrido caballeresco-berberisco de su protagonista, Cervantes había evitado que el caballero se cruzara con Merlín, por ser éste un personaje asociado con la magia negra¹²⁵. Los joviales duques tienen menos escrúpulos morales. Atrapados por su trampa, tanto don Quijote como Sancho se dejan seducir por la propuesta de nigromancia del falso Merlín. Los duques, sobre todo, inducen a Sancho a que acepte un método “ilícito” para liberar a Dulcinea¹²⁶. Por más que sea ficción el carro triunfal, el juego aristocrático impulsa un delito de lesa-majestad divina¹²⁷. El labrador realmente acaba de cerrar un pacto con un mago demoníaco.

2.2. *Clavileño y el segundo embrujamiento de Sancho*

Si de algo están “satisfechos” los duques esta noche, más que de la montería, es sobre todo de la otra “caza”, la de los dos manchegos, que, gracias a

123 María Tausiet, *Abracadabra omnipotens*, p. 214.

124 “El que guiaba las mulas y servía de carretero era un feo demonio” (*DQ* II, 11, p. 713).

125 Sobre el papel que el Diablo puede desempeñar en los sueños, véase James Amelang, “Durmiendo con el enemigo: el diablo en los sueños”, en *El diablo en la Edad Moderna*, pp. 327-356.

126 Jean Bodin, *op. cit.*, I, 6, p. 137: “le sorcier est celui qui par moyens diaboliques et illicites sciemment s’efforce de parvenir à quelque chose”. Sobre las técnicas ilícitas, véase, en el mismo tratado, el cap. III-5. Aceptar la manera merliniana de desencantar a Dulcinea “es pecado mortal, porque no es lícito asociarse a sabiendas directa ni indirectamente con los malos espíritus, como entienden los teólogos y canonistas [...]. Si [la] guerra [con Satán] fue declarada desde el principio de la creación del mundo, y renovada desde el principio de la Iglesia por la trompeta apostólica, y así lo prometimos con juramento cuando fuimos regenerados en la Iglesia, ¿no se sigue que aquél que respete cualquier pacto o familiaridad con los adversarios de Dios y de la Iglesia es reo de perfidia, de pasarse al enemigo y de apostasía?” (Martín del Río, *op. cit.*, pp. 196-199).

127 Sobre este concepto, véase Jean Bodin, *op. cit.*, fol. 465.

la citación del falso Merlín, parecen más brujos que antes¹²⁸. Y si ello no fuera suficiente, otra burla los dejará no menos contentos: la de la aventura —otra vez nocturna¹²⁹— del caballo de madera.

Si en la bufonada del carro triunfal los duques pudieron aguar la naturaleza diabólica de Merlín haciéndole pasar por un falso salvador, no menos farsantes serán presentando al volador Clavileño.

También a este respecto, no estará de más señalar para empezar los problemas epistemológicos que entorpecen la lectura del pasaje. Tres al menos son las ilusiones que desfiguran el sentido del episodio.

I. En teoría, Malambruno manda a don Quijote su montura para que el caballero llegue a Candaya e intente derribarlo si quiere deshacer el encanto que sufren las pobres dueñas: con este maravilloso vuelo, don Quijote “raparía de los hombros [su] cabeza”¹³⁰.

II. En segundo lugar, Malambruno —eso por lo menos es lo que asegura la condesa Lobuna— es una buena persona: “aunque es encantador, es cristiano, y hace sus encantamientos con mucha sagacidad y con mucho tiento, sin meterse con nadie” (II, 41, p. 958). Por lo visto, el malvado encantador es muy apreciado por las barbudas; la Dolorida llega incluso a afirmar que “Malambruno quiere dar fin a [su] desgracia” (II, 41, p. 953).

III. En teoría también, lo que caracteriza al caballo —y eso podría tranquilizar a los héroes— es la posibilidad que tienen los que suben en

128 Sobre el concepto de “caza” de brujos ya en el tardo-humanismo, véase Jean Bodin, *op. cit.*, III, 6 —“cacciare” en la versión italiana—.

129 Sobre la importancia de la noche en la demonología, véase Martín del Río, *op. cit.*, pp. 546-547 (II, 27, ii).

130 “Es también de saber que Malambruno me dijo que cuando la suerte me deparase al caballero nuestro libertador, que él le enviaría una cabalgadura harto mejor y con menos malicias que las que son de retorno, porque ha de ser aquel mesmo caballo de madera sobre quien llevó el valeroso Pierres robada a la linda Magalona, el cual caballo se rige por una clavija que tiene en la frente, que le sirve de freno [... Malambruno] le tiene en su poder, y se sirve dél en sus viajes, que los hace por momentos, por diversas partes del mundo, y hoy está aquí y mañana en Francia y otro día en Potosí; y es lo bueno que el tal caballo ni come, ni duerme ni gasta herraduras, y lleva un portante por los aires, sin tener alas, que el que lleva encima puede lleva[r] una taza llena de agua en la mano sin que se le derrame gota, según camina llano y reposado; por lo cual la linda Magalona se holgaba mucho de andar caballera en él” (II, 40, p. 951-952).

él de controlarlo¹³¹. En fin, el remedio de Malambruno tiene muy buen aspecto.

Estas son las tres ideas que los duques desean meter en la cabeza del ingenioso hidalgo y de su amigo. En cuanto a nosotros, lectores del siglo XXI, no es imposible que, como don Quijote, seamos víctimas también de una cuarta ilusión, fruto del enfoque exclusivamente literario que solemos adoptar a consecuencia de la división de los estudios universitarios actuales. En efecto, preocupados por hacer de Cervantes un gran literato, podemos deducir que está esencialmente interesado en producir un palimpsesto, o sea, una erudita parodia de los libros de caballerías. Si Malambruno es un gigante-encantador, nos apresuramos a convocar cuantas raíces textuales (literarias e historiográficas) conocía Cervantes para realizar su pastiche anticaballeresco.

Antes, no obstante, de hurgar en intertextos, veamos lo que el texto invita a comprender. El lector de Cervantes debe captar la incongruencia de los cuatro elementos que se dan para convencer a don Quijote¹³².

131 “[S]e llama Clavileño el Alígero, cuyo nombre conviene con el ser de leño, y con la clavija que trae en la frente, y con la ligereza con que camina; y así, en cuanto al nombre, bien puede competir con el famoso Rocinante.

—No me descontenta el nombre —replicó Sancho—, pero ¿con qué freno o con qué jáquima se gobierna?

—Ya he dicho —respondió la Trifaldi— que con la clavija, que, volviéndola a una parte o a otra, el caballero que va encima le hace caminar como quiere, o ya por los aires, o ya rastreando y casi barriendo la tierra, o por el medio, que es el que se busca y se ha de tener en todas las acciones bien ordenadas” (II, 40, p. 953).

132 Por lo que se refiere a la idea de que el pasaje sea una inocente parodia literaria, cabe observar que nuestro autor se esmera en que no confundamos al “Alígero” con sus antepasados literarios o históricos. Cuando Sancho le pregunta su nombre, “la Dolorida” bien lo distingue de los otros caballos de la antigüedad cristiana o precristiana: “El nombre -respondió la Dolorida- no es como el caballo de Belorofonte, que se llamaba Pegaso, ni como el del Magno Alejandro, llamado Bucéfalo, ni como el del furioso Orlando, cuyo nombre fue Brilladoro, ni menos Bayarte, que fue el de Reinaldos de Montalbán, ni Frontino, como el de Rugero, ni Bootes ni Peritoa, como dicen que se llaman los del Sol, ni tampoco se llama Orelia, como el caballo en que el desdichado Rodrigo, último rey de los godos, entró en la batalla donde perdió la vida y el reino.

—Yo apostaré —dijo Sancho— que, pues no le han dado ninguno desos famosos nombres de caballos tan conocidos, que tampoco le habrán dado el de mi amo, Rocinante, que en ser propio excede a todos los que se han nombrado” (II, 40, p. 952-953).

I. Primero, lo que el grupo de los duques presenta como un mero medio para ir a combatir a un gigante no lo es finalmente: el vuelo ha sido un fin en sí mismo¹³³. Le ha bastado a Malambruno que don Quijote y Sancho subieran a la grupa de Clavileño: la aventura produjo sus efectos “con solo intentarla”. El narrador apunta además que “Malambruno se da por contento y satisfecho a toda su voluntad” (II, 41, p. 963). ¿Por qué?

II. Otra incongruencia y pregunta: ¿por qué, en contra de lo afirmado anteriormente, se obvia justo antes de subir al caballo la naturaleza satánica del “cruel”, “follón y malintencionado de Malambruno”? (II, 39, p. 948). No podemos ignorar la clarividencia de Sancho cuando le cuentan quién era este encantador:

III. “Por la fe de hombre de bien, juro, y por el siglo de todos mis pasados los Panzas, que jamás he oído ni visto, ni mi amo me ha contado, ni en su pensamiento ha cabido, semejante aventura como ésta. Válgate mil satanases, por no maldecirte por encantador y gigante, Malambruno; y ¿no hallaste otro género de castigo que dar a estas pecadoras sino el de barbarlas?” (II, 40, p. 950).

¿Acaso no ha sido Malambruno el artífice de un encanto maligno contra las dueñas? ¿El vuelo no puede también ocasionar un hechizo de la misma ralea?

IV. Y no paran aquí las incongruencias anormales, pues en vez de estar sentado Sancho en un objeto dócil que puede manejar, resulta que “no [se sabe] cómo templar esta clavija para que no sub[an]” (II, 41, p. 962) los dos manchegos hasta abrasarse.

Estas cuatro contradicciones textuales no son descuidos autoriales; forman parte de una programación de lectura más amplia. Cervantes dispuso, en efecto, en el interior de su texto otros signos vistosos que sirven para que varios lectores entiendan lo que tiene “dentro” Clavileño. La observación de Sancho de que “será bien ver primero lo que Clavileño trae en su estómago” (II, 41, p. 960) sugiere que se lea de otra manera el prodigio del caballo volador. Lo que quiere Malambruno —indica con-

133 Lo nota Ignacio Padilla, *El diablo y Cervantes*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 279: “es verdad que el hechizo de la Trifaldi se ha roto y el quimérico reino de Candaya ha vuelto al orden, pero esto no se debe a que Malambruno haya sido derrotado, sino *satisfecho*”.

cienzudamente Cervantes con la indirecta que pone en boca de Sancho— es la “total ruina” de los dos protagonistas, como si los asediaran como troyanos.

Por esto el recorrido de lectura del episodio nocturno está constelado de referencias que habría que leer en clave demonológica¹³⁴: los duques organizaron un engaño destinado a proseguir la criminalización alegre de don Quijote y, aún más, de Sancho. Este precio tiene el “placer” de sus señorías y de no pocos lectores.

Veamos así la red de signos festivos imaginados por los duques, con su función: la de rodear a los héroes de un halo diabólico y brujeril.

a) El leño volador

Las “volaterías” son por supuesto el signo más llamativo de toda la cadena burlesca. La perspectiva de realizar un viaje por los aires permite volver a activar el atractivo paradigma demonológico. La búsqueda de antecedentes subtextuales que ahora nos obsesiona legítimamente debía de inquietar mucho menos a los lectores de Cervantes al tropezar con la secuencia clavileña. En cambio, con los múltiples brotes brujeriles europeos, el período que correspondió al final del reinado de Felipe II y al principio de su sucesor en el trono rememoraba el debate sobre la realidad empírica o imaginaria de los vuelos de brujos y brujas a lomos de un macho cabrío o solamente de una escoba. La cuestión *de nocturnis sagarum couentibus, & an vera sit earum translatio de loco ad locum* —para retomar palabras de Martín del Río— se había vuelto tema candente en la primera década del Seiscientos. Siguiendo al *Malleus* de Kramer y Sprengler¹³⁵, varios teólogos y humanistas, como Ciruelo, Castañeda, Castro y Del Río, afirmaban que no es en sueños sino “corporalmente” como vuelan las brujas. Frente

134 Sobre su faceta brujeril, el pasaje mereció ya un primer acercamiento del novelista Ignacio Padilla, *op. cit.*, pp. 263-280, y otro de Mar Rey Bueno, *Quijote mágico: los mundos encantados de un hidalgo hechizado*, Madrid, Algaba, 2005, pp. 115-124.

135 “[A]unque estas mujeres imaginen cabalgar (que así lo piensan y dicen) con Diana o Herodías, en verdad cabalgan con el diablo” (Heinrich Kramer, Jacobus Sprengler, *op. cit.*, p. 14).

a estos, Vitoria, Azpilcueta, Suárez y Pedro de Valencia¹³⁶ querían volver a la letra del texto más autorizado, el medieval y apócrifo *Canon Episcopi*¹³⁷, que había enunciado siglos antes la índole ilusoria (aunque sí a veces diabólica) de la “cabalgata nocturna” de mujeres¹³⁸.



Parte central superior del grabado de Jan Ziarnko en el *Tableau de l'Inconstance des mauvais anges et démons. Où il est amplement traité des sorciers, et de la sorcellerie*, de Pierre de Lancre (París, Nicolás Buon, 1613, IV, 2, fol. 118-119).

Por lo que se refiere asimismo al período de escritura del *Segundo Quijote*, es de notar la coincidencia cronológica entre las adiciones radicalistas de la edición lyonesa de las *Disquisitionum magicarum* (1608) y los terribles acontecimientos ocurridos en la zona de Logroño (1610), coincidencia

136 Sobre el debate durante la junta granadina de 1526, véase William Monter, *La otra Inquisición. La Inquisición española en la corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia*, Barcelona, Crítica, 1992, pp. 306-309.

137 Fabián Alejandro Campagne, *Homo catholicus - Homo superstitiosus: el discurso anti-supersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid, Miño y Dávila, 2002, pp. 471-473.

138 Se recoge una buena síntesis sobre este debate en *ibidem*, pp. 477-511.

que la polémica demonológica extendió y agudizó enseguida en varios puntos de la Península¹³⁹. Por tanto, que Sancho acepte asociarse con el estereotipo de “celui qui monte en l’air”¹⁴⁰, no puede ser neutro para muchos lectores. Es más, el labrador sube a un falso “caballo volador”, esto es, encima de un objeto que imita el vuelo de aquellas brujas que acudían al Sabbat en un “cheval volant”¹⁴¹. A la luz de estas invenciones, caben

139 *Ibidem*, p. 500: “aun cuando Del Río continuaba manifestando que ‘a veces el demonio trasladaba de verdad a las brujas’ —como venía haciéndolo desde la publicación de la edición príncipe—, sus deseos de aniquilar a sus adversarios lo impulsaban a neutralizar los efectos moderados de la doctrina híbrida de 1526. Según la junta de Granada, cada acusación de brujería debía ser analizada con detenimiento, para determinar con precisión cómo habían ocurrido los hechos. Pero impulsado por la polémica, la edición de 1608 desestimaba ahora una de las principales premisas moderadas de la demonología española. Del Río se vio obligado a modificar sus planteamientos iniciales. Los argumentos desarrollados en la edición príncipe de las *Disquisitionum* lo situaban en la tradición española moderada. Los argumentos desarrollados en las ediciones sucesivas comenzaron a acercarlo a posiciones demonológicas radicalizadas, aquellas con las cuales su nombre quedaría indefectiblemente relacionado. En la misma edición lyonesa de 1608, Del Río sostenía también que los intelectuales que afirmaban que el Sabbat y los vuelos eran sólo ilusorios, pecaban contra la Iglesia católica. La Iglesia solo castigaba las herejías ciertas y demostradas. Negar la realidad de los hechos atribuidos a las brujas era sostener que la Iglesia universal se equivocaba en asuntos de fe y doctrina. Los postulados de 1599 habían quedado en el olvido”. Frente a la postura de Del Río —compartida por Francisco Torreblanca—, empezó a circular en 1613 un opúsculo escrito contra la obra de Torreblanca, pero, como señala Fabián Alejandro Campagne (Fabián Alejandro Campagne, *Homo catholicus - Homo superstitiosus*, p. 510), es significativo que el autor haya preferido recurrir al anonimato para criticar la opción radical de la demonológica.

140 En Jean Bodin, *op. cit.*, fol. 427. Sobre la afirmación de la realidad de los vuelos satánicos en Bodino como refutación de las ideas de Juan Wier, véase Moreau, Isabelle, “Diables voyageurs et intelligences séparées. De la *Démonomanie* aux écrits libertins”, en *Voyager avec le diable: voyages réels, voyages imaginaires et discours démonologiques, XV^e-XVII^e siècles*, eds. G. Holtz, T. Maus de Rolley, París, PU, pp. 271-280.

141 “Et quant au transport, j’ai lu que cela se faisait après onction et souvent sans onction, tantôt sur un bouc, tantôt sur un cheval volant, tantôt sur un balai, tantôt sur un bâton” (Jean Bodin, *op. cit.*, fol. 228-229). Conviene apuntar que el nombre de la soberana de Candaya, *Maguncia*, era el de una de las célebres provincias alemanas en las cuales la famosa bula de 1484 (*Summis desiderantes affectibus*) facultaba a los autores del *Martillo de los brujos*, Heinrich Kramer y Jakob Sprenger, para perseguir brujos y, además, el lugar de edición de una ed. importante del tratado de Martín

pocas dudas de que el público, propenso a ver en el labrador un mero bufón de corte, fue sumamente atraído por el regocijo festivo que dichas ocurrencias implican. En cuanto a don Quijote, el mundo caballeresco constituía un extraordinario y jocoso señuelo, perfecto en cualquier caso para enmascarar el auténtico alcance de la burla palaciega¹⁴².

El problema para los dos héroes es que la elección del caballo Clavileño por los duques era muy significativa e iba más allá del tema sencillo del leño o animal volador. Que Clavileño haya sido “compuesto por aquel sabio Merlín” (II, 40, p. 951) sirve ya para poner a los lectores sobre aviso acerca de los peligros diabólicos que supone el vuelo. Es evidente que los dos Grandes de Aragón han optado por un motivo de la literatura caballeresca marcado desde sus orígenes por la impronta del Diablo. Como nos ha recordado hace poco el comparatista Maus de Rolley en su trabajo sobre *L'écriture du voyage aérien à la Renaissance*, el “cheval de fust” forma parte, desde las historias de *Clamadès* (de Adenet le Roi) y de Meliacín (de Girart d'Amiens), de las máquinas de los nigromantes¹⁴³. Por si ello fuera

del Río *op. cit.*, p. 45; y Fabián Alejandro Campagne, *op. cit.*, p. 508.

142 Que Sancho tenga que estarse en el caballo de madera “a mujeriegas” lo acerca aún más al paradigma brujeril. Se puede leer un relato similar al episodio de Clavileño en las *Disquisiciones mágicas* de Martín del Río (*op. cit.*, pp. 557-558, evocado en Julio Caro Baroja, *op. cit.*, I, 21, p. 272).

143 Thibaut Maus de Rolley, *Élévations: l'écriture du voyage aérien à la Renaissance*, Genève, Droz, 2011, pp. 231-244 y 235-236: en los libros caballerescos donde aparece el caballo de madera, “l'artefact est présenté comme l'oeuvre d'un clerc -d'un savant, d'un lettré. Dans le *Cléomadès* comme dans le *Méliacin*, il s'agit de rois étrangers, désignés parfois comme philosophes, qui voyagent par trois, à l'instar des rois mages; dans *Valentin et Orson*, Pacolet, qui a été élevé par Esclarmonde, n'a d'autre titre que celui de messenger. Tous ces personnages son en tout cas rompus à un art désigné tantôt comme *nigromance*, *nigromanciei*, *nigremance* ou *ingromance*, des vocables sous lesquels on reconnaît bien entendu la nécromancie [...]. Dans le poème de Girart d'Amiens [*Méliacin*], l'art de *nigromance* dont se réclame Clamazart est rangé avec les augures, l'interprétation des songes et les *sorceries* dans un ensemble de croyances fallacieuses que le poète présente comme caractéristique du temps, désormais révolu, où se déroule le récit: «En icel tans, en auguries / creoit on et en sorceries, / En avisions et en songes, / Et en trufes et en mensonges; / Et li clerc haut homme restoient / Qui de ces ars s'entremetoient; / Et quant il estoient trouvé / Bon clerc et sage et esprové, / Philosophes les apeloient [...]» (vv. 45-253). Quoique ‘bons clerks’, ces *philosophes*, précise-t-il, ont recours dans leurs pratiques à des *deablies* (v. 61). Le diable aurait donc sa part dans la création du cheval de bois,

poco, parece que para entender al caballo mágico de Malambruno, más que aquellos precedentes caballerescos —se suele citar el texto castellano de la *Historia de Clamades y Claramonda*—, los textos más relevantes corresponden a dos tratados demonológicos publicados en los siglos XVI-XVII. Como delatan tanto la ambientación cortesana como el motivo de los cuernos en la *Segunda parte*, Cervantes se inspiró en el extraño relato¹⁴⁴ que difundían desde Flandes dos súbditos del monarca español: Robert du Triez y Martín del Río. Seducidos por la resonancia luciferina de *Clamazart*, los dos demonólogos habían recuperado el motivo para acabar de demonizarlo del todo. “L’histoire des séjours de [Clavileño] chez le démonologue —resume Maus de Rolley— est celle d’une diabolisation —et donc d’une rationalisation— progressive du motif, qui perd ce qu’il comporte de plus fabuleux pour se conformer à la *doxa* démonologique”¹⁴⁵. Como comenta Du Triez, el vuelo de un caballo de madera, “cela se pouvoit bien faire”¹⁴⁶. De la misma manera, dentro del proyecto argumentativo de Martín del Río, el vuelo del famoso caballero

ce qui n’a en soi rien de très surprenant : d’après les manuels de nécromancie de la fin du Moyen Âge, le pouvoir de se transporter dans les airs fait partie de ceux que le nécromant cherche à obtenir grâce à la conjuration des démons. Cela explique sans doute que l’éloge des pouvoirs [du cheval de bois] Clamazart [...] ne soit pas ici pris en charge par le poète, mais par le nécromant lui-même. Son portrait [...] ne laisse d’ailleurs guère de doute quant à ses accointances avec le démon. S’en dégage en effet la vision d’une créature proprement infernale. Clamazart est non seulement laid et contrefait au-delà de toute mesure, mais sa chevelure est ‘tele como se venist d’enfer’ (v. 455) [...] : ‘Il sembloit trop bien Lucifer/ tel c’on le fait en peinture’ (vv. 56-457). Rien d’étonnant à ce que des chevaliers, plus loin dans le récit, voient en lui un démon sorti des enfers (vv. 19-5205), ni que le vol du cheval de bois soit perçu comme une prouesse diabolique”.

144 En esta historia ubicada en la corte borgoñona, un nigromante decide hacerse con el mágico caballo de madera de un caballero mago para “festoyer le Conte” gracias a su “joyeuse invention, laquelle en temps & lieu, puist servir de passetemps agréable” y “ebahir & rire” (Robert du Triez, *Les ruses, fineses et impostures des espritz malins*, Cambrai, Nicolas Lombart, 1563, fol. 43). Pudo interesarle también a Cervantes la calidad de “género mixto” —“*mixtis generis*”, escribe Martín del Río— de la historia, situada entre el “relato maravilloso” y la crónica verdadera.

145 Sobre la tentación de los eruditos por releer los relatos ficticios —como el *Orlando furioso* o la *Jerusalén liberada*— a la luz de la demonología, véase Thibaut Maus de Rolley, *op. cit.*, pp. 502-507.

146 *Ibidem*, pp. 477 y 494.

de madera ha pasado a ser prueba fehaciente de los poderes del diablo en la tierra¹⁴⁷. Es, pues, probable que Cervantes haya querido recuperar la historia, no por su interés original, sino por la lectura demonizadora global que introdujeron du Triez / del Río y servía de maravillas a los objetivos represivos de los duques aragoneses.

LES
RUSES, FINESSES, ET IMPOSTVRES
DES ESPRITZ MALINS, OEUVRE FORT VTIŁE
& delectable pour un chacun, a cause de la va-
rieté des choses estranges contenue en
icelui mis en lumiere Par
Robert du Triez, de Lille en Fládrés.



A CAMBRAY.
Par Nicolas Lombart Imprimeur.
Avec grace & Priuilege. AN. 1563.



Portadas de *Les ruses, finesse et impostures des espritz malins* (Robert du Triez, ed. 1563)
y *Disquisitionum magicarum Libri Sex* (Martín del Río, ed. 1633).

b) *La resistencia de Sancho antes del vuelo*

Ni el motivo del transporte aéreo, ni el del caballero de madera, explican, sin embargo, por sí solos la lectura diabólica de la aventura sanchesca. En

147 Martín del Río, *op. cit.*, II, 6, p. 215, aporta este comentario sobre la fuente de Robert du Triez: “Supongo que el vuelo fue real, pero no propio, como el de las aves, sino llevando algún demonio el potro”.

esta secuencia como en la de Merlín, la diferenciación entre don Quijote y Sancho es fundamental. El más frágil de los dos héroes intuye otra vez el riesgo de seguirles el juego a los duques. Del mismo modo, junto con el objeto del “leño” volador, varios signos encaminan a los lectores a percibir las segundas intenciones demonizadoras de los dos maestros de ceremonia.

Uno de estos signos es la propia resistencia de Sancho. Las protestas del labrador recalcan lo que está en juego: “yo no soy brujo, para gustar de andar por los aires. Y ¿qué dirán mis insulanos cuando sepan que su gobernador se anda paseando por los vientos?” (II, 41, p. 957). En esta pseudo-aventura, Sancho da muestras de una clarividencia llamativa. ¿No entrevé que si sube en Clavileño podrán achacarle una proximidad con el “primer volteador”? La resolución última de taparse los ojos, como le han indicado, parece sintomática de una corazonada: el cielo al que quieren conducirle bien puede ser una “región de diablos”¹⁴⁸.

Cervantes insiste además en un detalle importante: el “temor” de Sancho (II, 40, p. 954). Espontáneamente la angustia del labrador se lee como una exageración de su temperamento medroso¹⁴⁹. Es evidente asimismo que esta reacción característica funda la comicidad de la secuencia. Pero, en el capítulo siguiente (II, 41), Cervantes vuelve a la carga: “Desde la memorable aventura de los batanes [—porfía don Quijote—], 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, p. 958)¹⁵⁰. No cabe duda de que para muchos lectores la

148 “Tápenme —respondió Sancho—; y pues no quieren que me encomiende a Dios ni que sea encomendado, ¿qué mucho que tema no ande por aquí alguna región de diablos, que den con nosotros en Peralvillo? (II, 41, pp. 960-961). Recuérdese que, en el *Morgante* (Luigi Pulci), Reinaldos realiza el vuelo desde Egipto hasta Roncesvalles gracias al duende demoníaco Astaroth, introducido en el cuerpo del caballo Bayardo (en italiano: Luigi Pulci, *Morgante*, Milán, Garzanti, 1989, canto 25; en castellano: Luigi Pulci, *Segundo libro de la vida de Morgante*, Sevilla, De Robertis, 1552, canto 77-79).

149 Véase por ejemplo cómo ‘Fernández de Avellaneda’ subraya este rasgo de la personalidad del labrador (David Álvarez, *op. cit.*, p. 65).

150 Ignacio Padilla, *op. cit.*, p. 273, otra vez se interroga sobre las contradicciones latentes, pero de hecho más QUE llamativas, del episodio: “¿De dónde viene este horror tranquilo, la desazón que provoca un caballo de madera en principio inocuo?”.

fuerza burlesca de la escena nace por lo demás del trasfondo ideológico que subyace en el miedo del escudero, esto es, el marco de la brujería¹⁵¹. Si Cervantes insiste tanto, es para que se pueda leer el episodio palaciego y caballeresco desde la óptica ya introducida de la demonología. El sabor del episodio viene de que los dos “bufones” pueden caer en la alegre maquinación que los dos nobles han urdido, y ser así atrapados definitivamente en su falso y pérfido vórtice brujo.

La lucidez y el temor no son los únicos signos del peligro que acechan a Sancho. Cuando el duque le presiona para que suba al caballo, le conduce a adoptar un comportamiento culpable. Incitándole a volar en Clavileño, el Grande de España busca confirmar en el labrador el estereotipo bíblico de Lucifer, el ángel caído del Antiguo Testamento¹⁵². El sustantivo que emplea Sancho para referirse a su aventura astronómica es interesante: él teme “[ir] por esas altanerías” (II, 41, p. 958). De la misma manera, haciendo hincapié en las “volaterías [que] van fuera de los cursos ordinarios” y que les mandan realizar los duques (II, 41, p. 961), don Quijote explicita el sentido oculto que los aristócratas quieren dar al vuelo y, más generalmente, al afán de medro de Sancho: gobernar y volar (“estas volaterías”) suponen, desde el punto de vista ducal, no solo remedar la acción de Faetonte, sino también —como Sancho ya había indicado— imitar al “primer volteador del mundo”¹⁵³ (II, 22, p. 813). En la época, los exorcis-

151 La precisión de la condesa Trifaldi de que Clavileño, “según es tradición antigua, fue compuesto por aquel sabio Merlín” conlleva implicaciones no del todo católicas. El fantasma de la nigromancia debería asustar a los dos héroes (II, 40, p. 951): “prestósele [Merlín] a Pierres, que era su amigo, con el cual hizo grandes viajes, y robó, como se ha dicho, a la linda Magalona, llevándola a las ancas por el aire, dejando embobados a cuantos desde la tierra los miraban; y no le prestaba sino a quien él quería, o mejor se lo pagaba; y desde el gran Pi[e]rres hasta ahora no sabemos que haya subido alguno en él”.

152 El posible sentido diabólico del ofrecimiento del duque se trasparece luego en la obra cuando Sancho se prepara para ir a Barataria: “si se imagina que por ser gobernador me ha de llevar el diablo, más me quiero ir Sancho al cielo que gobernador al infierno” (II, 43, p. 979).

153 “[D]ígame ahora [dijo Sancho al primo humanista]: ¿quién fue el primer volteador del mundo?

—En verdad, hermano —respondió el primo—, que no me sabré determinar por ahora, hasta que lo estudie. Yo lo estudiaré, en volviendo adonde tengo mis libros, y yo os satisfaré cuando otra vez nos veamos, que no ha de ser ésta la postrera.

tas analizaban el querer “subir” y estar en lo alto como un comportamiento revelador de un posible pacto con el diablo en cuanto manifestación de soberbia¹⁵⁴. El ídolo de los brujos, Lucifer, ya había expresado claramente su congénita ambición: “Subiré a los cielos; en lo alto, sobre las estrellas del cielo, elevaré mi trono [...]. Subiré sobre las cumbres de las nubes, y seré igual al Altísimo” (Isaías, XIV, 12-15).

c) El retorno al suelo y el interrogatorio ducal

En la escena nocturna, el artilugio de “leño” y las intuiciones de Sancho se completan con el intercambio verbal que sucede al “viaje” propiamente dicho. En efecto, el diálogo de los duques con Sancho continúa poniendo el acento en el tema brujeril. Esta tercera fase de la secuencia clavileña es importante. Con ella, los duques ponen en práctica el método fariseo y judicial que los jueces solían emplear en su caza de supersticiosos.

Si los Grandes de Aragón solo conocieron de oídas la visión profética de don Quijote en la Mancha, el vuelo de Clavileño sirve para provocar la imaginativa de don Quijote y Sancho. Después del falso transporte, el hidalgo se contenta con transmitir su percepción empírica: “sentí que pasaba por la región del aire y aun que tocaba a la del fuego” (II, 41, p. 966). Pero Sancho da pie a una posible acusación de éxtasis diabólico:

por encantamento podía yo ver toda la tierra y todos los hombres por doquiera que los mirara; y si esto no se me cree, tampoco creerá vuestra merced cómo, descubriéndome por junto a las cejas, me vi tan junto al cielo que no había de mí a él palmo y medio, y por lo que puedo jurar, señora mía, que es muy grande además. Y sucedió que íbamos por parte donde están las siete cabrillas; y en Dios y en mi ánima que, como yo en mi niñez fui en mi tierra cabrerizo, que así como las vi, ¡me dio una gana de entretenerme con ellas un rato...!

—Pues mire, señor —replicó Sancho—, no tome trabajo en esto, que ahora he caído en la cuenta de lo que le he preguntado. Sepa que el primer volteador del mundo fue Lucifer, cuando le echaron o arrojaron del cielo, que vino volteando hasta los abismos” (II, 22, p. 813).

154 La *Práctica de exorcistas* de Benito Noydens recuerda que uno de los nombres de Satanás es Leviatán, el demonio de la soberbia (Arturo Morgado, *op. cit.*, p. 28).

Y si no le cumpliera me parece que reventara. Vengo, pues, y tomo, y ¿qué hago? Sin decir nada a nadie, ni a mi señor tampoco, bonita y pasitamente me apeé de Clavileño, y me entretuve con las cabrillas, que son como unos alhelíos y como unas flores, casi tres cuartos de hora, y Clavileño no se movió de un lugar, ni pasó adelante (II, 41, p. 965).

Como le avisó su amigo hidalgo, palabras de este tipo podrían llevarle a ser encausado por brujería exactamente como del famoso manchego Torralba, según insiste Cervantes en las páginas 962-963. ¿Acaso no le dijo don Quijote que de ninguna manera debía “descubrir[se] y ver en qué parte esta[ban]” durante el vuelo¹⁵⁵ (II, 41, p. 962)? Pero eso no es todo. La expresión bastante comentada de don Quijote después de la aventura “o Sancho miente o Sancho sueña” (II, 41, p. 966), generalmente en relación con el comentario de Cide Hamete sobre la cueva de Montesinos¹⁵⁶, merece una

155 “No hagas tal —respondió don Quijote—, y acuérdate del verdadero cuento del licenciado Torralba, a quien llevaron los diablos en volandas por el aire, caballero en una caña, cerrados los ojos, y en doce horas llegó a Roma, y se apeó en Torre de Nona, que es una calle de la ciudad, y vio todo el fracaso y asalto y muerte de Borbón, y por la mañana ya estaba de vuelta en Madrid, donde dio cuenta de todo lo que había visto; el cual asimismo dijo que cuando iba por el aire le mandó el diablo que abriese los ojos, y los abrió, y se vio tan cerca, a su parecer, del cuerpo de la luna, que la pudiera asir con la mano, y que no osó mirar a la tierra por no desvanecerse. Así que, Sancho, no hay para qué descubrirnos; que, el que nos lleva a cargo, él dará cuenta de nosotros, y quizá vamos tomando puntas y subiendo en alto para dejarnos caer de una sobre el reino de Candaya, como hace el sacre o neblí sobre la garza para cogerla, por más que se remonte; y, aunque nos parece que no ha media hora que nos partimos del jardín, créeme que debemos de haber hecho gran camino” (II, 41, p. 962-963). Sobre el proceso de Torralba, véase Julio Caro Baroja, *op. cit.*, I, pp. 231-294; más recientemente, Fernando Bouza y José Luis Betrán, *Enanos, bufones, monstruos, brujos y hechiceros*, Barcelona, Debolsillo, 2004, pp. 141-182.

156 “No me puedo dar a entender, ni me puedo persuadir, que al valeroso don Quijote le pasase puntualmente todo lo que en el antecedente capítulo queda escrito: la razón es que todas las aventuras hasta aquí sucedidas han sido contingibles y verisímiles, pero ésta desta cueva no le hallo entrada alguna para tenerla por verdadera, por ir tan fuera de los términos razonables. Pues pensar yo que don Quijote mintiese, siendo el más verdadero hidalgo y el más noble caballero de sus tiempos, no es posible; que no dijera él una mentira si le asaetaran. Por otra parte, considero que él la contó y la dijo con todas las circunstancias dichas, y que no pudo fabricar en

precisión que la enmarque dentro de su contexto narrativo inmediato. La frase de don Quijote es una advertencia en realidad. Su amigo, delante de los duques, no puede afirmar ni que realizó un viaje como Torralba, ni que tuvo una visión como otros tantos profetas. A su compañero labrador está claro que le podrían acusar de brujería. Reconocer haber volado después de la publicación del tratado de Martín del Río era un acto audaz o, a lo menos, imprudente. Peor, la confesión de experiencias oníricas con animales no solo sugerían entretenimientos zoófilos de raigambre folklórica; los éxtasis con animales sonaban a menudo como fantasías provocadas por el Diablo¹⁵⁷.

Incitados por las últimas afirmaciones del campesino, los nobles aragoneses reanudan con sus intenciones jocosas-demonizadoras y prosiguen el interrogatorio. A raíz de la referencia a las Pléyades en forma animal¹⁵⁸, preguntan a Sancho si no vio algo más. El duque, en particular, le pregunta: “Decidme, Sancho [...]: ¿viste allá en entre esas cabras algún cabrón?” (II, 41, p. 966). La alusión es festiva, pero no menos acusadora¹⁵⁹. El

tan breve espacio tan gran máquina de disparates; y si esta aventura parece apócrifa, yo no tengo la culpa; y así, sin afirmarla por falsa o verdadera, la escribo. Tú, lector, pues eres prudente, juzga lo que te pareciere, que yo no debo ni puedo más; puesto que se tiene por cierto que al tiempo de su fin y muerte dicen que se retrató della, y dijo que él la había inventado, por parecerle que convenía y cuadraba bien con las aventuras que había leído en sus historias” (II, 24, p. 829).

157 Sobre la criminalización de las imaginaciones extáticas, véase Martín del Río, *op. cit.*, pp. 233-276 (II, 9-11) y Armando Maggi, *op. cit.* Sobre la brujería y la presencia de animales, recuérdese la recurrencia del mito del escuadrón de Diana, que han alimentado las disquisiciones demonológicas desde el *Canon Episcopi*: Martín del Río, 1991, p. 332 (II, 16); Fabián Alejandro Campagne, *Strix hispánica*, pp. 17-105; y María Tausiet, *Ponzoña en los ojos*, pp. 29-32. Sobre el pecado de *bestialidad*, véase José María Abad Licerias y Juan Manuel García Rubio, “Un proceso penal por bestialismo en el siglo XVII: el caso del ciudadano francés Juan de la Liset en la villa de la Yunquera de Henares (Guadalajara)”, *Boletín jurídico de la universidad europea de Madrid*, 2 (1999), pp. 1-18. En línea: <http://abacus.universidadeuropea.es/bitstream/handle/11268/2855/BESTIALISMO%20%28ABAD%20Y%20OTRO%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

158 Sobre la posible alusión que entraña la fantasía sanchesca: Agustín Redondo, *Otra manera de leer el Quijote: historia, tradiciones culturales y literatura*, Madrid, Castalia, 1997, pp. 442-447.

159 Véase Antonio de Torquemada, *Jardín de flores curiosas*, pp. 313-314:

“ANTONIO. –Ese es un linaje de gentes que se concertan expresamente con el demonio y le toman y obedecen por señor, y se dejan señalar de él como esclavos suyos,

aragonés espera quizá que, como el célebre conquense Torralba¹⁶⁰, Sancho confiese lo inconfesable: la presencia de un cabrón, es decir, la representación común del Diablo durante los aquelarres. Con esta pregunta Cervantes traduce asimismo los estereotipos demonológicos que los jueces introducían en los interrogatorios, aquellos mismos que deformaban las declaraciones de los encausados para ajustarlas al imaginario de los tratados cultos¹⁶¹. Para condenarlo del todo solo faltaría que, además de em-

porque les ponen una señal, la cual dice el vulgo que traen siempre en uno de los ojos, figurada a manera de una mano de topo, y por ella se conocen los unos a los otros, porque hacen entre sí muchos de ellos una hermandad o cofradía y se juntan a ciertos tiempos para sus maldades y deleites infernales, y cuando así hacen estos ayuntamientos, siempre hacen su acatamiento y reverencia al demonio, el cual, por la mayor parte, se les muestra y aparece en figura de cabrón, y son tantas cosas y tan abominables las que de ellos se cuentan, que nunca acabarán de decirse...

LUIS. —A Fray Alonso de Castro, en el *De Iusta Punitioe hereticorum*, capítulo diez y seis, he leído... pero primero os diré algunas cosas que dice en particular de los brujos y brujas, porque los diferencia de los encantadores y hechiceros, diciendo que este linaje de hombres y de mujeres solamente se conciertan con el demonio para gozar en esta vida de todos los deleites y placeres que pueden; y que cuando la primera vez van a hallarse delante del demonio y hacerle reverencia, que no le hallan en figura de cabrón, sino de un rey de mucha autoridad; y que todos los brujos y las brujas son llevados por demonios en figura de cabrones, a los cuales ellos llaman martinetes, y que en la reverencia y acatamiento que le hacen no es como nosotros lo hacemos, sino volviéndole las espaldas y bajando la cabeza para atrás todo lo que pueden, y que el que nuevamente entra en esta cofradía, lo primero que hace es blasfemar de todo lo que nuestra ley contiene con palabras pérfidas y abominables, y prometiendo de servirle lealmente al demonio, con otras muchas ceremonias y votos y juramentos que allí se les toman y prometen; y hecho esto, se juntan todos, y muchos demonios con ellos en figura de gentiles hombres y hermosas mujeres, y se mezclan a rienda suelta, cumpliendo sus desordenados apetitos, y de esta compañía las más, o casi todas dicen que son mujeres, como más aparejadas, así para ser engañadas del diablo, como para caer en el pecado de la lujuria; y estas mujeres dice que se llaman Lamias y Estrigias, porque Lamia es un animal muy cruel, que tiene la cara de mujeres y los pies de caballo, y Estrigia es un ave nocturna, que de noche hace gran estruendo, y que cuando puede entrar donde están niños, les saca la sangre del cuerpo y la bebe; y por esta causa a las brujas llaman Estrigias; por hacer el mismo efecto, que es chupar la sangre a los que pueden, y principalmente a los niños pequeños...". Véase Martín del Río, *op. cit.*, pp. 338 y 581-583.

160 Julio Caro Baroja, *op. cit.*, I, pp. 231-294.

161 Sobre este proceso, véase Carlo Ginzburg, *Les batailles nocturnes e Historia nocturna*.

brujador en el campo y adivino durante vuelos extraordinarios, Sancho haga gala de un poder mágico¹⁶²...



Parte superior derecha del grabado de Jan Ziarnko en el *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons. Où il est amplement traité des sorciers, et de la sorcellerie*, de Pierre de Lancre (París, Nicolás Buon, 1613, IV, 2, fol. 118-119).

162 La última capacidad personal de Sancho, la competencia sanadora, hace de él un hechicero heterodoxo (“Rompió también el silencio don Quijote, diciendo a Sancho: ‘Ten paciencia, hijo, y da gusto a estos señores, y muchas gracias al cielo por haber puesto tal virtud en tu persona, que con el martirio della desencantes los encantados y resucites los muertos”, *DQ II*, 69, p. 1188). Por ello es por lo que Cervantes concibe que el labrador tenga la impresión de experimentar, en burla, la sentencia de los penitenciados de Logroño: “Mirábase Sancho de arriba abajo, veáase ardiendo en llamas”, como un hereje *relajado*, es decir, ‘condenado a muerte’. Recuérdese que los sambenitos en los cuales las llamas que no apuntan hacia abajo sino hacia arriba indicaba al público —¿en este caso los lectores?— que el reo iba a ser quemado (Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas*, pp. 246). Sobre el episodio de los reos de Logroño, véase la fuente primaria de la relación de Mongastón (Pedro de Valencia, *op. cit.*, p. 159), y como fuente secundaria, el estudio de Gustav Henningsen, *op. cit.*, pp. 248-249.

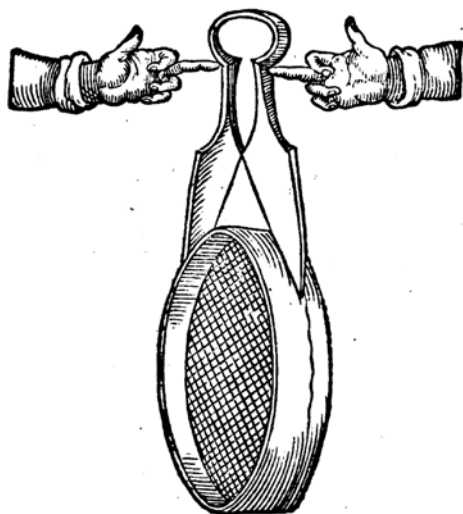
“[¡C]uán ciego es aquel que no ve por la tela de cedazo!” (II, 1, pp. 632-633), declaró don Quijote cuando el barbero le lanzara indirectas. Naturalmente, la lucidez es un principio de lectura; pero, para nosotros, no es siempre fácil leer una obra de la Primera Edad moderna¹⁶³. Por lo que al texto de 1615 se refiere, ser un “buen entendedor” supone captar la incoherencia implícita entre el Merlín de la cueva manchega y el de la burla aragonesa. Al lado de la trama principal y *caballeresco-berberisca* del *Segundo Quijote*, Cervantes imprimió en filigrana un segundo recorrido de lectura, de signo contrario y de indudable sonido *antibrujeril*. Recuperar este hilo narrativo después de varios siglos de cambios culturales se antoja fundamental.

Sosteniendo que la caza de brujos fue un periodo de delirio intelectual, la ciencia apenas se ha dado la pena de acoger al discurso perseguidor que la nutría. Como avisa Armando Maggi¹⁶⁴, el prejuicio negativo sobre la racionalidad demonológica ha puesto anteojeras a las investigaciones. Además, el idioma bruja y antibruja no fue únicamente una cultura de eruditos, como se cree a veces. Circulaba profusamente en todas las capas sociales haciendo que los europeos fueran también unos lectores capaces de interpretar distintas situaciones como actos brujescos. Es fácil desde nuestra “Posmodernidad” sostener que el conocimiento de la magia siempre fue marginal. La realidad es muy otra. Caro Baroja, y más recientemente Vian, nos han recordado hasta qué punto la cultura mágica estaba difundida. Cuestionar la conciencia que, sobre la bruja y la controversia en torno a ella, tenían los europeos de la Primera Edad Moderna es, insiste Vian, un “pecado de *anacronismo*”¹⁶⁵.

163 Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle: la religion de Rabelais*, París, Albin Michel, 1968.

164 Armando Maggi, *op. cit.*, p. 2-3 y 104.

165 Julio Caro Baroja, *op. cit.*; Ana Vian, “El pensamiento mágico en *Celestina*: instrumento de lid o contienda”, *Celestinesca*, XIV, 2 (1990), pp. 79-85.



Representación de las tijeras sujetando un cedazo como modo adivinatorio en *De speciebus magiae ceremonialis* de Georgio Pictorio¹⁶⁶.

Volviendo a la expresión quijotesca de la vista por la “tela del cedazo”, huelga decir que se trata de una locución ambivalente. Supone de parte de don Quijote una competencia de lucidez acompañada de evidentes dotes adivinatorias¹⁶⁷. Dando por confundidas desde el primer capítu-

166 Georgio Pictorio se explaya “sobre la coscinomancia” en el capítulo XXI (Enrique Cornelio Agrippa, *De speciebus magiae ceremonialis*, en *Opera omnia*, Lyon, Lugduni per Beringos fratres, 1550, fol. 597-598).

167 Limitar la lectura del texto cervantino a la observación de que “ver por la tela de un cedazo” era solamente una locución lexicalizada se me antoja parcial no solo en el panorama global de la *Segunda parte*, sino también si recordamos las alusiones antibrujeriles y anticervantinas de “Alonso Fernández de Avellaneda” en su *Segundo tomo de Don Quijote* (Pierre Darnis, “Los duques aragoneses y la ‘vara de medir’ de Cervantes”). La adivinación por cedazo formaba parte del estereotipo de la hechicera como revela esta descripción de M. Alemán: “Respóndame, por vida de sus ojos, si ayer no dejó ermita ni santuario que no anduvo; si desde que tiene uso de razón (y antes que la tuviera, pues aun agora le falta) no llegó noche de San Juan que sin dormir —*porque diz que ‘quita el sueño la virtud’*— estuvo haciendo la oración que sabe —y valiérale más que no la supiera, pues tal ella es y tan reprobada—, y sin hablar palabra —*que diz que también esto es otra esencia de aquella oración*— estuvo esperando el primero que pasase de media noche abajo para que, conforme lo que

lo la comprensión alegórica (la del cuento del barbero) y la adivinación heterodoxa, Cervantes nos orienta hacia una lectura apta para proyectar erróneos y malévolos esquemas interpretativos brujeriles. En otras palabras, leer bien significa distinguir asimismo los múltiples hilos malignos de la *Segunda parte*.

Desde el principio de su viaje y la etapa en El Toboso, don Quijote y Sancho se encuentran en un mundo en el cual varios signos circundantes sugieren posibles contactos con el Diablo. Luego son los duques, conocedores del “encantamiento” de Dulcinea y del *oraculum* de la cueva, los que van a forjar un entorno ficticio destinado a despertar precisamente lo que Pedro Ciruelo ha llamado una “reprobación de hechicerías”. Alrededor de los héroes, los duques construyen así un denso *sistema de criminalización*. Por ello me ha parecido necesario dilucidar el código de lectura que éste supone: al calculado juego de signos equívocos que los aragoneses sistematizan, respondía una hermenéutica demonológica.

Podemos interrogarnos, por tanto, sobre las razones que presidieron la elección cervantina de la culpabilización demonológica de las andanzas de don Quijote y Sancho.

La idea de que esta elección tenga un “significado artístico” no es absurda. El tema de la brujería, que daba a la imaginación un poder crucial, debió de ser especialmente sugerente para los “poetas”, como evidencia el diálogo ya mencionado de Torquemada, o, igualmente, la resonancia que

le oyese decir, sacase dello lo que para su casamiento le había de suceder, haciendo en ello confianza y dándole crédito como si fuera un artículo de fe, siendo todo embeleo de viejas hechiceras y locas, faltas de juicio; si no dejó beata ni santera por visitar o que no enviase a llamar; si a todas las trujo arrastrando faldas y rompiendo mantos, que nunca se les cayeron de los hombros, poniendo candelillas, ella sabe a quién; si, pasando la raya, sin rebozo ni temor de Dios, no dejó cedazo con sosiego ni habas en su lugar, que todo no lo hizo bailar por malos medios, con palabras detestadas y prohibidas por nuestra santa religión; si no quedó casamentero ni conocido a quien dejase de importunar, diciéndoles cómo estaba enferma y deseaba casarse” (*op. cit.*, II, 3, 3, pp. 1012-1013).

Para adivinar algo —del presente o del futuro—, se ponía la punta de unas tijeras en el aro de un cedazo. Luego se hacían preguntas a las cuales “respondía” el cedazo con su movimiento. Sobre la *coscinomancia* en España, véanse Pedro Ciruelo, *op. cit.*, II, 4, p. 90; Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache*, ed. Pierre Darnis, Madrid, Castalia, 2016, p. 689; Sebastián Cirac Estopañán, *op. cit.*, pp. 54-55; Julio Caro Baroja, *op. cit.*, II, p. 261; y María Tausiet, *Abracadabra omnipotens*, p. 541.

todavía estaban teniendo dos obras antiguas: el *Asno de Oro* de Apuleyo y, más recientemente, la *Celestina*¹⁶⁸.

La “significación estética” del tema pudo jugar un papel notable también¹⁶⁹. Vimos hasta qué punto la perspectiva de poder acusar a los dos protagonistas le permitía a Cervantes acrecentar la faceta burlesca de su nuevo libro. Los lectores podían divertirse con los duques, a cargo, en particular, de Sancho Panza. Si el labrador se vuelve el personaje principal de la *Segunda parte* —como anunciaba la ventaja de los rebuznos del rucio sobre los relinchos de Rocinante— era entonces poéticamente relevante desarrollar la vena burlesca de su itinerario, demonizándolo.

Pusimos en evidencia sin embargo que dicha demonización descansa en una falsificación de la que se peca el mismo escudero. ¿Qué significa, pues, que la “aventura” palaciega esté “tan bien trazada” y que consiga construir tan hábilmente un halo brujesco alrededor de Sancho?

La tesis de la amenidad de lo festivo y del “entretenimiento” da cuenta de la recepción dentro de la fábula: los Grandes y su séquito, sí se divierten regodeándose a expensas de don Quijote y Sancho. Pero Cervantes no quería que todos los lectores limitaran su perspectiva a la de la jocosa demonización. Las personas “de buen gusto” y el grupo de que fue portavoz el seudo-Avellaneda constituían una “comunidad interpretativa”¹⁷⁰ innegable; desde su perspectiva, Sancho era un chivo expiatorio idóneo¹⁷¹. Pero, si queremos entender el significado cervantino de la demonización sanchesca, la cuestión que vale la pena hacerse podría ser la siguiente: ¿por qué nuestro autor pone en evidencia el desfase entre el seudo-espectáculo de los aragoneses y la realidad que experimentaron Sancho y don Quijote? Ni el uno ni el otro emprende la vía del satanismo; al contrario, los

168 Como me recuerda Luis Gómez Canseco, Cervantes leyó con atención el *Asno de oro* y lo utilizó como modelo en varios lugares. Nótese las menciones de los demonólogos al *Asno de Oro*, que lo presentan como un documento descriptivo fehaciente sobre la realidad brujeril (Jean Bodin, *op. cit.*, fols. 60, 269-270, 365).

169 Sobre la fascinación estética de Cervantes por el tema brujeril: Steven Hutchinson, “Las brujas de Cervantes y la noción de comunidad femenina”, *Cervantes*, XII, 2 (1992), pp. 127-136; y Eva Lara Alberola, *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*, Valencia, PU, 2010, p. 335.

170 Sobre el concepto de comunidad interpretativa: Stanley Fish, *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional*, Barcelona, Destino, 1992, pp. 303-310.

171 James Iffland, *op. cit.*, pp. 377-568.

dos héroes son conscientes del peligro y manifiestan su distancia con cualquier forma de contacto diabólico ¿Por qué, entonces, Cervantes presenta el *sistema de criminalización* aplicado por los duques como una maniobra trapacera?

El sumario que intenta realizar esta investigación, más que en el acto de acusación de los manchegos, en lo que hace hincapié es en la falacia embustera de los nobles aragoneses. En efecto, ¿no establece Cervantes una convergencia *de facto* entre la inculpación ducal de los dos héroes y el proyecto coercitivo de Sansón?¹⁷². Bien considerados, los duques entraban de lleno dentro del doble designio de don Quijote. En 1615, Cervantes comisionó al hidalgo para, primero, examinar a los caballeros de la Monarquía Hispánica¹⁷³ y, luego, para reunirlos con el fin de luchar contra el Turco¹⁷⁴ y liberar a los cautivos de todas las cuevas merlinianas, desde Melisendra hasta don Gregorio, pasando por las Belermas y Dulcineas¹⁷⁵. ¿Dentro de lo que llamo la “primera trama” del *Segundo Quijote*, no tendría la “segunda”, con su coercitiva orientación demonológica, una función socio-política? ¿No intentarían los Grandes de Aragón impedir el proyecto quijotesco? Estas interrogaciones son, desde luego, materia para otras investigaciones, pero lo que queda claro hasta ahora es que los dos duques contrarían de plano la empresa que Cervantes trazaba para su “caballero” en los primeros capítulos de la *Segunda parte*: imitar

172 Véase James Iffland, *op. cit.*, pp. 471-568.

173 “[...] Que no todos son cortesés ni bien mirados: algunos hay follones y descomedidos: ni todos los que se llaman caballeros lo son de todo en todo: que unos son de oro, otros de alquimia, y todos parecen caballeros, pero no todos pueden estar al toque de la piedra de la verdad. Hombres bajos hay que revientan por parecer caballeros, y caballeros altos hay que parece que aposta mueren por parecer hombres bajos; aquéllos se levantan o con la ambición o con la virtud, éstos se abajan o con la flojedad o con el vicio; y es menester aprovecharnos del conocimiento discreto para distinguir estas dos maneras de caballeros, tan parecidos en los nombres y tan distantes en las acciones” (II, 6, p. 674).

174 “¿Hay más, sino mandar Su Majestad por público pregón que se junten en la corte para un día señalado todos los caballeros andantes que vagan por España; que, aunque no viniesen sino media docena, tal podría venir entre ellos, que solo bastase a destruir toda la potestad del Turco? Estenme vuestras mercedes atentos, y vayan conmigo” (II, 1, p. 629).

175 Pierre Darnis, “*Segunda parte de Don Quijote de la Mancha: éléments sur une satire ménippéenne* (II)”.

a Godofredo de Bullón en *La Jerusalén liberada* de Torquato Tasso. ¿De qué lado se sitúan en este contexto los aristócratas? Es una cuestión sin duda espinosa. Pero me estoy preguntando si los aficionados a los libros de caballerías del siglo XVI y XVII no tendrían alguna idea del tipo de relación de fuerzas que describió Cervantes. En el castillo de los duques, en efecto, no siempre suenan ecos muy agradables para los oídos de sus huéspedes.