

**El discurso astrológico en el episodio de Grisóstomo y Marcela
(*Don Quijote* I:12-14)**

Rachel Schmidt
University of Calgary

Sorprende que en las docenas de estudios académicos dedicados a un análisis de los capítulos 12 a 14 del *Quijote* de 1605, falte atención a la figura de Grisóstomo, el que ingenió desde incluso más allá de la muerte su renombre de amante no correspondido y una venganza inmerecida hacia Marcela. Acaso sea causa de este olvido la fuerza retórica del discurso de Marcela, cuyas palabras no sólo dejaron admirados a los amigos del difunto Grisóstomo, sino que también siguen admirando al lectorado del siglo XXI. En la trama del *Quijote*, la figura de Grisóstomo destaca por una paradoja obvia: a pesar de ya haber fallecido, es él que parece controlar los sucesos de sus funerales además de la manera en que los demás interpreten su vida y muerte. El difunto había planificado su entierro hasta el más mínimo detalle para así comunicar su historia desde ultratumba. Aun el lugar un tanto insólito de su sepulcro es donde había espiado por primera vez a Marcela (Avalle-Arce 102). Vista así, Marcela se convierte por metonimia en el *topos* donde se sitúa la muerte de Grisóstomo. Marca ella el lugar de entierro (que es, desde luego, el final de la historia) del pastor-cortesano y asimismo un lugar común, que es el tópico sobre que construir la narrativa. De ahí los muchos reparos justificados de lectores y lectoras asombradas por el empleo de la figura de la pastora Marcela. Tal como comenta el compañero de don Vivaldo, es “este famoso entierro, que no podrá dejar de ser famoso, según estos pastores nos han contado extrañezas, así del muerto pastor como de la pastora homicida” (Cervantes 1, 181).

Sin embargo, el texto cervantino nos proporciona muchas pistas acerca de la identidad del difunto Grisóstomo que, a lo mejor, nos pueden iluminar aspectos cruciales del episodio. El enfoque de este estudio será indagar la identificación de Grisóstomo como practicante de la astrología para así apreciar mejor los matices de su personaje. Es más, una vez que el investigador asiduo se toma conciencia de la alusión a la astrología, se empieza a notar en la charla de muchos personajes la presencia de vocablos y frases que se asocian con la esfera celestial. El mentado “discurso celestial” nos hace volver a enfocar la problemática del libre albedrío, esta vez de acuerdo con el debate candente acerca de la astrología judiciaria que predominaba en esferas teológicas en tiempos de Cervantes. Partiré como base discursiva de los textos no literarios, entre ellos los escritos de filosofía natural, tratados de índole moralizante, las guías escritas para clérigos enfrentados con la superstición y las obras de astrología y/o astronomía destinadas a un público letrado pero no profesional. Lo que falta aquí son referencias a textos de índole oculta, el llamado esoterismo, ya que el texto cervantino destaca por su llamado “realismo,” o sea la ausencia de lo maravilloso.¹ En el *Quijote* lo que nos presenta

¹ Dejando al lado la polémica sobre la posible presencia de escritos esotéricos en la España de Cervantes, quisiera justificar esta decisión metodológica haciendo hincapié en la diferencia genérica entre el *Quijote* y las obras pastoriles o sentimentales en las que se narran sucesos fantásticos en su contenido y quizás ocultos en su inspiración. La historia de Grisóstomo, que nos la cuenta Cervantes en el *Quijote*, no es la historia de Dardanio tal como la narra Lope en *La Arcadia*, ni la historia de Erión en *El Pastor Filida*, de Gálvez de Montalvo. Anfriso enseña la astrología oculta en *La Arcadia*, mientras el mago Dardanio aprovecha la máquina del mundo para conjurar los poderes de los planetas y las plantas para hacer que el héroe alcance a su amada (De Armas 1983, 355-6). Presenciamos el poder adivinatorio del mago Erión, cuya magia le otorga control de la misma naturaleza, en *El Pastor Filida* y cuya influencia “deja [a Mendino] en un lugar comprometido quedando desamparado ante el destino que le depara la

Cervantes son eventos cotidianos presenciados y experimentados por personajes verosímiles: Don Quijote, el cabrero Pedro, el amigo Ambrosio y la misma Marcela. Estamos en el mundo fenoménico, el aquí en vez del allá, accesible y visible a todos. Grisóstomo, a pesar de sus maquinaciones, no logra hablarnos desde ultratumba, pues no sabemos si practicó una astrología que lindara con el ocultismo. Estamos ante la génesis de la novela moderna, la que depende discursivamente más de la diseminación pública del conocimiento que de la sabiduría oculta y hermética.

Grisóstomo, *homo astrologicus*

A pesar del éxito perlocutivo del entierro del malogrado Grisóstomo, por lo menos en cuanto que convence a Vivaldo y los demás de que ha sido víctima de la crueldad femenina, circulan otras versiones más de la historia del poeta difunto (y aquí no me refiero sólo a la de Marcela). Grisóstomo, igual que Marcela, es objeto de interpretación de los demás personajes, y así es visto conforme a ciertos perfiles discursivos que circulaban en la España de los Austrias. Uno de ellos sería el perfil del astrólogo “muy sabio y muy leído”, en palabras del rústico Pedro (Cervantes 1, 176). Habiendo sido estudiante en Salamanca, Grisóstomo pronosticaba el tiempo con tanto éxito que “se hicieron su padre y sus amigos, que le daban crédito, muy ricos.” Entonces, no sería demasiado atrevido sugerir que el mancebo hubiera cursado astronomía y matemáticas en las aulas de esa universidad vetusta. Según los estatutos de la Universidad de Salamanca, el responsable por la cátedra en astrología (o sea astronomía) tenía la obligación de enseñar la astrología judiciaria en el cuarto año (Navarro Brotóns y Rodríguez Galdeano 27). El tipo de astrología judiciaria que Grisóstomo practicaba era una rama de la llamada “mundial” en la que se preveían acontecimientos naturales y políticos (Vernet 15), y aun se denominaba astrología rústica.²

En el siglo XVI la astrología y la astronomía todavía andaban emparejadas; desde luego cabe recordar que figuras de estatura científica, tales como Nicolás Copérnico, Jerónimo Muñoz, Tycho Brahe y Johannes Kepler practicaban la astrología judiciaria. Según la distinción que hace el contemporáneo de Cervantes, Juan Pérez de Moya, la astronomía traza los movimientos de los objetos celestiales, mientras la astrología juzga los efectos que causan en las cosas terrenales (7).³ La observación de los cuerpos celestiales, de que dependía tanto el desarrollo del conocimiento científico, se afinó en la época de Cervantes gracias al uso del astrolabio y al manejo de cálculos matemáticos de mayor precisión, así que dichos cálculos también contribuían a supuestos avances computacionales en la astrología. Conviene recordar que la astrología se entendía como la ciencia de las influencias de los cuerpos celestiales, y que estas influencias formaban parte íntegra de la llamada “máquina del mundo.” De ahí estriba la creencia en las virtudes del calor del sol y de la humedad de la luna, todo lo necesario para que crezcan las plantas; asimismo el balance mutuo del aire y el fuego. En palabras de Pedro Mercado (1558),

desgraciada muerte de Elisa” (Martínez San Juan 106). Si hay magia o adivinación en los actos de Grisóstomo, los lectores del *Quijote* no la perciben directamente.

² En el *Persiles*, hay dos practicantes de la astrología genética, la que predice los eventos en la vida de los individuos de acuerdo con la colocación de los cuerpos celestiales en el momento del nacimiento: Mauricio y Soldino. Además, la morisca Cenotia practica la astrología, pero se la tacha de bruja. Se tratará de estos personajes cervantinos en un futuro estudio.

³ La distinción que hace Anejo Venegas entre la astrología como “ciencia que falta” y la astronomía como “ciencia exacta” se basa, no en una negación del fundamento científico de aquél, sino en el libre albedrío que permitía a los seres humanos deshacerse del poder celestial (Green 2, 273).

“es tanta la dependencia que de las influencias tiene este mundo inferior, que si Dios las destruyese, o suspendiese, todo él perecería” (7r-v).

En un afán concienzudo por mejorar los cálculos matemáticos de los movimientos celestiales, era la práctica de muchos humanistas salir al campo libre bajo las estrellas para poder observar con precisión los fenómenos celestiales. El astrónomo valenciano Jerónimo Muñoz, cuyos cálculos de la supernova de 1573 fueron tan exactos que Tycho Brahe los incorporara en sus investigaciones, recibió noticias de la supernova (que se creía “cometa”) de pastores que habían visto “una nueva estrella” (7v). La “ciencia de las estrellas” fue favorecida en las cortes europeas porque facilitó tanto las empresas imperiales de la navegación como la predicción de eventos futuros, a la vez naturales, dinásticos y políticos. En la corte de los Habsburgos se acudía a la astrología para adivinar la presencia de metales preciosos, ya que uno tomaba por ley natural que los cuerpos celestiales influyeran en la producción de oro y plata en regiones subterráneas. Esta misma teoría obtuvo validez a raíz del descubrimiento de las minas de plata de Guadalcanal (España) en 1555. El hallazgo se interpretó como afirmación de predicciones hechas por varios astrólogos que habían dicho que los movimientos celestiales de aquel siglo favorecerían a España (Goodman 152). Queda claro que la interpretación de fenómenos celestiales (de los que se contaban muchos en el siglo XVI, entre ellos la aparición de la supernova de 1573) reforzaba las aspiraciones políticas de distintos pueblos y naciones. Los portugueses veían en aquellos fenómenos evidencia de la supervivencia del rey Sebastián (que murió en la batalla de Alcázarquivir, Marruecos); el rabino Isaac Abrabanel veía en los cielos la redención de Israel; y los moriscos encontraban en los cielos indicios de que los turcos atacarían a España con el fin de liberarles del yugo de la opresión (39-40). Usando la astrología como instrumento de guerra psicológica, los agentes de Felipe II plantaban entre la comunidad morisca adivinaciones con el fin de predecir la derrota de los mismos españoles en las revueltas de las Alpujarras entre los años 1568 y 1571 (38-9).

A pesar del empleo continuo de la astrología, la práctica fue tachada de pecaminosa por muchos clérigos e inquisidores, hasta que en 1585 el Papa Sixto V prohibió la astrología judiciaria en la bula *Caeli et Terrae*, en la que la situaba entre las artes de la adivinación. Dicha bula no se publicó en España empero hasta 1612; de acuerdo con esta curiosa omisión, Caro Baroja afirma que “todavía en 1605, al tiempo de nacer Felipe IV, se hicieron muchos horóscopos” (2, 180). Las objeciones eclesiásticas a la astrología, que ya databan desde Tertuliano, Orígenes y San Agustín, se basaban—claro está—en la negación total del libre albedrío, negación ésta que implicaba aceptar que los cielos determinaban la vida y los actos de los seres humanos. El catálogo inquisitorial de 1583 deja a las claras en qué se constituye la astrología judiciaria:

Todos los libros, tratados y escritos, en la parte que tratan y dan reglas y hacen arte o ciencia para conocer por las estrellas y sus aspectos o por las rayas de las manos lo porvenir que está en la libertad del hombre y los casos fortuitos que han de acontecer; o que enseñan a responder lo hecho o acontecido en las cosas pasadas, libres y ocultas; o lo que sucederá en lo que depende de nuestra libertad. (Pardo Tomás 155)

En un memorial del 1584 un tal Juan Mendoza Porres se esforzó por defender algunas ramas de la astrología judiciaria que, a su parecer, no contradecían el dogma católico; entre ellas contaban el “conocimiento de los tipos y sucesos generales del mundo,” las “inclinaciones, condiciones y cualidades corporales” de los individuos y “lo que pertenece a la agricultura, navegación y medicina y las elecciones que acerca de estas cosas naturales se hacen” (162). Tal

justificación de ciertas prácticas astrológicas estriba en una matización del siglo XIII que había formulado Santo Tomás de Aquino, quien había aclarado que los cuerpos celestiales eran materiales creados por Dios y, aunque no divinos en sí, podrían tener cierta influencia sobre otros cuerpos materiales. Según Caro Baroja, esta idea dio lugar a que en el Medievo bajo se entendiera que “el estudio de los *futuros naturales* podía estar en relación con el de los *futuros fortuitos*, sujetándolo todo a la suprema voluntad de Dios” (2, 160). Asimismo se admitía la perenne influencia de las estrellas, pero se insistía en la transcendencia del libre albedrío, dado que el conocimiento astrológico del porvenir resulta ser otro instrumento de saber con qué ejercer la voluntad.

Tornando ahora a Grisóstomo, es posible matizar ciertos aspectos de su vocación astrológica además de su representación de ésta en el texto. Es probable que su trato cordial con los cabreros se debiera no sólo a su decisión tardía de hacerse pastor a la literaria sino también a su observación campestre de los cielos. El contacto previo de los cabreros con el astrólogo, conocedor él de estrellas igual que lo eran ellos, explicaría el que los cabreros se inclinaren por defender a Grisóstomo en la historia del amor no correspondido. La práctica de la astrología judiciaria en cuanto tocaba a los eventos climáticos, podría ser tachada de heterodoxa y aun anatema desde una perspectiva estrictamente católica, pero cabe recordar que dicha actitud de rechazo completo sería poco común en la época. El clérigo Pedro Ciruelo, en su *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (hacia 1530), constata que el buen astrólogo ejerce “ciencia,” como sabe juzgar los naturales efectos de los cielos en los fenómenos climáticos (23r). El mero hecho de que Don Quijote mismo llame a la astrología “ciencia,” no se tiene que atribuir a “sus locuras arcaicas” (tal como lo juzga Caro Baroja 2, 181) sino que representa un juicio que muchos hombres cultos de su edad aceptaban.

¿Hay algo demoníaco, si no diabólico en Grisóstomo, el mancebo que nos habla desde más allá de la tumba? No hay indicio directo alguno de que los amigos del difunto ni los cabreros creyeran que el idilio fantástico de Grisóstomo hacia Marcela resultara de cierta influencia celestial, ni que las estrellas hubieran influido en el carácter autónomo y solitario de ella. Sin embargo, queda por determinar si la práctica astrológica del pastor/estudiante queda libre de tacha de heterodoxia. Muchos críticos, siguiendo a Avalle Arce como su avatar, ya han observado que la muerte de Grisóstomo constituye un suicidio, fuese como fuese, y que por ello representa un pecado mortal (Fernández 153). De todos modos, Grisóstomo habría fallado en su uso de la ciencia astrológica, pues su práctica se justifica, de acuerdo con las palabras de un teólogo español de la época de Cervantes, sólo “cuando el sabio varón predomina las estrellas y vence con su prudencia las malas inclinaciones” (Camós de Requeséns 1592, 139). Es decir, al haber aplicado bien su saber astrológico, no habría acabado en el suicidio. Al no ser así, la voluntad del ser humano se quedaría sometida al poder de los cuerpos celestiales. Como insistía en que su inclinación hacia Marcela fuera más poderosa que su propia voluntad, Grisóstomo rechazaba de antemano la noción del libre albedrío.

No es de sorprender, pues, que otros aspectos de este personaje sirvan para introducir rasgos heterodoxos en el retrato de su carácter. En el *Quijote* no se comentan las raíces árabes de la astrología, cuyos grandes partidarios medievales iberomusulmanes incluían a Aban Ragel. Lo que en efecto despierta considerable aprehensión entre los campesinos y cabreros, son los ritos funerales a la morisca que Grisóstomo ordena en su testamento. Vistos como un espectáculo ideado para escribir el capítulo final de su vida, los ritos funerales del joven difunto se alejan de las formas constituyentes del buen morir cristiano, un hecho que sus coetáneos no dejaron de notar. En palabras de un cabrero, Grisóstomo “mandó en su testamento que le enterrasen en el

campo, como si fuera moro, y que sea al pie de la peña donde está la fuente del alcornoque, porque, según es fama, y él dicen que lo dijo, aquel lugar es adonde él la vio la vez primera. Y también mandó otras cosas, tales, que los abades del pueblo dicen que no se han de cumplir, ni es bien que se cumplan, porque parecen de gentiles” (Cervantes 1, 175). A valle-Arce observaba que Grisóstomo, como suicida, se había condenado a un sepulcro en tierra no sagrada (113). Pero como nos indica el texto, recibir sepulcro en el campo va mucho más allá del asunto del suicidio. En la España de los Austrias, la muerte se sometía cada vez más al control eclesiástico, debido eso en parte al empeño por integrar y asimilar a la población morisca. Ya que los cementerios moros, igual que los romanos, se habían encontrado extramuros de los pueblos y ciudades, en el Sínodo de Guadix se prohibió en 1554 el entierro de los cadáveres en el campo (García Pedraza 2, 601).⁴ Es más, de acuerdo con la costumbre morisca de tapar el cadáver con piedras, “[c]erraron la sepultura con una gruesa peña, en tanto que se acababa una losa” (Cervantes 1, 198, García Pedraza 2, 602). Por consiguiente, el pueblo queda “alborotado” cuando Ambrosio se empeña en cumplir todos los deseos de su amigo, así en cumplimiento con las ordenanzas expuestas en el testamento (Cervantes 1, 175). Los vecinos manchegos, por rústicos que sean, conocen los ritos de los moriscos y las normas eclesiásticas, así que ven en los ritos funerales de Grisóstomo un acto llamativo, si no revoltoso; pero no serían ellos el único público al que se ha dirigido el espectáculo.

Los amigos del poeta fallecido están embelesados de la cultura y literatura clásica, y por ello reconocen de vista los aspectos romanos del funeral, los que han servido para designar como telón de fondo la literatura pastoril. Los “pastores,” amigos del difunto que se han disfrazado de personajes pastoriles, acompañan al cadáver en andas, “vestidos [ellos] con pellicos negros y coronadas las cabezas con guirnaldas de ciprés y de amarga adelfa” (Cervantes 1, 181). Otros van con guirnaldas de tejo y ciprés (1, 187). El uso del ciprés apela directamente a las costumbres romanas, que es “árbol funesto que los antiguos consagraron a Plutón, y calificaron de funeral, o porque cortado no renace así como los muertos no resucitan, o porque la incorruptibilidad de su madera denota la inmortalidad de las almas” (Clemencín 3, 256). La adelfa (*Nerium oleander*) y el tejo (*Taxus baccata*) adquieren su valor simbólico por ser venenosos. El cuerpo de Grisóstomo se transporta en andas, cubierto de flores de acuerdo con “tópicos literarios de la literatura clásica” (Lara Ródenas 189), y acompañado de los manuscritos inéditos del poeta. El simbolismo en su conjunto estriba en una mezcla ingeniosa de tópicos clásicos, recursos inmediatos tales como plantas indígenas y referencias socioculturales—todo con una mira a asombrar y maravillar al público en “el famoso entierro de Grisóstomo,” en palabras del narrador (Cervantes 1, 181). Y este conjunto simbólico de los ritos funerales nos llevará a ver al mismo Grisóstomo bajo la lente del paganismo mediterráneo y del islam. Tampoco se desencaja esta identidad, no del todo católica, de su práctica de la astrología, la “ciencia de las estrellas,” con sus orígenes en el politeísmo antiguo, y cuyos mayores teóricos medievales eran muchos de ellos islámicos. Además, la astrología comparte cierto compadraje conceptual con la práctica de la caballería andante que, en palabras de don Vivaldo, “huele algo a gentilidad” (1, 184).

El campo semántico “celestial”

⁴ Los testamentos moriscos indican que hasta el sínodo de Guadix, muchos pidieron entierro en los antiguos cementerios islámicos situados en las afueras de los pueblos y ciudades, mayormente por respetar vínculos familiares con sus queridos difuntos (Segura del Pino 164-5).

Al analizar el lenguaje de los mencionados capítulos, se hace visible un registro semántico estrechamente relacionado con la astrología. De hecho, el empleo de este registro en el texto puede ayudar al lector a comprender dos facetas primordiales del episodio: la transformación del “estilo” de Pedro y la presencia del campo semántico “celestial” en el discurso de Marcela. De acuerdo con el criterio de John J. Allen, el discurso de Pedro, el pastor que cuenta la historia de Grisóstomo, pasa por una transformación al ascender desde un registro retórico popular hasta alcanzar uno culto y poético (54). Al principio de su relato, el cabrero trastorna el lenguaje culto de la astrología con un efecto tan divertido que algún que otro estudioso ha atribuido el pasaje a Sancho Panza. Don Quijote, siempre al servicio del lenguaje egregio, insiste en corregir los trabucos del cabrero analfabeto: el “cris del sol y de la luna” ha de referirse al eclipse de los cuerpos celestiales mientras el año es estéril y no “estil” (Cervantes 1, 176). No obstante, las formas truncadas de las palabras eruditas conllevan su sentido exacto, lo cual podría explicar la razón por la que el narrador juzga que los reparos de Don Quijote son “niñerías.” En efecto, el eclipse en sí es una especie de crisis del sol y de la luna, a la vez que el punto decisivo de una enfermedad (su “crisis”) se asocia también en la medicina renacentista con las influencias de los cuerpos celestiales. Jerónimo Chaves, en su *Cronografía o repertorio de tiempos* (1584), explica que es “muy conveniente y necesario a todos los que verdaderamente desean saber el arte de la medicina, primeramente considerar las naturalezas, movimientos, aspectos, las conjunciones de las estrellas y cuerpos celestes, para que con mayor certinidad puedan pronosticar, la lucha que naturaleza y la enfermedad en el día de la Crisis esperan tener” (209 v). El “estil” se ha interpretado como referencia al verano, interpretación que encaja tanto con el campo semántico de la corografía como con el contexto rústico (pensemos en el *cant valencià d’estiu*, El Saffar 166). Es más, el vocablo “estil” aparece por lo menos dos veces en textos de fines del siglo XV, donde hacer referencia a partes verticales de plantas (Real Academia Española). Así los “vulgarismos” de Pedro en sus mismos desaciertos apuntan hacia dos áreas en las que se empleaba la astrología judiciaria: la medicina y la agricultura. No parece una simple niñería los vínculos semánticos que producen los enunciados equivocados, ya que la equivocación se conforma con el campo semántico del episodio tal como lo define la referencia a la astrología.

Una vez que Pedro deja de “mal hablar,” la semántica astrológica lo lleva por fuerza al registro más erudito y elevado, tal como lo ha observado Allen. En el mismo párrafo donde el cabrero sigue soltando vulgarismos, como “desoluto,” y desaciertos graciosos, como “vivir más años que sarna,” el rústico también aclama: “Cuando los del lugar vieron tan de improviso vestidos de pastores a los dos escolares, quedaron admirados, y no podían adivinar la causa que les había movido a hacer aquella tan estraña mudanza” (Cervantes 1, 177). La frase “estraña mudanza” (i.e. “extraña mudanza”), tal como indica ya el hipérbaton, pertenece a un registro poético, hecho que se confirma con una búsqueda en el banco de datos CORDE en que los autores que manejan tal frase son, además de Cervantes, Lope de Vega, en *El peregrino en su patria*, Fray Luis de Granada, en *El símbolo de la fe* y sus *Adiciones al memorial de la vida cristiana*, Guillén de Castro, en su *Don Quijote de la Mancha*, y Góngora, en un romance temprano (Real Academia Española). La frase “adivinar la causa” junto con el verbo “mover” dan a conocer que la mudanza a la que se hace referencia, se relaciona discursivamente con los efectos de alguna fuerza exterior al ser humano. Es decir, Grisóstomo, al interpretar fenómenos celestiales y naturales, se dedicaba a observar lo que se llamaban en aquel entonces “las mudanzas del tiempo.”

Un aspecto graciosísimo de dicha presencia simultánea de un registro vulgar y de otro elevado, no ha sido atendido por los críticos del siglo XX, a pesar de que Clemencín lo anotaba con un toque campechano como “elogio rústico de la difunta mujer de Guillermo, que hace reír” (3, 250). El cabrero, cuyo discurso incluye algún que otro comentario irónico sobre el buen tío sacerdote--de quien el “corrillo del pueblo” *no* chismea--, describe a la madre difunta de Marcela mediante estas palabras: “No parece sino que ahora la veo, con aquella cara que del un cabo tenía el sol y del otro la luna” (Cervantes 1, 178). Siguiendo a Clemencín, la visión literal de la madre con un ojo de sol y otro de luna, dista mucho de la de la dama petrarquista embellecida de ojos como soles o estrellas. El humor sirve aquí para recordarnos de que el campo semántico de los fenómenos celestiales no tiene que remitirnos de inmediato ni a la poesía erudita ni a la mitología. La luna y el sol son objetos visibles en los cielos, su luz ilumina la tierra y su mudanza mide el tiempo. Entonces, para un español de la época de Cervantes, el sol y la luna tienen una presencia natural y material. Se da por sentada la coordinación de los seres terrenales con los cuerpos celestiales, luego que éstos tienen influencias específicas sobre ciertos miembros corporales; en términos concretos, “el Sol sobre el ojo derecho y la Luna sobre el izquierdo, porque ambos son ojos del cielo” (Hebreo 92). Además, hay que recordar que, tal como nos muestran los libros de cronografía, muchas apariciones naturales de los cuerpos celestiales eran “legibles” también para los iletrados. De ahí la llamada “astrología rústica,” de la que el siguiente es sólo un ejemplo entre muchos: “Luna si al cuarto día no parecieren sus puntas, denota tempestad, o vientos del Occidente por todo el mes” (Chaves 156r). Como el cabrero Pedro parte de un discurso que reúne un saber altamente erudito, es decir la astrología judiciaria, con otro más popular, la rústica, por ello no nos resulta tan sorprendente que su habla refleje esta conjunción.

La perspectiva que Pedro adopta frente al caso de Marcela, se distingue por constar de una combinación rara de una mirada a veces observadora y analítica en conjunción con un chapurreo de vocabulario celestial vuelto a lo gracioso. Pedro se queda a una distancia crítica de Marcela, porque en ningún momento se atreve a atribuirle pensamientos, deseos secretos o cualquier deseo que la chica no comunique directamente. Casi en un tono de periodista de la actualidad, él relata que ella, al rechazar a sus pretendientes, “daba, al parecer, justas excusas” (Cervantes 1, 178).⁵ En cuanto a la honestidad de la doncella, el cabrero se limita a observaciones que defienden el comportamiento de la mujer: “no se piense que porque Marcela se puso en aquella libertad y vida tan suelta y de tan poco o de ningún recogimiento, que por eso ha dado indicio, ni por semejas, que venga en menoscabo de su honestidad y recato” (1, 179). El discurso de Pedro así convierte a Marcela en un fenómeno visible: por ejemplo “remanece un día” y “ella salió en público y su hermosura se vio al descubierto.” El poder que este fenómeno de la hermosura femenina ejerce es tan potente que parece una fuerza natural: “Y con esta manera de condición hace más daño en esta tierra que si por ella entrara la pestilencia; porque su afabilidad y hermosura atrae los corazones de los que la tratan a servirla y a amarla; pero su desdén y desengaño los conduce a términos de desesperarse.” Es decir, Pedro entiende la situación como una mudanza del tiempo, comparándola a un episodio de la pestilencia. Por supuesto, el aspecto variable de Marcela se asocia con su femineidad, pero a la vez con ciertas condiciones que señalan la pestilencia, y este último fenómeno climático es asimismo un asunto de la astrología rústica. Volviendo a Chaves, la “[p]estilencia es muy cierta cuando vienta Austro y no llueve, y a ratos hace frío, y a veces mucho calor, y comienza a llover y se quita, entonces

⁵ García equipara a Pedro con un testigo ante un tribunal (48-9), una comparación que se podría sostener con referencia al tono seco y directo que observo aquí.

es señal de pestilencia, y viruelas, y malas enfermedades” (143v). Alternativamente, escribe que la “[p]estilencia espera cuando en un día viéramos alterarse el aire muchas veces, y otro día aclarar, y enfriar y calentar con viento y sin él” (144r). La pasividad de los hombres ante dicha fuerza de la naturaleza, tal como Pedro cuenta, se justifica con su discurso de la astrología rústica.

La perspectiva de Pedro sobre Grisóstomo se tiñe curiosamente del discurso celestial. Igual que Marcela que “remanece,” el estudiante “remaneció” un día de pastor, “habiéndose quitado los hábitos largos que como escolar traía” (Cervantes 1, 176). La insólita aparición del estudiante y su amigo Ambrosio en el campo castellano, da ocasión a la admiración de los campestres, la que Pedro describe al gastar el lenguaje adecuado con el fin de describir la aparición de un fenómeno celestial desconocido e inesperado: “Cuando los del lugar vieron tan de improviso vestidos de pastores a los dos escolares, quedaron admirados, y no podían adivinar la causa que les había movido a hacer aquella tan estraña mudanza” (1, 177). Ya se ha establecido que la admiración en los siglos XVI y XVII era la reacción de gente culta, discreta y cristiana ante el libro de la naturaleza que era la bóveda celestial, eso siendo un tópico del discurso sobre la creación divina del mundo (*hexameron*) y presente en otros episodios cervantinos (Forcione 18). El vocablo “mudanza” forma parte del discurso celestial, tanto en su aspecto técnico y para nosotros científico como en su aspecto astrológico. La mudanza se asociaba con el cambio en el mundo fenoménico (la mudanza del tiempo, de la luna, del mar) y hasta en el efecto de los cuerpos celestiales en los seres terrenales, en los que ocurría mudanza de estado. Es importante notar esta reacción de admiración ante Grisóstomo, pues nos recuerda que no es Marcela la única “maravillosa visión (que tal parecía ella) que improvisamente se les ofreció a los ojos,” causando “admiración y silencio” en los demás (Cervantes, 1, 195). Ambos Marcela y Grisóstomo son aves raras para los cabreros, fenómenos cuya extrañeza de aspecto y aparición improvista sorprende a unos hombres conocedores de un mundo social y natural estable y bastante inmutable.⁶ El discurso celestial se emplea, luego, para expresar la llegada de lo desconocido y lo insólito, en este caso es el efecto del desfase social, temporal y espacial que implica la aparición de estudiantes y doncellas en el terreno de los cabreros.

Marcela, a su vez, incorpora en su propio discurso de autodefensa, conceptos clave de la astrología. Queda claro en sus acciones que sobre todo la chica valora su autonomía, cuanto en la selección de su estilo de vida como en su negativa de corresponder con el amor de procedencia varonil. Se hace patente en esta frase tan inolvidable: “Yo nací libre, y para poder vivir libre escogí la soledad de los campos” (Cervantes 1, 197).⁷ A pesar de que su discurso gira en torno a la libertad y la autonomía del individuo, Marcela, por medio de la buena retórica que ejerce, parece reconocer que, para convencer a su público oyente, ha de dirigirse a ellos en el propio registro de lenguaje de ellos.⁸ No es por casualidad que ella eche mano en momentos clave de su

⁶ La controversia reciente sobre el comportamiento insólito y transgresivo de Marcela gira en torno a la supuesta actitud de Cervantes hacia ella, pero lo que es indiscutible es que, de acuerdo con el análisis feminista de Jehenson, la aparición de Marcela puede representar para los cabreros y los pastores un fenómeno de tal fuerza y de tal “extrañeza” que su acto de hablar fragmenta el mismo sistema social (26). Es por eso que urge reconstruir el “discurso celestial” para poder apreciar de nuevo las connotaciones de un registro lingüístico cuya significancia ya está tan gastada que queda casi perdida para nosotros.

⁷ Tal como lo comprueba Bernard, la apelación a la libertad por parte de la mujer, no es única en la literatura del siglo XVI, ya que existe una tradición poética que ella ha podido recuperar al estudiar manuscritos inéditos.

⁸ A diferencia de Hart y Rendall, que juzgan que el discurso de Marcela no se dirige a los estudiantes vestidos de pastores sino a una especie de público universal (292), me parece que las alusiones a la astrología en efecto establecen un vínculo entre la locutora y su público inmediato. El juicio de Larsen es mucho más cumplido, como

enunciado al supuesto dominio del cielo sobre su persona. Tras halagar a su público, informándoles “que no será menester mucho tiempo ni gastar muchas palabras para persuadir una verdad a los discretos,” ella insiste en lo siguiente: “[H]ízome el cielo, *según vosotros decís*, hermosa, y de tal manera que, sin ser poderosos a otra cosa, a que me améis os mueve mi hermosura” (1, 196; énfasis mío). No sólo acepta la supuesta pasividad de sus admiradores, sino también la visión que tienen de ella como fuerza natural. La deshumanización que Marcela efectúa de su propio ser, le permite quitarse de por encima la culpabilidad de haber dejado enamorados a los hombres. De esta manera desarma las metáforas crudas y agresivas con que ha sido agredida verbalmente: “La víbora no merece ser culpada por la ponzoña que tiene, puesto que con ella mata, por habérsela dado naturaleza.” Aun vuelve a invocar el poder del cielo al postular una pregunta retórica que da de cabeza a las acusaciones injustas: “Si como el cielo me hizo hermosa me hiciera fea, ¿fuera justo que me quejara de vosotros porque no me amábades?” Remata su propia pasividad ante las estrellas con las siguientes aseveraciones: “[E]l cielo aún hasta ahora no ha querido que yo ame por destino, y el pensar que tengo de amar por elección es escusado” (1, 197). Si ella es un fenómeno natural, entonces es el hombre, como ser humano, el que tiene responsabilidad por interpretar y responder a lo que ve—y de ahí logra aludir a otro discurso de las estrellas, el de la navegación. Grisóstomo ha sido mal marinero, pues “quiso porfiar contra la esperanza y navegar contra el viento, ¿qué mucho que se anegase en la mitad del golfo de su desatino?” Las contradicciones internas del discurso entre la libertad y el destino resultan de la incorporación en la autodefensa de Marcela, del discurso astrológico/astronómico que ha manejado Grisóstomo. No son producto de una falta de consecuencia para una misma, sino un arma retórica con que enfrentarse a un público antagónico.

Las alusiones a la “ciencia de las estrellas” no se limitan al habla de Pedro y Marcela sino que se esparcen por los comentarios del narrador y de otros personajes en los capítulos 12 a 14 del *Quijote* de 1605. En conversación con Vivaldo, Don Quijote defiende el encomendarse del caballero andante moribundo a su amada con esta explicación cosmográfica: “Tan propio y tan natural les es a los tales ser enamorados como al cielo tener estrellas” (Cervantes, 1, 185). Es más, emplea la misma tergiversación retórica que Marcela, ya que la pasividad del caballero andante ante las virtudes naturales del cielo, le exculpan de su atención poco católica hacia una mujer en la hora de su propia muerte. Es el narrador quien se contagia del discurso celestial en el capítulo 14, al describir a la zagala en términos que la asocian con los fenómenos celestiales. Se ha comentado que la aparición repentina de Marcela además de su desaparición repentina la distinguen de los demás personajes (El Saffar 164). Aunque El Saffar la asocia con Artemis, en el texto cervantino los vínculos entre Marcela y las figuras celestiales de la mitología van más a fondo, hacia el mismo fenómeno celestial cuanto aparición en el cielo (y no olvidemos que las figuras de la mitología grecolatina a la vez tienen sus manifestaciones celestiales respectivas). Después de leer Vivaldo en voz alta el poema de Grisóstomo, aparece Marcela, “una maravillosa visión (que tal parecía ella) que improvisamente se les ofreció a los ojos” (Cervantes, 1, 195). Además, después del discurso, y, según el narrador, “algunos dieron muestras (de aquellos que de la poderosa flecha de los rayos de sus bellos ojos estaban heridos) de quererla seguir, sin aprovecharse del manifiesto desengaño que habían oído” (1, 198). A pesar del uso de un registro celestial petrarquesco en el que los ojos de la amada hechizan al enamorado igual que los cuerpos celestiales influyen al ser terrenal, no ha de pasar por alto la alusión al aojamiento

nota que, al hablar del cielo, Marcela “derrumba el armazón sobre el que se ha apoyado el mandato divino de la subyugación de la mujer” (260). Para un análisis pulido de la destreza retórica que se demuestra en el discurso de Marcela, y sobre todo en la manera en que ella se dirige a su público presente, véase el artículo de Mackey (60-2).

presente en el mismo lenguaje (si no intencionada por el narrador). Lejos de ser un acto malévolo en sí, Martín de Castañega entendía al aojamiento como “virtud natural exclusiva,” más prevalente en las mujeres pero de todas maneras relacionada discursivamente con la “virtud natural” de las estrellas (23v-24r).

Notemos cómo se gastan las frases parentéticas en las dos oraciones citadas arriba, para así ofrecer dos perspectivas simultáneas del fenómeno que es Marcela para los hombres. En el primer caso, el narrador da voz a la visión “maravillosa,” cosa que refleja el punto de vista de los hombres, sólo para desvelar su aspecto fantástico con el siguiente comentario irónico: “Que tal parecía ella”. En la segunda oración, la frase parentética expresa la creencia varonil de que ella les aflige con su influencia celestial, mientras el narrador mantiene una calma objetiva: “Algunos dieron muestras.” El uso de frases parentéticas para insertar en la oración dos visiones alternativas, nos apunta hacia la plurivocidad del texto cervantino—o para ser más preciso en esta instancia, la plurióptica. Este caleidoscopio de ópticas se hace patente una vez se establezca que el discurso astrológico sirve como telón de fondo para la trama. Como el discurso astrológico en tiempos de Cervantes se despliega en diferentes campos semánticos, registros lingüísticos y actividades culturales, se presta en la narrativa del *Quijote* a la creación de diferentes personajes, cada uno con su propia historia y perspectiva. La poesía, la mitología, la astrología rústica, igual que la judicaria, aun la navegación y la cosmología...todas beben de este manantial de sabiduría e imaginaria.

Cervantes antes la astrología judicaria

La misma plurivocidad (o plurióptica) de este episodio ha irritado substancialmente a los lectores modernos puesto que el caso de Marcela y Grisóstomo trata un tema candente para nosotros. Nos queda la siguiente incógnita (tácita si algunos se niegan a hablar del autor): ¿y qué opina Cervantes entonces de la libertad de elección de la mujer? Tal vez no sea posible responder a esta duda sin preguntar acerca de la opinión de Cervantes sobre la libertad de elección del ser humano frente al poder celestial. Aunque Cervantes vuelve a la figura del astrólogo en varios textos, nos deja con una visión fluctuante y ambigua de la astrología judicaria. Que la actitud ambivalente y fluctuante de Cervantes hacia la astrología no sea una ingenuidad sino análoga a la de otros hombres cultos del siglo XVI, Castro ya lo ha demostrado cabalmente (103-110). De acuerdo con el parecer de Harrison, los comentarios interpolados sobre la astrología judicaria y otros tipos de adivinación en la obra cervantina se contradicen entre sí ya que, a veces, especialmente en las obras tempranas, se atacan las prácticas como heterodoxas si no pecaminosas, mientras en las obras tardías se defienden como “ciencias.” Tales discrepancias, sobre todo evidentes en el *Persiles*, representan una segunda fase de escritura, porque es aquí donde Cervantes parece volver al texto para interpolar explicaciones “ortodoxas” de elementos maravillosos (61).⁹ Ambos Pedro Ciruelo y Cervantes, al hablar de la astrología verdadera en sendas obras suyas, destacan su aspecto científico: es una disciplina rigurosa en el

⁹ De Armas también insiste en que Cervantes adopta una actitud más favorable hacia la astrología y la magia mientras más se acerca al final de su vida, pero basa este juicio en su interpretación del personaje Soldino del *Persiles*, como ejemplo de un astrólogo intuitivo y, por ello, “verdadero” (1985, 354). Una definición de la verdadera astrología, en su función como directo e inmediato conocimiento del futuro, contradice la distinción que hace Pedro de Ciruelo entre la falsa y la verdadera astronomía. La capacidad de precognición, constituiría para éste un conocimiento más bien diabólico ya que la verdadera astrología es ciencia, requiriendo estudio, experiencia y esfuerzo. En cambio, Otis Green ha acertado en su análisis de Soldino, al identificar los paralelismos existentes entre la visión de la astrología que nos ofrece Cervantes en el *Persiles* y la de la astrología “verdadera,” según Ciruelo (2, 272).

sentido más pleno de la palabra. Sin embargo, la astrología tal como se presenta en la obra cervantina trasciende la esfera científica, para luego lindar con otras actividades y prácticas sociales. A partir de su representación de la astrología dentro de las tramas narrativas, Cervantes refleja mejor la contradicción y controversia que teñían estas prácticas a fines del siglo XVI y principios del XVII. Es más, tal heterogeneidad discursiva se debe sólo en parte a la condena tridentina de ambas prácticas, la astrología judiciaria y la magia pues no podemos descartar el desarrollo que tenía lugar en el siglo XVI de las ciencias ya modernas (astronomía, anatomía, botánica) en la continua pero lenta desmitificación de procesos naturales y el subsiguiente rechazo de la “ciencia” de la astrología.

Es lícito dudar que la figura de Grisóstomo represente la astrología judiciaria, ya que lo que practicaba, según Pedro, era sólo una rama muy limitada de la ciencia que analizaba los cielos para predecir el tiempo. No hay ningún indicio directo en el texto que revele que Grisóstomo la hubiera empleado para indagar en fenómenos más ocultos, tales como adivinar o influenciar los posibles sentimientos de Marcela y el destino de su amor. Tal vez esa reticencia cervantina se deba a que se iba aumentando la crítica hacia la astrología judiciaria en la época. Sin embargo, como ya hemos visto en el uso del discurso celestial, existen múltiples pistas que me hacen inclinarme hacia esa posibilidad, entre ellas los ritos funerarios poco ortodoxos ordenados por Grisóstomo y la presencia del discurso astrológico en el habla de los personajes. El mismo nombre de Grisóstomo sugiere que exista un subtexto judiciario. De acuerdo con Iventosch, el nombre alude al santo *Chrysostom* (hacia 347-407 d.,C.) y significa “boca dorada,” pero dicha alusión efectúa una torsión irónica de la costumbre de denominar a los habitantes de paisajes arcádicos con nombres que emplean el prefijo *Chris-* (73).¹⁰ No cabe duda de que la alusión a la Edad Dorada, aunque de broma, subyace el nombre, porque Don Quijote acaba de dar su discurso sobre aquella época en el Capítulo 10. La plurivalencia semántica del nombre nos lleva otra vez al discurso astrológico, puesto que dicho santo, conocido por su gran destreza retórica, en su Homilía VI critica el uso de la astrología en la interpretación de la natividad de Jesucristo, y aun llega a asociar la astrología judiciaria con el habla de los demonios (77). Según este doctor de la Iglesia, la estrella vista por los magos de Oriente fue un fenómeno sobrenatural, que no formaba parte del cielo natural, y esto se veía en sus apariciones súbditas y diurnas (78-81). Es más, nuestro Grisóstomo, según Pedro, tenía fama de coplero que “hacía los villancicos para la noche del Nacimiento del Señor” (Cervantes 1, 177). Teniendo en cuenta estos pormenores, resulta irónico nombrar a nuestro personaje astrólogo “Grisóstomo.”

Si el nombre “Grisóstomo” conlleva en sí una crítica de la astrología judiciaria, el significado de “Marcela” es ambivalente. Hay varias posibles etimologías de su nombre, incluso una que lo asocia con el dios Marte y otra que la ve como conjunción de mar y cielo. Marcela como Marte es el planeta de la guerra, y así el enemigo de Grisóstomo (Reyre 91). El calor seco de Marte se contrasta con el calor “vital” del sol, puesto que el calor del planeta rojo se asemeja a la fiebre, y hace que los que nacen bajo su influencia sean “ayrados, feroces y destemplados” (Mercado 76r). La versión masculina de Marcela, la más común claro está, es Marcelo; por eso, García explica la selección del nombre que hace Cervantes como indicación de la “lucha” y la

¹⁰ Los sermones de San Juan Grisóstomo fueron impresos múltiples veces en el siglo XVI, así que eran muy accesibles. Por ejemplo, un volumen de sus obras se halla en el inventario del Colegio de Santa Caterina en Toledo (Cátedra 940). Hay otra figura clásica, Dion Chrisostomus (ca. 40-120 E.C.), cuya obra, *De Troya non capta*, se encuentra en el inventario de 1610 de la librería de la Universidad de Salamanca (Rodríguez-San Pedro Bezares 112). Su discurso número 36 relata el mito de la creación del universo por Zaratustra y de la existencia de las varias esferas celestiales.

autodefensa que hace el personaje de sí misma ante un público antagónico (57). Según León Hebreo, Marte sirve para derretir las aguas de la tierra y así incitar la fecundación del mundo por el cielo (90). Marcela, como conjunción de mar y cielo, suena aun más irónica, si tenemos en cuenta esta etimología que nos ofrece Pérez de Moya en su tratado sobre la astronomía: “Mar quiere decir amargura” (123). Además, en la cosmografía antigua y medieval, que todavía predominaba en el siglo XVI, el mar y el cielo no se podían juntar, como se componían de dos elementos opuestos: el aire y el agua. De hecho, el mismo orden y la estabilidad del cosmos dependen de la conservación de la separación entre ellos. Para Grisóstomo, Marcela sería la incitación frustrada, el cielo amargo, el fenómeno visible que no se deja leer, o tal vez la imposible conjunción de dos elementos opuestos.

No se puede dejar de especular si Grisóstomo hubiera intentado usar la astrología judiciaria para determinar cuáles serían los sentimientos y decisiones de Marcela. La misma autodefensa de la doncella implica tal cosa, pues Marcela parece poner el dedo en la llaga al enunciar que el “cielo aún hasta ahora no ha querido que yo ame por destino, y el pensar que tengo de amar por elección es escusado” (Cervantes 1, 197). ¿Cómo es posible que el buen astrólogo no pueda prever su propio destino? La ironía del comentario sarcástico de la moza depende de una doble posibilidad: o el cielo no ha querido que Marcela se enamore de Grisóstomo, lo cual indicaría que éste no ha acertado en su interpretación del cielo, o que el mismo concepto de un amor destinado por el cielo es una insensatez. De todas maneras, Marcela declara que la “ciencia” de Grisóstomo ha fracasado. Suponiendo que fuera así, entonces el buen adivino del tiempo habría entrado en un terreno mucho más peligroso para el creyente católico, al ejercer una práctica judiciaria que Ciruelo llega a equiparar con la ciencia diabólica: “Y es la voluntad del hombre muy mudable y tan libre que lo que ahora le place donde a otro lo aborrece, y por el contrario: por eso no puede haber cierto juicio por las estrellas, ni por otras causas naturales para decir de las cosas de voluntad del hombre, y el que de ellas presume de juzgar es vano y supersticioso adivino” (24r). La frustración que Marcela representa para Grisóstomo parece ser doble: por un lado, la frustración sentimental que implica su libre elección de no desear corresponder a su deseo amoroso; y por otro lado, el fracaso de su ciencia, que no le ha permitido ver el fin infeliz al que le lleva su amor. Llama la atención el que Marcela nunca se culpabilice por haber sido cruel, dado que dicho juicio sobre ella se basa en su supuesta intencionalidad. Si Grisóstomo se hubiera sentido agredido física o emocionalmente por ella, tal agresión se debía a una mala interpretación de los pensamientos y deseos por parte de ella. Notemos cómo ella misma destaca sus acciones—y no sus sentimientos—hacia el pastor estudiante: “Pero no me llame cruel ni homicida aquél a quien yo no prometo, engaño, llamo ni admito” (Cervantes 1, 197).

En cierta medida lo que Cervantes nos presenta en este episodio del *Quijote* son maneras alternativas de percibir el mundo. Aun a propósito del mismo cielo, tienen los tres personajes distintas maneras de verlo. Marcela, al terminar su discurso, explica que sale para “contemplar la hermosura del cielo, pasos con que camina el alma a su morada primera” (Cervantes 1, 198). Ella alude a la visión del cielo como libro de Dios escrito en la naturaleza y así camino a la divinidad, o sea a partir de la tradición teológica y literaria que proviene del *hexameron*. Pedro ve al cielo de acuerdo con la llamada astrología rústica, un sistema de saber que se usa en el campo para poder predecir el tiempo y marcar la hora. Sólo es Grisóstomo quien pudiera escrudiñar el cielo para saber lo secreto y lo oculto. En cuanto a su interpretación del mundo social, Marcela opta por interpretar los hechos y no los pensamientos de los demás, mientras que Pedro opta por interpretar las apariencias y las “apariciones” de los demás. En suma, ambos Marcela y el

cabrero Pedro evalúan a los individuos en su entorno directamente a base de lo visible, lo observable y lo fenoménico, a diferencia de Grisóstomo, quien, de acuerdo con la lógica astrológica, podría interpretar el fenómeno que es el cielo según una ciencia erudita y oculta, para así aplicarla a su entorno social. Si se acepta que Grisóstomo pueda representar la astrología judiciaria, entonces ésta, vista de acuerdo con Ciruelo y otros del siglo XVI, falla en dos aspectos: primero, por no depender de la observación directa de los mismos sujetos de interés (en este caso a Marcela, que no deja lugar de dudas en cuanto a sus sentimientos) y, segundo, por no tener en cuenta el poder de la voluntad humana ante los cuerpos celestiales. Ya que el ser humano goza de libre albedrío ante la posible influencia de las estrellas, resulta imposible extrapolar “ciencia” cierta de la vida interior del otro, al aprovecharse de la astrología judiciaria. La mente humana no se lee, como es territorio libre, afectado pero no regimentado por las fuerzas naturales y celestiales. La libertad de elección que Marcela se reclama es función de su humanidad y como tal no se puede restringir ni manipular sin recurrirse al pecado o a la maldad.

Si se me permite hacer una lectura alegórica del episodio de Grisóstomo, Pedro y Marcela, el antiguo discurso astrológico fracasa ante la invisibilidad de la vida interior del ser humano. El debate sobre la astrología del siglo XVI es fascinante para la historia de las ideas, porque es precisamente allí donde se puede vislumbrar que tanto el discurso teológico como el científico se alejan de la antigua lógica de las correspondencias e influencias. Por sólo presentar un ejemplo, el tratado de Pedro Ciruela, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (ca. 1530), aporta buena evidencia de la confluencia en el siglo XVI de esta lógica naturalista y la teología católica. Al insistir en que lo que parece sobrenatural normalmente tiene su explicación natural (aunque a veces la explicación queda invisible a causa de los límites del saber humano), Ciruelo empieza a someter el mundo de los fenómenos a los criterios de la ciencia moderna: la observación, la razón y las leyes naturales. La mente humana aun se conserva como terreno invisible para los demás seres no divinos—y, en un giro típico del pensamiento del siglo XVI, es precisamente así que Ciruelo explica la razón por la que el diablo no puede conocer directamente los pensamientos del ente humano (31r).¹¹ El fenómeno que es el otro ser humano, en este caso Marcela para Grisóstomo, está dotado de voluntad libre y mentalidad suya accesible, sólo a través de la observación de sus acciones y palabras: lo visible, lo audible y lo tangible. Un saber que se basa en lo oculto tendrá poca cabida en el mundo discursivo de la modernidad. Al final de la historia, Grisóstomo el astrólogo está muerto, pero quedan vivos Pedro el cabrero y Marcela.

¹¹ Según Ciruelo, el diablo puede conjeturar sobre posibles acontecimientos futuros a base de la correlación de lo que sabe de eventos del pasado y de las personalidades y psicología de los individuos, pero no puede tener “cierta ciencia” del futuro (31v-32r). Esta precisión de Ciruelo corresponde al reparo que hace don Quijote sobre el pacto con el demonio que tendría el mono de maese Pedro: “Y háceme creer esto el ver que el mono no responde sino a las cosas pasadas o presentes, y la sabiduría del diablo no se puede estender a más, que las por venir no las sabe si no es por conjeturas, y no todas veces; que a solo Dios está reservado conocer los tiempos y los momentos, y para Él no hay pasado ni porvenir, que todo es presente” (Cervantes 2, 222).

Obras citadas

- Allen, John J. "Style and Genre in *Don Quixote*: The Pastoral." *Cervantes* 6.1 (1986): 51-6.
- Avalle-Arce, Juan Bautista. *Deslindes cervantinos*. Madrid: Edhigar, 1961.
- Bernard, Lori A. "'Yo nací libre...': expresiones de la libertad femenina en algunos manuscritos del siglo XVI y en el *Quijote*." John P. Gabriele ed. *1605-2005. Don Quixote across the Centuries*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2005. 133-43.
- Camós de Requeséns, Marco Antonio. *Microcosmia y gobierno universal del hombre cristiano*. Barcelona: Pablo Malo, 1592.
- Caro Baroja, Julio. *Vidas mágicas e inquisición*. Madrid: Taurus, 1967. 2 vols.
- Castañega, Martín de. *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones*. Logroño: Miguel de Eguía, 1529.
- Castro, Américo. *El pensamiento de Cervantes*. Barcelona: Crítica, 1987.
- Cátedra, Pedro. "La biblioteca de la Universidad de Toledo (siglo XVI)." *Bulletin of Spanish Studies* 81.7-8 (2004): 921-56.
- Cervantes, Miguel de. John Jay Allen ed. *Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Cátedra, 2004.
- , Clemencín, Diego ed. *El ingenioso Don Quijote de la Mancha, compuesto por Miguel de Cervantes Saavedra*. Madrid: D.E. Aguado, 1833. Vol. 3.
- Chaves, Jerónimo. *Cronografía o repertorio de tiempos*. Sevilla: Fernando Díaz, 1584.
- Ciruelo, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*. Salamanca: Pedro de Castro, 1541 [ca. 1530].
- De Armas, Frederick. "Caves of Fame and Wisdom in the Spanish Pastoral Novel." *Studies in Philology* 82.3 (1985): 332-58.
- , "Lope de Vega and the Hermetic Tradition: The Case of Dardanio in *La Arcadia*." *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 7.3 (1983): 345-62.
- El Saffar, Ruth Anthony. "In Marcela's Case." Ruth Anthony El Saffar & Diana de Armas Wilson eds. *Quixotic Desire. Psychoanalytic Perspectives on Cervantes*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993. 157-78.
- Fernández, Jaime. "Grisóstomo y Marcela: tragedia y esterilidad del Individualismo." *Anales cervantinos* 25-26 (1987-1988): 147-55.
- Forcione, Alban K. "Cervantes Night-Erantry: The Deliverance of the Imagination." *Bulletin of Spanish Studies* 81.4-5 (2004): 451-73.
- García, Martha. *La función de los personajes femeninos en Don Quijote de la Mancha y su relevancia en la narrativa*. Vigo: Editorial Academia del Hispanismo, 2008.
- García Pedraza, Amalia. *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*. Granada: Universidad de Granada, 2002. 2 vols.
- Goodman, David C. *Power and Penury. Government, Technology and Science in Philip II's Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Green, Otis. Cecilio Sánchez Gil trad. *España y la tradición occidental. El espíritu castellano en la literatura desde "El Cid" hasta Calderón*. Madrid: Gredos, 1969.
- Harrison, Stephen. "Magic in the Spanish Golden Age: Cervantes's Second Thoughts." *Renaissance and Reformation* 16.1 (1980): 47-64.
- Hart, Thomas, & Steven Rendall. "Rhetoric and Persuasion in Marcela's Address to the Shepherds." *Hispanic Review* 46.3 (1978): 287-98.

- Hebreo, León. David Romano trad. *Diálogos de amor*. Madrid: Tecnos, 1986.
- Iventosch, Herman. "Cervantes and Courtly Love: The Grisóstomo-Marcela Episode of Don Quixote." *Publications of the Modern Language Association* 8.1 (1974): 64-76.
- Jehenson, Yvonne. "The Pastoral Episode in *Don Quixote*: Marcela Once Again." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 10.2 (1990): 15-35.
- John Chrysostom. *The Homilies of S. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople on the Gospel of Saint Matthew*. Oxford: John Henry Parker, 1843. Vol. 1.
- Lara Ródenas, Manuel José de. *La muerte barroca. Ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*. Huelva: Universidad de Huelva, 1999.
- Larsen, Kevin S. "Marcela y Marisalada Menosprecian el Mandamiento." Kurt Reichenberger & Darío Fernández-Morer, eds. *Cervantes y su mundo*. Kassel: Reichenberger, 2005. II, 257-82.
- Mackey, Mary. "Rhetoric and Characterization in *Don Quixote*." *Hispanic Review* 4. 1 (1974): 51-66.
- Martínez San Juan, Miguel Ángel. *Estudio y edición de El Pastor de Fílida por Luis Gálvez de Montalvo*. Tesis Doctoral. Madrid: Universidad Complutense, 1999.
- Mercado, Pedro. *Diálogos de filosofía natural y moral*. Granada: Hugo Mena y René Rabat, 1558.
- Muñoz, Jerónimo. *Libro del nuevo cometa*. Valencia: Pedro de Huete, 1573.
- Navarro Brotóns, Víctor, & Enrique Rodríguez Galdeano. *Matemáticas, cosmología y humanismo en la España del siglo XVI (1493-1623)*. Los Comentarios al segundo libro de la historia natural de Plinio de Jerónimo Muñoz. Valencia: Instituto de Estudios Documentales e Históricas sobre la Ciencia/Universitat de Valencia / CSIC, 1998.
- Panadero Moya, Miguel. "El espacio geográfico del *Quijote*." *Estudios geográficos* 65 (2004): 471-96.
- Pardo Tomás, José. *Ciencia y censura. La inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*. Madrid: CSIC, 1991.
- Pérez de Moya, Juan. *Tratado de astronomía y cosmografía y filosofía natural*. Alcalá de Henares: Juan Gracián, 1573.
- Real Academia Española. Banco de datos (CORDE) [en línea]. *Corpus diacrónico del español*. <http://www.rae.es>.
- Reyre, Dominique. *Dictionnaire des noms des personnages du Don Quichotte de Cervantes. Suivi d'une analyse structurale et linguistique*. Paris: Éditions Hispaniques, 1980.
- Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique. "Libros de artes-filosofía en la librería de la Universidad de Salamanca en el siglo XVI. Inventario de 1606." *Studia Historica. Historia Moderna* 3 (1985): 107-18.
- Segura del Pino, María Dolores. "La religiosidad morisca a través de los Testamentos." Valeriano Sánchez Ramos y José Ruiz Fernández, eds. *Actas de las primeras jornadas de religiosidad popular*. Instituto de Estudios Almerienses: Almería: 1996. 157-67.
- Vernet, Juan. *Astrología y astronomía en el Renacimiento*. Barcelona: Acanalado, 2000.