

La maga Cenotia y el arquero Antonio: el encuentro en clave alegórica en el *Persiles*

Rachel Schmidt
University of Calgary

Los trabajos de Persiles y Sigismunda se puede leer como un experimento caleidoscópico, una especie de juego mental con diferentes formas y figuras. Está poblado por varios personajes que practican artes o formas de sabiduría esotéricas si no ocultas. Entre ellos se cuentan varios astrólogos: dos cristianos sabios, Mauricio y Soldino, un astrólogo rústico, Bartolomé, y dos de ascendencia mora, el primero conocido sólo como el abuelo de Jarife además de la segunda, Cenotia.¹ Hay también la bruja que hace volar a Rutilio y otras mujeres, tales como Julia y Cenotia, que usan de hierbas como filtros para encantar, para bien o para mal, a hombres en casos de amor. En ambos casos, es Cenotia la que se presenta como la figura liminal que reside en las fronteras entre dos campos de saber, la astrología vista como ciencia erudita y masculina, y la hechicería vista como labor doméstica y femenina. Para complicar el asunto, la astrología judiciaria, que intentaba pronosticar futuros eventos, fue prohibida por la Iglesia católica en la bula papal *Coeli et terrae* (1585) aunque se seguía practicando por toda Europa (aun en las cortes) hasta finales del siglo XVII. Es más, el heliocentrismo iba reemplazando poco a poco la astronomía geocéntrica, que había formado la base conceptual de la astrología, así que esta antigua arte perdía su fundamento intelectual.² El campo de la astrología es, por muchas razones, conflictivo, y Cenotia como personaje está situada en varios frentes. Es una mujer que practica un ejercicio reservado a hombres, y este ejercicio es en sí una práctica problemática.

El *Persiles* es asimismo un peregrinaje a través de varias tierras de la época, así dando a conocer a gente de varias religiones, etnias y oficios de manera que se pone en tela de juicio los conflictos geopolíticos y religiosos de la época. Periandro y Auristela, es decir Persiles y Sigismunda en sus identidades verdaderas, parten desde países septentrionales influenciados por el protestantismo, en su trayectoria hacia Roma donde realizan estudios de catecismo católico, pues los protagonistas emprenden un viaje hacia una identidad religiosa. Ese trayecto hay que entenderlo dentro del contexto del continente europeo y su política del momento. Como la narrativa se ancla en el terreno político y religioso –unidos en aquel entonces–, el encuentro entre religiones que se entendían como enemigas debía ser conflictivo, y Cervantes perfila la etnia morisca en los personajes de Cenotia y el jadraque Jarife (Lozano-Renieblas 367). Otra vez Cenotia se da cuenta de que reside culturalmente en un lugar fronterizo, ya que ella se identifica a sí misma como ibérica e islámica. El otro astrólogo morisco, el abuelo moro ya muerto al que se hace referencia el valenciano Jarife durante un asedio por corsarios bereberes de su pueblo, ya había usado su arte para profetizar que “se verá España de todas partes entera y maciza en la religión cristiana” (III, 11, 547). Así Cervantes introduce en el *Persiles* dos aspectos sociopolíticos de la astrología ibérica: que su presencia histórica en España se arraigaba de la convivencia

¹ Aunque Mauricio Molho arguye que Cervantes estaba de acuerdo con Pompanazzi para quien los demonios, brujos y hechiceros eran inexistentes (675), Stephen Harrison, al examinar los episodios maravillosos en el *Persiles*, nota que siempre se equilibra el efecto sobrenatural con una explicación natural o referencia a Dios (123). Así Cervantes parece cuadrar el círculo y dejar que el cielo tenga su efecto sin contradecir la doctrina del libre albedrío.

² Antonio Hurtado Torres describe una escisión en el pensamiento eclesiástico entre la astrología que se permitía, la que se usaba para la navegación, la agricultura y la medicina, y la que se prohibía, la judiciaria (128). Sin embargo, se seguía practicando la judiciaria tanto al hacer horóscopos natalicios (al nacer un bebé) como políticos. Cassirer insiste en que el desprestigio de la astrología como ciencia se debe menos a la experiencia y más al heliocentrismo, pues ése derrumba el concepto de un “arriba” y un “abajo” en que dependía la idea de la influencia astral sobre la tierra (110).

medieval, ya que sus practicantes habían pertenecido a las tres etnias, y que se usaba por fines políticos y propagandísticos como un arma de guerra psicológica.

Aunque el abuelo moro de Jarife se presenta como portavoz de la justificación oficial de la expulsión de su propio pueblo, la mora Cenotia se perfila no solo por su heterodoxia sino también por su oposición a la moral dominante de la época. A diferencia de muchos personajes cervantinos, cuyos nombres revelan algo sobre su psicología o función narrativa, el de Cenotia se ha quedado enigmático. Jean-Marc Pelorson y Dominique Reyre lanzan una interpretación un tanto atrevida ya que lo consideran una referencia al cenotafio que “sirve para caracterizar a una maga mortífera, representante de una dinastía de hechiceras moriscas maléficas e hipócritas” (112). Más probable es la opinión de Clark Colahan, según la que Cenotia se asociaría con Canidia, bruja romana que denunció Horacio. El nombre Cenotia sería una amalgama verbal de “canus”, o cana o cenizas, con “la *ot* del augmentativo despectativo que acecha en el nombre ‘Quijote’. El narrador se burla de ella por presumir de joven y guapa” (179). Sus actividades esotéricas son tan variadas y diversas que muchos críticos la clasifican como bruja o hechicera, siguiendo así al Antonio mayor, padre del Antonio joven, objeto del deseo de la maga (II, 11, 352). Es él quien la llama hechicera, aunque ella se llama encantadora o maga. Para Eva Lara Alberola, el que Cenotia envenene al joven con hierbas para vengarse del desamor la convierte en maléfica y así la remite a la clase de brujas y hechiceras cervantinas (161-162). José Ignacio Díez Fernández y Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer, aunque reconocen la necesidad de leer el episodio de Cenotia junto con el de Jarife puesto que los dos tratan de moriscos, pasan por alto el tema astrológico que los une. Sin embargo, notan que Cenotia, así por su uso de hierbas y ungüentos, se encajaría mejor en la categoría de hechiceras que en la de brujas (37).³ Harrison observa que el comportamiento de Cenotia contradice su autodefinición de su arte, ya que después de condenar las pócimas por inefectivas contra el libre albedrío, la maga las emplea en su hechizo del joven Antonio (123).⁴ El efecto de dicha intervención mágica era tanto que simplemente quitar los “endemoniados preparamentos de la puerta” resulta en que el mozo recobre su salud de inmediato, “cobrando en su rostro las primeras colores, los ojos vista alegre y las desmayadas fuerzas esforzado brío” (II, 11, 353). Lo que se propone demostrar en este artículo es que Cenotia no se considera hechicera sino astróloga y encantadora. Si el abuelo de Jarife goza del prestigio de astrólogo, Cenotia, que sigue y administra los ejercicios de Zoroastro y contempla “el movimiento de los cielos”, se considera a sí misma maga y encantadora (331).

Cenotia vista por sí misma

Para analizar el discurso de Cenotia con la medida debida, el primer paso será respetar la diferencia que ella traza entre la magia y la hechicería en vez de descartarla como inválida, pues el hecho de que ella se proclame maga o encantadora destaca ciertos aspectos llamativos de su práctica e identidad. Antonio Garrosa nota con exactitud tres “puntos de reflexión” del discurso de

³ Magnier sugiere que existen muchas semejanzas entre la descripción que hace Cervantes del uso de los ungüentos en el *Coloquio de los perros* y el análisis racionalista que hace Pedro de Valencia de la brujería en sus dos tratados sobre la hechicería escritos. Dichos tratados fueron dirigidos al Cardenal Sandoval y Rojas. Entonces, ella especula que era posible que Cervantes los hubiera leído en forma de manuscrito ya que tanto Pedro de Valencia como Cervantes gozaban del patrimonio del Cardenal y pertenecían a la Hermandad de los Esclavos del Santísimo Sacramento del Olivar (200-201).

⁴ Como revela el texto, después de ser amenazada por el padre Antonio, Cenotia “sacó del quicio de una puerta los hechizos que había preparado para consumir la vida poco a poco del riguroso mozo, que con los de su donaire y gentileza la tenía rendida” (II, 11, 353).

Cenotia: ella desestima a las hechiceras como practicantes de un arte menor; las condena “como engañadas por el demonio y condenadas por Dios a causa de sus malas artes”; y, finalmente, ella se declara mora y no morisca (37). Estos tres puntos la confieren una destacable identidad étnica e intelectual, la de una astróloga/alquimista/maga islámica que participa en una tradición rancia que conserva conocimiento y textos antiguos, que eran en sí recopilaciones, enmendaciones y elaboraciones de una sabiduría aun antigua que provenía de Egipto y Babilonia. Vista así, Cenotia practica un arte que ha sido preservado y perfeccionado por las culturas judía y musulmana, las que poblaban Iberia en la Edad Media pero que fueron expulsadas de esta tierra. Es solamente a través de esa cultura semita que la Europa cristiana, ejemplificada por la Academia Platónica de Marsilio Ficino, tiene acceso a esa sabiduría. Así es que ella podría ser portavoz de las artes que se transmitían en el *Corpus hermeticum*; corpus que se atribuía en aquel entonces a un tal Hermes Trismegisto de la antigua Egiptia pero que era un compendio de escritos gnósticos y filosóficos de los primeros siglos de la era común. A la vez Cenotia podría ser imagen de mujeres musulmanas históricas que volvían a España con el fin de animar y educar a las poblaciones moriscas allí, inculcándoles la religión y la lengua suyas, y sirviendo de guías y juezas comunitarias. Enfocada así, se logra una visión más matizada de Cenotia, una que enriquece su retrato con pinceladas que nos remiten a varias herencias culturales e históricas.

La definición que Cenotia otorga de la hechicería la vincula con la burla, la picardía y el engaño de la gente sencilla. Las hechiceras, entre las que Cenotia *no* se incluye, “nunca hacen cosa que para alguna cosa sea de provecho: ejercitan sus burlerías con cosas al parecer de burlas, como son habas mordidas, agujas sin puntas, alfileres sin cabeza y cabellos cortados en crecientes o menguantes de luna” (II, 8, 331). La mora enfatiza aquí la falta de eficacia de las hechiceras, pues sus trucos son burlerías porque son de veras puras burlas. Para Cenotia, las hechiceras no sólo pecan de pícaras sino también de incultas: “usan de caracteres que no entienden”. Ya que eso se inserta en el discurso de una astróloga, se supone que aquí se hace referencia a la costumbre que describe Pedro Ciruelo, la de vender a la gente supersticiosa “cédulas pintadas de algunas figuras y caracteres escritas de la arte mágica o de la astrología para tener gracia y favor con algunos señores para medrar por allí” (35v).⁵ Es más, al criticar la hechicería Cenotia explica el éxito infrecuente de estas mencionadas farsantes, empleando ella el mismo razonamiento que ofrecen los eclesiásticos cristianos del siglo XVI: “si algo alcanzan tal vez de lo que pretenden, es no en virtud de sus simplicidades, sino porque Dios permite, para mayor condenación suya, que el demonio las engañe” (II, 8, 331).⁶ Tal vez sorprenda esto, pero hay que destacar que Cenotia no dista mucho de la ortodoxia católica cuando opina sobre la omnipotencia divina y el libre albedrío, pues admite la ineficacia del poder de la magia y la hechicería contra la voluntad del individuo: “Puesto que en mudar las voluntades, sacarlas de su quicio, como esto es ir contra el libre albedrío, no hay ciencia que lo pueda, ni virtud de yerbas que lo alcancen” (332). En esta postura ortodoxa, Cenotia se asemeja con otro personaje femenino que practica las artes ocultas, Camacha de Montilla de “El coloquio de los perros”.

Al contrario de Camacha, Cenotia no desciende de una “familia” o pertenece a un “convite” de brujas o hechiceras, sino que “hereda una ciencia”. Lo que sale a la vista en la condena que la

⁵ Se traían cédulas para llevar la buena suerte en la caza, la pesca, el juego, el comercio y el amor. Los caracteres se escribían en tinta de oro, plata u otro metal, el que se atribuía a un signo o planeta que se consideraba fortuito (Ciruelo 35v-36r). Es posible también que se aludiera a las llamadas nóminas, es decir cédulas escritas con nombres que se llevaban colgadas del cuello con una cuerda, pero el contexto desmiente esta interpretación.

⁶ Francisco Garrote Pérez sospecha que Cervantes, al escribir el *Persiles*, tenía a mano la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (ca. 1530) (114). Antonio Cruz Casado comenta paralelismos entre el hechizo de Auristela efectuado por Julia y el texto de Ciruelo (93-94).

maga Cenotia hace de las hechiceras, es que ella se presume de su “ciencia”, la que ha heredado ella de sus antecesoras y que a la vez le ha ayudado a cultivar activamente su sabiduría:

Has de saber ansimismo que en aquella ciudad de Alhama siempre ha habido alguna mujer de mi nombre, la cual, con el apellido de Cenotia, hereda esta ciencia, que no nos enseña a ser hechiceras, como algunos nos llaman, sino a ser encantadoras y magas, nombres que nos vienen más al propio. (II, 8, 331)

Aunque no se pueda precisar la familia ni el lugar de Alhama, lo que efectivamente se puede precisar es el arte que Cenotia practica.⁷ Ella insiste en que ejerce un saber: “tratamos con las estrellas, contemplamos el movimiento de los cielos, sabemos la virtud de las yerbas, de las plantas, de las piedras, de las palabras”. El trato con las estrellas y la contemplación de los cielos son alusiones a la astrología letrada, mientras que el saber de las virtudes de las yerbas, piedras y palabras es alusión a la alquimia. Los títulos en latín de dos libros de Alberto Magno que estaban presentes en la biblioteca del Condestable Hernando de Velasco, *Liber secretorum, de virtutibus herbarum, lapidum quorindam* y su traducción italiana, *Delle virtu delle herbe, animali, et pietre preciose, et altre*, nos dan la clave para entender el discurso alquímico: virtud y secreto (Alonso Palomar 11). Además de la astrología, la alquimia se arrancaba de las dos identidades que nuestra Cenotia asume para sí misma: la mora y la española. Por un lado, fue Djahir ben Hayyan (conocido como Geber, ca. 721-815) el que no sólo describió la cristalización como método de purificación geológico sino que también descubrió métodos de lograr aleaciones, óxidos y enlaces entre metales (López Pérez 219). Por otro lado, fueron tres catalanes de la baja edad media, Ramón Llull, Arnau de Vilanova y Joan de Rupescissa, los que describieron otros procedimientos alquímicos: la destilación y la disolución (220). Es más, Cenotia describe su manipulación de las yerbas, piedras, plantas y palabras, como juntar “lo activo con lo pasivo”, acción que se asocia en otros textos de la época con la alquimia o, alternativamente, con la nigromancia. Por ejemplo, Cosme Gómez de Tejada ofrece esta descripción satírica de la alquimia en el *León prodigioso* (1636), en la que el oro se engendra “aplicando lo activo a lo pasivo” (237r). Francisco de Vitoria, en su *Tractatus de magia* atribuye a los demonios, los que gozan un conocimiento perfecto de la naturaleza, el poder de “aplicar los principios activos a los pasivos” (Díaz Jimeno 108). En resumidas palabras, lo que la maga Cenotia se atribuye es un poder equivalente al de los hombres más adeptos en la alquimia y la astrología, uno que se aproxima al saber que ejerce el diablo.

Al nombrar a Zoroastro como antecesor científico, Cenotia se está alineando con la nigromancia, enfrentándose así con los inquisidores en la ya lejana España. Según Ciruelo, la nigromancia, en la que hay “pacto o concierto claro y manifiesto con el diablo”, había tenido su génesis en la antigua Persia, sobre todo en la figura de Zoroastro, y después se practicaba en Iberia, pero especialmente en Toledo y Salamanca (17v-18v). Por medio de trazar su propio linaje mágico

⁷ Isabel Lozano-Renieblas observa que Alhama podría ser de Granada o de Almería, pues cada pueblo correspondería al antiguo reino de Granada; además, correspondería al viaje que Cervantes hizo en el verano de 1594 para recaudar tercias y alcabalas. Sin embargo, concluye así: “La ubicación exacta del topónimo, como sucede tan a menudo en la geografía del *Persiles*, es intrascendente. Lo relevante es la imagen que proyecta apoyada, en parte, en las posibilidades combinatorias que esconde. Alhama supuso un punto de inflexión en las relaciones castellano-musulmanas. El nombre evoca un lugar emblemático de la recuperación del reino nazarí al mismo tiempo que remitía al conflicto morisco” (367). Martín de Castañega, en su *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones* (1529), hace un paralelismo interesante entre la herencia familiar del contacto con el diablo y el efecto del bautismo en un judío y moro que no consiente en todo a la conversión: o sea, “aunque no lo creyese si con aquella sospecha consentiese o no contradixesse el mal que presumía parece que da licencia y autoridad al demonio para que lo mesmo disponga della que solía disponer de aquella persona de quien aceptó y heredó aquella herencia” (18r).

a Zoroastro (“mis ejercicios, los de Zoroastes, y en ellos soy única”, II, 8, 330), Cenotia se vincula con el hermetismo en todas sus manifestaciones elevadas, desde el platonismo antiguo hasta el neoplatonismo de Marsilio Ficino que se cultivaba en la Academia Platónica patrocinada por Cosimo de Medici.⁸ Platón hacía referencia en su *Alcibiades* a la magia de Zoroastro como patrimonio que manejaba los reyes de Persia con el fin de gobernar sus reinos, y esa idea se repite en *Della magia naturale* de Giovanni Battista della Porta (1589) (Zambelli 32). Ya a partir de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla data la alusión a Zoroastro como uno de los inventores de la magia (Samsó 58), pero en el Renacimiento italiano dicha identificación se reaviva con la nueva aparición del los *Oráculos caldeos*. Este manuscrito, de cuya antigüedad no se dudaba hasta el siglo XVII, a pesar de originar en los primeros siglos de la era común, supuestamente contenía profecías del profeta persa que respaldaban ideas tan dispares como la teología trinitaria heterodoxa de Miguel Servet, el neoplatonismo de Ficino, la doctrina de auto-conocimiento de Pico della Mirandola y la postura anti-aristotélica de Francesco Patrizi (Dannenfeldt 14-22). De hecho, el prestigio de Zoroastro volaba tan alto en ciertos círculos, que se mereció ser retratado por Raphael en el famoso cuadro, la “Escuela de Atenas” (1509-1511) junto a Arquímedes y Ptolomeo. En el mural se identifica a Zoroastro dentro de esta tríada de cosmólogos antiguos por el globo que lleva en las manos (20).

Cuando Cenotia declara la identidad de “nosotras, las que tenemos nombre de magas y de encantadoras”, está reclamando para sí misma y para su linaje un estatus de élite. En otras palabras, ella se coloca entre los hombres practicantes de artes y ciencias herméticas y que habían sido figuras de corte y eclesiásticos de alto raigambre desde los tiempos de Zoroastro, su antecesor espiritual. De este modo la ofensa que ha cometido la Inquisición *contra* ella se tacha de filisteo, pues Cenotia tuvo que salir de su “patria habrá cuatro años, huyendo de la vigilancia que tienen los mastines veladores que en aquel reino tienen del católico rebaño” (II, 8, 330). Al perseguirla, los inquisidores ignoran no solo su gran poder sino también su gran cultura. Lara Alberola tiene razón al asociar a Cenotia con la maga de la tradición grecolatina, ya que ésta hace “alarde de grandes cualidades mágicas” (167). Es más, Colahan da de conocer que Horacio le atribuía a Canidia el mismo poder de hacer bajar a las estrellas, pero para conseguir fines licenciosos (181).

En la España del siglo XVI todavía se veía al mago moro o morisco como depositario de esa gran tradición antigua (Caro Baroja 1, 48). En sus *Diálogos familiares de la agricultura cristiana* (1589), Juan de Pineda nos proporciona evidencia de esa figura del mago morisco en el relato del anfitrión Filabetes, el que les enseña a sus huéspedes una sala llena de cuadros que revelan los grandes hechos de la historia antigua, además de retratar a los mayores filósofos y figuras de la mitología grecorromana. Según él, el Papa Silvestre II había aprendido los secretos del mundo pagano junto a su maestro, un tal Mequinecio, de esos cuadros (Pineda 1, 344). Mequinecio, “gran judicario y morisco”, heredó de un antecesor “moro nigromante” una casa llena de secretos maravillosos y mágicos, además de su honor manchado, ya que fue procesado por la Inquisición. Irónicamente, Filabetes puede contar la historia ya que él mismo defendió a Mequinecio ante el tribunal del Santo Oficio. El morisco fue sentenciado a días de reclusión, primero en un monasterio y después en su casa. No solo era el maestro un mago, sino también eran mágicos los mismos cuadros. Según cuenta Filabetes, Mequinecio y el moro nigromante “se concertaron los dos, si me contó verdad Mequinecio, y hicieron por sus artes esta pintura antes del canto del gallo, habiéndose aprovechado de los demonios, sus familiares, que la pintaron como se lo mandaron, lo cual en este

⁸ Según Byrne, en la segunda mitad del siglo XVI la censura inquisitorial del *Corpus Hermeticum* se limitaba al contenido mágico, pues no había reprobación del contenido filosófico (179-80). Llored postula que había influencia de ideas procedentes de Ficino sobre Cervantes en el *Persiles*, precisamente en cuanto a la astrología (1147).

año ha quinientos o dos o tres menos”. Las pinturas retratan a los miembros de la Academia de Platón, pues ahí se encuentran a filósofos no platónicos como Aristóteles, Cicerón, los cínicos, los estoicos y los juristas antiguos. Filaletes hace hincapié en sus orígenes ocultos:

En gran secreto me descubrió [Mequinecio] lo tocante a estas pinturas por arte mágica y me juró que todas las figuras que aquí están pintadas no pudieron por saber de ningún hombre ser tan bien sacadas al natural como aquí están, por ser obra de los espíritus [*sic*] malignos, que conocieron bien a los que aquí pintaron; y me certificó que ni por agua, ni sol, ni aire, ni por antigüedad perderán su frescura.

Mequinecio poseía también una lámpara inextinguible o inmortal que era de origen cristiana pero con la misma resistencia a deterioro físico: “que ni aire que le sople ni agua que le moje, podrá matarle”. A fin de cuentas, parece que donde se trata de la magia, las fronteras religiosas no se respetan, cuando menos se transgreden. Lo que hay que destacar de este episodio, es que el mago moro goza del prestigio de heredar la ciencia grecolatina, un prestigio de que Cenotia también alardea. El que Zoroastro ocupe un lugar de honor en “La Escuela de Atenas”, cuadro ubicado en el Vaticano, y que en la historia de Filaletes un Papa supuestamente aprendiera de un moro nigromante que pintó cuadros semejantes habiendo accedido a poderes demoniacos, indica que el saber que se atribuye a Zoroastro, a pesar de que se tomara como diabólico, no se rechazaba en todas las zonas del Mediterráneo. Es decir, los hombres poderosos, incluso los eclesiásticos de los rangos más altos, se permitían acceso a esa manifestación de la magia, y Cenotia se permite a sí misma el mismo acceso.

El catálogo de poderes que ella dice manejar, no consiste en un listado de trucos sencillos, sino que abarca todas las maravillas que el nigromante podría ejercer sobre las fuerzas terrenales: ¿Ves este sol que nos alumbra? Pues sí, para señal de lo que puedo, quieres que le quite los rayos y le asombre con nubes, pídemelo, que haré que a esta claridad suceda en un punto oscura noche; o ya, si quisieres ver temblar la tierra, pelear los vientos, alterarse el mar, encontrarse los montes, bramar las fieras o otras espantosas señales que nos representen la confusión del caos primero, pídelo, que tú quedarás satisfecho y yo acreditada. (II, 8, 330-1)

Ciruelo, sacando mano a Aristóteles y los “sabios philosophos naturales”, explica que las tempestades y vientos tienen causas naturales, entre ellas los truenos, relámpagos y rayos que ocurren en la esfera celestial del fuego, y así descarta a los llamados “conjuradores de los nublados”, quienes en aquel tiempo engañaban a la gente por medio de hacerles creer que tenían potestad sobre los espíritus malignos que se creían que provocaban las tormentas (66v).⁹ De hecho, el conjurador de nubes desempeñaba la función social de enfocar la ansiedad de una cultura rural ante la incertidumbre climática. En el siglo XVI esa función pasaba al sacerdote rural, el que cumplía cada vez más las mismas funciones rituales del antiguo nigromante: hasta sonar las campanas eclesiásticas, conjurar las nubes con palabras sagradas, mojar reliquias sagradas en el mar u otras aguas y aun extraer el cáliz del santuario para así amenazar las nubes amenazantes (Gelabertó Vilagran 333-43). De nuevo, Cenotia se presume de gozar de poderes que traspasan el perfil de la hechicería, tomando por sí misma funciones masculinas reservadas aun para hombres de prestigio y alta clase.

La función pragmática de demostrar su potestad sobre las nubes en este caso será la de satisfacer a Antonio a la vez de acreditarse a sí misma, pero en este caso opta por la conjuración

⁹ Según Giordano, “los tempestarios...perteneían a la familia de los magos llamados *maléficos*. Se creía que con sus encantamientos eran capaces de provocar tempestades y huracanes imprevistos, naturalmente después de una compensación adecuada, en perjuicio de alguien cuyos campos devastaban” (142).

de nubes al reconocer la educación rústica del varón: “habiéndote criado... entre riscos y peñas, de las cuales, si, como sacaste la belleza y brío que tienes, has sacado también la dureza en las entrañas, la blandura de las mías temo que no ha de ser de provecho” (II, 8, 329). Como buena practicante de artes del encantamiento, Cenotia se da cuenta de lo que puede admirar a su público más inmediato, en este caso al español bárbaro. A pesar de que se jacta de sus artes más antiguas y eruditas, la alquimia y la astrología, será la conjuración de las fuerzas naturales la que podrá admirar más a Antonio. Y es precisamente este poder sobre las nubes, el sol, la tierra, el mar, los montes y las fieras que la asociará no con la mera hechicería, sino con la magia de la tradición grecolatina, o sea la magia que ejercían Circe y Medea, además del mago egipcio que servía a su faraón.¹⁰ De hecho, al llegar al reino de Policarpo y admirar con su “ciencia” a su población, ha logrado rentabilizar sus dotes, según ella misma ganando más de treinta mil escudos de oro (Zimic 162). De manera semejante, busca emplear sus poderes esta vez para ganar el amor de Antonio el mozo, pues a cambio de su amor no sólo le ofrece los treinta mil escudos sino también sacarle las perlas del mar, ofrecerle las aves, las plantas y los minerales de la tierra. Así Cenotia remite otra vez al modelo de la maga mediterránea, cuya potencia se extiende más allá de las habas y las yerbas que usa la hechicera para manipular los sentimientos de unos individuos. Nuestra maga quiere controlar los elementos térreos más valiosos: el oro, el mar y el viento.

Pero no hay que ir tan lejos geográfica ni temporalmente para encontrar un modelo para Cenotia, ya que se sabe que permanecía en y ambulaba por la España de Cervantes una mujer mora, maga y erudita, Nozaita Kalderán. Exiliada de España y habiendo peregrinado durante más de setenta años, la había conocido el Mancebo de Arévalo, el que nos relata varias ocasiones en que ella resolvió disputas entre la población morisca de España sobre cuestiones de la práctica islámica porque ella, junto con otra gran fémica contemporánea suya, la Mora de Úbeda, seguían promoviendo la devoción musulmana en la península ibérica. Los juicios de Nozaita revelan una gran sabiduría humana, la que se ve, por ejemplo, cuando reconoce la angustia de la comunidad morisca que vive bajo la sospecha y vigilancia de la Inquisición, y les asegura que los ángeles los acompañan en sus rogativas, aunque con menos brillo, y aun cuando no ruegan a la hora indicada (Harvey 189-90). Dicho esto, ella, igual que el Mancebo de Arévalo, a veces exagera y aun miente para ensalzar la fe islámica y de esta forma responde a las necesidades de un pueblo desarraigado de su herencia cultural y religiosa. Es ésta la razón que Harvey ofrece para explicar el que Nozaita, por ejemplo, sostenga que el manuscrito de la *sunna* en Meca está grabado en tablas de metal más blancas que la plata (190).¹¹

¹⁰ En un artículo magistral, Soledad Pérez-Abadín Barro identifica las muchas fuentes literarias, entre ellas Sannazaro y Lucano, de que Cervantes sacaría inspiración para atribuir los poderes sobrenaturales típicos de la maga grecolatina a la Camacha del *Díálogo de los Perros* (88-91). Este modelo cultural, el que serviría igualmente para Cenotia, se ve bien descrito en esta cita de Apuleyo, *Asno de Oro* 1, 8: “Es una hechicera... una mujer con poderes sobrenaturales, capaz de hundir el cielo, de levantar la tierra, de endurecer las aguas, de mover las montañas, de invocar a los difuntos, de contradecir a los dioses, de apagar las estrellas y hasta de clarificar el propio Tártaro” (89). Carlos Romero Muñoz, en sus comentarios al *Persiles*, observa que la “relación Cenotia / Policarpo (y su antecesor) es muy parecida a la de los ‘magos egipcios’ / faraón; adivinos, astrólogos, caldeos[...] / emperadores de Babilonia y, si se quiere un ejemplo sacado de la literatura, precisamente de una obra estrechamente ligada al *Persiles* (la *Historia etiópica*) la de Cibeles, la tesalia / Ársace, esposa del sátrapa persa de Menfis (VII)” (Cervantes, *Persiles* 332-333).

¹¹ Harvey explica las ficciones y mentiras del Mancebo de Arévalo y Nozaita con esta aseveración: “An educational and spiritual vacuum had been created, and so from those religious leaders such as the Young Man, such as Nuzaya, were constantly being asked by those who wanted to believe—but no longer knew exactly what that belief should be—detailed teachings that were positively ‘Islamic,’ to replace the Christian material that was being rejected. For the most part, what these ill-prepared, improvised, latter-day prophets told their faithful to believe was as near to Sunni orthodoxy as they could manage” (178-179).

Además de enseñar el islam y servir de árbitra en materias religiosas, Nozaita era partera, maga y *antesihra*, “lo que parece indicar que ejerce como hechicera, adivina o astróloga” (Narváez Córdoba 2003, 62). El Mancebo de Arévalo, moralista y sospechoso de las artes ocultas, llega a dudar de la salvación de Nozaita, duda a la que ella responde con rabia, replicándole que estará odiada en su país natal pero que ha ganado riqueza en tierras ajenas. El Mancebo, en su *Tafsira*, relata una plática que tenía con ella en el llamado huerto del Almirante cerca de San Clemente, en la que Nozaita le explica al joven las tres tradiciones hermenéuticas del Corán: la sunita, “que privilegia el sentido literal del texto [...] la tradición chiíta, en cambio, busca un sentido oculto o esotérico del Corán que confirme las pretensiones socio-políticas de esta secta islámica”; y la sufi que “explora el sentido oculto del texto, pero propone que éste sólo puede hallarse mediante la inspiración divina, en un estado extático” (Narváez Córdoba 1987, 504).¹² Para explicar la trascendencia del lenguaje del Corán, Nozaita cita a Qabu Al-Habar, judío del siglo VII convertido al islam. Él proclamaba el poder de la lengua divina sobre las fuerzas naturales, ya que “ante este lenguaje se humilla toda cosa creada y por medio de él fueron socorridos en su tribulación Abraham, Moisés, Jonás y Daniel” (509). Notemos las resonancias que hay entre las palabras de Nozaita, tal como nos las relata el Mancebo, y las de Cenotia, dado que ambas mujeres ensalzan el poder lingüístico sobre las fuerzas más fundamentales de la máquina del mundo: montañas, mares, cielos y abismos.¹³ Es más, el lenguaje del Corán llega a regir y ordenar todo el cosmos, pues las fuerzas naturales obedecen sus mandamientos.¹⁴ Cenotia se vanagloria de que sus palabras tengan un poder semejante sobre las fuerzas naturales. Dado que existen paralelismos indiscutibles entre la figura histórica de Nozaita y la cervantina de Cenotia, el encuentro entre ésta y el español Antonio requiere un escrutinio académico que tenga en cuenta las dimensiones alegóricas y políticas de la historia de desamor que se narra en el *Persiles*.

Cenotia y Antonio el mozo: ¿alegoría política?

En las profecías mesiánicas de la época aurisecular, era común designar a España como la nación sagitaria, apóstrofe que nos lleva a identificar al mozo Antonio, el flechero nacido de padre exiliado en una isla bárbara, con el país paternal. Ya en la tercera década del siglo XVI, Hieronymus Gebweiler preveía que los turcos se rendirían a los Habsburgos, “Gens Sagitaria”. Este pronóstico se repetiría en el *Discurso sobre la coniuncion maxima que fue en Deziembre del Año 1603*, de Francisco Navarro (Valencia, 1604), y de nuevo en el *Compendio de los pronósticos y vaticinio antiguos y modernos que publican la declinación de la secta de Mahoma y la libertad de Hiervsaem*, de Cristóbal de López de Cañete (Granada, 1630) (Magnier 68). Se puede suponer que dichas predicciones podrían ser de interés personal para Cervantes, ya que Jaime Bleda en su tratado *Quatrocientos milagros* se refería a tres cruces de fuego que aparecía en el cielo sobre la iglesia de Santa Sofía para anunciar la victoria cristiana en Lepanto (68-69).¹⁵ El que la gran

¹² Es posible que Nozaita hubiera propuesto un acercamiento místico a las escrituras sagradas, lo cual hubiera sido único entre los moriscos del siglo XVI (Narváez Córdoba 1987, 510).

¹³ “A este lenwwache/de nuweštoro onrrado Alqur’ān še umilla toda koša/jaleqada, hašta laš bereñaš i mmontañaš/šemuweban a šuw tarasendesiyya. Todaš mareš, todaš laš puluwbiyyaš hacen pe-/rešente a ešte enwwache. Kuwando la mar/šuwbiyyó en alto, ešte lenwwache la tornó/a enkadonar” (Mancebo de Arévalo 278).

¹⁴ “Šon/loš rremoš de nuweštoro onrrado Alqur’ān bara-/ssoš toronaleš toronaleš ke abarkan dešde loš/siyeloš hašta los-abismoš de šuš mandamiyentoš” (Mancebo de Arévalo 278).

¹⁵ Frederick de Armas ha indagado en el uso de la astrología en sus dimensiones alegóricas y políticas en el siglo XVII, sobre todo en *La vida es sueño* de Calderón: “The allusive historical texture must have added a certain vibrancy and immediacy to the almost predictive tone of the work. Campanella’s reference to Spain as the last universal empire

conjunción de Saturno y Júpiter de 1603 tuviera lugar bajo el signo de Sagitario se interpretaba en el siglo XVII como evidencia de que los españoles pronto vencerían sobre los turcos; en palabras de Aznar Cardona, sería para el año 1620 (130-131). La llegada de Santiago a España, junto con la supuesta aparición de tres soles que se unían en uno el año de la muerte de Jesucristo, revelaba, se creía, el papel único que España iba a jugar en la apoteosis mesiánica. La misión evangélica de España recibió otra supuesta revelación de la bendición divina a la hora de la expulsión de los moriscos cuando en mayo de 1609 dos fenómenos celestiales iluminaron los cielos con una gran luz (89-90). Todos esos fenómenos celestiales se leían en su conjunto como evidencia de que los españoles vencerían sobre los turcos y retomarían la santa ciudad de Jerusalén, así cumpliendo la voluntad divina. A ese destino celestial se adjunta la profecía del astrólogo y dominicano calabrés, Tomás Campanella, de que los españoles gozarían de una época dorada. Esta prosperidad Campanella la preveía en varios fenómenos, entre ellos en el hecho que la *supernova* de 1604 siguió a la gran conjunción de Saturno y Júpiter en Sagitarion, y pronto después, en 1605, nació Felipe IV (De Armas 1986, 119-20). En suma, España iba a triunfar en sus previstas victorias sobre los enemigos del catolicismo y gozar bienestar en el país.

El encuentro entre Cenotia la mora y Antonio el mozo se puede interpretar, entonces, en términos alegóricos como el encuentro fracasado entre el mundo musulmán y España, figura metonímica del cristianismo.¹⁶ Cabe recordar que Antonio es arquero, igual que el signo zodiacal del Sagitario. En su mayor parte, los críticos han desechado a la maga Cenotia como maléfica, así borrando la necesidad de interpretar este encuentro llamativo en su medida debida. Stanislav Zimic, uno de los pocos críticos que presta atención detenida a la figura de Cenotia, asevera al notar que ella, lejos de querer aprovecharse de Antonio, le ofrece al joven todo su ser: “La morisca Zenotia quisiera pertenecerle al español Antonio, ser parte de él” (164). Teniendo en cuenta el deseo que tiene Cenotia de unirse con el joven, junto con el trasfondo geopolítico y religioso que se explora a lo largo del *Persiles*, se abre aquí una invitación a leer el encuentro no sólo como una seducción fracasado sino también como una “refracción” de la situación política, esto de acuerdo con la manera en que Márquez Villanueva nos sugiere que hay que leer en toda obra cervantina a los personajes moriscos e islámicos.¹⁷

would not have escaped a learned audience. Premonitions of glory and disaster weaved together with lessons to astrologers, cruel kings, and proud princes must have certainly triggered political speculation. It may be that the prominent place accorded by Calderón himself to *La vida es sueño* as the first *comedia* in the *primera parte* of his published plays was the result not only of its mythical timelessness, but of its timeliness” (*The Return of Astraea* 121). De Armas sugiere en su artículo reciente, “El rey astrólogo en Lope de Vega y Calderón”, que también se puede hacer una lectura alegórica y astrológica de personajes en las comedias de Lope. Por ejemplo, *La desdichada Estefanía* (1604), de Lope de Vega, en la que aparece un astrólogo moro con nombre de Albumasar, cuenta la invasión de Iberia por los almohades en el siglo XII, y puede ser crítica de la ya posible expulsión de los moros (126). Tanto el rey Abdelmón, protagonista moro de *La desdichada Estefanía*, como el rey Alejandro, protagonista griego de *Lo que ha de ser* (1624), obra también de Lope, sufren de los efectos de Saturno, planeta que se asociaba con la melancolía y la maldición. Según de Armas, en ambas obras se ve un comentario irónico sobre el uso de las predicciones de Albumasar para respaldar la política austríaca, pues la “profecía [...] no sólo evoca a Saturno, figura del padre y planeta maléfico, sino que se basa en teorías árabes sobre las conjunciones” (129).

¹⁶ Forcione argumenta que la misma estructura del *Persiles*, tanto en sus nódulos de complicación (23) cuanto repetición ritualista (31), le lleva al lector a la alegoría. Diana de Armas Wilson nos recuerda que Cervantes, a pesar de la crítica que hace el canónigo de Toledo de la inverosimilitud que implica la alegoría, la emplea y la alaba a través de otros personajes en el mismo *Quijote* (62-65).

¹⁷ “Cervantes proyecta de continuo un juego no de reflejo, sino de refracción del mundo musulmán sobre el cristiano” (Márquez Villanueva 29). Sin embargo, el filólogo parece algo perplejo ante Cenotia, y al fin concluye que “el conflicto afectivo de la mujer madura estaba reservado al siglo XIX” (300), aunque pudiera haber dado en la clave al interpretar la flecha de Antonio como tal y no verla como “homólogo de la espada” (296).

Tal como se narra en el capítulo 8 del segundo libro del *Persiles*, Cenotia, vestida de española y “de hasta cuarenta años de edad (que, con el brío y donaire, debía de encubrir otros diez)”, aparece de repente en el aposento del bárbaro español, Antonio el mozo (II, 8, 329). Es ahora cuando su discurso cuidadosamente erudito y su aspecto altivo enflaquecen, pues la mujer se revela deseosa, desesperada y humana. No cabe duda de que al nivel de la trama Cenotia es una burladora burlada, y bien burlada. A pesar de la hipérbole que tiñe su auto-representación, Cenotia termina ofreciéndose como esclava a Antonio para así hacerle a él “invencible”:

[H]aréte invencible en todo, blando en la paz, temido en la guerra; en fin, enmendaré tu suerte de manera que seas siempre envidiado y no envidioso. Y, en cambio destes bienes que te he dicho, no te pido que seas mi esposo, sino que me recibas por tu esclava, que, para ser tu esclava, no es menester que me tengas voluntad como para ser esposa y, como yo sea tuya, en cualquier modo que lo sea, viviré contenta. Comienza, pues, ¡oh generoso mancebo!, a mostrarte prudente, mostrándote agradecido. (II, 8, 333)

Sus palabras revelan, en un nivel, desesperación emotiva y, en otro, discurso político. Se ha ofrecido como esclava, pero la esclavitud es un estado tanto sentimental como estamental. A la vez ella tienta a Antonio no sólo con darle invencibilidad sino también prudencia, un atributo político de un gobernador, tal como veremos en seguida. Cenotia ha descrito su destierro de España en términos igualmente ambivalentes; es decir, funcionan en el nivel patético y político: “Dígote, en fin, bárbaro discreto, que la persecución de los que llaman inquisidores en España me arrancó de mi patria: que, cuando se sale por fuerza della, antes se puede llamar arrancada que salida” (II, 8, 332). De acuerdo con Julio Cejador y Frauca, la frase “de arrancada” en la época de Cervantes significaba “de golpe”, y “arrancarle algo” significaba “arrebatarlo violenta y difícilmente” (58). Pues Cenotia destaca que su partida de España, su país natal, era violenta y que se llevó a cabo contra su voluntad. De hecho, el uso de “arrancar” para hacer referencia a desterrar a una gente por fuerza es poco común, según lo que se ve en CORDE, pero sí ocurre en el recorrido que hizo Consuelo López-Morillas de la traducción aljamiada de la *sūra* 79, versículo 2. Según explica ella, el versículo es de interpretación ambigua. Los seis traductores de los textos consultados todos coinciden en que, de acuerdo con el primer versículo en que Alá jura por las estrellas que salen del ocaso (“ke parten del saliente”, 59) y que bajan en occidente, en el segundo los ángeles “arrancan” las almas de los creyentes de manera violenta (50). Esta coincidencia hace sospechar que Cervantes hubiera conocido la *sūra*, tal vez en su cautiverio en Argel, en contacto con moriscos o musulmanes o por vía de la circulación oral, cosa que pudiera haber transmitido frases de incuestionable valor poético. Como la expulsión de los moriscos de 1609 es prevista en el *Persiles* por otro astrólogo musulmán, el ya mencionado abuelo de Jarife, Cenotia no es víctima de esta política persecutoria sino de una persecución inquisitorial particular, pero las resonancias entre esta descripción de una expulsión por fuerza y los comentarios de Ricote del *Quijote* de 1615, personaje morisco y expulsado que también añora su país natal y describe el “terror”, “espanto” y “rigor” de la expulsión (II, 44, 434), son innegables.¹⁸

Cuando por fin la mujer deja de hablar y se atreve a tocar a Antonio, el joven reacciona de manera excesiva: “Antonio, viendo lo cual, lleno de confusión, como si fuera la más retirada doncella del mundo, y como si enemigos combatieran el castillo de su honestidad, se puso a defenderle” (II, 8, 334). Esta pelea entre hombre y mujer representa una inversión de los papeles

¹⁸ Lozano-Renieblas nota el paralelismo entre Ricote y Cenotia, pero observa que ésta, lejos de suscitar la simpatía del lector, “[n]o mendiga el perdón ni mucho menos se postra antes quienes habían humillado a su pueblo” (370).

sexuales normales ya que es el joven varón que lucha por defender su castidad.¹⁹ Es más, el encuentro de Cenotia y Antonio resuena burlescamente con el de doña Rodríguez y don Quijote en el palacio de los duques, pues éste la ve como “alguna bruja o maga [que] venía en aquel traje a hacer en él alguna mala fechoría” (*Don Quijote* II, 48, 383). La aparición súbita de doña Rodríguez en la habitación de Don Quijote de noche lo hace pensar en “la cueva donde el traidor y atrevido Eneas gozó a la hermosa y piadosa Dido” (II, 48, 384). De hecho, Antonio no es de tan fácil rendir como don Quijote en el encuentro con la “fermosa doncella”, o sea Maritornes, en el famoso episodio de la venta en *Don Quijote* (I, 16, 213). Pero las más retiradas doncellas del mundo no tienen a mano un arsenal con que defenderse la castidad igual al de Antonio, así que el mismo padre le reprocha la brutalidad de su reacción. Haciendo referencia a la historia bíblica de José y la esposa de Potifar (Génesis 39: 6-21), el padre Antonio le regaña lo siguiente: “Bien parece que no sabes lo que le sucedió a aquel mancebo hebreo que dejó la capa en manos de la lasciva señora que le solicitaba” (*Persiles* II, 9, 336).

Es innegable que hay una inversión de papeles sexuales implícita en la vulnerabilidad de un hombre poco afeminado como es nuestro Antonio bárbaro ante los avances sexuales de Cenotia. A fin de cuentas, Antonio es un joven fornido, así que todo lo opuesto a don Quijote, un cincuentón débil tanto en su salud física como mental. Es más, su adversaria, Cenotia, a pesar de su arte y sabiduría, es descrita como moralmente decadente y debilitada por la edad. A pesar de ser practicante del gran arte de Zoroastro, a fin de cuentas termina usando un mero truco mágico para vengarse de Antonio, siendo ése un arma de la mujer en “una sociedad en que [...] tenía tan escaso peso social y jurídico” (Giordano 210). Se merece recordar algunas de las observaciones asombrosamente astutas de Martín de Castañega, el que en 1527 explica las razones por las que la hechicería atraía a más mujeres que hombres: 1. las mujeres no podían ser sacerdotes; 2. igual que Eva, ellas eran más susceptibles al engaño; 3. eran más curiosas que los hombres; 4. eran más vengativas y que tenían menos armas con que vengarse; y 5. los hombres simplemente se llamaban nigrománticos o magos y denominaban su práctica una ciencia o arte, pero lo que practicaban era lo mismo (12v). Aunque la lectura de este episodio del *Persiles* se ha estancado con tanta frecuencia al notar los lectores el desajuste entre la jactancia de Cenotia y el recurso que hace de la hechicería, o sea el desajuste entre su discurso y acciones, quizá el autor haga que el personaje desdeñado eche recurso a meras hierbas para rescatarla de la condena moral con que la atormentan los mencionados inquisidores, pues la merecería si de verdad fuera capacitada de ejercer poderes nigrománticos.

No obstante, la reprensión que Antonio padre hace de su hijo rebasa un simple escarnio de la falta de virilidad de su hijo acobardado o de la lascivia de una mujer debilitada por los años. Primero, llama la atención el que el padre tache a su hijo de bárbaro dos veces, pues es a causa de su reacción exagerada y violenta que el hijo merezca el apodo negativo: “—Ven acá, bárbaro. Si a los que te aman y te quieren procuras quitar la vida, ¿qué harás a los que te aborrecen?” (II, 9, 336). Y para rematar el padre la lección moral, la repite: “Si con esta condición pasas adelante en el discurso de tu vida, por bárbaro serás tenido, hasta que la acabes, de todos los que te conocieren”. La lección moral que el hijo debe aprender es actuar con paciencia y prudencia: “Si tanto presumes de casto y honesto, defiende tu castidad y honestidad con el sufrimiento, que los peligros semejantes no se remedian con las armas ni con esperar los encuentros, sino con huir de ellos”. De ahí la sabiduría de José, que huyó de la mujer del mayordomo del faraón egipcio y que terminó,

¹⁹ Véase Castillo 103, y Williamsen 124-125. Amy Williamsen nota que semejante lucha sexual tuvo lugar en el primer libro entre Rosamunda y Antonio el mozo, y que en ambos casos Cervantes parodia el papel tradicional de la coqueta narcisista, haciendo que el joven se comporte como “la más retirada doncella” (*Persiles* II, 8, 334).

no lo olvidemos, manejando los asuntos del faraón, siendo Egipto, curiosamente, uno de los países originarios de la sabiduría oculta y antigua que Cenotia practica. Las razones que el padre da para aconsejar la prudencia y la cautela son varias: no aumentar la rabia de una mujer ya rendida; no darse a sí mismo mala fama de bárbaro; prepararse para otras batallas más graves; y reconocer que “alguna vez solicitarás y, sin alcanzar tus deseos, te alcanzará la muerte en ellos”.

Los sabios consejos del padre Antonio nos remiten a otro tipo de discurso, específicamente los muchos consejos de índole semipública que un pariente, sea padre, madre, hermano o tío, dejaba para su tutela bajo la rúbrica de *aviso*, *advertencia*, *consejo*, *preceptos* o simplemente *cartas*.²⁰ Iban dirigidos a su destinatario en momentos de separación, debido a causas tan divergentes como la muerte del familiar mayor (y aun a causa de la ejecución como en el caso del Duque de Paliano) o la partida del joven para otro país, el servicio militar o la vida religiosa. Estos textos circulaban en forma manuscrita así que servían no solo para educar moralmente al joven pariente sino también iban destinados a un lectorado más amplio. Nieves Baranda explica así cómo ese género comunicaba las normas de conducta a su doble lectorado:

Es decir, [las normas de conducta] tienen validez en cuanto a que el emisor del mensaje, si bien teniendo presente la existencia de una colectividad que le puede calificar a través de su escrito, se dirige a un receptor determinado, que debe asumir esas normas como una forma de conducta propia para él y su momento histórico; que además esas normas sean de validez más amplia e incluso las puedan tomar como modelo otros receptores. (168)

Leídos así, los consejos que Antonio padre le da a su hijo nos elevan a un discurso ya público ya que el episodio en un principio meramente sentimental o burlesco se tiñe de otros matices. Echar mano, entonces, al discurso de los avisos o consejos da un giro político a esta conversación entre padre e hijo.

Volviendo al discurso astrológico, hay que ver si ahora es posible leer el encuentro entre Antonio hijo y Cenotia junto con la intervención de Antonio padre como una alegoría política. Cabe resumir aquí lo ya dicho anteriormente: puesto que la conjunción de Júpiter y Saturno, tipo de conjunción que el gran astrólogo persa e islámico Albumasar (787-886) veía como señal de una gran ruptura religiosa y/o política, tuvo lugar en 1603 en el signo de Sagitario, este signo siendo de España, el evento astronómico tenía en la península ibérica dos ramificaciones importantes. Por un lado, se interpretaba la conjunción, de acuerdo con Tomás Campanella, como señal de la llegada de una Edad de Oro para el imperio español. Por otro lado, se usaba por fines propagandísticos para promover la política de la expulsión de los moriscos. El lectorado de Cervantes, sin dejar lugar a dudas, estaría consciente de este contexto político/astrológico. La asociación entre Antonio hijo, también llamado el bárbaro, con España es obvia: el arquero es la figura de Sagitario, y Sagitario era el signo que se asignaba al país España (Hurtado Torres 47). Además, los atributos del varón que nace bajo el signo Sagitario se aplican plenamente a Antonio hijo: “sera vergonçoso, afable, honesto, y venturoso, señala que será inclinado a yr por el mar, por donde vendra a tener hazienda, y que recibira daño de animal quadrupedo y padecera algunas enfermedades” (Jerónimo Cortés, en Hurtado Torres 58). De lo que se cuenta de la historia del Antonio hijo, se sabe que es vergonzoso, afable, honesto, venturoso y que viaja por mar, de donde viene de la hacienda de su

²⁰ Este género tendría como precursor los escritos en latín del clero que contenían en su título las palabras: “speculum, liber precum, formula honestae vitae, liber scintillarum” (Giordano 256). De acuerdo con Giordano, esos eran “florilegios de fragmentos patrísticos unidos por breves comentarios, o de pasajes bíblicos con las correspondientes consideraciones morales basadas en las *auctoritates* de costumbre”, y que parecen dirigidos a gente claustrada. Aunque estos escritos tenían sus descendentes en los catequismos y libros de moral escritos por clérigos en el siglo XVI, los avisos y cartas escritas por gente no eclesiástica se distinguen por su “mundología”, pues representan un conocimiento más práctico de los pormenores y los compromisos de la vida seglar.

padre. Luego se podría suponer que en un futuro ficticio sería lastimado por un animal y se enfermaría varias veces.

Si el encuentro entre Cenotia y Antonio mozo nos conduce a reflejar alegóricamente sobre el conflicto entre el islam y el cristianismo, sea incluso dentro de la península ibérica y la misma cultura hispánica, se sigue que se puede ver al padre en términos alegóricos. Dario Builes agrega unas observaciones muy astutas, al notar que las aventuras y trabajos de este personaje cuando joven, los que le llevan a la Isla Bárbara, a Alemania y a Roma, reflejan en su peregrinaje algunas de las fronteras de ultramar y la Europa del norte del imperio español, pues los lemas del Carlos V son PLUS ULTRA (más allá) y *tibi serviat Ultima Thule* (que la más lejana Tile te sirva) (94). De todos modos, si volvemos la mirada hacia Europa y el Mediterráneo, donde el peregrinaje de nuestros protagonistas tiene lugar, las fronteras culturales que cruzan son religiosas: protestante, católica e islámica. En términos celestiales, Antonio el padre aparece por primera vez a los peregrinos como un cometa: “En esto vieron que hacia ellos venía corriendo una gran luz, bien así como cometa, o, por mejor decir, exhalación que por el aire camina” (I, 4, 157). De acuerdo con Hurtado Torres, los cometas se interpretaban en el tiempo de Cervantes como “señales que Dios envía para prevenir al hombre de sus pecados” (68). Las exhalaciones a las que se alude el texto cervantino se solían entender como de fuego o aire, y podrían llevar sustancias como azogue, pero sus efectos eran causar guerras, hambres, pestilencias, muertes de príncipes y otros desastres tanto políticos como naturales (71-72). Desde la época romana la aparición súbita o insólita de un cometa, estrella o constelación había significado el transporte a los cielos del alma de un recién muerto, fenómeno que se llamaba el catasterismo (Chevalier 68). De hecho, se aprovechó la aparición de una estrella durante los juegos que conmemoraban a Julio César para elevarlo al estatus de un dios (67). Después de aparecer la supernova de 1572, Felipe II patrocinó la publicación del tratado astronómico de Jerónimo de Muñoz, impreso valioso en la historia de la ciencia por las observaciones meticulosas que el catedrático valenciano hacía del fenómeno, pero que se concluye con esta aseveración: que el cometa (que así se interpretaba la supernova) “no señala muerte del Rey” (29v). Entonces, no es de sorprender que Antonio hijo se apresure a pacificar a los peregrinos asustados ante la aparición de su padre como cometa. Tampoco cabe duda que el paragonar al padre Antonio lo sitúa dentro de una tradición celestial que lo enmarca como hombre dotado de un valor que parece trasciende su estado social. Así sirve como portavoz adecuado para enunciar consejos de prudencia y sabiduría, aun a nivel geopolítico.

El padre Antonio, al reprender a su hijo por sus acciones malpensadas y violentas, estará recriminando a un joven imperio cuyas acciones políticas revelarían una falta de prudencia, sobre todo en este caso con respecto a su interacción con la figura islámica, Cenotia. Como ya se ha notado, el planeta Saturno se asocia con figuras paternas en la comedia del Siglo de Oro, y con frecuencia la relación padre/hijo se vuelve conflictiva, ya que el hijo toma poder o destrona al padre debilitado, relación arquetípica que Francisco Ruiz Ramón asocia con la figura de Uranos (557). Ruiz Ramón, al estudiar el personaje paternal de Basilio en *La vida es sueño* y otras figuras de padres que son reyes y magos, ve en ellos una combinación de la “Ciencia y la Sabiduría” al modo de Tiresias, pero cuya soberbia resulta en *hybris* (550). Si se usa esta óptica para analizar a los personajes del *Persiles*, el personaje astrólogo/mago que se parece más a tal perfil de sabio arrogante no es un hombre sino una mujer: es Cenotia.²¹

Al contrario, el modelo del gobernante prudente sirve como mejor trasfondo para destacar a Antonio padre, el soldado español que se encontró abandonado en una isla bárbara y que se casó

²¹ De los otros personajes astrólogos/magos en el *Persiles*, se cuentan sobre todo éstos: Bartolomé, Mauricio, Soldino y el abuelo moro de Jarife, pero la soberbia no se destaca en el perfil de sus personalidades.

con Ricla, mujer indígena a quien tomó como esposa.²² Antonio padre en muchos aspectos, tanto en su prudencia como en su vida, se perfila de acuerdo con atributos o costumbres virtuosas que el pensador y astrólogo italiano Tomás Campanella propone en su obra *La monarquía hispánica*. Por ejemplo, Antonio toma como esposa a Ricla, convirtiéndola al catolicismo y así engendrando con ella a Antonio el joven, nueva generación de soldado español.²³ Dicho curso de vida corresponde exactamente a lo que Campanella aconseja en el capítulo 15 del libro, por las dos razones que se mencionan arriba: para cristianizar a las mujeres y para tener en la colonia ya presente una nueva generación de soldados. El italiano recomienda la exogamia puesto que así la gente indígena se adapta con más facilidad a las costumbres españolas y “con más facilidad se someterá al yugo español” (94). Es más, Campanella declara que la gestión de los asuntos humanos requiere la prudencia, asimismo la requiere la administración de todo un imperio (26-27). Curiosamente, Campanella hace esta declaración sobre la prudencia justo después de declarar que el eclipse solar de 1604 (el que correspondería con el nacimiento de Felipe IV) y la conjunción de Júpiter y Saturno en Sagitario de 1603, constelación de España, juntos revelarían muchos secretos. Dejando al lado el recurso que hace Campanella de la astrología, tal vez no deba sorprendernos que Cervantes acuda a su pensamiento estatal, uno opuesto a las teorías de Machiavelli y a los que lo seguirían en su uso del artificio y del engaño por fines políticos. Al contrario, el gobernador prudente, según Campanella, es magnánimo y ama la verdad y la clemencia.

A propósito de la figura astrológica del Sagitario, hay que indagar en su naturaleza híbrida: mitad bestia, mitad hombre. Lorenzo Ferrer Maldonado, haciendo hincapié en su representación como un centauro, en 1626 lo describe así:

Es masculino, diurno, Oriental, diestro, recto, ígneo, y común, o bicorpóreo, y su primera parte es racional, y la última irracional: es colérico, y en parte silvestre, y en parte doméstico: [...] Tiene dominio sobre las regiones del mundo Arabia felix [Saba], Tyrrenia, Celtica, España, Dalmacia, Esclavonia Ungria, Morabia, Misna. (160)

De hecho, para figurar a España, es imprescindible juntar al padre con el hijo, al prudente con el impulsivo, al ser racional con el ser irracional, ambos en uno para así llegar a la imagen de un ser compuesto de dos cuerpos diferentes, uno animal y otro humano. Antonio mozo solo no puede configurar a España en su totalidad, como tampoco puede configurar Antonio padre a España, por lo menos si un autor quiere retratar a un país tanto en su faceta bélica cuanto pacífica. La agresión cometida por el joven, el que reacciona sin pensar, debe ser templada por la sabiduría del padre, ni puede evitar el senex la violencia que su progenie efectúa. De hecho, la falta de prudencia que Antonio hijo padece es tan importante que la necesidad de inculcarle esa virtud vuelve a ser un leitmotiv del episodio. Primero, Cenotia le pide al joven que se muestre prudente, pero después es el padre Antonio el que lo regaña por su impulsividad a la vez que intenta proporcionarle una lección sobre la prudencia.

Si los dos Antonios se combinan para ofrecer una visión del monstruo que es España, cabe preguntar lo siguiente: ¿cómo representa Cenotia el mundo morisco, moro o islámico? Cuando ella se presenta en el aposento del joven, le avisa que “no está hablando contigo algún monstruo ni persona que quiera decirte ni aconsejarte cosas que vayan fuera de la naturaleza humana” (II, 8,

²² Por ejemplo, véase esta cita de la *Astronomica* de Manilius: “Saturn exercises the powers that are his own: cast down himself in ages past from empires in the sky and the throne of heaven, he wields as a father power over the fortunes of fathers and the plight of the old” (De Armas 1987, 120).

²³ Para Mariscal, el casamiento de Antonio padre con la indígena Ricla es paralelo a la unión de los conquistadores con las mujeres amerindias del otro hemisferio. Luego sus hijos, Antonio mozo y Constanza, son, con todo el bagaje cultural que lleva este término, mestizos (97).

329). Ella se presenta con una sabiduría, sea encanto o conocimiento, más antigua a la vez que sus acciones y su situación revelan una condición más debilitada. Para resumir lo dicho arriba, como se ha notado en muchos estudios, ella la gran maga no tiene más remedio que usar hechicería cuando decide buscar venganza en Antonio el joven. En su encuentro con el aspecto masculino español, es ella la que desea y la que busca unión y re-unión, pero, según el padre, no debe ser ella por esa razón rechazada de antemano, porque en su propio momento de desgaste, el joven también será rechazado bajo el mismo criterio. Puede que esa tolerancia sorprenda sobre todo, ya que el mismo padre la va a tachar de bruja cuando ella, decaída y enfermiza de amor no correspondido, echa mano al hechizo para enfermar a su hijo.

De acuerdo con esta lectura, tanto el rechazo amoroso de Cenotia por Antonio como la subsiguiente muerte de ella por ahorcamiento reflejan el final tautológico de la trayectoria de la historia mundial, al menos tal como se la prevé en el discurso oficial de los Austrias del siglo XVII.

Sin embargo, hay detalles llamativos dentro del texto que sirven para hacernos dudar de esta interpretación en la que el rechazo de Cenotia por Antonio hijo significaría la victoria de España sobre el mundo musulmán. Por ejemplo, el narrador llama a Cenotia nada menos que “la española Cenotia” (Castillo 111). Además, la misma maga dice haber nacido en España, precisamente en Alhama, y haber huido de allí de la Inquisición. Entonces, ella será oficialmente católica, si no practicante. No se trata, pues, de un conflicto entre dos bandos puramente distinguibles y diferentes. Tampoco disculpa el narrador al español Antonio por haber matado a Clodio, el que muere al errar la flecha con que el joven había pretendido asesinar a Cenotia. Así se juzga el flechazo fatal: “No le contentó mucho a la enamorada dama la postura amenazadora de muerte de Antonio y, por huir el golpe, desvió el cuerpo y pasó la flecha volando por junto a la garganta—en esto, más bárbaro Antonio de lo que parecía en su traje” (II, 9, 334-335). Si la identidad de Cenotia es híbrida por haber nacido en España, la de Antonio lo es no sólo por haber nacido fuera de España y así llevar el epíteto de bárbaro, sino porque su comportamiento como español conlleva más que un rasgo leve de barbarie. La figura biforme de Sagitario, racional e irracional, se reitera incluso cuando el narrador riñe al joven por su orgullo y al padre por su rabia. Así se describe la huida de Cenotia después del homicidio de Clodio ante las reacciones de los dos Antonios: “La Cenotia, en esto, corrida, afrentada y lastimada de la soberbia desamorada del hijo y de la temeridad y cólera del padre, quiso por su mano ajena vengar su agravio, sin privarse de la presencia de su desamorado bárbaro y, con este pensamiento y resuelta determinación, se fue al rey Policarpo” (II, 11, 354). Tanto la soberbia como la cólera se vinculaban justamente con la nacionalidad española, pues el padre y su hijo reproducen en sus vicios un monstruo biforme. Tales como el narrador los describe aquí, ambos son bárbaros, tanto el joven soberbio como el padre colérico.

Merece volver la atención a los reparos y avisos paternos que Antonio padre da a su hijo, Antonio mozo, iracundo y asesino. En ellos le recuerda al joven que él también se envejecerá algún día, y que se encontrará igualmente repudiado, pues hay que ejercer misericordia en el presente. No olvidemos que Antonio padre e hijo llevan el apodo bárbaro y son españoles. Michael Armstrong-Roche nos hace ver que los cristianos europeos, tanto en la isla bárbara (49) como en Roma (76-78), se portan como bárbaros en el *Persiles* cuando se conforman con el código de la honra en vez de la caridad cristiana. Asimismo Pelorson nos avisa que la absoluta denigración de la barbarie frente a la civilización es un concepto de la Ilustración y así posterior al pensamiento cervantino. Después de hacer un repaso de los múltiples usos de la voz “bárbaro” en el *Persiles*, Pelorson explica la polivalencia del vocablo así:

la barbarie en el *Persiles* es una noción relativa, movедiza y difusa, más o menos peyorativa según el aspecto que cobra en determinadas circunstancias, y susceptible de volverse totalmente valorativa. “Ven acá, bárbaro”, dice Antonio el padre cuando riñe a su hijo, pero cuando se dirige a su esposa Ricla en el momento efusivo de la llegada a Portugal [...], la llama “bárbara mía”. (50-51).²⁴

Lo que la barbaridad sí conlleva es la impulsividad, “una fuerza ciega y auto-destructora” (50).²⁵ No sorprende, desde luego, que el padre regañe al hijo su impulsividad a defenderse con una fuerza excesiva ante los avances sexuales de Cenotia, reacción que resulta en el homicidio de Clodio. Para Antonio padre, esta barbarie sentimental o moral de su hijo socava la integridad de su ser y por fuerza le lleva a cometer actos bárbaros que le perjudicarán en sus años más maduros cuando él mismo se encuentre gastado y debil. Vista así, la barbarie se asocia también con la fuerza y el poder, y cede con la experiencia cuando la falta de virilidad se lleva a uno por necesidad de utilizar armas más suaves y sutiles. Asimismo Cenotia va a ceder a la barbarie cuando recurre a un hechizo, usando fuerzas y poderes de rango inferior pero armas accesibles a mujeres.

Tampoco debemos apartar la mirada de los aspectos alegóricos de la unión que desea la mayor Cenotia con el joven Antonio, el rechazo que ella recibe y el regañó que el mozo impulsivo recibe de parte de su padre prudente por su reacción violenta. Si Cenotia representa a la población mora en su presencia ibérica y Antonio, sea padre o hijo, representa a España, entonces el deseo de la mora por abrazarse con el joven, en el nivel alegórico tiene que conllevar un significado político, un deseo de volver a un pasado ya perdido. La unión que ella añora se sumaría, entonces, a la lista de otras escisiones en el *Persiles* a las que se busca reunión alegórica –muchas veces a través de imaginería andrógina que figura oposiciones jerarquizadas: hombre/mujer, pagano/cristiano, norte/sur (Wilson 104). Cenotia, además de hacerse dueña de poderes que pertenecen al hombre, es mayor y mora, pues el deseo de esa mujer, vista como monstruosa y andrógina, ha llevado a que generaciones de lectores la tachen de bruja. Pero aun así, ese deseo desenvuelto por Antonio, la induce a usar venganza y hechicería, luego la acerca a otras mujeres desdeñadas que son europeas y cristianas y que echan mano directa o indirectamente al veneno para tomar satisfacción de un amor no correspondido en el *Persiles*: pensemos en la francesa Lorena y la romana Hipólita (Armstrong-Roche 78-79). La distinción entre la vocación de maga y el oficio común de las hechiceras en que Cenotia insiste, se desenmascara como un “narcisismo de las pequeñas diferencias”. La lección alegórica aquí parece, a primera vista, sencilla: Cenotia, al fin y al cabo, es mujer y tiene que asumir una posición sumisa igual que las otras mujeres que ejercen poderes ocultos. Es más, representa el mundo islámico, enemigo de los cristianos y una cultura imaginada como afeminada y decadente.

Sin embargo, Cervantes introduce un giro inesperado al figurar la relación binaria, español/morisca, al presentarnos tres personajes. Ahora bien, es normal que haya triángulos de deseo en las historias de amor, pero para figurar este triángulo Cervantes escinde en dos a la figura de España: padre Antonio e hijo Antonio. Con este artífice nuestro autor puede introducir una visión crítica de una España futura debilitada además de la añoranza por un pasado ya perdido que

²⁴ Pelorson también habla de una “barbarie interna” que sería en este caso la presencia de culturas y prácticas bárbaras en la cristiandad y en España, tales como las de los criptojudíos, moriscos y turcos (53-56). Para este crítico, el *Persiles* es el libro más “duro” de todos los de Cervantes, aunque “toda línea divisoria en Cervantes tiende a esfumarse a trechos. Cómplice de Cenotia es el rey católico Policarpo. Responsable de las malas obras de Julia es la romana católica Hipólita. En España misma, perduran costumbres paganas no erradicadas por el cristianismo” (56).

²⁵ De hecho, el uso cervantino del vocablo se adecúa bien al debate sobre la guerra justa en el siglo XVI, en el que el mayor criterio para juzgar entre una gente superior y una gente destinada a ser dominada era el uso de la razón o la falta de ella (Armstrong-Roche 57).

Cenotia encarna en su deseo por Antonio el joven. El más sabio y maduro Antonio padre recuerda a Antonio joven que éste también se envejecerá, pues pasará por la misma necesidad de adecuarse a la realidad que implica el pasar de los años.²⁶ En otras palabras, el sabio prudente reconoce que los años no perdonan, ni a los individuos ni a los imperios. Aun puede Cervantes censurar a su España contemporánea por sus actos impulsivos y crueles. Si uno lee este episodio de los dos Antonios y Cenotia junto con el de Ricote, se puede defender que la expulsión de los moriscos sería uno de esos actos impulsivos y crueles para Cervantes. Vistas como figuras alegóricas de sus civilizaciones respectivas, la trayectoria de la historia impele a España hacia la victoria sobre el enemigo musulmán. La lectura superficial de la alegoría basada en la pareja cumplida Auristela/Periandro y la incumplida Cenotia/Antonio el mozo –en términos geopolíticos, por lo menos– sería ver el triunfo del cristianismo y el mundo católico sobre el imperio musulmán. Auristela y Periandro son héroes que parecen triunfar al final sobre sus propios fallos, pecados y debilidades, pero no son españoles, ibéricos, ni mediterráneos; al contrario, son septentrionales. El destino de Cenotia, que es mora nacida en España, es morir en la infamia mientras los dos Antonios, españoles y bárbaros a la vez, llegarán a vivir fines personales más felices por el momento, pero el encuentro entre los tres tiene que acabar mal. Sin embargo, al leer detenidamente el texto, se revela en la interacción de ellos, su representación y el discurso de su habla, un tejido de complejidades que, cuando se trasladan al nivel de la alegoría política, sirven para complicar la representación del papel de España en el conflicto mediterráneo. Y así, con base en el deseo lascivo de la maga mora, y la cólera y soberbio de los dos españoles bárbaros, se enreda el desenlace sangriento de esta historia entrelazada en el *Persiles*. Las frecuentes alusiones a la astrología, sobre todo para aludir a la visión de una España triunfante en su victoria sobre el imperio turco y la religión musulmana, se ven matizadas por los comentarios irónicos del narrador y las complicaciones de la imaginaria de la barbarie tales como se aplican a los personajes que representan a España, los Antonios padre e hijo. Pero es Cenotia la que se destaca más en esta contextualización discursiva del episodio, tanto por la complejidad de su herencia cultural y sapiencial como por las contradicciones inherentes en su identidad, deseos y acciones además del pathos de su destino.

²⁶ Hay que reconocer que antes de la expulsión de los moriscos había tantos cristianos como moriscos que abogaban por la posibilidad de la inclusión en vez de la exclusión de ese pueblo dentro de la España austriaca. El fenómeno de la maurofilia ya se sabe que no sólo existía en la literatura de la época sino también en los festivales populares moriscos, los *zuizos*. Childers, por ejemplo, documenta un festival que tenía lugar en 1600 en Manzanares en que los moriscos hacían el papel de moros contra los cristianos, y que servía para recoger fondos para cobrar gastos de la confección de un retablo a la Virgen María. Curiosamente, algunos de los moriscos que participaban como moros en el festival simultáneamente seguían casos en tribunales para conseguir el estatus de *cristianos viejos de moro*, o sea que sus familias se habían convertido antes de la conversión forzada después de la derrota de Granada, y que muchos de ellos eran árabes y del elite (302).

Obras citadas

- Alonso Palomar, Pilar. "La importancia de la magia a la luz de los libros contenidos en algunas bibliotecas particulares españolas de los Siglos de Oro (II parte)." *Castilla. Estudios de Literatura* 23 (1998): 7-22.
- Armstrong-Roche, Michael. *Cervantes' Epic Novel: Empire, Religion and the Dream Life of Heroes in Persiles*. Toronto: University of Toronto Press, 2009.
- Baena, Julio. "Los trabajos de Persiles y Sigismunda: La utopía del novelista." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*. 8.2 (1988): 127-40.
- Baranda, Nieves. "Escritos para la educación de nobles en los siglos XVI y XVII." *Bulletin Hispanique* 97.1 (1995): 157-171.
- Builes, Dario. *Europae descriptio: Cervantes' Persiles and the Resilient Map of Tradition*. ProQuest Dissertations and Theses, 2008.
- Byrne, Susan. "Cuestionamiento del hermetismo ficiniano en dos manuscritos del Siglo XVI: El Escorial y El Burgo de Osma." *Bulletin of Spanish Studies* 89.2 (2012): 173-92.
- Campanella, Tomás. Primitivo Mariño tr. *La monarquía hispánica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1982.
- Caro Baroja, Julio. *Vidas mágicas e inquisiciones*. Madrid: Taurus, 1967.
- Cassirer, Ernst. Mario Domandi tr. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, 1963.
- Castañega, Martín de. *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones*. Logroño: Miguel de Eguia, 1529.
- Castillo, David R. (A)wry Views. *Anamorphosis, Cervantes, and the Early Picaresque*. West Lafayette, Indiana: Purdue UP, 2001.
- Cejador y Frauca, Julio. Abraham Madroñal y Delfín Carbonell eds. *Diccionario Fraseológico del Siglo de Oro. (Fraseología o estilística castellana)*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2008.
- Cervantes, Miguel de. John Jay Allen ed. *Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Cátedra, 2004.
- . Carlos Romero Muñoz ed. *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Madrid: Cátedra, 2004.
- Chevalier, Jacques M. *A Postmodern Revelation: Signs of Astrology and the Apocalypse*. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- Childers, William. Kevin Ingram ed. "Manzanares 1600: Moriscos from Granada Organize a Festival of 'Moors and Christians.'" *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond I: Departures and Change*. Leiden: Koninklijke Brill, 2009: 287-306.
- Ciruelo, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*. Salamanca: Pedro de Castro, 1541.
- Colahan, Clark. "Auristela y Cenotia, personalidades horacianas en el *Persiles*." *Anales cervantinos* 44 (2012): 173-86.
- Cruz Casado, Antonio. "Auristela hechizada: un caso de *maleficia* en el *Persiles*." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 12.2 (1992): 91-104.
- Dannenfeldt, Karl H. "The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance." *Studies in the Renaissance* 4 (1957): 7-30.
- De Armas, Frederick. *The Return of Astraea. An Astral-Imperial Myth in Calderón*. Lexington: The University Press of Kentucky, 1986.
- . "Icons of Saturn: Astrologer-Kings in Calderón's *Comedias*." *Forum for Modern Language Studies* 23 (1987): 117-30.

- . "El rey astrólogo en Lope de Vega y Calderón." Luciano García Lorenzo ed. *Teatro clásico español a través de sus monarcas*. Madrid: Fundamentos, 2006. 119-134.
- Díaz Jimeno, Felipe. *Hado y fortuna en la España del siglo XVI*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1987.
- Díez Fernández, José Ignacio y Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer. "Contexto histórico y tratamiento literario de la 'hechicería' morisca y judía en el *Persiles*." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 12.2 (1992): 33-62.
- Ferrer Maldonado, Lorenzo. *Imagen del mundo sobre la esfera*. Alcalá de Henares: J. García y A. Duplastre, 1626.
- Forcione, Alban K. *Cervantes' Christian Romance. A Study of Persiles y Sigismunda*. Princeton: Princeton UP, 1972.
- Garrosa, Antonio. "Algunas reflexiones sobre el tema de lo inverosímil y maravilloso en el *Persiles* de Cervantes." *Castilla: Estudios de Literatura* 1 (1980): 23-48.
- Garrote Pérez, Francisco. *La naturaleza en el pensamiento de Cervantes*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979.
- Gelabertó Vilagran, Martín. "Tempestades y conjuros de las fuerzas naturales. Aspectos mágicos-religiosos de la cultura en la Alta Edad Moderna." *Manuscripts* 9 (enero 1991): 325-344.
- Giordano, Oronzo. *Religiosidad popular en la alta edad media*. Madrid: Gredos, 1983.
- Gómez de Tejada de los Reyes, Cosme. *León prodigioso: apología moral, entretenida y provechosa a las buenas costumbres, trato virtuoso y político*. Madrid: Francisco Martínez, 1636.
- Harrison, Stephen. *La composición de Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Madrid: Pliegos, 1993.
- Harvey, L. P. *Muslims in Spain, 1500 to 1614*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Hurtado Torres, Antonio. *La astrología en la literatura del Siglo de Oro. Índice bibliográfico*. Alicante: Instituto de Estudios Alicantinos, 1984.
- Infantes, Víctor. "Fortuna y literatura: oráculos poéticos y tratadillos de adivinación por las letras españolas." *Bulletin Hispanique* 92.1 (1990): 355-82.
- Lara Alberola, Eva. "Hechiceras y brujas: algunos encantos cervantinos." *Anales cervantinos* 40 (2008): 145-179.
- López-Morillas, Consuelo. *The Qur'ān in Sixteenth-century Spain: Six Morisco Versions of Sūra 79*. London: Tamesis, 1982.
- López Pérez, Miguel. "La influencia de la alquimia medieval hispana en la Europa moderna." *Asclepio* 54.2 (2002): 211-229.
- Lozano-Renieblas, Isabel. Ruth Fine y Santiano López Navia eds. "Religión e ideología en el *Persiles* de Cervantes." *Cervantes y las religiones. Actas del coloquio internacional de la Asociación de Cervantistas (Universidad Hebrea de Jerusalén, Israel, 19-21 de diciembre de 2005)*. Madrid: Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, 2008. 361-66.
- Llored, Yannick. "Naturaleza y razón: la astrología de Mauricio en el *Persiles*." Pedro M. Piñero Ramírez ed. *Dejar hablar a los textos. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005. 1137-1153.
- Magnier, Grace. *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos. Visions of Christianity and Kingship*. Leiden y Boston: Brill, 2010.
- Mancebo de Arévalo. María Teresa Narváez Córdova ed. *Tratado [Tafsira]*. Mancebo de Arévalo. Madrid: Trotta, 2003.

- Mariscal, George. "Persiles and the Remaking of Spanish Culture." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 10.1 (1990): 93-102.
- Márquez Villanueva, Francisco. *Moros, moriscos y turcos de Cervantes. Ensayos críticos*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2010.
- Molho, Mauricio. Guiseppe Grilli ed. "Filosofía natural o filosofía racional: sobre el concepto de astrología en los *Trabajos de Persiles y Segismunda*." *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1995. 673-79.
- Muñoz, Jerónimo. *Libro del nuevo cometa, y del lugar donde se haze: y como se vera por las parallaxes quan lexos estan de tierra, y del prognostico deste*. Valencia: Pedro de Hete, 1573.
- Narváz Córdoba, María Teresa. "Nozaita Kalderán: partera y experta en el Corán." *La Torre* 1 (1987): 501-11.
- . "Estudio preliminar." *Tratado [Tafsira]. Mancebo de Arévalo*. Madrid: Trotta, 2003.
- Pelorson, Jean-Marc, y Dominique Reyre. *El desafío del Persiles seguido de un estudio onomástico por Dominique Reyre*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2003.
- Pérez-Abadín Barro, Soledad. "La Arcadia y otros modelos literarios del *Coloquio de los perros* de Cervantes: apuntes sobre magia." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 54:1 (2006): 57-101.
- Pineda, Juan de. *Diálogos familiares de la agricultura cristiana I* [Biblioteca de Autores Españoles 161]. Madrid: Atlas, 1963.
- Ruiz Ramón, Francisco. Víctor García de la Concha y Jean Canavaggio eds. "El 'mito de Uranos' en *La vida es sueño*". *Teatro del siglo de oro. Homenaje a Alberto Navarro González*. Kassel: Edition Reichenberger, 1990. 547-62.
- Sacchetti, Maria Alberta. *Cervantes' Los trabajos de Persiles y Sigismunda. A Study of Genre*. London: Tamesis, 2001.
- Samsó, Julio. "Introducción." Pedro M. Cátedra ed. *Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Villena*. Barcelona: Humanitas, 1983. 11-84.
- Williamsen, Amy R. *Cos(m)ic Chaos: Exploring Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 1994.
- Wilson, Diana de Armas. *Allegories of Love. Cervantes's Persiles and Sigismunda*. Princeton: Princeton UP, 1991.
- Zambelli, Paola. *White Magic, Black Magic in the European Renaissance: From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno*. Boston: Brill, 2007.
- Zimic, Stanislav. *Cuentos y episodios del Persiles. De la isla bárbara a una apoteosis del amor humano*. Pontevedra: Mirabel Editorial, 2005.