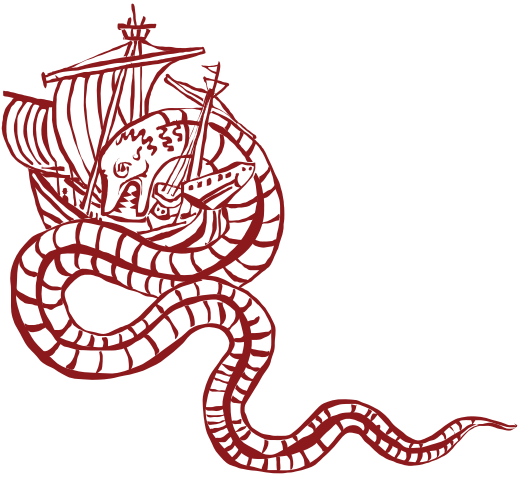
RANDI LISE DAVENPORT
E ISABEL LOZANO-RENIEBLAS (EDS.)

CERVANTES EN EL SEPTENTRIÓN



CON PRIVILEGIO . EN NEW YORK . IDEA . 2019

CERVANTES EN EL SEPTENTRIÓN

RANDI LISE DAVENPORT
E ISABEL LOZANO-RENIEBLAS (EDS.)

Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA)
Colección «Batihoja», 57

Consejo editor:

Director: Victoriano Roncero (State University of New York-SUNY at Stony Brook, Estados Unidos)
Subdirector: Abraham Madroñal (CSIC-Centro de Ciencias Humanas y Sociales, España)
Secretario: Carlos Mata Induráin (GRISO-Universidad de Navarra, España)

Consejo asesor:

Wolfram Aichinger (Universität Wien, Austria)
Tapsir Ba (Université Cheikh Anta Diop, Senegal)
Shoji Bando (Kyoto University of Foreign Studies, Japón)
Enrica Cancelliere (Università degli Studi di Palermo, Italia)
Pierre Civil (Université de le Sorbonne Nouvelle-París III, Francia)
Ruth Fine (The Hebrew University-Jerusalem, Israel)
Luce López-Baralt (Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico)
António Apolinário Lourenço (Universidade de Coimbra, Portugal)
Vibha Maurya (University of Delhi, India)
Rosa Perelmuter (University of North Carolina at Chapel Hill, Estados Unidos)
Gonzalo Pontón (Universidad Autónoma de Barcelona, España)
Francisco Rico (Universidad Autónoma de Barcelona, España / Real Academia Española, España)
Guillermo Serés (Universidad Autónoma de Barcelona, España)
Christoph Strosetzki (Universität Münster, Alemania)
Hélène Tropé (Université de le Sorbonne Nouvelle-París III, Francia)
Germán Vega García-Luengos (Universidad de Valladolid, España)
Edwin Williamson (University of Oxford, Reino Unido)

Impresión: Ulzama Digital.
© De los autores

ISBN: 978-1-938795-58-9
Depósito Legal: M-18795-2019
New York, IDEA/IGAS, 2019

ETNIA Y GÉNERO EN LA REPRESENTACIÓN DE LAS HECHICERAS DEL *PERSILES*: ENTRE LA CONDENA Y LA RESISTENCIA

Ruth Fine
The Hebrew University of Jerusalem

La hechicería y la brujería encuentran un considerable espacio de representación en la literatura áurea, registrando, modelizando e interpretando un fenómeno que gozaba de amplio interés en la conciencia social del período. Según Eva Lara Alberola[1], el protagonismo de mujeres alcahuetas, hechiceras y brujas abarca un corpus de más de cincuenta textos áureos. En el marco de dicho espacio hallan su manifestación específica y destacada las etnias, minorías y heterodoxias varias: moriscos, conversos, gitanos y aun protestantes. La obra de Cervantes constituye en tal sentido un caso paradigmático: así las hechiceras moriscas de *Los tratos de Argel*, del *Licenciado Vidriera* y del *Persiles*, la protestante de *La española inglesa*, la gitana de *La gitanilla* o la judía también del *Persiles*[2].

Sabemos que la magia actuó frecuentemente como una marca de caracterización de individuos y grupos que no suscribían a las normas generales de la comunidad cristiana. De allí y tal como lo desarrolló en

[1] Lara Alberola, 2010.

[2] Es dable recordar las afirmaciones de Maurice Molho quien señalaba que la demonomanía y el mundo hechiceril cervantino constituyen una de las partes más misteriosas y ambiguas de la obra del autor del *Persiles*. Ver Molho, 1992, p. 21.

su clásico libro Joshua Trachtenberg[3] y más recientemente Carlo Ginzburg[4], la asociación de herejes, musulmanes o judíos resultaba natural. En efecto, la Edad Media y la primera Modernidad ofrecen un amplio espectro de historias y leyendas en las que queda configurada la cadena asociativa mujeres, brujas, herejes, judías, etc. El valor testimonial de dicho extenso corpus es, desde ya, cuestionable[5]. No obstante, es indiscutible el interés por el tema en la literatura del período, la que invita a identificar e interpretar los subtextos codificados en dicha representación, relacionados con la compleja situación social de la mujer y de las minorías étnicas en la península ibérica. En efecto, la atribución de la hechicería a moriscas o judías no puede resultar sorprendente. Tal como lo señalan Díez Fernández y Aguirre Cárceres[6], en el horizonte del siglo XVI español convergen la compleja realidad de la hechicería y la de las herejías, puesto que dichas minorías eran consideradas como obstáculos a los fines de una homogeneidad política y religiosa.

En este trabajo me propongo examinar la representación de las hechiceras en el *Persiles* cervantino, obra que a mi juicio responde de modo ambiguo a los estereotipos epocales. Tres son las mujeres que en el *Persiles* ejercen el oficio hechiceril en núcleos narrativos de incidencia en la trama de la novela: la mujer que salva a Rutilio de la cárcel, la morisca Cenotia y la judía romana, Julia. Sumado al estigma de género que las

[3] Trachtenberg, 2004 [1939].

[4] Ginzburg, 2004.

[5] Los judíos han tenido siempre una relación muy compleja respecto de la magia. Como es sabido, el Antiguo Testamento condena severa y explícitamente la hechicería, la magia, la adivinación y la superstición, que formarían parte de los cultos idólatras. No obstante, las autoridades judías solían ser relativamente tolerantes respecto de la legalidad de ciertas prácticas mágicas. Dado que la magia judía estaba fundada en complejas tradiciones textuales, permaneció básicamente como una actividad masculina, a pesar de que las fuentes constatan que las mujeres judías también se ocupaban de las artes mágicas. La frecuente asociación entre los judíos y la magia en la literatura no judía no es, por ende, una invención del todo arbitraria. No obstante, lo que nos importa destacar es que la magia imputada a los judíos en el período que nos ocupa era frecuentemente caracterizada como perniciosa, cuyo propósito fundamental era causar daño a los cristianos. No obstante, la magia judía carecía por completo de elementos satánicos: su principio fundamental era el apoyarse en fuerzas del bien. Ello no fue tenido en cuenta por la *doxa* generalizada. Así, el mal de ojo, tratado como un hechizo que dañaba a la persona y que podía encontrar distintas formas de ser aplacado pasó a ser considerado como algo propio de la envidia de ciertas minorías, en especial la judeo-conversa, y por lo tanto una habilidad de las mismas para dañar a sus enemigos, los cristianos.

[6] Díez Fernández y Aguirre Cárceres, 1992, pp. 33-34.

caracteriza, a dos de ellas les corresponde de modo explícito también la marca étnica: Cenotia es caracterizada como morisca española, huida de Granada a fin de escapar de la Inquisición[7]. Por su parte, el relato del libro IV, capítulo 8, destaca la filiación judía de la hechicera, escatimando casi totalmente otra información sobre el personaje. Debido a la extensión limitada de este trabajo, dedicaré mayor atención al caso de la judía romana, Julia, la última de las hechiceras de la novela póstuma cervantina.

Nótese, en primer término, la evidencia de una singularidad compartida por las mencionadas hechiceras: las tres son mediterráneas; la mujer-lobo del primer libro es romana o al menos su encarcelamiento y acciones transcurren en Roma; Cenotia es una morisca granadina y Julia es una judía romana. Como es sabido, la creencia difundida en el período parecía hacerse eco de las profecías bíblicas de Jeremías: «Desde el norte irrumpirá el mal sobre todos los habitantes de la tierra» (I, 14). Y en principio, la obra póstuma de Cervantes aparenta acreditar la abundante literatura que determinaba el Septentrión como origen geográfico y hábitat de la brujería. Así se consigna en boca de Rutilio que Noruega es tierra de «maleficios y hechiceras,» pues «hay mucha abundancia [de ellos] en estas setentrionales partes»[8]. En efecto, era creencia difundida y aceptada, en la que Cervantes se regodea no sin llamativa ambigüedad, que el epicentro y entorno de las brujas se hallaba en el Septentrión, residencia del anticristo. La geografía demoníaca del período señalaba incluso un sitio concreto: la montaña Domen, designada como montaña maldita y aun como la entrada al infierno[9]. Allí las brujas se reunían con su señor, para realizar los ritos del Sabbat y las orgías diabólicas que se les atribuían. No obstante, importa tener en cuenta, como demuestra Maus de Rolley en un estudio reciente, que el fenómeno que aterraba

[7] Cervantes parece conocer bien la situación especial de los moriscos granadinos, la cual les permitió mantener algunas de sus prácticas ancestrales.

[8] *Persiles*, I, 8, p. 180.

[9] Lo cierto es que la caza de brujas encontró un espacio privilegiado en el Septentrión. De modo significativo, el año 1617, año de publicación del *Persiles*, fue testigo de una catástrofe marítima en Finnmark por la que en vísperas de Navidad muere gran parte de la población masculina de pescadores de la región de Vardø, catástrofe atribuida a un grupo de mujeres acusadas de brujería, que concluirá en 1621 con la ejecución en la hoguera de 10 de ellas. Las cifras son en su totalidad impactantes y el tema cuenta con la importante investigación de Rune Hagen: se realizaron en tierras nórdicas unos 140 juicios que trajeron como consecuencia la quema de unas 100 personas, de las cuales 27 eran de origen Sami, es decir que el problema étnico, si bien presente, no fue el determinante. Hagen, 2016.

al período no era precisamente la residencia del demonio y las brujas en tierras nórdicas sino la condición ubicua de aquel, el ser el rey de los aires, el señor de un imperio en movimiento y ello relacionado desde ya con los avances de la cosmografía y de los descubrimientos[10]. Este imperio en movimiento constituía una amenaza para el sur, el mundo mediterráneo y católico. Como tantas otras asimetrías e inversiones respecto de la dicotomía norte-sur identificables en el *Persiles*, ampliamente estudiadas por Michael Armstrong-Roche[11], también aquí Cervantes cuestiona la uni-direccionalidad del mundo demoníaco y de la magia perversa, transportando a dos hechiceras mediterráneas al Septentrión, y ubicando a una tercera, tal vez la más influyente de las tres, en el entorno romano en el cual se celebra sus virtudes y poderes mágicos.

Otra ambigüedad manifiesta, patrimonio común de las tres hechiceras de la novela, es la condición liminal de su labor. En los tres casos resulta difícil determinar si sus respectivos poderes se circunscriben a la hechicería o bien si hay elementos que proyectan su quehacer al campo de la brujería (el volar por los aires de la salvadora de Rutilio, por ejemplo, o los poderes a distancia de Julia, la romana). Acusan, también, matices de seductoras y alcahuetas, correspondiendo así a lo que Lara Alberola designa como categoría híbrida en el marco del paradigma de la brujería[12].

Asimismo, en los tres casos, la caracterización de las hechiceras incluye siempre acciones o rasgos que estimo como desestabilizadores de una percepción monolítica negativa: la primera hechicera romana salva a Rutilio de la muerte; a Cenotia se le da voz para vehiculizar y en cierto modo justificar su situación presente, en tanto miembro de una minoría perseguida —la morisca—, expulsada de la que considera su patria; y Julia es agente crucial para el desenlace de la novela. Veamos con mayor detenimiento el episodio que protagoniza.

Como se recordará, precede a dicho episodio la aparición de los personajes judíos Zabulón, Abiud y Manasés que se ocupan del alojamiento de la comitiva de peregrinos. De los tres, es el judío Zabulón quien facilita el encuentro entre Periandro e Hipólita en la vivienda de esta última. En un momento posterior, se transformará incluso en el confidente de la cortesana, quien le "comunica" su deseo de deshacerse

[10] Maus de Rolley, 2016, pp. 179-182.
[11] Armstrong-Roche, 2011.
[12] Lara Alberola, 2010.

de Auristela a fin de alcanzar el amor de Periandro. Es aquí cuando se ofrece la primera referencia a la judía Julia y a sus talentos como hechicera, todo ello expresado por su esposo Zabulón:

> llegó a su casa, donde halló a Zabulón, con quien comunicó todo su disignio, confiada en que tenía una mujer de la mayor fama de hechicera que había en Roma, pidiéndole, […] que enfermase la salud de Auristela y, con limitado término, si fuese menester, le quitase la vida. Esto dijo Zabulón ser cosa fácil al poder y sabiduría de su mujer […] prometió que desde otro día comenzaría la quiebra de la salud de Auristela[13].

En primer término, resulta de interés la utilización por parte de Cervantes del verbo "comunicar", el cual figura reiteradamente en las sucesivas bulas papales de las últimas décadas del siglo XVI y comienzos del XVII en las que se consigna la prohibición de «comunicazione» entre cristianos y judíos. El término, explica Edward Goldberg, actuaba como disemia, cuyo significado era tanto la comunicación verbal, comercial, personal, médica o curativa como también, muy a menudo, la realización del acto sexual[14]. La intimidad existente entre Hipólita y Zabulón podría estar insinuando ambos tipos de «comunicación». De un modo u otro, Hipólita está explícitamente transgrediendo las reiteradas prohibiciones inscriptas en las bulas papales, entre ellas, la relativa a la administración de mezclas curativas a cristianos por parte de judíos.

¿En qué medida la atribución de prácticas de magia y hechicería a las judías italianas tiene una base histórica? La bula papal de 1555, promulgada por Paulo IV, *Cum nimis absurdum*, que marcó la creación del gueto romano, como también la *Hebraeorum gens* del 26 de febrero 1569, extendida por el papa Pío V, la cual determinó la expulsión de los judíos de los estados pontificios y es un decenio posterior a la acción de nuestra novela, ofrecen como una de sus justificaciones la práctica de la magia por parte de los judíos. Sin embargo, como ya fuera señalado, esta acusación no tenía nada de novedoso o particular para el período, tampoco en Italia o Roma, dado que se trataba de una imputación de larga tradición medioeval europea, que no parece haber tenido una evidencia especial en la Roma del *Persiles*. Más aún, historiadores como Ana Foa y Tamar Herzig[15], demuestran que la difusión popular de esta

13 *Persiles*, IV, 8, p. 691.
14 Goldberg, 2010.
15 Foa, 2012; Herzig, 2013.

acusación no hallaba eco alguno en los juicios propiamente dichos, que en escasísimas oportunidades incluían a supuestas hechiceras judías. De hecho, en toda la península italiana hubo un único caso de una mujer judía ejecutada por la Inquisición a causa del ejercicio de la brujería, el de Judith Franchetta, en Mantua, en 1598. La caracterización de la mujer de Zabulón como hechicera por parte del narrador corresponde entonces a un estereotipo fosilizado[16].

Tamar Herzig ha analizado una variedad de casos de procesos inquisitoriales desarrollados en Italia cuyo objeto eran mujeres acusadas de brujería. Dichos procesos fueron notoriamente más numerosos que en la península ibérica. Como fuera señalado, en ninguno de ellos figuraban mujeres judías. No obstante, a juicio de la historiadora, el examen revela un fenómeno de relevancia para la construcción del sujeto femenino en el *Persiles.* La mayor parte de los tratadistas italianos estudiados, pertinaces cazadores de hechiceras y brujas, revelan un no menos obsesivo interés por la espiritualidad femenina, con la cual se hallaban también fascinados: se trata pues de dos caras de una misma construcción signada por los prejuicios de género; en efecto, la brujería y la santidad constituían las dos marcas de caracterización de la mujer en el período, y estas se retroalimentaban. Más aun, este prisma de análisis resulta de interés ante la evidente contigüidad, casi diría imbricación, entre los capítulos que relatan el maleficio de la hechicera que enfermó a la protagonista y la consecuente e inmediata decisión por parte de Auristela de consagrar su vida a la espiritualidad y el servicio a Dios; todo ello es argumentado por la protagonista en un parlamento saturado de una retórica espiritual lexicalizada. ¿Se trata de un guiño cervantino para cuestionar la percepción dicotómica de la mujer bruja/mujer santa en la que quedaba atrapado el sujeto femenino? No descartaría esta hipótesis.

[16] Si bien la hechicería judía parece tener una base testimonial endeble en el contexto italiano, en cambio sí es comprobable el interés de los médicos judíos italianos del período por las enfermedades y pasiones amorosas; entre ellos el más conocido es sin duda Amatus Lusitanus, pero también destacan Philotei Eliani Montalto, o Jacob Zaharon. Sus tratados datan de los años de prohibición del ejercicio de la medicina en pacientes cristianos por parte de judíos (1556 a 1659) como también la prohibición reiterada y terminante de preparar mezclas medicinales que fueran aplicadas a cristianos (todo ello consignado en las sucesivas bulas papales a partir de 1555 hasta las primeras décadas del siglo XVII). El episodio de la judía en el *Persiles* contradice abiertamente esta realidad histórica.

Julia ejemplifica acabadamente el poder de la medicina marginal, requerida por los cristianos a pesar de las muchas prohibiciones papales. Su acción causa la enfermedad de Auristela y casi su muerte. Y en lo que a la actividad hechiceril propiamente dicha respecta, es dable afirmar que presenta una de sus manifestaciones más complejas, ya que la hechicera judía parece no haber tenido contacto ni haber visto a su víctima, Auristela, y los objetivos le son indicados por su esposo, Zabulón. Ello no incide negativamente sobre el éxito de su misión, al contrario: sus poderes comienzan a obrar ya al día siguiente. La falta de precisión acerca del modo de contacto y los métodos utilizados por la judía resulta llamativa, otorgándole así un mayor misterio a su accionar. Constituye esta una diferencia fundamental respecto de su doble especular, la mujer protestante de la corte de la reina Isabel en *La española inglesa*, que expresamente utiliza venenos para despojar a la protagonista de su belleza, debiendo declarar finalmente cuáles habían sido dichas sustancias, a fin de poder suministrársele un antídoto a la convaleciente.

En efecto, el método empleado por Julia para el hechizo queda como blanco textual sin resolución: ¿se trata de un caso de maleficio o hechizo de odio, como sugiere Cruz Casado, con trazos de intervención demoníaca, tal como se deduce de este poder «a distancia»[17]? ¿Es el suyo un caso de ojeamiento o mal de ojo, práctica que fue atribuida a los judíos y judeo-conversos a fin de dañar a los cristianos? La enfermedad de Auristela, sus síntomas, podrían corresponder a este tipo de maleficio (la enfermedad de origen desconocido y el agotamiento físico). Sin embargo, su misteriosa curación, sin que medie por parte de la judía ningún contacto físico, como lo exigían las prácticas que quitaban el mal de ojo (por ejemplo, lavar la cara con agua y sal, recitar Salmos, todas prácticas que normalmente realizaba un rabino o desojador) sugieren que no era ese el caso. La capacidad y poder que se le otorga a la hechicera judía resultan pues inconmensurables: esta hace y deshace el mal que pesa sobre la vida de los héroes[18].

[17] Cruz Casado, 1992.

[18] Importa recordar un dato esencial que el texto destaca: que tanto la judía como su marido actúan al servicio de la cortesana cristiana, y los perversos designios son digitados por ella, y no por los judíos, meros intermediarios que actúan bajo explícita amenaza, hecho que el narrador, aun cubriéndolo de la necesaria pátina reprobatoria, no deja de destacar: «No solamente Hipólita satisfizo a Zabulón, sino amenazóle» (*Persiles*, IV, 8, p. 691).

Asimismo, tal como lo afirma Michael Gordon, su condición de hábil hechicera constituye un medio efectivo y necesario para dar fin a los requerimientos amorosos del duque de Nemurs y de Arnaldo[19]. La motivación para la cadena accional es aquí determinante, como también lo será para la configuración del episodio protagonizado por Hipólita. En efecto, la enfermedad de Auristela será el resorte principal para que los dos amenazadores pretendientes de la joven desistan de sus intentos y así la acción quede despejada en pos del esperado final feliz —la boda—, que clausurará el largo periplo de Periandro y Auristela y la trama de la novela. Más aún, la enfermedad de Auristela provocada por la hechicera judía constituye la última de las muchas pruebas por las que atraviesa el amor de Periandro, aquella que demuestra que no era la belleza de Auristela sino un sentimiento espiritual el que sostenía su amor por ella.

El hechizo de la judía es tan contundente que logra el efecto contrario al deseado por Hipólita, llevándola a renunciar a sus propósitos: «acudió a la judía a pedirle que templase el rigor de los hechizos que consumían a Auristela, o los quitase del todo»[20]. Ante este pedido, y nuevamente haciendo gala de un poder sorprendente y efectivo, Julia anula el hechizo, devolviendo la vida a Auristela y, por ende, a Periandro.

Detengámonos en este momento del relato, el cual constituye uno de los pasajes más enigmáticos del episodio y, a mi juicio, de la obra en su totalidad. Se trata de la justificación de un titubeante narrador (¿irónista, ingenuo, consciente auto-censor?), quien tras relatar que Hipólita solicita a la hechicera judía que deshaga el maleficio, declara sin dejar lugar a dudas, que: «Hízolo así la judía», es decir, que fue su acción, por medios que el texto llamativamente escatima, dejando así, a través de este blanco, una nueva confirmación del poder misterioso e ilimitado de la hechicera[21]. No obstante, este mismo narrador se apura en desdecirse de inmediato, al parecer, atemorizado de su anterior certeza, y afirma:

[19] Gordon, 2011. Ver Fine, 2015.

[20] *Persiles*, IV, 10, p. 702.

[21] Estimo posible decodificar una marcada intencionalidad irónica en las palabras del narrador como también en las agradecidas de Auristela al reponerse «dando gracias al cielo por la merced y regalos que le iba haciendo, así en la enfermedad como en la salud». ¿El cielo o la judía? La ambigüedad del pasaje es significativa. La poderosa acción curativa y salvadora de la judía, a pesar de la reticente justificación del narrador, no deja de asombrar, llegando a invertir el bíblico decir: «Dios que da la llaga da la medicina».

> como si estuviera en su mano la salud o la enfermedad ajena, o como si no dependieran todos los males que llaman de pena de la voluntad de Dios, como no dependen los males de culpa; pero Dios, obligándole (si así se puede decir), por nuestros mismos pecados, para castigo dellos permite que pueda quitar la salud ajena esta que llaman hechicería, con que lo hacen las hechiceras. Sin duda ha él permitido, usando mezclas y venenos que con tiempo limitado quitan la vida a la persona que quiere, sin que tenga remedio de escusar este peligro porque le ignora, y no se sabe de dónde procede la causa de tan mortal efeto; así que, para guarecer destos males, la gran misericordia de Dios ha de ser la maestra, la que ha de aplicar la medicina[22].

El análisis pormenorizado de este pasaje revela una cadena secuencial de contradicciones harto llamativa, tanto de orden lógico, como argumental y aun teológico. Varios de los anotadores de la novela se han sentido impotentes frente a su ambigüedad paradójica. Así lo consigna, por ejemplo, Suárez Figaredo, afirmando que se trata de un fragmento confuso probablemente debido a los «retoques de su autor»[23]. Ciertamente, se constata la confusión del narrador ante aquello que se ha apurado en afirmar (y que el autor, Cervantes, bien habría podido corregir) —el poder de la judía para revertir el mal causado a Auristela—, que inmediatamente debe negar, atribuyéndolo a la voluntad divina. Como ocurre en el caso de Cipión, en el *Coloquio de los perros*, quien tras el relato de la Cañizares, apura un contra-ataque retórico a fin de anular lo relatado por la bruja, ansioso por preservar el dogma tridentino, nuestra voz narrativa, aquella que ya se ha revelado como indecisa y poseedora de una confiabilidad cuestionable, parece espantarse de su propia argumentación y se enreda en una justificación pseudo-teológica sembrada de aporías: ¿acaso este mismo narrador no nos relató pocas páginas antes que la enfermedad de Auristela fue causada por el hechizo de Julia? Y asimismo, ¿cuáles fueron los pecados de la heroína que la voluntad divina castiga, causándole la enfermedad? ¿Y de qué venenos y mezclas nunca mencionados se trata, de cuyo empleo el narrador en una elipsis sintáctica difícil de explicar, coloca a Dios como sujeto-agente? ¿Qué significa «quitar la vida por tiempo limitado» sino es entendido como un milagro de resurrección? ¿Y para tal milagro elige como instrumento a una hechicera y aun judía? Y si los males fueron causados por su voluntad o permisión, ¿cuál es el sentido del pronunciamiento que sos-

22 *Persiles*, IV, 10, p. 703.
23 Suárez Figaredo, 2006.

tiene que es su misericordia la que guarece de ellos? Los interrogantes que suscita este pasaje son múltiples y no tienen resolución. A los efectos de nuestro análisis baste comprobar sus efectos desestabilizadores, no solo en relación al posicionamiento adoptado ante la hechicería, sino también respecto a la representación de la bruja-hechicera judía de Roma.

Michel Moner ha señalado que la difícil decodificación de la novela póstuma cervantina exige una labor lectora capaz de poner su atención en «lo que sobra y lo que falta»[24]. Ciertamente, en el episodio del hechizo y enfermedad de Auristela en Roma es mucho lo que falta —por ejemplo, la determinación de los medios empleados por Julia para enfermarla y curarla o la determinación de su acción como hechizo o brujería—, como también es mucho lo que sobra, tal como lo ilustra la muy confusa apología de la voz narrativa ante la curación inmediata de Auristela. Estos mismos blancos y excesos son identificables en los episodios de la hechicera (¿o bruja?), también romana, la que salva a Rutilio de la cárcel y cuya acción y transfiguración, tras metamorfosearse en mujer-lobo, tampoco encuentran una explicación convincente; y aun los encontraremos en el caso de la hechicera morisca Cenotia, versión femenina de un Ricote que pena por la patria que reclama como suya y cuyo periplo personal no puede sino ser provocador de cierta empatía por parte de los receptores.

En su representación de los personajes hechiceriles emergentes de la visión estereotipada relativa al género y a menudo a la etnia, Cervantes disemina siempre lo que la semiótica narrativa designa como suplementos (*left-overs*) capaces de cuestionar o al menos desestabilizar el estereotipo social estigmatizado y defendido por la *doxa*. Se trata de una transgresión de la figura, un exceso deformante que en el arte visual manierista se manifiesta en técnicas tales como la *serpentinata* o la *anamorfosis*, entre otras, las que invitan a un cambio de perspectiva y a un rol activo del receptor.

En el horizonte de una misoginia normativa para la época según la cual la mujer sería la generadora de una violencia vengativa y aun lujuriosa, foco de males para la sociedad, las mujeres judías, encarnarían en la España aurisecular un peligro social mayor, poseedoras de los rasgos estereotípicos de su raza —la avaricia y la traición—, a los que se sumaba el poder mágico, sobrenatural, para ejercer la venganza, la destrucción, el caos social. A mi juicio, Cervantes ironiza una vez más las percepcio-

[24] Moner, 2011, pp. 119-123.

nes estereotípicas, esta vez de un grupo minoritario étnico-religioso y, dentro de él, de sus márgenes relativos al género, y ello, en la Roma sacra y papal del *Persiles*, en la que la mujer judía tendrá el rol central de poderosa generadora del desenlace y partícipe de la restauración del orden en la obra cervantina estimada como la más conservadora de los ideales católicos post-tridentinos.

En efecto, según lo visto hasta aquí, la representación de las brujas/hechiceras en el *Persiles* respondería a la estética cervantina que he identificado en trabajos anteriores como poética del cruce[25]. Se trata de una estética de transición desde un tipo de organización semántico-simbólico-cultural a otro tipo de organización, que encuentra su más perfecta expresión en la visión de mundo y la concepción estética manieristas, en las cuales se re-significan los modelos de mundo, en el marco de la crisis epistemológica que tiene lugar en el pasaje del siglo XVI al XVII. Así, las hechiceras se insinúan como agentes de prácticas demoníacas lindantes con la brujería; los hechizos son provocados por métodos inciertos, cuya materialidad nunca termina de definirse; el poder de los agentes del mal es ya divino, ya humano e incluso prerrogativa de los márgenes y minorías despreciadas; y la hechicería/brujería mediterránea es la que emana al temido norte y no a la inversa, como hubiera podido suponerse. Tal vez el misterio y aun el milagro, parece decirnos Cervantes, no reside en el poder de estas ambiguas hechiceras sino en la capacidad lectora de identificar gozosamente las contradicciones y habitar en ellas sin temor. Puesto que las brujas no existen, pero que las hay las hay.

Bibliografía

Armstrong-Roche, Michael, «Europa como bárbaro Nuevo Mundo en la novela épica de Cervantes», en *Peregrinamente peregrinos. Actas del Quinto Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas, Lisboa, Fundaçâo Gulbenkian, 1-5 septiembre 2003*, ed. Alicia Villar Lecumberri, Palma de Mallorca, Asociación de Cervantistas, 2004, vol. 2, pp. 1123-1138.

Cervantes, Miguel de, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Carlos Romero Muñoz, Madrid, Cátedra, 1997.

Cervantes, Miguel de, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Enrique Suárez Figaredo, 2006, disponible en <http://users.ipfw.edu/jehle/CERVANTE/othertxts/Suarez_Figaredo_Persiles.pdf>.

[25] Fine, 2007.

Cruz Casado, Antonio, «Auristela hechizada: un caso de "maleficia" en el *Persiles*», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 12.2, 1992, pp. 91-104.

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, pp. 33-62.

Fine, Ruth, «La figura del cruce en el *Quijote*: posible cifra de un manierismo literario», en *Por sendas del «Quijote» innumerable*, ed. Carlos Romero, Madrid, Visor Libros, 2007, pp. 33-56.

Fine, Ruth, «En torno a la representación de la mujer judía en la obra de Cervantes en el contexto de la literatura del Siglo de Oro español», *Cuadernos AISPI*, 5, 2015, pp. 33-46.

Foa, Anna, «Stregoneria ed espulsione degli ebrei: Spunti ed appunti per una ricerca», en *Ebraismo e cristianesimo in Italia tra '400 e '600: Confronti e convergenze*, ed. Luca Baraldi, Tamar Herzig y Gabriella Zarri, número especial de *Archivio italiano per la storia della pietà*, 25, 2012, pp. 35-53.

Ginzburg, Carlo, *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

Goldberg, Edward, *Jews and Magic in Medici Florence. The Secret World of Benedetto Blanis*, Toronto, Toronto University Press, 2010.

Gordon, Michael, «Presencia, papel, propósito: los personajes judíos de Cervantes en el *Persiles*», *Iberoamericaglobal*, 4, 1, 2011, pp. 68-75. Disponible en: <http://www.iberoamericaglobal.org/#!vol4-num1-sep2011/c1g6v>.

Hagen, Rune Blix, «Christmas Witchcraft in 17th-Century Finnmark (Arctic Norway)», en <http://ansatte.uit.no/rune.hagen/christma.htm> [consulta: 30-11-2018].

Herzig, Tamar, «Witchcraft Prosecutions in Italy», en *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, ed. Brian P. Levack, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 249-267.

Lara Alberola, Eva, *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2010.

Maus de Rolley, Thibaut, «Putting the Devil on the Map: Demonology and Cosmography in the Renaissance», en *Boundaries, Extents and Circulations: Space and Spatiality in Early Modern Natural Philosophy, Studies in History and Philosophy of Science*, ed. Koen Vermeir y Jonathan Regier, Cham, Springer, 2016, pp. 179-207.

Molho, Maurice, «"El sagaz perturbador del género humano": brujas, perros embrujados y otras demonomanías cervantinas», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 12.2, 1992, pp. 21-32.

Moner, Michel, «El tema religioso en la narrativa cervantina: posturas ideológicas y estrategias discursivas», en *Ortodoxia y heterodoxia en Cervantes*, ed. Carmen Rivero Iglesias, Alcalá de Henares, Asociación de Cervantistas, 2011, pp. 119-129.

Trachtenberg, Joshua, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, Pennsylvania, University of Pennsylvania, 2004 [1939].

Colección Batihoja

Este volumen recoge quince artículos de destacados cervantistas que presentaron sus trabajos en el *Congreso Internacional «Cervantes en el Septentrión»*, celebrado en la Universidad Ártica de Noruega (Tromsø), en junio de 2017. Convocado con ocasión de los 400 años de la primera edición de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda, historia septentrional*, el congreso contó con el aval científico de la Asociación de Cervantistas. En las últimas décadas las perspectivas críticas sobre la novela póstuma de Cervantes se han multiplicado y han cambiado radicalmente su panorama crítico, y de ser una obra marginal ha pasado a ocupar un lugar destacado en la narrativa cervantina. El objetivo del congreso era presentar el renovado estado de la cuestión sobre el *Persiles*. Los quince artículos que aquí se ofrecen revelan esta vitalidad del testamento literario de Cervantes dentro de la investigación actual. Otra selección de trabajos presentados en el congreso se recoge en una sección monográfica de *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* (7.1, 2019), accesible en línea.

Randi Lise Davenport es profesora titular de Literatura y Cultura hispánica en la Universidad Ártica de Noruega, en Tromsø, desde 2009. Organizó en su universidad el *Congreso Internacional «Cervantes en el Septentrión»* (junio de 2017), en el que participaron 80 cervantistas de unos 18 países. Es vocal en la Junta Directiva de la Asociación de Cervantistas desde 2018, y de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO) desde 2017.

Isabel Lozano-Renieblas es catedrática de Literatura Española en Dartmouth College (Estados Unidos). Su investigación se centra en el estudio de la estética de la novela, en particular de la novela cervantina. Ha publicado las monografías *Cervantes y el mundo del «Persiles»* (1998) y *Cervantes y los retos del «Persiles»* (2014). Ha coordinado un volumen para *Revista de Occidente* dedicado al *Persiles* (2017), en colaboración con Antonio García Berrio. Ha editado *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* para la editorial Penguin (2016), y ha colaborado en la edición de esta misma obra de la Real Academia Española (2017).

ASOCIACIÓN DE CERVANTISTAS

UiT The Arctic University of Norway

instituto de estudios auriseculares

IGAS Institute of Golden Age Studies / IDEA Instituto de Estudios Auriseculares