

# EDAD DE ORO

XXVII



Este volumen se publica con subvención de la Dirección General de Investigación  
(Ministerio de Educación y Ciencia) y con la financiación parcial  
del Servicio de Publicaciones de la UAM.

© Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid  
EDAD DE ORO, Volumen XXVII  
I.S.S.N.: 0212-0429  
Depósito Legal: MU-396-1999  
Edición de: Compobell, S.L. Murcia

La xxvii edición del SEMINARIO INTERNACIONAL SOBRE LITERATURA ESPAÑOLA Y EDAD DE ORO se celebró entre los días 16 y 20 de abril de 2007 en el Salón de Actos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid y en el Auditorio de Cuenca, donde se llevó a cabo, bajo la dirección de Florencio Sevilla Arroyo, un exhaustivo análisis de las relaciones entre magia, ciencia y literatura en los Siglos de Oro, con el título *Magia y ciencia en la literatura áurea*.

*Edad de Oro* agradece a Javier Blasco la coordinación del Seminario, así como la ayuda de Martín Muelas en la organización de la parte conquense del congreso. Asimismo, *Edad de Oro* contó con Begoña Rodríguez Rodríguez como secretaria del Seminario; y con la siguiente comisión organizadora: Laura García Cervera, Juan Carlos Gómez Alonso, Iván Martín Cerezo, Daniel Martínez-Alés, Rosa M.<sup>a</sup> Navarro Romero, M.<sup>a</sup> Pilar Núñez Magro, Mariano Olmedo, Javier Rodríguez Pequeño y M.<sup>a</sup> Jesús Zamora Calvo.



PILAR ALONSO PALOMAR <i>La fuerza mágica de la mujer: la manipulación amorosa (pastoriles y Cervantes)</i> .....	7
JAMES S. AMELANG <i>Invitación al aquelarre: ¿Hacia dónde va la historia de la brujería?</i> .....	29
RAFAEL BONILLA CEREZO <i>Pesadilla de médicos, veneno de enfermos: la sátira científica en Alonso de Castillo Solórzano</i> .....	47
MANUEL GARCÍA TEIJEIRO <i>La magia en la literatura española de los Siglos de Oro: la influencia clásica</i> .....	105
LUIS GÓMEZ CANSECO <i>Ciencia, religión y poesía en el humanismo: Benito Arias Montano</i> .....	127
HILAIRE KALLENDORF <i>Exorcismos y sahumeros: religión cristiana vs. medicina morisca en la Cuenca del siglo XVI</i> .....	147
SAGRARIO LÓPEZ POZA <i>Sabiduría cifrada en el Siglo de Oro: las enciclopedias de Hieroglyphica y figuraciones alegóricas</i> .....	167
ALBERTO ORTIZ <i>Sabiduría a cambio de almas. El tutelaje diabólico en la literatura áurea</i>	201
JOSÉ MANUEL PEDROSA <i>Ana María la Lobera, capitana de lobos, ante la Inquisición (1648): mito, folclore, historia</i> .....	219
ELENA DEL RÍO PARRA <i>El geminado, el impostor y otras formas de equivalencia desconcertante en los Siglos de Oro</i> .....	253
ANASTASIO ROJO VEGA <i>Brujería, ocultismo y medicina en el Siglo de Oro</i> .....	267

## GUILLERMO SERÉS

*Estoicismo, medicina y literatura: la Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, de Miguel Sabuco* ..... 295

## DIEGO SÍMINI

*Magia y ciencia entrelazadas a finales del xvii: La piedra filosofal de Bances Candamo y El Salomón de Mallorca de Fajardo Acevedo* ..... 329

## MARÍA TAUSIET

*«Por el sieso y la natura». Una lectura literaria de los procesos por brujería* ..... 339

## LUIS MIGUEL VICENTE GARCÍA

*Leer en el cielo: astrólogos literarios de Imperial a Cervantes* ..... 365

## MARÍA JESÚS ZAMORA CALVO

*Las bocas del diablo. Tratados demonológicos en los siglos xvi y xvii* ..... 411

RESEÑA ..... 447

## LA FUERZA MÁGICA DE LA MUJER: LA MANIPULACIÓN AMOROSA (PASTORILES Y CERVANTES)

PILAR ALONSO PALOMAR  
(Fundación Jorge Guillén)

El poder mágico atribuido desde la Antigüedad a las mujeres emana en los Siglos de Oro desde posturas muy dispares. La misoginia como la que desde los tratados de medicina se pone en evidencia o la visión que el neoplatonismo y la corriente hermética aportan sobre el amor y la mujer como el medio para llegar a la contemplación de la belleza universal y, por tanto, a la contemplación y amor a Dios, fluctúan con ganancias desiguales. Brujas y magas se convierten en arquetipos de dos formas dispares de percibir el mundo mágico femenino. Frente a herencias patrísticas en las que la mujer es la causa del mal sobre la tierra, el monstruo de la sexualidad, surgen escritos de clara influencia hermética como el de Cornelio Agrippa sobre la superioridad de las mujeres con los que se pretenden devolver a la mujer los derechos y privilegios que hasta ahora se le habían negado, con argumentos como la divinidad de este sexo o la perfección de su fisonomía. Ambas visiones se colaron en la producción literaria de los siglos XVI y XVII por medios y maneras profundamente opuestos.

La revisión no es baladí, y ha generado y generará aluviones de estudios, pero quizá y con un intento de acotar el trabajo sería bueno ver esas fluctuaciones desde un punto de vista diferente, el de la mujer como medio o fin de una corriente de claras implicaciones filosóficas y mágicas como fue el hermetismo y el tratamiento que desde éste se da al asunto amoroso, y el *Quijote* y las novelas pastoriles parecen a priori un buen terreno.

Las nuevas corrientes mágicas que el hermetismo desarrolló transformaron a la nueva mujer, libre de injurias y prohibiciones, en una Venus renovada. Sus especiales talentos para lo mágico (fisonomía, naturaleza corporal y una tendencia psicológica para lo oculto) la convierten en tema recurrente de determinados tratados y escritos. Aunque la mujer como manipuladora de la magia no salga siempre bien parada. Se tiende, como no podía ser de otra forma, a una concepción de la mujer real muy marcada por la herencia de modelos aristotélicos y religiosos, se acude a lugares comunes en los que las mujeres son perversas o débiles («mira amigo que la mujer es animal imperfecto», se dice en la novela del *Curioso impertinente*<sup>1</sup>), aunque todo —insisto— no hace sino reproducir esquemas habituales que se transmitían desde determinados sectores sociales, y que eran tópicos arraigados. Además, éstos se contradicen con la visión que el mismo Cervantes ofrece de algunos personajes femeninos en otros momentos de la novela. La medicina tuvo en el arraigo de estas ideas su punto de culpabilidad, con teorías tan extendidas como la de los humores, por la que el varón era caliente y seco, lo que motivaba su coraje y honestidad, mientras que la mujer era fría y húmeda, lo que la hacía frágil e instintiva.

La mujer es un ser mutilado e imperfecto al que hay que añadir una fragilidad física y una inestabilidad psicológica. No cabe duda de que las atribuciones que al mundo brujeil se hacen sobre la facultad de transformar el sexo del varón para agrandarlo o reducirlo, crearon en éste una angustia motivada por no tener seguro su papel en la procreación, dando a actos como la concepción o la menstruación tintes mágicos:

Aquí tan solo mencionaré ciertos venenos y para dar un ejemplo comenzaré con la sangre de las menstruaciones de las mujeres. Ésta tiene tal fuerza como veneno que se dice que agría todos los productos nuevos; tan pronto cae sobre una vid, la torna estéril para siempre; los árboles plantados o injertados mueren, y los frutos se secan.<sup>2</sup>

Existe al igual que con el tema de la procreación, un temor ante la desconocida sexualidad de la mujer. La impotencia y la castración masculinas eran frecuentemente achacadas a los poderes mágicos de brujas y hechiceras. Sabroso y aleccionador es este texto del *Martillo de Brujas* de Sprenger e Institor, libro muy difundido por toda Europa, y que se convirtió en el manual de la Inquisición para los procesos brujeiles, y cuya cita recoge Martín del Río en *La magia demoníaca*: «Por último ¿qué pensar de aquellas brujas, que esos miembros

---

<sup>1</sup> Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Madrid: Real Academia Española, 2004, pág. 336.

<sup>2</sup> Agrippa, *Filosofía Oculta*, Buenos Aires: Kier, 1982, pág. 187.

viriles a veces en crecido número, como de veinte o treinta miembros a la vez, los guardan en un nido de pájaros, donde se mueven al modo de miembros vivos?... Alguien refirió que habiendo perdido su miembro se allegó a una bruja para recobrar su salud. Ella prescribió al enfermo subirse a cierto árbol, y de un nido en que había muchos miembros, si quería alguno le dio permiso para tomarlo. El otro intentó apoderarse de uno de gran tamaño. No cojas ese, dijo la bruja, añadiendo que pertenecía a uno de los curas»<sup>3</sup>.

Al final, la culpable de todo, la mujer, erigiéndose la bruja como símbolo de la lujuria y del mal. El texto cervantino de la bruja Camacha del *Coloquio de los perros* —textos semejantes se pueden encontrar repartidos por toda la literatura de los Siglos de Oro— es un perfecto decálogo de lo que en la época se atribuía a esas mujeres feas, viejas, que vivían apartadas de la sociedad y que adquirieron la categoría de brujas, dando refugio a amantes desengañados, vírgenes falsas y viudas deshonestas.

Has de saber, has de saber, hijo, que en esta villa vivió la más famosa hechicera que hubo en el mundo a quien llamaron la Camacha de Mantilla; fue tan única en su oficio, que las Eritos, las Circes, las Medeas, de quien he oído decir que están las historias llenas, no la igualaron. Ella congelaba las nubes cuando quería, cubriendo con ellas la faz del sol, y cuando se le antojaba volvía sereno el más turbado cielo; traía los hombres en un instante de lejanas tierras; remediaba maravillosamente las doncellas que habían tenido algún descuido en guardar su entereza; cubría a las viudas de modo que con honestidad fuesen deshonestas; descasaba a las casadas y casaba a las que ella quería. Por diciembre tenía rosas frescas en su jardín y por enero segaba trigo. Esto de hacer nacer berros en una artesa era lo menos que ella hacía, ni el hacer ver en su espejo, o en la uña de una criatura, los vivos o los muertos que le pedían que mostrase. Tuvo fama que convertía los hombres en animales...<sup>4</sup>

Frente a este arquetipo surge la figura literaria de la mujer maga de las novelas pastoriles, enmarcadas en una tradición neoplatónica donde se mace-raban elementos procedentes del pensamiento hermético, que tiñó parte de ese neoplatonismo renacentista (ejemplos como los de la maga Felicia de la *Diana enamorada* y *La Diana* de Jorge de Montemayor, o la maga Polinesta de *La Arcadia* se pueden encontrar en muchas de las novelas de la época). Esta figura de la maga renacentista —modelo de algunas de las magas de las novelas

<sup>3</sup> Martín del Río, *La magia demoníaca*, ed. de J. Moya, Madrid: Hiperión, 1991, pág. 359.

<sup>4</sup> Miguel de Cervantes, *Coloquio de los perros*, ed. J. B. Avalle-Arce, Madrid: Castalia, 1985, pág. 292.

pastoriles— responde a la percepción que de la magia —con libros como el de Giordano Bruno o Ficino— se tuvo desde determinadas doctrinas renacentista. Y ésta no es otra que la igualación de la magia a una ciencia de lo imaginario, un método de control sobre el hombre.

Para poder entender determinados materiales que se cuelan en el universo de las novelas pastoriles y de otras narrativas de los Siglos de Oro se hace precisa una aclaración sobre la Magia Renacentista que concebía el universo como un todo atravesado de corrientes que establecen vínculos ocultos entre sus diversas partes, sin olvidar aquellas que se establecen entre los individuos. A partir de aquí la magia ha de ser la doctrina que descubra esas relaciones cifradas y el mago o la maga, el manipulador, el concededor de esos vínculos con el fin de atraerlos según sus necesidades, de ahí la importancia de obtener determinados conocimientos sobre astrología, plantas o minerales:

Allí hizo gran obra el poder de la sabia Felicia, que, aunque allí no estaba, con poderosas hierbas y palabras y por otros muchos medios, procuró que Sireno comenzase a tener afición a Diana. Y no fue gran maravilla, porque los influjos de las celestes estrellas tanto a ello lo inclinaban.<sup>5</sup>

Así pues, la maga del hermetismo se convierte casi en una psicoanalista de las pulsiones vitales, destacando, claro, las eróticas o amorosas. Determinados pensamientos renacentista van a ver entre la magia y el eros una relación indisoluble. Uno de los mayores teóricos, Ioan Peter Couliano, basa precisamente su libro, *Eros y magia en el renacimiento*, en esta relación. Para él, eros, magia y mnemotecnica deben estudiarse imbricadas, ya que el eros es la primera operación mágica de la naturaleza sin intervención humana, y la magia no es otra cosa que un eros aplicado, dirigido por un manipulador, cuya manipulación más sobresaliente es la del arte de la memoria. Ya tenemos por tanto maceradas las características del perfecto manipulador amoroso del neoplatonismo renacentista. Un modelo que, como veremos, va ser reiterativo en las figuras de magas que circulan por las páginas de las pastoriles.

La obviedad del pensamiento de Wundt<sup>6</sup> acerca de que una obra literaria no puede comprenderse si al mismo tiempo no se analiza la concepción del mundo sobre la que está basada, parece que se ha apartado u olvidado con excesiva frecuencia de los estudios de los Siglos de Oro. Entre las múltiples formas literarias del Renacimiento, los libros de pastores, construidos a la medida de

<sup>5</sup> Gil polo, *La diana Enamorada*, Madrid: Castalia, 1987, pág. 256.

<sup>6</sup> Max Wundt, «Ciencia literaria y teoría de la concepción del mundo», en *Filosofía de la ciencia literaria*, México, 1946, pág. 452.

la filosofía neoplatónica, ofrecían un terreno en el que encajar todos aquellos mundos procedentes de la Edad Media, en los que el encantamiento era su propia naturaleza, y la magia, su ley.

La justificación de la aparición de mundos encantados en los libros de pastores, regidos por un sentimiento mágico, no debía de extrañar al lector de este tipo de literatura, acostumbrado a un universo maravilloso. Por otra parte, no hay que olvidar que fueron elementos de ese universo los que contribuyeron a asegurar el éxito de otras novelas, las de caballerías. La irrupción de lo mágico-maravilloso en las pastoriles obedece tanto a la realidad del momento, como a la herencia de unos materiales literarios, y a la exigencia de los contenidos de la filosofía neoplatónica que las preside.

Los libros de pastores, con su dependencia —como he relatado— de la doctrina neoplatónica y con una fábula situada en la utopía y en la ucronía, favorecen la presencia de lo maravilloso poniendo en pie una concepción mágica del universo, que otras formas literarias habían denostado. Aunque no sea de manera tan clara, parte de la literatura de la época registra idéntica resistencia a perder ese universo que las nacientes ciencias habían puesto en entredicho, favoreciendo que lo maravilloso abonara los más lejanos y variados géneros, aunque determinados autores, entre ellos Cervantes, justo es decirlo, van a tratar de evitarlo, pues reconocen lo maravilloso, pero siempre como resultado de la mano divina.

La artificiosidad que, desde alguna parte de la crítica, se atribuye a los libros de pastores, responde a un material, que a pesar de desplegar cierta erudición, acogía y complementaba de una manera perfecta la introducción de mundos encantados. El conocimiento que se despliega de las virtudes de plantas, animales, objetos, o de la fuerza de las palabras a través de los conjuros no es mero artificio en las pastoriles:

-Hierbas que se conjugan para despertar el sentimiento amoroso: «Con la verbena escondida en la mano del médico conocerá si ha de vivir o morir el enfermo; provoca a amar, y nació de las lágrimas de Ceres»<sup>7</sup>.

-Animales con propiedades curativas: «La uña de elefante es contra la epilepsia. El ciervo saca las culebras con el aliento, engañado de sus silbos...»<sup>8</sup>.

-Piedras con virtudes benéficas: «El diamante atado al brazo siniestro es bueno contra los enemigos» o «la esmeralda causa buena memoria»<sup>9</sup>.

-Conjuros: «Enemigo mortal del sol resplandeciente, cuyos vivificadores rayos no engendran ni tocan en las montañas de tus desiertos campos ni en las riberas

<sup>7</sup> Lope de Vega, *La Arcadia*, Madrid: Castalia, 1975, pág. 356.

<sup>8</sup> Lope de Vega, *La Arcadia*, *op. cit.*, pág. 345.

<sup>9</sup> Lope de Vega, *La Arcadia*, *op. cit.*, pág. 346.

de tus negros ríos; príncipe de las tinieblas, señor de la oscura noche del sueño y de los agujeros tristes; por la fuerza de los caracteres que sobre esta arena con mi dedo escribo, de las hierbas que sobre estos cercos pongo y de las sangres diversas que al viento esparzo, te apremio y te conjuro»<sup>10</sup>.

Son materiales que constituyen ejes necesarios para dar coherencia a las historias amorosas que, sin ellos, serían meramente anecdóticas y son también necesarios para la recreación de un universo mágico en el que el mago recoge todos los impulsos vitales de la naturaleza, no para reducirlos a conceptos lógicos, sino para reencontrarse en la viviente infinitud del mundo y convertirse él mismo en creador.

La visión de Lope de Vega sobre la magia, que a continuación se muestra, resume de manera magnífica todo ese pensamiento aludido y pone de relieve que su presencia en las novelas pastoriles y en otros géneros literarios de los Siglos de Oro no es casual, y constituye un elemento primordial para entender las historias amorosas:

La magia natural no has de entender, que es aquella en que consultan los infernales espíritus con tan infame nombre, como le han dado en las divinas y humanas letras, y el mismo Dios prohibido tantas veces el consultarla, sino aquella natural Philosophia, que los Griegos llamaron Goecia, y no Magia, o una especulación de las cosas celestiales, ciencia i instruccion finalmente. Verdad es que ya el nombre de Magos se va introduciendo por los que exercitan lo que digo, como la Astrología... y assi dicen algunos que Pythagoras, Empedocles, Platón fueron llamados Magos.<sup>11</sup>

De acuerdo hasta aquí. El mago/a desde la tradición hermética es un manipulador, un captador de voluntades que puede curar e incluso cambiar pulsos vitales tales como la pasión amorosa. El amor, desde las doctrinas herméticas, puede doblegarse, transformarse o curarse como más tarde veremos. La equiparación de amor y enfermedad es un tema recurrente en las pastoriles. De que el amor es una enfermedad no le cabe la menor duda al pastor Anfriso de *La Arcadia* de Lope:

Escucha, dijo Anfriso entonces ¿qué hierbas son esas con que curastes? ¿Qué encantamientos dices? ¿Luego amor es medicable? ¿Luego fuera del tiempo o la muerte ha tenido remedio provechoso?<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Lope de Vega, *La Arcadia*, *op. cit.*, pág. 247.

<sup>11</sup> Lope de Vega, *Pastores de Belén*, Madrid: José Matesanz, pág. 272.

<sup>12</sup> Lope de Vega, *La Arcadia*, *op. cit.*, págs. 352-53.

Esta equiparación que Lope pone en boca del pastor Anfriso encardina el texto a enaltecer la verdadera labor del mago o la maga en las novelas pastoriles. El amor tiene cura a través de hierbas y encantamientos, es decir a través de la manipulación. Los procesos amorosos descritos en las pastoriles suelen responder a un esquema en el que el análisis de Culiario imbricando a Eros, Magia y Mnemotecnia encuentra su total justificación:

Mas lo que a mí parece —se dice en *La Diana*— es que cuando uno se parte de la presencia de quien quiere bien, la memoria le queda por ojos, pues solamente con ella ve lo que desea. Esta memoria tiene cargo de representar al entendimiento lo que contiene en sí, y del entenderse la persona que ama viene la voluntad, que es la tercera potencia del ánima, a engendrar el deseo, mediante el cual tienen el ausente pena por ver aquel que quiere bien. De manera que todos estos efectos se derivan de la memoria como una fuente donde nace el principio del deseo<sup>13</sup>.

Creo que el texto es bastante aleccionador y plantea una concepción ficiniana sobre el amor como un proceso visual que se instala en la memoria a la manera de un fantasma y que es necesario extirpar a través de la injerencia de la magia. Montemayor continúa el texto ofreciendo la solución al mal que aqueja a las pastoras: «Y pensar tú, hermosa pastora, que el tiempo no curaría tu mal si dejases el remedio dél en manos de la Sabia Felicia, porque ninguno hay a quien ella no de remedio, y en el de amores, más que en todos los otros»<sup>14</sup>.

Esta infección fantástica en la que prima el poder visual constituirá en el Renacimiento una de las bases para la elaboración de las doctrinas amorosas. Teorías como las de Ficino y Bruno se hallan muy presentes en el tratamiento que por ejemplo Lope y, como veremos también, Cervantes dan al amor. Sobre esta igualación de amor / fantasma el Renacimiento reelaborará la práctica de unas artes dedicadas inicialmente a la memoria, convirtiéndose éstas en unas técnicas de manipulación de fantasmas, basadas en el principio aristotélico de la supremacía del fantasma sobre la palabra y de la esencia fantástica del intelecto.

La nueva memoria surgida en los albores del neoplatonismo renacentista tiene su base, aunque con distintas interpretaciones de carácter mágico, en las memorias clásicas y medievales. En principio, este arte pertenecía a la retórica clásica, y consistía en un ejercicio a través del cual el orador podía perfeccionar su memoria. El desarrollo de esta antigua potencia del alma, asentaba sus

<sup>13</sup> Jorge de Montemayor, *La Diana*, ed. de A. Rallo, Madrid: Cátedra, 1991, pág. 302.

<sup>14</sup> Jorge de Montemayor, *op. cit.*, pág. 302.

inicios en la diferenciación que se estableció entre una memoria natural, nacida simultáneamente con el pensamiento (y, por tanto, inserta en la mente), y una memoria artificial, nacida y consolidada por el ejercicio. Ésta se planteaba como una forma de escritura que exigía figuras y espacios escritos en un orden determinado. Al orden seguía la elaboración de un código donde las figuras, los trazos, adquirieran un sentido. Esta memoria artificial, consolidada como arte de la memoria, mantuvo una estrecha vinculación con la historia de la lógica, de la producción artística de orientación religiosa, de la emblemática, del hermetismo, de la medicina y hasta con el pensamiento utópico que trataba de fundar una lengua universal, con el fin de alcanzar la pansofía.

El principio fundamental de este arte consistía en imprimir en la memoria una serie de *loci* o lugares, con clara implicación arquitectónica. Con este fin se ha de recordar un edificio variado y espacioso. Así, una vez asimilados los lugares de dicho edificio, se colocan en ellos las imágenes a través de las cuales se va a recordar, por ejemplo, un discurso oratorio. Una vez asentados lugares e imágenes, simplemente cuando se quisiera recordar algo del discurso, habría que visitar, imaginariamente, los distintos lugares y preguntar a los guardianes por los diferentes depósitos. Para la ordenación de los *loci* se barajaban normas emanadas de principios arquitectónicos, donde lo primordial residía en la iluminación, los períodos o cadencia de los espacios, y su simetría en el ámbito mental para el que son configurados. De ahí, que los modelos de templos o palacios renacentistas, presentes en las novelas pastoriles, se configuraran bajo unas proporciones totalmente armoniosas, dando especial importancia a la ubicación del templo en plena naturaleza. Se cumplían, por tanto, los propósitos emanados de la tradición memorística sobre la teoría de los *loci*.

Las artes de la memoria, concebidas desde el hermetismo, van a responder al anhelo del hombre de aprehender el universo, de manipularlo. Se erigieron éstas como uno de los grandes poderes mágicos al servicio del hombre, cuya concepción no se le escapa a Lope, al presentar por medio de las palabras de Polinesta, su particular arte de la memoria:

Aquí veréis el efeto que hace la ciencia, cuyo ejercicio honesto priva todo pensamiento ocioso, sacando el alma del cautiverio de la vil costumbre y rompiendo el hábito estrecho convertido en la misma vida, como segunda naturaleza. Veréis cómo se puede seguir la virtud, sin que espante sus ásperos principios, y cómo no hay dificultad en ella que, esforzando la voluntad, no se acabe con la paciencia y consiga con la perseverancia.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Lope de Vega, *La Arcadia*, op. cit., pág. 381.

Se forma, de esta manera, una memoria mágica, con la que reflejar el macrocosmos en un microcosmos mental. La magia celeste que fluye en la memoria, se conexas, como los haces de relaciones universales, con su oratoria mágica, su poesía o su arquitectura, también mágicas. Todo en este arte se va a ver sustituido por cierto tipo de implicaciones mágicas: los edificios, las estatuas, los lugares o los discursos tienen sentido oculto. Tales principios son los que van a regir los estudios sobre este arte en el Renacimiento. Sobre estas consideraciones empezarán a surgir con fuerza las conexiones entre la memoria y otras artes como la arquitectura, pero siempre bajo unos principios de clara simbología mágica. Se trata por ello de formar una imagen armoniosa y bella en un marco arquitectónico, que tuviera implícito una imaginería astral de la memoria. Este preciosismo al que aludía adquiere proporciones extraordinarias en la descripción del templo de *La Diana*:

Las pastoras y pastores le besaron las manos, y todos juntos se fueron al sumptuoso palacio, delante del cual estaba una gran plaza cercada de altos acipreses, todos puestos muy por orden, y toda la plaza era enlosada con losas de alabastro y marmol negro, a manera de jedrez. En medio della había una fuente de mármol jaspeado, sobre cuatro leones muy grandes de bronce. En medio de la fuente, estaba una columna de jaspe, sobre la cual cuatro ninfas de mármol blanco tenían sus asientos; los brazos tenían alzados en alto, en las manos sendos vasos, hechos a la romana, de los cuales, por unas bocas de leones que en ellos había, echaban agua. La portada del palacio era de mármol serrado con todas las basas y chapiteles de las columnas dorados, y así mismo las vestiduras de las imágenes que en ello había. Toda la casa parecía hecha de reluciente jaspe con muchas almenas y en ellas esculpidas algunas figuras de emperadores, matronas romanas y otras antiguallas semejantes. Eran todas las ventanas cada una de dos arcos; las cerraduras y clavazón de plata; todas las puertas, de cedro. La casa era cuadrada y a cada cantón había una alta y artificiosa torre.<sup>16</sup>

A este esquema corresponde, por ejemplo, las características mágicas de los palacios pastoriles. Tomando como punto de partida la fascinación que el edificio debe causar al que acude a él, se inicia un proceso dedicado a alcanzar el conocimiento. En los edificios de las novelas pastoriles este proceso se cifra en conseguir un estado donde purificar las pasiones de los pastores para conseguir el *remedium de amoris*. Las imágenes que acogen los templos producen, en los que los contemplan, una atracción singular, semejante a la de un talismán. Hay

---

<sup>16</sup> Jorge de Montemayor, *op. cit.*, págs. 258 y 259.

una velada forma de manipulación o de magia en las estancias de estos templos, ya que éstas actúan sobre la vida de los hombres transformándoles hacia un nuevo conocimiento que pretende ser universal, con preceptos naturales y divinos. Las salas, como en el palacio de las artes liberales de *La Arcadia*, adquieren, por esta razón, los nombres de las doctrinas fundamentales de la enseñanza: la Gramática, la Lógica, la Retórica, la Geometría, la Música y la Astrología, junto con la Aritmética y la Poesía.

La magnificencia de los templos pastoriles cumple a la perfección con la regla del asombro, de la maravilla. Hay un aire de cierta sobrenaturalidad en las descripciones de éstos. Las características preciosistas y exóticas de su ornamentación son un reflejo de la perfección celeste, de ahí esa sensación de que sus formas traspasan las formas naturales «en llegando a la portada, se pararon a mirar su extraña hechura, y las imágenes que en ella había, que más parecía obra de naturaleza que de arte, ni aun de industria humana...»<sup>17</sup>. No podían tener otra configuración estos templos dedicados a un saber limitado, custodiados por una mago/-a, y prometedores de curaciones que sobrepasan lo humano.

Perdido el sentido religioso medieval, la memoria se convertirá en un poder mágico capaz de aprehender las fuerzas supraceléstes. El uso que ahora se le reserva es, como todo en pensamiento oculto, extremadamente reducido, ya que ahora se constituye como un instrumento para la formación del mago. Es un saber oculto, que ha devenido en secreto. Y como todos los secretos herméticos, sólo en manos de los grandes manipuladores mágicos del universo, los magos. Ellos poseen las pautas y los símbolos mágicos de cada lugar de la memoria, y sólo ellos conocen la capacidad para sustituir una imagen, o un fantasma, por otro. Este sistema, el de sustitución de imágenes, es el proceso empleado por las magas en muchos textos de las pastoriles. No son simples fórmulas de magia supersticiosa, es un saber que proviene de la tradición, y que pretenderá con el tiempo, devenir en una técnica científica:

Aquí es menester que te desnudes de cuando ahora ha vestido tu cuerpo; de lo que te has de vestir no ha de haberte jamás servido; esto y tu cuerpo he de bañar en diversas aguas, y con varios perfumes quitar de aquel olor de la imaginación antigua, y no he de llevarte a coger la tierra de las sepulturas de las mujeres muertas, ni con vanas palabras y caracteres violentar tu libre albedrío que es imposible; no he de pedir prendas de Belisarda, ni hacer otras diligencias de las que digo; y cuando dentro de algún tiempo estés en los principios de tu convalecencia, te llevaré al templo del ejercicio y artes

---

<sup>17</sup> Jorge de Montemayor, *op. cit.*, pág. 259.

liberales, cuya honesta ocupación divierta de manera tu fatigada memoria que no te acuerdes si en tu vida viste a Belisarda.<sup>18</sup>

El proceso memorístico seguido en las pastoriles está totalmente embebido de la renovada memoria renacentista. La relación de la enfermedad de amor con la memoria es clara: si el amor es causado por un fantasma fijo en la imaginación, según las teorías renacentistas sobre el eros, el mal que éste provoca podrá erradicarse a través de la sustitución, por medio de las artes de la memoria, de imágenes que siguen conservando su carácter arquitectónico. Para que exista curación es necesario pasar por un proceso sustitutivo, por ello la maga Polinesta insta a Anfriso para que ocupe sus pensamientos con otras imágenes que no sean las de su amada Belisarda: «Tú has salido de sus manos, Anfriso, y pues quieres huir, ocupa tus pensamientos en lo que digo; que no consiste el olvido en las distancias de las leguas, sino en el divertimiento de almas que por medio del ejercicio se negocia. Amor es ocio, ningún ocupado amó, ningún ocioso dejó de errar»<sup>19</sup>.

El proceso de sustitución de imágenes es una tarea penosa y dura para el que se inicia en ella. Éste debe pasar por varias fases para conseguir la curación definitiva, que le llevará al templo del Desengaño: «Ya me parece, dijo la venerable sabia, que estás dispuesto, Anfriso, para visitar el templo santo del Desengaño; pues de aquella historia apenas se ven memorias en tu discursos»<sup>20</sup>. Muy sugestivo es el primer paso que Polinesta dicta a Anfriso. Debe desnudarse de sus antiguas vestiduras, que aquí se convierten en imágenes; es decir, debe abandonar todo pensamiento anterior, para que el reemplazamiento memorístico funcione. El iniciado, siguiendo las recomendaciones de los tratados clásicos del arte, debe entrar en un estado total de concentración, tal como Polinesta recomienda al pastor, a través de la evocadora imagen de las vestiduras: «Desnudóle la sabia aquellos vestidos, como entre dos piedras lo suelen hacer las culebras, y, puesta en su lugar una blanca y resplandeciente túnica, sacó a los dos pastores por una pequeña puerta que al fin de la espaciosa cueva estaba»<sup>21</sup>.

Las implicaciones mágicas llenan, por completo el quinto libro de *La Arcadia*, donde Lope desarrolla las teorías memorísticas. Es una maga la que conduce al templo, que, a su vez —como ya se vio—, es una edificación cargada de simbolismo mágico, que va a permitir, siempre a través del paso sucesivo por sus salas (conviene recordar que en la preceptiva tradicional de los tratados memorísticos, la ordenación es un punto importante para el perfecto desarrollo de la secuencia

<sup>18</sup> Lope de Vega, *La Arcadia*, *op. cit.*, pág. 358.

<sup>19</sup> Lope de Vega, *La Arcadia*, *op. cit.*, pág. 390.

<sup>20</sup> Lope de Vega, *La Arcadia*, *op. cit.*, pág. 442.

<sup>21</sup> Lope de Vega, *La Arcadia*, *op. cit.*, pág. 406.

memorística), la impregnación en la memoria de una serie de imágenes. Lo relevante de este proceso es que tales imágenes van a permitir, no sólo la curación de los pastores, sino también cierta iniciación en los secretos mágicos del universo. No es extraño, por ello, que los templos adquieran la estructura de un teatro de la memoria, donde la conexión que se da entre las formas correctas y perfectas y, por tanto, de clara implicación mágica, con la memoria tiene que ver con la interpretación de las estatuas mágicas, cuyo poder se debe a que reflejan con sus proporciones la armonía celeste. Esto debe unirse al empleo que, desde la versión ocultista del arte de la memoria, se dio a la imaginería talismánica, ya que se suponía que las imágenes planetarias, supracelestes y armoniosas, podían actuar como un fuerte talismán. Así, los corredores de los palacios se van llenando de implicaciones simbólicas presentes por ejemplo, en *La Arcadia*, desde el antiguo tema de las artes liberales, a las galerías de ilustres. Tras su paso por ellos las imágenes deben haber causado en el pastor el abandono total de los antiguos fantasmas que le atormentaban e incluso el aborrecimiento de ellas: «triste de mí, replicó Anfriso, que me atormentan memorias de aquella ingrata, y no creo que sea poderosa una virtud nueva para una costumbre envejecida»<sup>22</sup>. Estos síntomas serán la guía para comprobar que el arte memorístico ha funcionado en el objeto de su asignación: «No sólo no se acordaba de su hermosura, pero que si podía ser justo aborrecella, le pesaba haberla querido; pues ocupando el tiempo en semejante género de vida, tan distraído había estado de aquella virtuosa senda por cuyos pasos tan célebres ingenios y valerosos hombres habían merecido el lugar de aquellos retratos»<sup>23</sup>.

No es difícil rastrear en las pastoriles a través de lo esbozado materiales correspondientes a teorías neoplatónicas sobre la magia amorosa. Las pastoriles eran un género especialmente abonado para conceptos poéticos y mágicos frente a la fórmula erasmista que reclamaba una literatura de «Veritate». Pero ¿sucederá esto con otras manifestaciones literarias de los Siglos de Oro españoles?

«Que es libre nuestro albedrío y no hay yerba ni encanto que la fuerce», después de estas palabras de don Quijote en el capítulo XXII de la primera parte, la pregunta planteada quedaría más o menos resuelta: no hay fuerza mágica que pueda alterar la voluntad del hombre, el amor en el *Quijote* es de libre elección, es imposible forzar la voluntad, como sostiene la doctrina oficial de la iglesia. Pero la falta de creencia cervantina en una magia supersticiosa de carácter popular no implica que Cervantes no acuda a escenarios mágicos para enmarcar determinados acontecimientos amorosos (la magia erótica, por ejemplo, está presente al menos en tres textos cervantinos, *El licenciado Vidriera*, *La*

<sup>22</sup> Lope de Vega, *La Arcadia*, op. cit., pág. 392.

<sup>23</sup> Lope de Vega, *La Arcadia*, op. cit., pág. 426.

*española inglesa* y *Los Trabajos de Persiles y Sigismunda*). Otra cuestión es a qué responden estos acontecimientos ¿a mostrar un mal camino de actuación, de errado comportamiento del ser humano? ¿A un recurso literario en el que la magia sería un elemento más de la ficción, un contrapunto de la realidad? O ¿una muestra de un problema social como la brujería que afligía a la España de ese momento?

Cervantes conocía las formas del pensamiento mágico y no duda en trasladarlas a sus obras, bien como recurso literario o como doctrina. Y, precisamente, elige el romance, base de la futura novela, como el medio perfecto para mostrar la realidad y la imaginación, lo real y lo maravilloso, aunque demasiadas veces la crítica aristotélica hubiera rechazado el romance por estar contagiado de las maravillas. En el *Quijote*, sus mujeres-pastoras responden al arquetipo de las mujeres pastoriles y su amor recoge los preceptos de ese universo maravilloso. Un universo en el que el Eros de nuevo es una forma aglutinadora de la armonía del mundo, que se muestra vivo, animado, lleno de correspondencias. Cada ser de este inmenso concierto universal, trae consigo un mensaje cifrado, hace señas y envía signos al hombre, espectador de esa maravilla. En este marco el hombre renacentista y el barroco no se ven a sí mismos como centro del mundo, y, por tanto, libres de las leyes que ordenan todo lo demás, se consideran una autocreación, su ser son sus obras «todos somos hijos de nuestras obras», reconoce Cervantes, quien sin sustraerse a estas teorías surgidas en los albores del Renacimiento (si no véase el poder que Cervantes reconoce en su *Galatea* al canto órfico) va a dotar al amor en sus obras de esa fuerza motriz capaz de mover voluntades, y aquí sí que el amor se convierte en magia, y a la mujer, objeto de ese amor, la encumbrará a protagonista de su ficción, pues ¿qué sería don Quijote sin su Dulcinea? Un Alonso Quijano sin historia que contar<sup>24</sup>.

La importancia que Cervantes inculca a la figura femenina en su *Quijote* está tocada de los principios del universo que el neoplatonismo había contribuido a difundir. El arquetipo femenino se construirá sobre la idea de la mujer como ser divino. Las palabras de Marcela en el capítulo XIV apenas dejan duda del tratamiento cervantino hacia el objeto amoroso, la mujer, que como el hombre, es libre de elegir su amor: «El cielo hasta ahora no ha querido que yo ame por destino, y el pensar que tengo que amar por elección es excusado»<sup>25</sup>. La visión neoplatónica del amor supone un intento de casar a Platón con la teología. El amor, es *vinculo mundi*, es el eslabón que encadena toda la creación y conduce

---

<sup>24</sup> «Con mas justa causa se pudieran parar los brutos, mover los árboles y juntar las piedras a escuchar el suave canto y dulce armonía de Galatea, que quando a la cítara de Orpheo, lira de Apolo y música de Anfión los muros de Troya y Thebas por sí mismo se fundaron» Miguel de Cervantes, *Galatea*, ed. J. B. Avalle-Arce, Madrid: Espasa-Calpe, 1987, pág. 102.

<sup>25</sup> Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo...*, *op. cit.*, pág. 127.

a los amantes a una reunión con Dios. El hombre que ama a una mujer está amando a Dios, la belleza, «don del cielo, es amable», dice Marcela. La mujer consigue, a través de la virtud de lo bello, una espiritualidad mayor que la del hombre.

Desde estos planteamientos la figura de la mujer, para el pensamiento herético, no encarnará ya la figura diabólica; tampoco será el sexo imperfecto e inacabado; su maldad se transformará en bondad y paciencia; sus vicios serán ahora sus virtudes y su magia ya no será la de una bruja, sino la de una maga sobre el modelo de una moderna y benévola Circe. La defensa de Marcela de su estatus femenino frente a los pastores preconiza los posteriores arquetipos de la mujer como objeto amoroso: «El que me llama fiera y basilisco déjeme como cosa perjudicial y mala; el que me llama ingrata no me sirva; el que desconocida no me conozca; quien cruel, no me siga; que esta fiera, este basilisco, esta ingrata, esta cruel y esta desconocida ni los buscará, servirá, conocerá ni seguirá en ninguna manera»<sup>26</sup>. Aunque desde la crítica siempre se ha insistido, en que las situaciones donde las mujeres luchan por su libertad son, en realidad, literarias, puesto que el control social era tan estrecho que resultaba imposible la rebelión sin marginarse de esa misma sociedad.

Las mujeres cervantinas como Dorotea, Luscinda, Zoraida o Clara son amadas justamente por su belleza, y frente al descrédito emergen como dueñas de sí mismas con armas como la discreción y la fuerza de su amor. Son otros tiempos, y libros como el de Agrippa sobre la *Superioridad de las mujeres*, dedicado a la Princesa Margarita de Austria, o la galería de mujeres doctas que Lope va desbrozando en sus obras, intentan devolver a la mujer todos los derechos y privilegios que durante tanto tiempo se le habían negado a través de la teología, la historia y el derecho, aunque en España el ambiente social estaba poco preparado para aceptar esos privilegios, que como hemos dicho sólo se concebían para la literatura. Pero desde esa literatura, la contemplación de la belleza femenina es la contemplación de Dios, ya que ella es el ser más bello sobre la tierra y el eslabón más perfecto para alcanzar la belleza absoluta, y desde ese precepto del hermetismo renacentista, Cervantes insiste en las constantes referencias a la belleza divina de sus damas: de Dorotea dice Cardenio por ejemplo: «ésta, ya que no es Luscinda, no es persona humana, sino divina», de Luscinda: «y descubrió una hermosura incomparable y un rostro milagroso»<sup>27</sup>.

De *Que el amor es un mago* (máxima ficiniana) no queda duda en la obra cervantina. Aúna todas las interferencias y rompe con todos los obstáculos, como

---

<sup>26</sup> Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo...*, *op. cit.*, pág. 127.

<sup>27</sup> Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo...*, *op. cit.*, pág. 377.

queda patente en la instauración de la armonía frente al caos de las historias —con final feliz— de Dorotea y don Fernando, Luscinda y Cardenio y Clara y su mozo de mulas; pero son las mujeres con su tesón y sus actuaciones las que propician el doblegamiento de sus amantes, claro en el caso de Dorotea. A través del objeto amoroso, la mujer, Cervantes desgrana toda una tipología sobre el amor: desde el escarceo carnal de Maritornes, pasando por la locura amorosa que Grisóstomo siente por Marcela, arquetipos ambos personajes del amor propugnado desde el neoplatonismo, obvio en el caso de Grisóstomo con sus permanentes estados de locura y embriaguez que le llevan a la muerte. Hasta llegar al amor más platónico de todos, el de don Quijote, como él mismo reconoce: «Dulcinea no sabe ni leer ni escribir y en toda su vida ha visto letra mía ni carta mía, porque mis amores y los suyos han sido siempre platónicos, sin extenderse a más que un honesto mirar»<sup>28</sup>; y con ese honesto mirar se conforma don Quijote siguiendo las máximas de Ficino en su *De amore*, ya que el amor no es otra cosa que deseo de disfrutar de la belleza, y ésta es aprehendida sólo por los ojos, el que ama el cuerpo se contenta solo con la vista. Hasta Sancho repite este concepto del neoplatonismo renacentista al comentar, con mucha sorna, el enamoramiento de la falsa Altisidora: «que habiendo también yo oído que la hermosura es la primera y principal parte que enamora, no teniendo vuestra merced ninguna, no sé yo de qué se enamoró la pobre»<sup>29</sup>.

Es grande el débito cervantino a toda esta concepción sobre el amor. Don Quijote es un héroe con claras perturbaciones amorosas, es un melancólico como atestigua su conformación física: flaco, seco y pálido y, por supuesto, loco ya que Saturno, dios que rige a los melancólicos, amenazaba con la locura a los que tuviera bajo su poder, por ello, también don Quijote «reconoce» a otro melancólico temporal como es Cardenio, caprichoso y sin control —basta recordar sus accesos coléricos cuando algo le importuna—, características que la tradición atribuía también al melancólico, pues en su encuentro lo nomina como «el roto de la mala figura», estableciendo así con los nombres, «triste figura / mala figura», un paralelo que tiene su reconocimiento en una locura, la amorosa que ambos padecen. Una locura traída y llevada por la crítica médica y que tiene un contrapunto literario como hemos visto en las pastoriles y de la que Cervantes se hace eco de ello y en la maleta de Cardenio que Sancho halla se leen estos versos:

---

<sup>28</sup> Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo...*, *op. cit.*, pág. 242.

<sup>29</sup> Miguel de Cervantes, *Segunda parte del ingenioso caballero don Quijote de La Mancha*, pág. 989.

Presto habré de morir, que es lo más cierto:  
que mal de quien la causa no se sabe  
milagro es acertar la medicina.<sup>30</sup>

Pero ¿cómo se inicia esta enfermedad, esta pasión? El origen de este eros, ya atestiguado desde la Edad Media por autores como Andrés el Capellán en su *Amore*, se producía al penetrar en el hombre la imagen de la amada como un fantasma, como les ocurre a los pastores tras el discurso de la defensa que hace Marcela: «Y algunos dieron muestras (de aquellos que de la poderosa flecha de los rayos de sus bellos ojos estaban heridos) de quererla seguir...»<sup>31</sup>. La mujer implanta en el corazón del hombre un deseo, éste, al sentirse penetrado por el amor, intenta reconstruir en su fantasía imágenes de las formas del cuerpo del objeto amado. Don Quijote se encuentra como él mismo reconoce con «la memoria ocupada, cautiva la voluntad y perdido el entendimiento»<sup>32</sup>. Estas perturbaciones somáticas habían sido ya descritas por Gordonio en su *Lilium medicinale*, donde recoge la tradición del amor como enfermedad asociada a la melancolía, y, por tanto, el desencadenante de trastornos en la memoria o en la fantasía, cuya causa correspondía a una imagen sublimada y obsesiva que el varón se hace de la mujer, y que, progresivamente, iba dañando su pensamiento. Bernardo Gardonio ofrece, a través de este capítulo, *De amor que se dize heros*, una completa sintomatología de lo que el amor «heros» puede producir.

*Causas*: «quando algund enamorado está en amor de alguna muger e assí concibe la forma e la figura e el modo que cree e tiene opinión que aquélla es la mejor e la más fermosa e la más casta e la más honrada... E tanto está corrompido el juizio e la razón que continuamente piensa en ella e dexa todas sus obras, en tal manera que si alguno fabla con él non lo entiende, porque es en continuo pensamiento. Esta solicitud melancólica se llama... E dízese hereos porque los ricos e los nobles, por los muchos plazerres que han, acostumbran de caer e incurrir en esta pasión».

*Señales*: «son que pierden el sueño e el comer e el beber e se enmagresce todo su cuerpo, salvo los ojos, e tienen pensamientos escondidos e fondos con suspiros llorosos... E el pulso dellos es diverso e non ordenado, pero es veloz e frequentido e alto si la muger que ama viniere a él o la nombrassen o passare delante d'él».

*Pronóstico*: «la pronosticación es tal que si los hereos non son curados, caen en manía o se mueren».

<sup>30</sup> Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo...*, *op. cit.*, pág. 214.

<sup>31</sup> Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo...*, *op. cit.*, pág. 128.

<sup>32</sup> Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo...*, *op. cit.*, pág. 306.

*Cura:* «quítelo de aquella falsa opinión o imaginación algund varón sabio de quien tema e de quien aya verguena con palabras e amonestaciones, mostrándole los peligros del mundo e del Día de Juizio e los gozos del Paraíso... E finalmente si otro consejo no tuviéremos, fagamos el consejo de las viejas, por que ellas la disfamen e la desonesten en quanto pudieren, que ellas tienen el arte sagaz para estas cosas más que los ombres... Por ende búsqese una vieja de muy feo acatamiento con grandes dientes e barvas e con fea e vil vestidura, e traya debaxo de sí un paño untado con el menstroo de la muger... E si por aquestas fealdades non la quisiere dexar, saque el paño de la sangre de su costumbre debaxo de sí, e muéstregelo súbitamente delante de su cara, e déle grandes bozes diziendo “Mira qué tal es tu amiga como este paño”. E si con todo esso non la quisiere dexar, ya no es omne salvo diablo encarnado enloquecido, e dende adelante piérdase con su locura».

*Clarificación:* «devedes de saber que el amor que hereos se dize es propia pasión más viene a los varones que a las mugeres, por quanto los varones son más calientes e las mugeres más frías... Lo postrimero devedes de entender que esta pasión más ferrosamente se puede deffinir assí: El amor es locura de la voluntad porque el corazón fuelga por las vanidades mezclando algunas alegrías con grandes dolores y pocos gozo».<sup>33</sup>

Este síndrome descrito por Avicena, Villanova y Vicente Beauvais, será conocido por amor ereos, y desde Aristóteles se presentará como una de las múltiples formas de la melancolía. Esta enfermedad de héroes —según se recoge en *Saturno y la melancolía*<sup>34</sup>— se asoció con los mitos, y la disposición melancólica empezó a ser vista como heroica; y se idealizó aún más cuando se la equiparó con el furor, en la medida en que el humor melancólico era fuente de la más alta exaltación espiritual. No había podido Cervantes dotar al personaje más importante de la literatura española de un amor más sublime, el que padecen los héroes.

Las relaciones entre amor, fantasía y melancolía no se escapan a las descripciones de la sintomatología amorosa de los libros de pastores: «si naturalmente —describe Lope en los *Pastores de Belén*— la melancólica sangre te ha vencido, resiste con remedios, y no te des a memorias, aunque la phantasia tenga tal proporcion con ellas, de que todos los melancolicos abundan...»<sup>35</sup>. No me negarán que no se puede dar una descripción más precisa del estado que aflige a don Quijote, que como buen melancólico es proclive a la imaginación; él

<sup>33</sup> Bernardo Gardonio, *Lilio de medicina*, (Sevilla, 1495), ed. J. Cull y B. Dutton, Madison, 1991, págs. 107-9.

<sup>34</sup> R. Klibansky y E. Panofsky, *Saturno y la melancolía*, Madrid: Alianza Editorial, 1991.

<sup>35</sup> Lope de Vega, *Pastores de Belén*, *op. cit.*, págs. 55-6.

mismo reconoce, frente a un Sancho que no puede pensar cómo su amo se ha enamorado de una moza de «chapa, hecha y derecha y de pelo en pecho», que su dama posee hermosura y honestidad, y que además: «yo *imagino* que todo lo que digo es así, sin que sobre ni falte nada, y pñtola en mi imaginación como la deseo, así en la belleza como en la principalidad». Esta infección fantástica padecida por don Quijote será en el Renacimiento un punto principal de las doctrinas sobre el amor.

Ficino, como máximo divulgador de estas ideas, admite que el verdadero objeto del eros es el fantasma, el cual representa una imagen que ha ido más allá de la conciencia. El fantasma que *monopoliza las actividades del alma* es la imagen de un objeto, recuerden a don Quijote con la voluntad cautiva, y reconociendo haber visto a su señora en varias ocasiones y haber sido *objeto* de su amor antes de convertirla en su Dulcinea. El objeto por tanto, Dulcinea en este caso, se transforma en algo ajeno a su ser inicial. El fantasma ya ha obrado su cometido, ha transmutado al objeto amoroso a su capricho y le ha sustraído toda condición, devorando al amante que ha sido privado de su alma, como don Quijote reconoce a lo largo de la obra. La única cura contra esto es que el amado acepte ofrecer su amor, consciente de ello don Quijote no desperdicia una ocasión tras otra —la mayoría de sus aventuras terminan con la indicación de que se lo hagan saber a su dama— para hacer llegar a su Dulcinea esta misiva, puesto que percibe que ésta será la única solución a la enfermedad que le aqueja.

Dotando a la imaginación de tal poder, Cervantes recoge un interés puesto de manifiesto desde varias vertientes médicas, filosóficas, teológicas o mágicas por los desarrollos de la imaginación<sup>36</sup>.

Ésta —la imaginación— era considerada como uno los cinco sentidos o potencias internas del hombre con la función de retener las imágenes que llegan al sentido común y que están almacenadas en la memoria, la cual puede manipular esas imágenes para producir todo tipo de efectos. Por ello, autores como Mejía en su *Silva de varia lección* se sienten fascinados por ella: «puede la ymagina-

---

<sup>36</sup> «Sobre los efectos naturales y sobrenaturales que se atribuyen a la imaginación Niéremberg proporciona unos cuantos: “Dan libremente fuerças a la imaginacion. Lo primero para alterar, y mouer assi al propio cuerpo el que aprehende con vuezza, como al ageno... Lo segundo la dan arbitrio sobre la salud propia, y executoria, para causar dolencias, y restituir a sanidad, no solo por accion necesaria, sino por antojo, y juguete... Lo tercero la dan vara leuantada sobre la vida. Lo quarto en los partos la dan plena juridicion para marcados, y señalados con diuersas figuras desarmando los embriones, y criaturas, como algunas que han nacido con cuernos, por mirar sus madres quando concebía algunos retratos de Acteon. Lo quinto la dan virtud para multiplicar los partos... Lo sexto la conceden fuerça para trasformados haziendo que paran las mugeres brutos... Danla tambien potestad casi *sobrenatural*, por lo menos mayor que a todo lo q(ue) la naturaleza puede estirar; pues es de hazer cosas milagrosas, o tales que exceda el orden comun, o se igualen a supersticion...”» *Curiosa filosofia y tesoro de las maravillas de la naturaleza*, Madrid, 1630, págs. 47r-v y 48r.

cion alterarse y moverse con estas ymágenes de las cosas, aunque no las tenga presentes, lo qual el seso común no puede sino teniéndolas en presencia; por lo qual, es grande y maravillosa la fuerza de la ymaginación»<sup>37</sup>.

Tan grande y maravillosa le tendría que haber parecido a don Quijote, pues gracias a ella creó a Dulcinea: motor de sus aventuras, causa de sus desvelos, palizas y mofas. La mujer, por tanto, de nuevo se erige como artífice del poder del amor dentro de los parámetros cervantinos, deudores, como hemos referido, de un platonismo renacentista que creía en las manipulaciones del amor puestas en evidencia en las novelas pastoriles. Decía Ficino que toda la fuerza de la magia se basa en el amor: «La obra de la magia es la atracción de una cosa por otra por una cierta afinidad natural. Las partes de este mundo, como miembros de un solo animal, dependiendo todos de un solo autor, se unen entre sí por su participación de una sola naturaleza»<sup>38</sup>. Porque es tal su fuerza, secunda don Quijote, haciendo alusión a la pasión que cree padecer Altisidora por él, que «ni mira respetos ni guarda términos de razón en sus discursos, y tiene la misma condición que la muerte, que así acomete los altos alcázares de los reyes como las humildes chozas de los pastores, y cuando toma entera posesión de un alma, lo primero que hace es quitarle el temor y la vergüenza»<sup>39</sup>.

## CONCLUSIONES

Muchas han sido las teorías sobre la utilización de elementos mágicos en las obras cervantinas, aludiendo, generalmente, a que Cervantes no hacía más que servir de voz a su época. Tales afirmaciones parecen lastradas de la escasa atención que, desde la historia de la crítica, se ha concedido a la influencia del pensamiento mágico. Poco a poco, se piensa que no es posible entender el alumbramiento de la Edad Moderna sin incorporar en una visión integradora de la misma todo un universo mágico —astrología, cábala, alquimia...—, que engloba, en sí mismo, una concepción muy particular del hombre y de sus relaciones con las cosas.

El silencio y la prohibición ya no pesan sobre esa ladera del hombre, visiones como las de Cotarelo Valledor, afirmando que Cervantes no creía en hechicerías y con ello negando cualquier impregnación de un pensamiento de corte hermético en la obra cervantina, son sin duda un error en la mirada. Algo más profundo, como no podía ser menos, Américo Castro reconoce en el pensamiento de Cervantes postulados de una tradición mágica y hermética. José Enrique Díaz<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Pero Mejía, *Silva de varia lección*, II, Madrid: Cátedra, 1989, pág. 585.

<sup>38</sup> Marsilio Ficino, *De amore*, Madrid: Tecnos, 1986.

<sup>39</sup> Miguel de Cervantes, *El ingenioso caballero...*, *op. cit.*, pág. 989.

<sup>40</sup> *Cervantes y la magia en El Quijote de 1605*, Málaga: Universidad de Málaga, 2003.

apunta que aunque no sabremos a ciencia cierta qué creía o qué no creía Cervantes lo cierto es que la magia mayor se separa de la popular con la que convive tanto en realidad como en la obra cervantina, y que es la dimensión oculta la que puede tener hondas repercusiones en el *Quijote*: Giordano Bruno, Marsilio Ficino son nombres asociados al hermetismo renacentista que marcan los finales del neoplatonismo y que coinciden con el proceso vital de Cervantes y de otros autores, y que se puede documentar como se ha visto en el tratamiento que dan al amor, a la locura como furor o a la melancolía. Un proceso englobado en un devenir constante en los planteamientos filosóficos sobre los que se basaba la realidad. En todos los momentos de cambio hay un avance y un retroceso: con su visión mecanicista del mundo, la naciente mentalidad científica, durante los siglos XVI y XVII, pone en crisis las interpretaciones anímico-vitalistas de la tradición ocultista, levantando una barrera entre materia y espíritu, términos que la tradición hermética había tendido, con mucha frecuencia, a suprimir, hasta hacer del universo un ser vivo apuntalado por fuerzas espirituales.

El pensamiento científico es plenamente consciente de la frontera que separa lo comprobable de lo no comprobable, elaborando de esta manera un cuerpo de principios teóricos «abierto», «progresivo» y «evolutivo», frente a la tradición oculta, que da lugar a una cultura «cerrada» con pretensión de omnisciencia y de totalidad; la ciencia establece con claridad la distancia que media entre *res* y *verba*, privando a la palabra del poder que sobre la realidad le suponía la tradición ocultista; así, la ciencia vuelve los ojos hacia la naturaleza y reivindica la sustancialidad y materialidad de las cosas, que dejan de ser meros símbolos y simples piezas, necesarias para que funcione el sistema de correlaciones al que se las remite en la cosmovisión mágica. El incipiente desarrollo de determinadas ciencias de la naturaleza (botánica, zoología, medicina, química...) comienza a arrumbar, con la vieja filosofía de la naturaleza, los pilares sobre los que se sustentaba esa cosmovisión mágica, en la que lo maravilloso era todavía posible y admisible.

La ciencia, en definitiva, viene a desencantar el mundo, sustrayéndolo de las mágicas construcciones conceptuales en las que el pensamiento oculto lo había encerrado. Pero el salto de lo mágico a lo científico no se realiza de una sola vez. Durante los siglos XVI y XVII, las nacientes mentalidades científicas (Copérnico, Newton, Bacon, Descartes) conviven, no siempre de manera problemática, con formas de pensamiento precientíficas preñadas todavía de contenidos ocultistas (hermetismo, pitagorismo, cábala). Si queda suficientemente probado que ciencia y pensamiento mágico son dos formas muy dispares de entender la realidad ¿cómo es posible que las dos formas se dieran, no sólo en un mismo tiempo, sino también convivieran en una misma mentalidad? Evidentemente ni los científicos del Renacimiento y del Barroco eran tales científicos ni los «magos» sólo tales magos, y así lo atestiguan los ensayos, por ejemplo, de Newton

---

con la alquimia. Entonces, ¿por qué no pensar que aunque Cervantes descarte las manipulaciones mágicas, abogando por el libre albedrío, su pensamiento no estaba del todo desvinculado de una visión mágica del universo como la que el neoplatonismo y el hermetismo habían contribuido a difundir y tan obvia en los autores de novelas pastoriles? Sobre todo, si se piensa que en la concepción de estos preceptos la naturaleza es ya de por sí un universo mágico donde se dan ligazones y desencuentros sin necesidad de que se actúe mágicamente, y que el verdadero organizador de todo ello es el amor o la amistad. Y no me negarán que esa filosofía rezuma por todo el *Quijote* y no digamos en las pastoriles.



## INVITACIÓN AL AQUELARRE: ¿HACIA DÓNDE VA LA HISTORIA DE LA BRUJERÍA?

JAMES S. AMELANG  
(Universidad Autónoma de Madrid)

Quisiera comenzar con una declaración de fe. Estoy convencido de que el estudio de la brujería no es sólo uno de los temas más interesantes de la historia de los siglos XVI y XVII, sino que también es una de las áreas que ha experimentado cambios conceptuales y metodológicos más significativos. Como dicen los antropólogos, es una problemática muy «buena para pensar» sobre una multitud de cuestiones y particularmente, hacia dónde va la disciplina de la historia en general.

Plantear esta pregunta —hacia dónde vamos en la historia en relación con los estudios sobre brujería y magia— es precisamente la tarea que he propuesto para esta breve intervención. En vez de emplear este espacio para hacer una exposición clásica del estado de la cuestión, intentaré resumir para un público mayoritariamente compuesto de personas que no son historiadores lo que los historiadores hemos estado haciendo en el análisis de estos temas. Eso quiere decir plantear cuáles son los temas y las aproximaciones predilectos en este momento historiográfico y cuáles parecen ser los más prometedores en el futuro inmediato. No dispongo de ninguna bola de cristal. Pero creo que uno puede vislumbrar e identificar ciertos temas y ciertas preocupaciones conceptuales y metodológicas características del

estudio de la brujería y la magia modernas, y que sería de interés intentar resumir y comentarlas.<sup>1</sup>

Esta intervención se divide en tres partes. Empiezo con una breve presentación de algunos cambios generales en los estudios históricos de la magia y la brujería. A continuación intentaré resumir lo que hemos aprendido sobre la brujería de la Edad Moderna en los últimos años. La tercera parte estará dedicada a hablar del futuro: hacia qué rumbo vamos, cuáles son los temas que precisan más atención, etc. Evidentemente todo esto recoge apreciaciones personales mías, pero creo que guardan alguna relación con las opiniones de otros colegas que saben más y que han investigado más sobre estos temas que tanto interés despiertan. Casi todas mis observaciones se referirán a estudios realizados fuera de España, donde la historiografía sobre brujería ha sido más nutrida, aunque sólo una pequeña parte de esos trabajos están disponibles en español.

I. A mi modo de ver, últimamente se han registrado cuatro grandes cambios en la orientación de los estudios sobre la magia y la brujería durante la Edad Moderna. Estos son:

1. Un desplazamiento fundamental del centro de gravedad de la investigación desde el campo de la historia social hacia el de la historia cultural.

Para poder apreciar la importancia de este cambio hay que retrotraerse en el tiempo un poco. Los primeros estudios de lo que llegó a llamarse «nueva» historia de la brujería datan de finales de la década de 1960 y comienzos de la de 1970. Los trabajos realizados con anterioridad a esa fecha apenas tuvieron visibilidad en el mundo académico. Sus autores incluían pastores protestantes, psiquiatras y eruditos locales, pero no profesores universitarios. La aceptación de esta temática en la historia profesional requirió un esfuerzo importante por parte de investigadores de varios países, entre los que destacan tres estudiosos británicos. El primero fue Hugh Trevor-Roper, que publicó en 1967 un memorable ensayo escrito desde la tradicional historia de las ideas que sirvió para introducir el tema de la brujería a una amplia audiencia.<sup>2</sup> Después vino Keith Thomas,

---

<sup>1</sup> Ha habido varios intentos de resumir la historiografía de la brujería, empezando con E. William Monter, «The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects», *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 2 (1972), págs. 435-51. Véanse también: Stuart Clark, «Brujería e imaginación histórica: Nuevas interpretaciones de la demonología de la Edad Moderna» en M. Tausiet y J. S. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons, 2004, págs. 21-44; John Demos, «Killed by the Panic», *New York Review of Books*, 21 diciembre 2006, págs. 66-9; y en particular Diane Purkiss, *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-Century Representations*, Nueva York: Routledge, 1996. Para una bibliografía más detallada, véase [http://www.uam.es/personal\\_pdi/filoyletras/amelang/witchbib.htm](http://www.uam.es/personal_pdi/filoyletras/amelang/witchbib.htm)

<sup>2</sup> H. R. Trevor-Roper, «The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries» en su *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays*, Nueva York: Harper, 1969, págs. 90-192 (trad. esp. 1985).

cuyo extraordinario libro *Religion and the Decline of Magic* (1971) supuso un auténtico punto de inflexión en el estudio de esta temática.<sup>3</sup> Al mismo tiempo un alumno de Thomas, el antropólogo Alan Macfarlane, publicó los resultados de su tesis doctoral sobre brujería en el condado de Essex entre 1560 y 1680.<sup>4</sup> Consideradas conjuntamente, estas contribuciones aportan tanto una investigación detallada sobre un tema monográfico como una serie de afirmaciones conceptuales y metodológicas de gran trascendencia. Thomas y especialmente Macfarlane son ejemplos de una aproximación decididamente, aunque no exclusivamente, social al tema de la brujería. Thomas —cuyo trabajo fue claramente el más ambicioso de los tres— presentó la magia y la brujería como un conjunto de creencias que debían ser estudiadas como parte de la historia intelectual tradicional, tal y como había hecho Trevor-Roper. Pero a diferencia de su antecesor, Thomas no circunscribió su aproximación a ese ámbito, sino que también resaltó la relación entre la caza de brujas y los grandes cambios sociales y económicos de la época. Siguiendo las pautas de la llamada «teoría de la modernización», Thomas subrayó que la «decadencia de la magia» del siglo xvii formaba parte de la «gran transformación» de la historia occidental, un cambio que dio origen a la Ilustración, la secularización y al triunfo de la Revolución Científica. Según él, esta nueva *Weltanschauung* se debía en gran medida a los múltiples cambios sociales que fueron asentándose, tales como las nuevas relaciones mercantiles y un comportamiento más individualista desde el punto de vista económico.<sup>5</sup> La perspectiva de Thomas se basó en, al menos, dos tradiciones intelectuales: la sociología histórica de Max Weber y la antropología social, y muy especialmente el estructuralismo funcionalista británico asociado a la llamada «Escuela de Manchester». Thomas solía acompañar sus investigaciones históricas de invitaciones a sus colegas a estudiar más teoría antropológica, con lo que no sólo resaltaba la importancia de factores sociales como causa de las acusaciones de

---

<sup>3</sup> Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1971.

<sup>4</sup> *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study*, Nueva York: Harper, 1970. Una edición revisada con una nueva introducción de James Sharpe se publicó en Londres por Routledge en 1999.

<sup>5</sup> Para una lectura solidaria pero crítica con esta esquema analítico, véase Lawrence Stone, «Magia, religión y razón», en su *El pasado y el presente*, Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1986 [ed. orig. 1981], págs. 179-200. Un resumen excelente de la contribución de Thomas a la historia de la magia se encuentra en Jonathan Barry, «Introduction: Keith Thomas and the Problem of Witchcraft» en J. Barry, M. Hester y G. Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Belief and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, págs. 1-47. Véanse también los comentarios de Katharine Hodgkin en su «Historians and Witches», *History Workshop Journal*, vol. 45 (1998), págs. 271-77.

brujería, sino que también allanaba el camino para lo que él esperaba que fuera una fructífera colaboración interdisciplinaria en torno a este tema<sup>6</sup>.

Si uno compara aquel momento historiográfico con la situación actual, se sorprendería de la poca atención que la investigación de hoy en día otorga a los facetas económicas y sociales de la brujería que Thomas y sus seguidores consideraron de máxima importancia. Por supuesto que aún se llevan a cabo trabajos valiosos en esta línea, como, por ejemplo, el estudio de Robin Briggs sobre la región de Lorena, que analiza las acusaciones de brujería en el contexto de los patrones locales de sociabilidad, especialmente en el ámbito de familiares y vecinos.<sup>7</sup> Sin embargo, es difícil evitar la conclusión de que la hora de la historia social ya ha pasado. Su momento álgido se sitúa a mediados de la década de 1970, con la publicación de *Salem Possessed*, de Paul Boyer y Stephen Nissenbaum, sobre los conocidos casos de brujería de Massachusetts en 1692.<sup>8</sup> Este impresionante estudio, que aún hoy constituye uno de los mejores trabajos de la riquísima historia social de la Norteamérica colonial, intentó explicar aquellos procesos a través de una reconstrucción exhaustiva de la microhistoria de las comunidades en las que se celebraron. En retrospectiva, lo que en aquellos momentos pareció la culminación de una ambiciosa «nueva historia social», parece ahora un canto de sirena cuyas ambiciones resultan ahora menos convincentes de lo que prometían hace 30 años.

Lo que hoy triunfa es la historia cultural. Pero cuidado, que esto no es la tradicional historia de las ideas que Trevor-Roper concibió como la forma más adecuada de descifrar el rompecabezas de la brujería. A lo que aquí nos referimos

---

<sup>6</sup> Véase su «Historia y antropología», *Historia Social*, vol. 3 (invierno 1989), págs. 62-80 (publicada originalmente en *Past and Present* en 1963), y «The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft» en M. Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londres: Tavistock, 1970, págs. 47-79. Las reticencias de los antropólogos hacia su proyecto se hicieron explícitas en la respuesta crítica de Hildred Geertz en su «An Anthropology of Religion and Magic, I», *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 6 (1975), págs. 71-89. La réplica de Thomas figura a continuación, en las págs. 91-109 del mismo número.

<sup>7</sup> Como en Robin Briggs, *Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Nueva York: Viking Penguin, 1996 [ed. rev. Oxford: Blackwell, 2002]. Véanse además: Richard A. Horsley, «Who Were the Witches? The Social Roles of the Accused in the European Witch Trials», *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 9 (1979), págs. 689-715; H. C. Erik Midelfort, «Social History and Biblical Exegesis: Community, Family and Witchcraft in Sixteenth-Century Germany» en D. C. Steinmetz (ed.), *The Bible in the Sixteenth Century*, Durham NC: Duke University Press, 1990, págs. 7-20; Annabel Gregory, «Witchcraft, Politics and “Good Neighbourhood” in Early Seventeenth-Century Rye», *Past and Present*, núm. 133 (1991), págs. 31-66; Anne Reiber de Windt, «Witchcraft and Conflicting Visions of the Ideal Village Community», *Journal of British Studies*, vol. 34 (1995), págs. 427-63; y Alison Rowlands, «Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany», *Past and Present*, núm. 173 (2001), págs. 50-89.

<sup>8</sup> *Salem Possessed: The Social Origins of Witchcraft*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1974.

es la (otra vez) «nueva historia cultural» que se desarrolla a partir de la década de los años ochenta. Esta nueva aproximación se distingue de la historia cultural practicada con anterioridad por su decidida y explícita absorción de la teoría cultural importada principalmente de los estudios literarios. Quizás la mayor novedad de esta aproximación fuera su insistencia en la necesidad de reconstruir no sólo la experiencia sino también las creencias individuales y colectivas de los individuos que participaban en los procesos de brujería. Esto supuso un cambio desde la aproximación de la «historia desde abajo» —el gran lema del movimiento de renovación temática y metodológica de la historia social de los años 60 y 70— hacia una nueva meta, una «historia desde dentro», es decir, una historia dedicada sobre todo a la reconstrucción de la percepción de la experiencia histórica por parte de los mismos actores involucrados en ella.<sup>9</sup>

2. En el contexto de esta nueva historia cultural de la brujería destacan algunos temas. Tres son particularmente visibles:

a. La religión.<sup>10</sup> Irónicamente, el renovado interés en la teología y otros aspectos espirituales de la brujería representan un retorno al punto de partida del estudio científico moderno de este tema, aunque ahora con conceptualizaciones y postulados muy diferentes. Los primeros grandes estudiosos de la brujería de finales del siglo XIX —sobre todo Henry Charles Lea, Joseph Hansen y Wilhelm Gottlieb Soldan—, fueron militantes anticlericales que concibieron la persecución de la magia negra como un ejemplo de la irracionalidad e intolerancia de las sociedades confesionales tanto católicas como protestantes. Sin embargo, muy poco de este combativo espíritu se encuentra entre los investigadores actuales que estudian el armazón teológico que moldeaba la percepción de la magia durante el medioevo y la época moderna. Quizás el aspecto más destacado de esta nueva aproximación a la historia religiosa es su enfoque en la centralidad del demonio en las interpretaciones contemporáneas de la magia y de la brujería. Este nuevo énfasis queda reflejado en la que sin duda ha sido la más importante publicación sobre brujería de la última década, el libro de Stuart Clark *Thinking with Demons* (1997). Esta obra remarcable aborda otros campos además del de la teología, como el del derecho, la medicina o la ciencia para demostrar hasta

---

<sup>9</sup> Para algunos análisis de la «nueva historia cultural», véanse: Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1989; Peter Burke, *Formas de historia cultural*, trad. B. Urrutia, Madrid: Alianza, 2000; y Justo Serna y Analet Pons, *La historia cultural*, Madrid: Akal, 2005.

<sup>10</sup> La reaparición en general de la religión como objeto del estudio histórico es comentado por Lamin Sanneh en su «Religion's Return», *Times Literary Supplement*, 13 october 2006, págs. 13-4. Randall Styers, *Making Magic: Religion, Magic, and Science in the Modern World*, Oxford: Oxford University Press, 2004, da un excelente repaso de las relaciones entre el estudio especializado de la religión y el de la magia.

qué punto la creencia en la existencia del demonio caló en prácticamente todos los aspectos de la vida intelectual de la Edad Moderna.<sup>11</sup>

b. Género. El segundo de los cambios más evidentes que se han registrado en los últimos años es cómo cuestiones de género se han desplazado desde la periferia hasta el centro —o casi— del campo temático. Y es que, aunque no creo que se pueda afirmar que la mayor parte de los trabajos actuales tengan como enfoque central el género, sí tengo la impresión de que muchos de los estudios más interesantes y más innovadores sí tratan esta cuestión. También es evidente que son pocos los estudios que hoy en día ignoran cuestiones de género tal y como ocurría no hace mucho tiempo.

Pero también hay que reconocer que *dentro* de esta línea de investigación ha habido una transformación importante. Por ejemplo, hoy se ha superado esa antigua visión simplista que veía la brujería como una historia diáfana de la opresión de las mujeres por parte de los hombres a través de la violencia legal de la caza de brujas.<sup>12</sup> Han sido las mismas historiadoras feministas las que han abierto perspectivas nuevas y más matizadas, entre ellas la sugerencia de que buena parte de la historia de la magia tenía que ver con las relaciones conflictivas entre las mismas mujeres. Mucha de esta conflictividad inter-femenina, si se puede llamar así, estaba motivada por disputas en torno a los atributos y papeles sociales tradicionalmente atribuidos a las mujeres, y en particular la maternidad. Aquí las aportaciones de Lyndal Roper, Marianne Hester y otras historiadoras (e historiadores) sensibles a la dimensión psicológica además de social de la cuestión de la brujería han sido particularmente notables.<sup>13</sup> Además,

<sup>11</sup> *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford: Clarendon, 1997. Un interesante juicio sobre esta obra se encuentra en John Bossy, «Thinking with Clark», *Past and Present*, núm. 166 (2000), págs. 242-50. Otros estudios de los tratados demonológicos y anti-supersticiosos incluyen: Fernando Cervantes, *El diablo del Nuevo Mundo. El impacto de diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, trad. N. d'Amonville, Barcelona: Herder, 1996; Jean-Paul Duviols y Annie Molinié-Bertrand (eds.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, París: Presses Universitaires de France, 1996; Armando Maggi, *Satan's Rhetoric: A Study of Renaissance Demonology*, Chicago: University of Chicago Press, 2001; Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos xv a xviii*, ed. J. E. Burucúa, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2002; y Nathan Johnstone, *The Devil and Demonism in Early Modern England*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

<sup>12</sup> Al estilo de Barbara Ehrenreich y Deidre English, *Brujas, comadronas y enfermeras. Historia de las sanadoras*, Barcelona: La Sal, 1981 [ed. orig. 1973], y más recientemente, Anne Llewellyn Barstow, *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts*, San Francisco: Pandora Books, 1994.

<sup>13</sup> Algunos ejemplos de los numerosos estudios de los aspectos de género de la magia y la brujería son: Ruth Behar, «Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico», *American Ethnologist*, vol. 14 (1987), págs. 34-54; Carol Karlsen, *The Devil in the Shape of a Woman: Witchcraft in Colonial New England*, Nueva York: Vintage, 1987; David Harley, «Historians as Demonologists: The Myth of the Midwife-Witch», *Journal of the Society for the Social History of Medicine*, vol. 3 (1990), págs. 1-26; Robin Briggs, «Women as Victims? Witches, Judges, and the Community», *French History*,

la perspectiva más amplia de los estudios de género ha logrado que se preste más atención al papel específico jugado por los hombres en la práctica de la magia, un tema poco analizado en el pasado.<sup>14</sup>

c. Un tercer cambio «interno» es el estudio cada vez más intensivo de las representaciones literarias y artísticas de la brujería.<sup>15</sup> Quizá merezca la pena

---

vol. 5 (1991), págs. 438-50; Stuart Clark, «The “Gendering” of Witchcraft in French Demonology: Misogyny or Polarity?» *French History*, vol. 5 (1991), págs. 426-37; Marianne Hester, *Lewd Women and Wicked Witches: A Study of the Dynamics of Male Domination*, Londres: Routledge, 1992; Clive Holmes, «Women: Witnesses and Witches», *Past and Present*, núm. 140 (1993), págs. 45-78; Louise Jackson, «Witches, Wives and Mothers: Witchcraft Persecution and Women’s Confessions in Seventeenth-Century England», *Women’s History Review*, vol. 4 (1995), págs. 63-83; Diane Purkiss, «Women’s Stories of Witchcraft in Early Modern England: The House, the Body, the Child», *Gender and History*, vol. 7 (1995), págs. 408-32; Elspeth Whitney, «The Witch “She”/The Historian “He”: Gender and the Historiography of the European Witch Hunts», *Journal of Women’s History*, vol. 7 (Fall 1995), págs. 77-101; Sigrid Brauner, *Fearless Wives and Frightened Shrews: The Construction of the Witch in Early Modern Germany*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1995; María Tausiet Carlés, «Comadronas-brujas en Aragón en la Edad Moderna: Mito y realidad», *Manuscripts*, núm. 15 (1997), págs. 377-92; Willem de Blécourt, «The Making of the Female Witch: Reflections on Witchcraft and Gender in the Early Modern Period», *Gender and History*, vol. 12 (2000), págs. 287-309; y Tamar Herzog, «The Demon’s Reaction to Sodomy: Witchcraft and Homosexuality in Gianfrancesco Pico della Mirandola’s *Strix*», *Sixteenth Century Journal*, vol. 34 (2003), págs. 53-72.

<sup>14</sup> Como en la obra de William Monter, «Toads and Eucharists: The Male Witches of Normandy, 1564-1660», *French Historical Studies*, vol. 20 (1997), págs. 563-96; Lara Apps y Andrew Gow, *Male Witches in Early Modern Europe*, Londres: Palgrave, 2003; y Valerie A. Kivelson, «Male Witches and Gendered Categories in Seventeenth-Century Russia», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 45 (2003), págs. 606-31.

<sup>15</sup> Algunos estudios de la literatura inglesa son: Anthony Harris, *Night’s Black Agents: Witchcraft and Magic in Seventeenth-Century English Drama*, Manchester: Manchester University Press, 1980; Stephen J. Greenblatt, «Shakespeare Bewitched» en J. N. Cox y L. J. Reynolds (eds.), *New Historical Literary Study: Essays on Reproducing Texts, Representing History*, Princeton: Princeton University Press, 1993, págs. 108-35; Gary Wills, *Witches and Jesuits: Shakespeare’s Macbeth*, Nueva York: Oxford University Press, 1994; y Gareth Roberts, «The Descendants of Circe: Witches and Renaissance Fictions» en J. Barry, M. Hester y G. Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Belief and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, págs. 183-206. Para Francia, véase Marianne Closson, *L’Imaginaire démoniaque en France, 1550-1650. Genèse de la littérature fantastique*, Ginebra: Droz, 2000.

Entre los numerosos análisis de la iconografía de la magia y la brujería destacan: Jane P. Davidson, *The Witch in Northern European Art, 1470-1750*, Freren: Luca Verlag, 1987; Linda Hults, «Baldung and the Witches of Freiburg: The Evidence of Images», *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 18 (1987), págs. 249-76, y su *The Witch as Muse: Art, Gender, and Power in Early Modern Europe*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2005; Margaret A. Sullivan, «The Witches of Dürer and Hans Baldung Grien», *Renaissance Quarterly*, vol. 53 (2000), págs. 332-401; Charles Francis Zika, *Exorcising Our Demons: Witchcraft and Visual Culture in Early Modern Europe*, Boston-Leiden: Brill, 2003, y *Appearances of Witchcraft: Visual Culture and Print in Sixteenth-Century Europe*, Boston: Routledge, 2005; Claudia Swan, *Art, Science, and Witchcraft in Early Modern Holland: Jacques de Gheyn, 1565-1629*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005; y Lorenzo Lorenzi, *La strega: viaggio nell’iconografia di maghe, malefiche e fattucchiere*, Florencia: Centro Di, 2005.

resaltar en relación con este punto que en muchas ocasiones las representaciones de magia y brujería no son estudiadas tanto por los conocimientos que nos puedan aportar sobre literatura y arte. Más bien, encontramos que muchos historiadores e historiadores de arte y literatura analizan estas representaciones para obtener otro tipo de información, como pueda ser las actitudes respecto a las mujeres o aspectos teológicos como los límites del libre albedrío. En términos prácticos esto significa que historiadores y estudiosos de otras disciplinas relacionadas encuentran en la magia y la brujería una amplia área de interés común y rica en sugerencias para la historia cultural de la época. Y nunca como ahora ha habido manifestaciones tan explícitas del interés que suscitan estos temas.

3. Esta última observación trae a colación otro asunto íntimamente relacionado con el anterior, como es la cuestión del estímulo teórico externo. Y permítaseme explicarme, por si alguien no lo supiera: la historia es la ciencia de lo particular, no de lo general. Los historiadores no construimos un cuerpo de conocimiento al que todo el mundo se refiere como «la teoría». La realidad es que nosotros somos más bien alérgicos a ello. Por este motivo, cuando necesitamos echar mano de la teoría —como ocurre de cuando en cuando— tenemos que tomarla prestada de otras disciplinas, lo que significa que tenemos una relación casi parasitaria con ellas.

El cambio al que me refiero tiene que ver con el desplazamiento desde la antropología y otras ciencias sociales como fuente principal de inspiración analítica hacia los estudios literarios. La antropología continúa siendo importante para nosotros, tal y como lo fue para Keith Thomas y otros autores pioneros de la nueva historia de la brujería de la década de los 60.<sup>16</sup> Pero recientemente ha sido mucho más acusado el impacto de la teoría literaria. Esto ha llevado a un cierto grado de convergencia entre la historia y la historia de la literatura en torno a un doble objetivo: por un lado, y como ya he apuntado, prestar una atención especial a las dimensiones más específicamente culturales del fenómeno de la magia; por otro lado, realizar una lectura cada vez más «textualista» de las fuentes históricas. Esto significa en la práctica que nuestra aproximación a, por ejemplo, la documentación procesal de los tribunales, tiende a reconocer e incluso enfatizar su dimensión literaria.

Dicho en otras palabras, nosotros los historiadores estamos intentando aprender a hacer las cosas que los estudiosos de la literatura llevan mucho tiempo haciendo a nivel cotidiano. Hasta ahora, el resultado ha sido —unas cuantas meduras de pata aparte— una nueva disposición por parte de los historiadores de reconocer la construcción retórica de nuestras fuentes —y eso a pesar de que los

---

<sup>16</sup> Una precoz y muy prometedora antología que reunió la obra de historiadores y antropólogos es Max Marwick (ed.), *Witchcraft and Sorcery*, Harmondsworth: Penguin, 1970.

historiadores solemos ser gente bastante insensible a estas cosas—. Poco a poco hemos dejado de leerlas como si fueran textos transparentes y cada vez percibimos en ellas una mayor complejidad textual que antes habíamos ignorado.<sup>17</sup>

4. La predilección por un enfoque microhistórico. Aunque naturalmente aún siguen escribiéndose síntesis, éstas tienden a tratar los aspectos legales o políticos de la brujería, como, por ejemplo, la caza de brujas.<sup>18</sup> (Aprovecho para resaltar el hecho de que no existen esos trabajos de síntesis sobre el particularmente difícil tema de la experiencia popular de la magia). En el contexto de la nueva historia cultural sobre la brujería y la magia el énfasis suele ser mayoritariamente monográfico y concreto. Un estudio típico de estas características analiza episodios específicos. Esto es cierto aun en el caso de los estudios amplios, escritos con preocupaciones culturales en mente, tales como los de Lyndal Roper en su *Witchcraze* (2004), que es en gran medida una recolección de casos individuales.<sup>19</sup> En realidad, muchos de los trabajos recientes comparten este énfasis en lo monográfico, bien sea a través del estudio de juicios especialmente relevantes, de personajes particularmente interesantes o de los textos más sugerentes.<sup>20</sup> Esto

<sup>17</sup> Ejemplos de esta sensibilidad textual se encuentran en: Gerhild Scholz Williams, *Defining Dominion: The Discourses of Magic and Witchcraft in Early Modern France and Germany*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995, que enfoca sobre los tratados demonológicos; Frances E. Dolan, «“Ridiculous Fictions”: Making Distinctions in the Discourses of Witchcraft», *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 7 (1995), págs. 82-110; Marion Gibson, *Reading Witchcraft: Stories of Early English Witches*, Londres: Routledge, 1999, y la antología de textos contemporáneos que ella editó, *Early Modern Witches: Witchcraft Cases in Contemporary Writing*, Londres: Routledge, 2000; Stuart Clark (ed.), *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology, and Meaning in Early Modern Culture*, Nueva York: St. Martin's, 2001; y Alison Rowlands, *Witchcraft Narratives in Germany: Rothenburg, 1561-1652*, Manchester: Manchester University Press, 2003.

<sup>18</sup> Para mi gusto la mejor introducción general es la de Brian Levack, *La caza de brujas en la Europa Moderna*, trad. J. L. Gil Arístu, Madrid: Alianza, 1995 [ed. orig. 1987], aunque véase también Wolfgang Behringer, *Witches and Witch-Hunts: A Global History*, Cambridge: Polity, 2004.

<sup>19</sup> Lyndal Roper, *Witch Craze: Terror and Fantasy in Baroque Germany*, New Haven: Yale University Press, 2004.

<sup>20</sup> Algunos ejemplos de estos estudios incluyen: Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas: brujería vasca e Inquisición española*, trad. M. Rey-Henningsen, Madrid: Alianza, 1983 [ed. orig. 1980], un estudio de los famosos procesos navarros de 1609-1614; Michel de Certeau, *La possession du Loudon*, París: Gallimard, 1990 [3ª ed.], y Robert Rapley, *A Case of Witchcraft: The Trial of Urbain Grandier*, Montreal-Kingston: McGill-Queen's University Press, 1998, sobre la posesión colectiva de Loudon (Francia) en los años 1630; Elaine G. Breslaw, *Tiuba, Reluctant Witch of Salem: Devilish Indians and Puritan Fantasies*, Nueva York: New York University Press, 1996, y Mary Beth Norton, *In the Devil's Snare: The Salem Witchcraft Crisis of 1692*, Nueva York: Knopf, 2002, entre los numerosos estudios de los procesos de Salem; Silvia Nannipieri, *Caterina e il Diavolo: Una storia di streghe e inquisitori nella campagna pisana del Seicento*, Pisa: Edizioni ETS, 1999, con una excelente introducción de Adriano Prosperi; Wolfgang Behringer, *Shaman of Oberstdorf: Chonrad Stoecklin and the Phantoms of the Night*, trad. H. C. Erik Midelfort, Charlottesville: University of Virginia Press, 1998; James Sharpe, *The*

supone un cambio importante respecto a los amplios trabajos de síntesis que dominaban esta área temática a partir de los años 60.

II. Intentaré resumir rápidamente lo que todo esto nos ha enseñado indicando cómo han ido cambiando a lo largo de las últimas décadas nuestras ideas acerca de la brujería moderna. En este sentido destacaré tres cambios importantes. En primer lugar, ahora sabemos que no existía un modelo único de brujería, sino que (a lo largo del tiempo) prevalecieron una multiplicidad de pautas de creencias y comportamientos que dieron lugar a una topografía y una fisonomía del fenómeno mágico muy variadas. Y de la misma manera que hemos descartado el modelo único de brujería, descartamos también, por motivos similares los esquemas monocausales que predominaban antes. Tres en particular han sido desechados. El primero es la antigua explicación histórico-social que atribuía las acusaciones de brujería y hechicería a la negación de la caridad y otros ejemplos de la falta de observancia de las obligaciones familiares y vecinales. (No ha desaparecido completamente, pero ahora se aplica a un número de casos relativamente limitado).<sup>21</sup> Otra explicación íntimamente relacionada con ésta de que las acusaciones de brujería eran una respuesta al cambio social traumático también ha desaparecido prácticamente. Menor ha sido el abandono de la interpretación de las cazas de brujas como una forma de conspiración. Los primeros estudios modernos de la brujería del siglo XIX interpretaron la caza de brujas como una conspiración del clero contra el resto de la sociedad. Este esquema fue actualizado posteriormente como una imposición de creencias teológicas esencialmente nuevas —especialmente las relacionadas con los poderes del diablo— sobre la cultura popular. En su encarnación más reciente ha sido absorbida dentro de la tesis que vincula la persecución de la magia al disciplinamiento de las clases subalternas por las autoridades estatales y confesionales.<sup>22</sup> Esta última tesis tiene un cierto grado de plausibilidad, pero pasa por alto varios hechos poco convenientes, como por ejemplo que en muchos lugares el clero y los oficiales del Estado y sus instituciones sirvieron como fuerzas moderadoras contra la persecución de brujas. (Desde luego el caso de España era así). Final-

---

*Bewitching of Anne Gunter: A Horrible and True Story of Deception, Witchcraft, Murder and the King of England*, Nueva York: Routledge, 2000; y Malcolm Gaskill, *Witchfinders: A Seventeenth-Century English Tragedy*, Cambridge MA: Harvard University Press, 2005, sobre la notoria caza de brujas llevada a cabo por Matthew Hopkins en Essex durante la década de 1640.

<sup>21</sup> El *locus classicus* que explica cómo la negación de la caridad llevaba a acusaciones de brujería fue el tratado de Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft*, Londres: William Brome, 1584 (véase, por ejemplo, págs. 4-5 de la edición de Montague Summers, Nueva York: Dover, 1972). Thomas y Macfarlane en particular posteriormente lo convirtieron en el argumento central de su explicación histórico-social.

<sup>22</sup> Como en la obra de Robert Muchembled. Véase por ejemplo su *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (xve-xviiè siècles)*, París: Flammarion, 1978 [ed. rev. 1991].

mente, como he mencionado antes, cada vez menos historiadores e historiadoras describen la brujería moderna como una simple conspiración de hombres contra mujeres. Nadie pone en duda que la figura de la bruja fue concebida como mujer; la existencia de una minoría de hombres brujos no contradice esta realidad en absoluto. Pero dicho esto, el hecho de que la gran mayoría de las víctimas de las acusaciones de ser brujas fueran mujeres no es algo que en sí explique la brujería. Más bien, es algo que dista de ser obvio, y que requiere explicación en sí. Y como he sugerido anteriormente, gran parte del trabajo más innovador en este campo trata de explicar precisamente por qué se produjo esta casi universal identificación entre la brujería y lo femenino.

El segundo cambio sobre el cual llamaría la atención se refiere al abandono de los esquemas dualistas más simples, entre los que destaca la distinción entre hechicería y brujería diabólica, con la que se intentaba diferenciar la experiencia de Inglaterra de la de la Europa continental. No obstante, es de rigor señalar que existió una profunda división entre la trayectoria histórica del corazón de Europa —es decir, Alemania, Francia, Suiza y los Países Bajos, donde tuvieron lugar la mayoría de las cazas de brujas— y la periferia, donde las persecuciones a gran escala fueron mucho menos frecuentes. E incluso hubo importantes diferencias dentro de estos dos grandes bloques, lo cual convierte la cuestión de la geografía de la brujería en algo más compleja, por no decir enigmática.

El último cambio —o mejor dicho, una de las últimas lecciones que hemos aprendido— ha sido el de dar un reconocimiento adecuado al factor de la escala. Esto significa distinguir firmemente entre las cazas de brujas y la distinta dinámica de lo que podríamos llamar «magia cotidiana». Ahora nos damos cuenta de que mientras las cazas de brujas implicaban mayores números de víctimas, éstas no representaban la típica experiencia de la hechicería para la mayoría de los europeos modernos. Especialmente porque estos episodios eran muy idiosincráticos. Sus aspectos menos predecibles incluían los tipos de personas acusadas. Prácticamente la única circunstancia en la que miembros de las élites podían ser identificados como brujos o brujas era durante la caza de brujas, gracias sobre todo a la aplicación indiscriminada de la tortura y otros mecanismos coercitivos destinados a producir confesiones. Ahora entendemos que la caza de brujas no representaba lo que podemos llamar brujería «normal», que se centraba más en la *maleficia* o hechicería, y mucho menos en la mitología de los aquelarres satánicos que formaban parte de las persecuciones de brujas a gran escala.

III. ¿Hacia dónde nos dirigimos? ¿Qué puede y debe hacerse para arrojar más luz sobre este tema particularmente complejo?

Existen varias maneras de contestar a estos interrogantes. Una es intentar seguir la estela de los estudios recientes que han suscitado debates particularmente fructíferos. Entre los muchos candidatos, yo destacaría en particular la

obra de Carlo Ginzburg. Empezando por su primer libro, *I benandanti* (1966), y a través de muchas otras obras que culminan en su extenso *Historia nocturna* (1989), Ginzburg ha introducido una visión radicalmente nueva sobre la brujería que se ha basado en rechazar los puntos de vista tradicionales que lo veían como una simple imposición de creencias de origen letrado sobre unas clases populares pasivas.<sup>23</sup> Por contra, le ha concedido mucha importancia al hecho de que el concepto de brujería diabólica que surgió a finales de la Edad Media incorporaba elementos cruciales de tradiciones populares folklóricas milenarias, y se fusionaron con otras creencias más formales y eruditas, creando una construcción cultural dotada de un impresionante poder de evocación. Los argumentos específicos de Ginzburg a menudo han resultado controvertidos, y su alta visibilidad le ha propinado muchas críticas.<sup>24</sup> No obstante, y a pesar de que cuente con relativamente pocos imitadores, pocos dudan de que su amplia evocación de elementos culturales arraigados en el folklore y la mitología comparativa, junto a su hábil reinterpretación de muchos de los textos e incidentes de la historia de la brujería estándar, han abierto paso a nuevas perspectivas. Además, éstas han enriquecido considerablemente nuestro entendimiento acerca de la brujería en términos tanto de coherencia intelectual como de las múltiples formas de penetración de estas creencias en todos los niveles sociales. Tanto es así que, de hecho, uno recurre a estudiosos como Ginzburg para vislumbrar algo de lo que se podrían llamar los límites exteriores de la interpretación de la brujería y la magia.

Otra aproximación sería la de pensar en los aspectos de estos temas que los especialistas consideran que no han recibido atención suficiente, es decir, a lo que podríamos llamar las asignaturas pendientes. Hay muchas cuestiones que aún esperan ser exploradas sistemáticamente. Algunas de éstas incluyen:

---

<sup>23</sup> Véase su *I benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turín: Einaudi, 1972 [ed. rev.], e *Historia nocturna*, trad. A. Clavería Ibáñez, Barcelona: Muchnik, 1991 [ed. orig. 1989].

<sup>24</sup> Para reacciones al trabajo de Ginzburg, véase: Robert Rowland, «“Fantasticall and Devilishe Persons”: European Witch-Beliefs in Comparative Perspective» en B. Ankarloo y G. Henningsen (eds.), *Early Modern Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford: Clarendon, 1990, especialmente págs. 182-88; Robert Bartlett, «Witch Hunting», *New York Review of Books*, June 13 1991, págs. 37-8; Cristiano Grottanelli, Pietro Clemente, Fabio Dei y Alessandro Simonicca, «Discussione su “Storia notturna”», *Quaderni di storia*, vol. 17 (1991), págs. 103-29; John Martin, «Journeys to the World of the Dead: The Work of Carlo Ginzburg», *Journal of Social History*, vol. 25 (1992), págs. 613-26; Andrea del Col, *Domenico Scandella Known as Menocchio: His Trials Before the Inquisition, 1583-1599*, trad. J. y A. C. Tedeschi, Tempe AZ: Medieval and Renaissance Texts and Studies, vol. 139, 1997, y Franco Nardon, *Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento*, Trieste: Univ. Trieste-Centro Studi Storici Menocchio, Montereale Valcellina, 1999.

*a. La convergencia con la antropología.* A pesar de todas las formas obvias en las que la antropología y la historia han aplicado sus diferentes fuerzas analíticas para profundizar en el estudio de la magia y hechicería —piénsese, por ejemplo, en el papel central que la temática de la magia ha jugado en el desarrollo de la antropología como disciplina— ha habido aún demasiada poca interacción entre ellas en términos de investigación práctica. El sueño de Keith Thomas de una antropología histórica —o una historia antropológica— de la magia se topó con más indiferencia que interés por parte de ambas disciplinas. A pesar de ello, no toda la esperanza está perdida. Un artículo reciente de Ronald Hutton ha abogado de una forma inteligente por una nueva convergencia entre estas dos disciplinas. A su modo de ver, estudiar brujería a partir de este tipo de interacción tiene un futuro prometedor, si tanto historiadores como antropólogos se mueven, como parece ser que algunos están haciendo, más allá de las viejas banalidades del ahora completamente desacreditado funcionalismo que una vez predominó dentro de ambas disciplinas.<sup>25</sup> Hutton ofrece una propuesta específica para una colaboración interdisciplinaria basada en una definición mínima de los atributos simbólicos y la identificación social de las brujas; está por ver si tanto los historiadores como los antropólogos recogerán este guante.<sup>26</sup>

*b. Los aspectos psicológicos de la brujería.* Aquí se da prácticamente la misma situación, en tanto que la convergencia entre las disciplinas de la historia y la psicología es todavía más un sueño que una realidad. Lo cual sorprende bastante, dado el reconocimiento casi universal de la existencia de poderosos factores y fuerzas psicológicos en la historia de la brujería. No es ninguna casualidad que gran parte de los escritos sobre brujería moderna subrayaran su relación con fenómenos que hoy relacionaríamos con enfermedades mentales y que entonces se denominaba melancolía. ¿Cómo, entonces, puede explicarse la escasa atención prestada a esta importantísima dimensión de creencias y prácticas mágicas? Me temo que parte de la respuesta a esta pregunta provenga de la decepcionante calidad de mucho de lo que ha sido publicado acerca de la «psicohistoria» de la brujería. Quizás el problema más manifiesto aquí sea la tendencia a aplicar mecánicamente las categorías psicoanalíticas clásicas, como por ejemplo en el propio ensayo de Freud sobre la posesión demoníaca del pintor bávaro Christoph

---

<sup>25</sup> Para una visión de cómo los marcos interpretativos cambiantes han afectado a los estudios antropológicos de la brujería, véase Mary Douglas, «Brujería: el estado actual de la cuestión», en *Ciencia y brujería*, trad. C. Manzano, Barcelona: Anagrama, 1988, págs. 31-72 [ed. orig. 1970]. Para una visión general desde el campo vecino de la sociología, véase Andrew Sanders, *A Deed Without a Name: The Witch in Society and History*, Oxford: Berg, 1995.

<sup>26</sup> Ronald Hutton, «Anthropological and Historical Approaches to Witchcraft: Potential for a New Collaboration?», *Historical Journal*, vol. 47 (2004), págs. 413-34.

Haizmann.<sup>27</sup> Ha habido relativamente pocos trabajos que han intentado aplicar categorías analíticas sacadas de otras aproximaciones y escuelas psicológicas, o incluso perspectivas post-freudianas dentro del psicoanálisis, como por ejemplo la obra de Melanie Klein.<sup>28</sup> Hay, sin embargo, algunas señales esperanzadoras de cambio, como la serie de estudios interesantes de Edward Bever sobre el «psicodrama» de las acusaciones de brujería.<sup>29</sup> A juzgar por mi propia experiencia en el aula —llevo varios años enseñando una asignatura sobre brujería y magia en la Europa moderna— el peso psicológico de la creencia en la brujería es una de las cuestiones que más intriga a los alumnos y alumnas. Espero que nosotros, los historiadores e historiadoras, sepamos cómo responder a tales oportunidades cuando llamen a nuestra puerta.

c. *El lado material de la magia.* Una vez más, recientemente ha habido algo de reconocimiento de la importancia de esta cuestión, pero se ha limitado a un abanico relativamente reducido de temáticas. Como era de esperar, la generación de la década de 1960 estuvo profundamente interesada en el tema concreto del uso de las drogas, sobre todo en la forma de ungüentos, para inducir trances en preparación para el aquelarre. Y aunque últimamente haya habido una disminu-

---

<sup>27</sup> Freud publicó «Una neurosis de posesión demoníaca en el siglo XVII» en 1923. Existe un gran corpus de comentarios acerca de este caso, entre los cuales se encuentran: *Schizophrenia 1677: A Psychiatric Study of an Illustrated Autobiographical Record of Demoniacal Possession*, eds. y trad. I. Macalpine y R. Hunter, Londres: William Dawson and Sons, 1956; Michel de Certeau, «What Freud Makes of History: A Seventeenth-Century Demonological Neurosis», en su *The Writing of History*, trad. T. Conley, Nueva York: Columbia University Press, 1988, págs. 287-307; y David H. Thurn, «Fideikommissbibliothek: Freud's "Demonological Neurosis"», *Modern Language Notes*, vol. 108 (1993), págs. 849-74. Para un ejemplo de un trabajo que aplica las categorías freudianas al estudio de la brujería, véase Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid: Alianza, 1980 [ed. orig. 1977].

<sup>28</sup> Excepciones bien recibidas a esta regla incluyen Deborah Willis, *Malevolent Nurture: Witch-Hunting and Maternal Power in Early Modern England*, Ithaca: Cornell University Press, 1995, y Michelle Stephen, «Witchcraft, Grief, and the Ambivalence of Emotions», *American Ethnologist*, vol. 26 (2000), págs. 711-37. Véase también Lyndal Roper, «Witchcraft and Fantasy in Early Modern Germany», *History Workshop Journal*, núm. 32 (1991), págs. 19-43, y su *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality, and Religion in Early Modern Europe*, Londres: Routledge, 1994.

<sup>29</sup> Véase su «Witchcraft Fears and Psychosocial Factors in Disease», *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 30 (2000), págs. 573-90; «Witchcraft, Female Aggression, and Power in the Early Modern Community», *Journal of Social History*, vol. 35 (2002), págs. 955-88; y «The Crisis of Confidence in Witchcraft and the Crisis of Authority» en P. Benedict y M. P. Gutmann (eds.), *Early Modern Europe: From Crisis to Stability*, Newark: University of Delaware Press, 2005, págs. 139-67. Véase también el más antiguo pero altamente relevante artículo de Thomas J. Schoeneman, «The Role of Mental Illness in the European Witch Hunts of the Sixteenth and Seventeenth Centuries: An Assessment», *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, vol. 13 (1977), págs. 337-51, además de David Harley, «Explaining Salem: Calvinist Psychology and the Diagnosis of Possession», *American Historical Review*, vol. 101 (1996), págs. 307-30. Yo trato algunas de las posibilidades para el estudio de los aspectos psicológicos de la brujería en mi «Durmiendo con el enemigo: el diablo en los sueños» en M. Tausiet y J. S. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons, 2004, págs. 327-56.

ción de la atención prestada a lo que podríamos llamar el lado psicotrópico de la brujería, puede que reaparezca bajo otras formas. Nótese, por ejemplo, cómo en parte, la discusión moderna de la brujería se cruza con la preocupación actual por la historia del cuerpo, por no mencionar otros aspectos de la aproximación «cultural materialista» ahora en boga. De hecho, el tema de la corporalidad de los espíritus ha vuelto con saña a la vanguardia de la historia intelectual de las creencias relacionadas con la brujería. Esto ha quedado demostrado sobre todo en el libro *Demon Lovers* (2002) de Walter Stephens, que ofrece el provocador argumento de que la obsesiva discusión moderna sobre la posibilidad de mantener relaciones sexuales con demonios reflejaba profundas ansiedades relacionadas con la existencia del diablo y otros espíritus, cuya existencia podría probarse definitivamente a través del contacto íntimo con seres humanos.<sup>30</sup>

*d. La historia social de la magia y la brujería.* Como he sugerido más arriba, aún queda trabajo por hacer relacionado con la historia social de la magia y la brujería, tanto a escala micro como macro. En términos de la primera, cuando uno empieza a pensar en los diferentes papeles interpretados dentro del drama social de la persecución de las brujas, parece claro que prácticamente toda la atención se ha centrado en dos categorías, la de los acusadores y la de los acusados. Sabemos muy poco sobre las demás personas involucradas: testigos, jueces, y el resto de la comunidad, cuyas actitudes y reacciones ante los procesos no carecían de importancia. En cuanto a las macro-cuestiones, hay muchas cosas básicas sobre la brujería moderna relacionadas con sus aspectos sociales y económicos que aún no conocemos. Por ejemplo, carecemos de algo tan básico como un atlas fiable de la distribución espacial y temporal de las creencias mágicas definidas en términos morfológicos precisos. En el caso de España, nos tenemos que conformar con tópicos vagos sobre la diferencia entre el norte (donde la creencia en brujería diabólica floreció) y el sur (donde la hechicería estaba más a la orden del día). Donde la cuestión de la variación local y regional ha sido estudiada con mayor precisión ha sido en Alemania, gracias especialmente a la desconcertante y a menudo impredecible diversidad de prácticas judiciales en la altamente fragmentada estructura del Imperio. Pero queda mucho trabajo por hacer sobre la topografía social, etc. de la brujería, que tanto en las zonas de habla alemana como allende no puede ser reducida, como se hace tan a menudo, estrictamente a una cuestión de diferencias confesionales. Yo, de hecho, estaría dispuesto a predecir que dentro de poco veremos un cierto retorno y una reafirmación de la historia social de la brujería, seguramente motivada en parte

---

<sup>30</sup> *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*, Chicago: University of Chicago Press, 2002.

por una reacción a lo que será visto como insuficiencias en la historia cultural que predomina en el presente.<sup>31</sup>

Este último punto sirve para recordarnos que todavía quedan muchos enigmas en la historia de la magia moderna. Dos que se me vienen a la cabeza son los dos grandes excepcionalismos de esta historia. El primero es el hecho de que la brujería era un crimen localizado casi exclusivamente en zonas rurales en oposición a núcleos urbanos.<sup>32</sup> El segundo —el cual he mencionado antes— es que la persecución de la brujería fue más rigurosa en Europa central que en la periferia, incluidas en esta última, Escandinavia, Europa del este, la mayoría de las islas británicas y el Mediterráneo.<sup>33</sup> ¿Y qué lugar ocupó España en todo esto? Espero que pronto podamos remediar la relativa ausencia de España —junto a su relativa ausencia de brujas— dentro de la visión europea de la magia y brujería. Tal desiderátum es algo que coloquios como éste pueden ayudar a convertir en realidad.

Un último apunte. Me parece que estamos viviendo un momento muy especial. Y es que, si bien estas observaciones han puesto énfasis sobre el efecto acumulativo de los cambios ocurridos durante los últimos años, también se deben señalar las muchas continuidades. Entre las muchas tendencias que se han mantenido intactas dos me parecen particularmente dignas de mención. La primera es la separación, por no decir divorcio, entre el estudio de la magia por un lado y el de la brujería por otro. Resulta chocante ver que esta distinción ya existiera durante la mismísima Edad Moderna. La magia estaba ampliamente concebida entonces como una actividad más o menos elitista, marcada por textos y medios de comunicación elitistas, y generalmente atribuida a los hombres. La brujería, por otro lado, se veía como un producto de la cultura popular, y se concebía explícitamente como una actividad femenina. En términos generales estas líneas de división todavía sostienen las pautas actuales de investigación

---

<sup>31</sup> Un intento interesante de ver las prácticas mágicas modernas en el contexto de la vida cotidiana es Stephen Wilson, *The Magical Universe: Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe*, Londres-Nueva York: Hambledon and London, 2004.

<sup>32</sup> La magia urbana es una temática muy poco estudiada. Entre el puñado de trabajos que hay, destacan los siguientes: Ruth Martin, *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550-1650*, Nueva York: Blackwell, 1989; Guido Ruggiero, *Binding Passions: Tales of Magic, Marriage, and Power at the End of the Renaissance*, Nueva York: Oxford University Press, 1993; y Owen Davies, «Urbanization and the Decline of Witchcraft: An Examination of London», *Journal of Social History*, vol. 30 (1997), págs. 597-617. El *Abracadabra omnipotens: Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, de María Tausiet, Madrid: Siglo Veintiuno, 2007, es hasta la fecha la única monografía extensiva sobre magia urbana en España.

<sup>33</sup> Véanse las interesantes observaciones sobre este tema en Bengt Ankarloo y Gustav Henningsson (eds.), *Early Modern Witchcraft: Centres and Peripheries*, Oxford: Clarendon, 1990, incluyendo la llamada específica en favor de una aproximación comparativa en la contribución de Peter Burke en las págs. 435-42.

y análisis, con una excepción significativa: el fuerte reconocimiento otorgado entonces y ahora a las mujeres sanadoras, es decir, a las practicantes de un tipo de magia específicamente popular y femenina que no siempre se entendía que era diabólica.

La otra continuidad con el pasado que merece la pena resaltar es que, a pesar de su inédita aceptación y del impresionante nivel y cantidad de investigación y publicaciones sobre estas cuestiones, el estudio de la brujería y de la magia todavía ocupa la periferia, y no el centro, de los estudios históricos. Varios factores contribuyen a esta situación. Uno es la persistencia, e incluso inercia, de antiguas jerarquías de importancia entre las distintas temáticas historiográficas. En este sentido se aprecia una situación muy curiosa, como es la relativa insignificancia del estudio de estos temas en la cultura académica y el enorme interés público en ellos. Desde el punto de vista de un historiador profesional, esto representa un arma de doble filo. Por un lado, este interés popular ha generado mucha mitología. Cualquier especialista que enseña sobre estos temas sabe que uno tiene que estar combatiendo constantemente los tópicos sobre brujas celtas, aquelarres vascos, druidas, faunos, davincis y otras cosas por el estilo. Por no hablar de otros fenómenos contemporáneos que interfieren menos en la didáctica, pero que ejercen una influencia parecida. Me refiero por ejemplo a la aparición reciente de turismo mágico, del estilo de la cueva de Zugarramurdi en Navarra o el pueblo de Salem en Massachusetts. Estos ejemplos responden al gran interés popular por estar en lugares asociados con templarios, merlines y toda la demás abracadabra. En el fondo todo esto es bueno; desde luego es una suerte poco común poder enseñar algo que interesa a los alumnos. Pero al mismo tiempo plantea un reto difícil, que es el de intentar canalizar este interés difuso hacia formas razonables, y yo diría racionalistas, de entender estos fenómenos. Bien, todo esto representa un desafío interesante y (espero) fructífero. Es, más que nada, una invitación a un aquelarre que nos espera a todos y todas.

(Traducción: Daniel Amelang López)



PESADILLA DE MÉDICOS, VENENO DE ENFERMOS:  
LA SÁTIRA CIENTÍFICA EN ALONSO DE CASTILLO  
SOLÓRZANO

RAFAEL BONILLA CEREZO  
(Universidad de Córdoba  
Università degli Studi di Pavia)

En el verano de 1944, Mister Taylor salió de Boston (Massachusetts), donde había pulido su espíritu hasta el premio de no tener un centavo, con rumbo a la región del Amazonas y la esperanza de trabar amistad con los indígenas de una tribu cuyo nombre no hace ninguna falta recordar. Quizá porque durante aquella estación su fuente de ingresos aún consistía en la venta de cabezas humanas, curiosamente reducidas. Pronto advirtió nuestro personaje, uno de los más singulares de Augusto Monterroso, que este comercio podría transformarse en lucrativa empresa, no exenta de servicio. Enseguida organizó una sociedad en la que, confiando la distribución a su oportuno tío, que aquí llamaremos Mister Rolston, se comprometía a producir testas rebajadas a escala industrial —hoy diríamos en serie—, en tanto que el departamento de saldos las vendería en su país de origen, cuya localización tampoco es necesaria para nuestros fines.

Poco trabajo le costó convencer al Guerrero Ejecutivo y a los supremos Brujos Legislativos de que este negocio enriquecería a la comunidad, obteniendo como recompensa un brebaje, desconocido por los aborígenes, que el propio Mister Taylor preparaba con chispeante alquimia. Pasados varios meses, las cabezas

cobraron tanto éxito que habían dejado de ser un raro privilegio entre chamanes pudientes; pero la democracia es la democracia, y en cuestión de semanas pudieron adquirirlas hasta los profesores de literatura, gremio mal remunerado desde tiempos antiguos.

Lo que parece seguro es que un hogar sin su correspondiente cabecita se tenía por un hogar fracasado. De ahí que, como también sucede con los filólogos, surgieran los coleccionistas y, con ellos, las paradojas. Acumular diecisiete, ya fueran rubias o teñidas, asiáticas o centroafricanas, comenzó a ser considerado de mal gusto, aunque resultaba distinguido tener once. Claro que no todos los jíbaros procedieron con eficacia y, cuando menos lo esperaban, asomó la primera sequía de cabezas, epidemia incubada por cualquier organismo público que se precie. Las meras defunciones goteaban de modo precario, el Ministerio de Salud Tribal se sentía incapaz de elevar la mortalidad e incluso la pena de muerte o el fusilamiento eran ya insuficientes para satisfacer el mercado.

Tamaño apuro provocó que una nueva legislación sobre las enfermedades ganase inmediata resonancia y fuera comentada por el Cuerpo Diplomático y las Chancillerías de las potencias vecinas. De acuerdo con tan memorable código, los pacientes graves disfrutaban de veinticuatro horas para poner en orden sus papeles y morirse; pero si en ese cadalso tenían suerte, emponzoñando al resto de la familia, conquistaban tantos plazos de un mes como parientes fueran infectados. Cruenta versión de *Las mil y una noches*, o tal vez de *Las mil y una muertes*. Dicho bando también sancionaba que las víctimas de dolores leves merecían el desprecio tribal y cualquiera podía escupirles en el rostro; tratamiento inmunológico para la futura pieza de museo. Por primera vez en la historia fue reconocida la jerarquía de los médicos —hubo varios candidatos al Nobel, circunstancia nada común— que no curaban a nadie. Fallecer se convirtió en el ejemplo del más exaltado patriotismo, no sólo en el orden nacional, sino en el más glorioso, en el continental<sup>1</sup>.

Pretendo diseccionar en un artículo sobre la medicina, dado que los cuentos hispanoamericanos no acostumbran a vivir de premios, universidades ni ministerios, corporaciones insustanciales para nuestro diagnóstico, que ese galardón se creó en el Barroco y distingue a un poeta conceptista: Alonso de

---

<sup>1</sup> Augusto Monterroso, «Mister Taylor», *Cuentos*, Madrid: Alianza Editorial, 2005, págs. 7-14. Agradezco a los Profesores Florencio Sevilla (Universidad Autónoma de Madrid) y Begoña Rodríguez (Universidad Alfonso X el Sabio), así como a la Comisión Organizadora de *Edad de Oro*, el «alivio para caminantes» y las «sobremesas» que brindaron a mis alumnas de 4º de Filología Hispánica (Universidad de Córdoba). Agradezco a Almudena Marín (Universidad de Córdoba) sus envíos bibliográficos y la generosidad de unirse a esta «receta».

Castillo Solórzano (Tordesillas, 1584-c. 1642)<sup>2</sup>. Pero otorguemos su valor a los auténticos cicerones, que no son otros que los virus, las fiebres tifoideas y los fabricantes de ataúdes.

Desde que el hombre —antes primate o simio— dibujó un toro en una cueva viene sufriendo la agresión del medio circundante. También desde entonces se afana en la búsqueda de remedios para escapar a la muerte. Cabe suponer que en el origen mismo de la vida, incluso en la Edad de Oro, unos «sanadores» estuvieran más dotados que otros para hallar tales antídotos; o, de modo más nocivo, para acelerar la venida de la Parca. Indudablemente algunos sintieron dentro de sí un impulso, que denominamos «vocación», claro sinónimo de «homicidio» en un lexicógrafo tan rico como Quevedo, por ayudar a los que sufrían a su lado. Es muy posible que junto al primer cavernícola lacerado por el dolor hubiera otro —u otra, cuestión de gustos— que lo ayudó a tumbarse, limpió sus magulladuras, quizá con la lengua, como habría visto hacer a los animales de su paraíso, y le dirigió un amoroso gruñido de consuelo. Desde aquella primera doctora, que algunos llaman Eva, hasta nuestros días las cosas han cambiado

---

<sup>2</sup> Para su trayectoria biográfica y literaria, *vid.* Emilio Cotarelo y Mori, «Vida literaria de don Alonso de Castillo Solórzano», en Alonso de Castillo Solórzano, *La niña de los embustes*, introducción y notas de E. Cotarelo, Madrid: Colección Selecta de Antiguas Novelas Españolas, 1906, tomo III, pág. VI; y, del mismo autor, «Adiciones a la biografía de D. Alonso de Castillo Solórzano», en su edición de Alonso de Castillo Solórzano, *Las harpías en Madrid y Tiempo de regocijo*, Madrid: Viuda de Rico, 1907, págs. v-xxiv. *Vid.* asimismo Cristóbal Pérez Pastor, *Bibliografía madrileña. Obra premiada por la Biblioteca Nacional en el concurso público de 1897 e impresa a expensas del Estado*, III (1621 al 1625), Madrid: Tipografía de la «Revista de Archivos» (1907), págs. 344-45; Eduardo Juliá Martínez, «Observaciones preliminares» a Alonso de Castillo Solórzano, *Huerta de Valencia. Prosas y versos en las Academias de ella*, Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, xv, 1944, págs. VI-XL, quien reprodujo su partida de bautismo (01-10-1584), cuya autenticidad ha discutido Alonso Bonilla Sanmartín, «Una imitación de *Lazarillo de Tormes* en el siglo XVII», *Revue Hispanique*, xv (1906), pág. 816, nota 1; Federico Ruiz Morcuende, «Prólogo» a su edición de Alonso de Castillo Solórzano, *La garduña de Sevilla*, Madrid: Espasa-Calpe, 1942. *Vid.* especialmente Richard F. Glenn y Francis G. Very, «Introducción biográfica y crítica» a su edición de Alonso de Castillo Solórzano, *Sala de recreación*, Estudios de Hispanófila, 43 (1977), Chapel Hill: North Carolina, págs. 11-33; Pablo Jauralde Pou, «Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso* y la Fábula de Polifemo», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, Madrid, LXXXII, 4 (1979), págs. 727-66; Pablo Jauralde Pou, «Introducción biográfica y crítica» a su edición de Alonso de Castillo Solórzano, *Las harpías en Madrid*, Madrid: Castalia, 1985, págs. 7-37; Jacques Joset, «Introducción» a su edición de Alonso de Castillo Solórzano, *Aventuras del bachiller Trapaza*, Madrid: Cátedra, 1986, págs. 9-49; Ignacio Arellano, «Alonso de Castillo Solórzano: noticia biográfica», en su edición de Alonso de Castillo Solórzano, *El mayorazgo figura*, Barcelona: PPU, 1989, págs. 13-9; Patrizia Campana, «Introducción» a su edición de Alonso de Castillo Solórzano, *Tardes entretenidas*, Barcelona: Montesinos, Biblioteca de Clásicos y Raros, 1992, págs. VII-XLVII; y Rafael Bonilla Cerezo / Edo, «Alonso de Castillo Solórzano», *Diccionario Filológico de Literatura Española Siglos XVI y XVII. Textos y Transmisión*, dirigido por P. Jauralde, D. Gavela, P. C. Rojo y E. Varela, Madrid: Editorial Castalia, 2005-2006, en prensa.

mucho; pero lo han hecho más en las formas, en las maneras de curar, que en ese fondo de auxilio al prójimo.

A quien hoy se queja de una molestia es factible que en el hospital se lo someta a una resonancia nuclear magnética y luego a una sofisticada terapia. Por desgracia, ninguna bella enfermera va a lamerle la zona herida. Tampoco el cirujano enderezará a su «quejoso de guardia» recetas guturales y menos aún —porque el instrumental evoluciona— pliegos de sonetos, romances o décimas. Economizan, asimismo, las epístolas en tercetos blancos; no tanto los epitafios, aunque, en el raro supuesto de publicarse, suelen adolecer del ingenio que nos reúne hoy, en Cuenca, esta balsámica tarde.

Nos adentramos en una literatura que transforma a los poetas en jueces, al texto en tribunal festivo y a los pobres galenos en ruines acusados. Y digo «acusados» como atenuante de «culpables». Así, los diversos trabajos sobre la lírica del novelista más prolífico del Seiscientos, reunida en dos volúmenes, los *Donaires del Parnaso* (1624-1625), condenan su falta de originalidad y tono ripioso, abundando en la categoría de «epígono» de los grandes maestros: Quevedo, Lope y Góngora. Según Peter Dunn, «there is nothing revealing in any of Castillo's verse. [...] It is not poetry but verse. Castillo was violently critical of those who wrote in the culto style, inventing new and exotic expressions and tortuous phrases to wrap up thoughts that were too weak to expose naked»<sup>3</sup>.

Aunque distinguía entre los llamados «cultos» y los textos de Góngora, sus severos criterios fueron asumidos por Alan Soons, quien llevó a término el primer intento de edición moderna —seguida por una traducción inglesa— de los poemas del vallisoletano. Con todo, rescata los chispazos de ingenio que caracterizan al autor de *Las harpías en Madrid* (1631) y *Aventuras del bachiller Trapaza* (1637), así como el caudal de temas burlescos, muchos de los cuales desfilan por su prosa y en varias piezas dramáticas:

although Castillo's verse has contributed least to his later reputation, it should not be forgotten that it was in the art of satirical poetry that he started out on his literary career. [...] We may assume, on a more mundane level, that Castillo's situation as an official of a literary academy would also oblige him to produce continuous light entertainment in versified form, if not to aspire to the laurels of the greatest of Spanish poets. Certainly in his verse the reader finds himself on familiar ground; many of

---

<sup>3</sup> Peter N. Dunn, *Castillo Solórzano and the Decline of Spanish Novel*, Oxford: Basil Blackwell, 1952, pág. 110. Vid. asimismo Magdalena Velasco Kindelán, *La novela cortesana y picaresca de Castillo Solórzano*, Valladolid: Institución Cultural Simancas, 1983, págs. 17-8.

the constants in Castillo's thinking permeate it as they do his dramatic and prose works.<sup>4</sup>

Ignacio Arellano bosquejaba el perfil de un «escritor nobiliario, poco innovador, autor de colecciones novelísticas de consumo, integrado cómodamente en el “sistema”, de pluma fácil y gozosa invención, adaptable con suma rapidez a los ambientes de las diversas ciudades, sin peripecias estridentes»<sup>5</sup>. Retrato bastante fiel que no hace sino reclamar una vuelta sobre su faceta más olvidada: la lírica chocarrera. Castillo inició su oficio público en 1619, a los treinta cinco años, cuando bullía el oleaje de las academias y el entonces poeta —su primera colección, las *Tardes entretenidas*, no se imprime hasta 1625— gustaba de acudir a la de Madrid, organizada en torno al doctor Sebastián Francisco de Medrano (1617). Allí se codeó con plumas de las prendas de Lope de Vega, Tirso de Molina, Guillén de Castro, Luis Vélez de Guevara, Jiménez de Enciso, Mira de Amescua, Gaspar de Ávila, Diego de Villegas, López de Zárate, el Príncipe de Esquilache, Valdivieso, Salas Barbadillo, Cristóbal de Mesa, Gabriel del Corral, Hurtado de Mendoza, Montalbán, Quevedo, Pellicer y Bocángel; aunque no hay que descartar su asistencia a otras periódicas, como la de Francisco de Mendoza, secretario del Conde de Monterrey, donde se leyeron algunos poemas de la primera parte de los *Donaires* (1624)<sup>6</sup>.

Estas golosinas del ingenio, elogiadas por críticos tan poco incensarios como Pérez de Montalbán, quien celebró su «dulce lira», por cuanto «tiene el Parnaso en peso», o Lope, glorificando en el *Laurel de Apolo* «sus papeles, superiores a los que hoy de aquel estilo admiras», constituyen un díptico, acaso una *propalladia*, donde el salaz Castillo recopiló sonetos, romances y otras composiciones

<sup>4</sup> Alan C. Soons, «Castillo as a poet», *Alonso de Castillo Solórzano*, ed. J. W. Díaz, Chapel Hill: University of North Carolina, 1978, págs. 79-116 (pág. 79). *Vid.* sobre la necesidad de relacionar sus novelas con el teatro y la producción poética, Isabel Colón Calderón, *La novela corta en el siglo xvii*, Madrid: Ediciones de El Laberinto, 2001, pág. 113, y, especialmente, Antonio Rey Hazas, «La niña de los embustes y la picaresca femenina española», epígrafe de su «Introducción» a *Picaresca femenina (La Hija de Celestina. La niña de los embustes, Teresa de Manzanares)*, Barcelona: Plaza y Janés, 1986, págs. 85-118, reeditado en *Deslindes de la novela picaresca*, Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Thema, 2003, págs. 341-73 (pág. 347).

<sup>5</sup> Ignacio Arellano, *op. cit.*, pág. 13.

<sup>6</sup> Sobre las réplicas y contrarréplicas que mantuvo con Anastasio Pantaleón de Ribera, *vid.* Ruth L. Kennedy, «Pantaleón de Ribera, “Sirene”, Castillo Solórzano and the Academia de Madrid in early 1625», *Homage to John M. Hill (In memoriam)*, Indiana: Indiana University, 1968, págs. 189-200, así como el manuscrito 3941 de la BNE, editado por Kenneth Brown, *Anastasio Pantaleón de Ribera (1600-1629). Ingenioso miembro de la República Literaria Española*, Potomac: Studia Humanitatis, 1980, págs. 295-96, y la introducción de Jesús Ponce Cárdenas a su edición de Anastasio Pantaleón de Ribera, *Obra Selecta*, Málaga: Universidad de Málaga, 2003, págs. 7-57.

—alguna autobiográfica— en las que pone en solfa los hábitos del siglo<sup>7</sup>. Así, lanza sus pullas contra los lindos, las fregonas, el río Manzanares, bienquisto por muchos, a la vez que denostado, o la inevitable Puente Segoviana. Lo mismo sucede con escenarios tan madrileños como la Fuente de Leganitos y las visitas amoratorias al Sotillo durante la festividad de Santiago el Verde. Nada ajeno a las academias, que también recibían con agrado sus epilios mitológicos, ya fueran los más informales y chanceros, como las fábulas de «Acteón» y «Polifemo», ya los más graves de «Marte y Venus» o el «Rapto de Europa», con la muy gongorina rima en *i*<sup>8</sup>.

Sin embargo, estas humildes trovas no gozan de la estima y atención que merecen. Cossío opinaba que los *Donaires* «no han sido considerados de modo alguno, y ciertamente debieron haberlo sido por su agudeza y por lo que representan en el cuadro de la poesía jocosa como satélite de Quevedo, al que manifiestamente imitó muchas veces»<sup>9</sup>. Aun cuando podamos juzgarlo más «versificador» que «poeta», de acuerdo con la distinción de Carrillo y Sotomayor en su *Libro de la erudición poética* (1611), hay que concluir —pues será clave para este ensayo— que el contagio gongorino fue enorme en sus libros y «un ingrediente fundamental, como espejo deformador de la obra del cordobés y sus epígonos»<sup>10</sup>. No en vano, las academias se habían convertido en foros de debate sobre el valor de la «oscuridad culta». A la Academia de Mendoza pertenecen José Pellicer de Tovar, defensor y exégeta de Góngora, y también Pantaleón de Ribera, otro abogado de don Luis contra los ataques de quienes,

<sup>7</sup> Juan Pérez de Montalbán, *Orfeo en lengua castellana*, Madrid: Viuda de Alonso Martín, 1624, canto IV, fol. 36r; Lope de Vega, *Laurel de Apolo*, edición, note, catalogo, indici di Ch. Giaffreda, introduzione di M. G. Profeti, Firenze: Alinea Editrice, 2002, silva VIII, págs. 250-51.

<sup>8</sup> Cito siempre por la siguiente edición: Luciano López Gutiérrez, *Donaires del Parnaso de Alonso de Castillo Solórzano: edición, estudio y notas*, Madrid: Universidad Complutense, 2003. *Vid.* asimismo sobre la *Fábula de Polifemo* y el horizonte de la poesía culta en los *Donaires*, Rafael Bonilla Cerezo, *Lacayo de risa ajena. El Gongorismo en la Fábula de Polifemo de Alonso de Castillo Solórzano*, Córdoba: Diputación Provincial, Colección de Estudios Gongorinos, núm. 9, 2007. José Sánchez, *Academias literarias del Siglo de Oro español*, Madrid: Gredos, 1961, precisó el funcionamiento de estos cenáculos, sus jerarquías y la participación de Castillo en la *Academia de Madrid*, que no sería dirigida por Sebastián Francisco de Medrano hasta una fecha posterior a 1617, abandonándola en 1622. Las felicitaciones a Solórzano constan en el capítulo «Academias de Madrid» (págs. 46-100). *Vid.* Willard F. King, «Academias españolas», *Prosa novelística y academias literarias en el siglo XVII*, Madrid: Anejo X del *Boletín de la Real Academia Española*, 1963, págs. 21-85, y Aurora Egido, «Literatura efímera: oralidad y escritura en los certámenes y academias de los Siglos de Oro», *Edad de Oro*, 7 (1988), págs. 69-87.

<sup>9</sup> José María de Cossío, «Corriente quevedesca: Castillo Solórzano», *Fábulas mitológicas en España*, Madrid: Ediciones Istmo, 1998, vol. II, págs. 268-78 (pág. 268).

<sup>10</sup> Pablo Jauralde Pou, «Alonso de Castillo Solórzano», art. cit., pág. 747. *Vid.* Luis Carrillo y Sotomayor, *Libro de la erudición poética*, edición crítica y estudio preliminar de A. Costa, Sevilla: Alfar, 1987, págs. 51-2.

como Francisco de Cascales, socio a su vez de la de Medrano, donde acudiría nuestro protagonista, no aceptaban los «tan nuevos y peregrinos usos», en parte por no ceñirse a los géneros académicos<sup>11</sup>.

Con mayor o menor fortuna, deudores o no de los estilemas quevedescos, entiendo que no todos sus metros han de valorarse como una «enciclopedia de tópicos rancios». Muy al contrario, la poesía de Castillo se nos presenta como una revista social; como una gaceta, en la línea de las sátiras de estados de Luciano, donde el costumbrismo se vuelve moneda común, cuando no fértil venero, para descubrir los hábitos de la villa y corte<sup>12</sup>. Quienes censuraron su poca originalidad, en lo que atañe a los temas y figuras, debieran reparar en otra piedra de toque para calibrar sus méritos: aquellos textos en los que ironiza los más variados oficios. Hoy nos ocuparemos de los vinculados a la medicina, con sus síntomas y aplicaciones: barberos, cirujanos, dentistas, fisiólogos, brujas, hechiceras o taumaturgos. Para ello, dadas las difusas fronteras entre unas especialidades y otras, hay que matizar que los profesionales del siglo XVII, quizá «embajadores de la muerte», desarrollaron una terapia que era «una aspiración, una noble aspiración naturalmente, más que una realidad»<sup>13</sup>. Basta considerar el modo en que se aprendía entonces el arte de curar, centrado en la lectura de los textos de Hipócrates, Galeno y Avicena, y compararlo con lo que hoy se exige al futuro médico, para darse cuenta de la distancia que nos separa.

Llegados a este punto, conviene admitir que este ramillete de versos, sátiras todos ellos, no supone una revolución en España y tampoco es riguroso desde el punto de vista patogénico. Ahora bien, como observa Fernando Lázaro Carreter, a propósito de Quevedo, se da la circunstancia de que «la grandeza de estas obras es verbal, un frenesí de verbalismo creador»<sup>14</sup>. No se trata de poemas que impresionen por su contenido, que en ocasiones parece anecdótico, sino por el lenguaje, que los hace únicos, los inventa en realidad. Y, sin embargo, encuentro una nota verdaderamente suya, personalísima, en el corpus de Castillo: el paralelo

---

<sup>11</sup> Vid. Anne J. Cruz, «Las academias: literatura y poder en un espacio cortesano», *Edad de Oro*, xvii (1998), págs. 49-57 (pág. 56), y, sobre todo, las *Actas de los Nocturnos*, eds. J. L. Canet y E. Rodríguez, Valencia: Edicions Alfons el Magnanim, 1988, 1990, 1994 y 1997 (4 vols).

<sup>12</sup> Sobre la imbricación del mundo cotidiano y las referencias de orden gentilicio, vid. José Montero Reguera, «Mitos clásicos y costumbrismo literario en la poesía de Alonso de Castillo Solórzano», *Edad de Oro*, xvii (1998), págs. 107-18.

<sup>13</sup> Leopoldo Cortejoso, «El médico en la literatura española», *Archivo Hispalense. Revista Histórica, Literaria y Artística*, xxviii, 87 (1958), págs. 9-45 (págs. 15-6). Vid. también José Goyanes Capdevila, «La sátira contra los médicos y la medicina en los libros de Quevedo», Conferencia leída en la Fiesta del Libro y publicada por la *Academia Nacional de Medicina*, Madrid: Imprenta de J. Cosano, 1934, págs. 3-30 (pág. 14).

<sup>14</sup> Fernando Lázaro Carreter, «Quevedo: la invención por la palabra», *Academia Literaria Renacentista. II Homenaje a Quevedo*, ed. V. García de la Concha, Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1980, págs. 9-24 (pág. 9).

entre la burla de la medicina y el debate sobre el «estilo culto» que inundó las letras peninsulares: latinismos, neologismos, metáforas, hipérbatos, etc.

Ofrezco el comentario de algunos ejemplos para llegar hasta el corazón de su quevedismo y, más precisamente, hasta la escuela de Góngora: 1) las canciones «A una dama que se preciaba de moza, no lo siendo, y escupiendo arrojó de una vez dos dientes» («Confiada señora»); 2) las décimas «A un médico que se casó con una mujer vieja, estando en su mano el matarla» («Hipócrates español»); 3) el romance contra los cultos («Instrucción para saber»); 4) el romance «De Madrid hasta Alcalá»; 5) el romance «Entre purgas y jarabes»; 6) la «Epístola de un galán desengañado a una dama muy mudable y entretenida» («La soberana gracia del Paráclito»); 7) el romance «A un amigo estando el autor enfermo» («De la cama donde yago»); 8) el soneto «Epitafio a una hechicera, mujer de un cochero» («De la que puso freno a Leviathán»)<sup>15</sup>.

Dicho análisis viene dominado por el deseo de brindar un muestrario suficientemente claro sobre los tres modos de curar en época de los Austrias: a) los médicos que habían adquirido su formación en la facultad y poseían el grado universitario (bachiller, licenciado o maestro); b) «profesionales» formados de acuerdo con un sistema abierto, la libertad de enseñanza, donde los criterios resultaban más que dudosos, al margen de toda institución. No olvidemos que la

<sup>15</sup> Posee mucho interés el díptico formado por los romances «Al suceso de un novio que trocó la noche de su boda una bebida con la purga de un enfermo» («Para el tálamo nupcial») y «Al suceso del enfermo con la confección que estaba para el novio» («Un enfermo que desea»), ambos inspirados por otro de Quevedo sobre el mismo asunto: «Ridículo suceso del truco de dos medicinas» («Los médicos han de errar»). Un boticario, voluntariamente o por descuido, da a un viejo que acaba de casarse una purga, en lugar de un afrodisíaco, y a un joven, enfermo de sífilis, el afrodisíaco en vez de la purga; lo que provoca que este último, presa de un furor sexual para él inexplicable, fruto de la desesperación, copule con una enfermera que le había proporcionado un venerable deán; aunque por la descripción de la susodicha la buena mujer debía de ser un auténtico antídoto para la lujuria. *Vid.* Luciano López Gutiérrez, *op. cit.*, pág. 69. Ofrezco el cotejo entre dichos romances y el quevedesco en un trabajo de próxima aparición, incidiendo en una deuda no señalada: el entremés de *La prueba de los doctores*, pieza breve de Castillo, antepasado directo de *El enfermo*, de Quiñones de Benavente, *La visita graciosa*, de Cáncer, y *El enfermo y la junta de médicos*, de Francisco de Castro, transfiere el motivo de los romances al género teatral. Precursor de la serie molieresca que parodió un siglo después la verborrea de alquimistas y galenos, *La prueba de los doctores* dramatiza un «simposio popular» sobre la litiasis en la cólica renal: Ginés se finge enfermo para probar el amor de Brígida, su mujer, al tiempo que se mofa de la «ciencia» de Ribete, Matanga y Rebenque. Vierte un poco de vino en un orinal, lo que induce a estos «galenos» a diagnosticarle una grave enfermedad. Ginés bebe entonces el vino y descubre el engaño, revelando la incompetencia de los empíricos, mientras que Brígida manifiesta su desencanto, pues se creía ya libre del marido. Sobre los entremeses del autor de Tordesillas, *vid.* Elisa Domínguez de Paz, «Construcción y sentido del teatro breve de Alonso de Castillo Solórzano», *Boletín de Real Academia Española*, LXVII, 241 (1987), págs. 251-70 (pág. 257). *Vid.* el análisis de *La prueba de los doctores* que ofrece Yvonne David-Peyre, *Le personnage du médecin et la relation médecin-malade dans la littérature ibérique XVI et XVII siècle*, París: Ediciones Hispanoamericanas, 1971, págs. 43-7.

validez social de la medicina, tanto barbotonsora como flebotomiana, era impuesta por el binomio «éxito-fracaso» de la relación entre el médico y los enfermos; en la práctica, eran estos últimos —positivismo letal— quienes confirmaban o no la habilidad del primero; c) magos y nigromantes<sup>16</sup>.

Síntoma curioso de la mutación que en ideas y sentimientos experimenta la conciencia literaria —y hablo de lo que sucedía antes del Barroco— es el nuevo rumbo que toman los gustos estéticos. Como estudió Profeti acerca de la metáfora del cuerpo en tres sonetos de Lope («En un arco de perlas una flecha», «Si palos dáis con ese palo hermoso», «Tiraba rosas el Amor un día») y dos de Quevedo («Amarili, en tu boca soberana», «Bastábale al clavel verse vencido»), el petrarquismo de los sonetos amorosos del Renacimiento deja paso a una poesía donde las guedejas doradas, los labios de coral y perlados dientes serán sustituidos por una belleza caduca, mortuoria, cruelmente dentada; o, en muchas ocasiones, por una deformación satírica, donde la pérdida de piezas molares «eccita violentamente lo scherno de Quevedo, la sua risata liberatoria del timore»<sup>17</sup>.

Este motivo se imbrica en el primer texto de Castillo con otro lugar común: la hipocresía ya no es patrimonio de falsas doncellas o busconas sino también de brujas que abusan de la sofisticación simuladora con afeites, querencia largamente tratada por Marcial, que toma nuevos bríos por el apego de las dueñas a la cosmética:

*A un dama que se preciaba de moza, no lo siendo, y escupiendo arrojó de una vez dos dientes*

Confiada señora,  
 epítome de todas las edades,  
 que presumes de aurora,  
 siendo noche de tantas navidades,  
 modera tu contento,  
 no pienses que es Jordán el pensamiento.

5

<sup>16</sup> Vid. Margarita Cabrera Sánchez, «El doble sistema de aprendizaje de la profesión médica», *La medicina en Córdoba durante el siglo xv*, Córdoba: Diputación Provincial, 2002, págs. 56-9. Vid. asimismo J. L. Brouard Uriarte, «Médicos, cirujanos, barberos y algebristas castellanos del siglo xv», *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, xi (1972), págs. 239-53, y, sobre todo, Luis García Ballester, «Universidad y nueva profesión médica en la Europa latina medieval», *Universidad, cultura y sociedad en la Edad Media*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 1994, págs. 105-29.

<sup>17</sup> Maria Grazia Profeti, «La bocca della dama: codice petrarquista e trasgressione barocca», *Quevedo: la scrittura e il corpo*, Roma: Bulzoni, 1984, págs. 103-23 (pág. 117). Vid. en paralelo el valioso capítulo sobre la caricatura de viejas y calvos en la poesía del madrileño que firma James Iffland, «An “Anatomy” of Quevedo’s Grotesque Image of the Human Body», *Quevedo and the Grotesque*, London: Tamesis Book, 1978, i, págs. 134-74.

Sofísticos engaños emprenden la inventiva y el desvelo, mintiendo siglos de años, melindres nietos de semblante agüelo, ¡qué caducos delirios darse al cuidado, padecer martirios!	10
Cuando más satisfecha probanzas hacer quieres a los ojos de que tu boca es hecha de perlas blancas y claveles rojos, abriéndola postigos, huyen de jurar falso dos testigos.	15
Diluvios de excrementos hacen que tu opinión desautorices, despidiendo violentos los bienes muebles, sin dejar raíces, tu boca mendicante del ebúrneo candor del elefante.	20
No me espanto que sientas faltas que han sido a todos tan patentes, si bien tales afrentas te las remedia un almacén de dientes, formados de un colmillo, que sufren los rigores del gatillo.	25
Si en afrenta has de verte, suplícote, señora, que no escupas, por no te hallar de suerte que te quedes con sólo lo que chupas, convirtiéndote en bruja con voz tembleque y habla papanduja. <sup>18</sup>	30

Las canciones son herederas de dos sonetos quevedescos: «Si vieras que con yeso blanqueaban» y «Quéjaste, Sarra, de dolor de muelas», centrados, respectivamente, en el maquillaje y las extracciones dentarias. La primera incorpora cierto tono epistolar, casi un aviso («Confiada señora, / epítome de todas las

<sup>18</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, 1, págs. 276-77.

edades») (vv. 1-2), que anuncia la mezcla de temas y tonos. Así, un cultismo como «epítome» asume desde el principio valor reversible, tan serio como socarrón, porque la vieja no deja de ser el ‘resumen’, la obra definitiva y última del género femenino; si bien dicho papel queda degradado por el mismo campo léxico que sublima: las edades.

He aquí el retrato de una anciana fijado en una metáfora estacional («presumes de aurora / siendo noche de tantas navidades») (vv. 3-4) que no sólo privilegia los semas negativos de «navidades», es decir, caducidad, final de año y de la propia vida, sino que funda un contraste lumínico («aurora / noche») para oponer mocedad / senectud. Con el fin de subrayar el paralelismo entre la progresiva tiniebla y las edades, Castillo ubica el sustantivo «aurora» en posición versal, mientras que adelanta la «noche» del verso 4. Así, la métrica se hace eco del símbolo luminoso, acelerando la transición —diaria, estacional— que trueca la juventud en vejez.

Dicha transición, de la luz a la tiniebla, de los días a los meses y, finalmente, de la primavera al invierno, lleva implícita la concreción de una fecha («navidades»), o sea, el mes de diciembre, connotando la clausura del año pero también la época de las nieves, habitual imagen para las canas, expresada aquí en segundo grado. Tópico archisabido que sólo nos interesa por el recurso conceptista, elíptico, aunque también sugerente: desde una metáfora sobre la luz llegamos a la estacional que, con otro desdoblamiento, remite al climaterio de la vieja. De hecho, el poeta no alude al físico de esta dueña; domina la abstracción, pues tampoco emplea nombres concretos. Triple nivel semántico que culmina en lo que podríamos definir como la subversión del *carpe diem*: «modera tu contento / no pienses que es Jordán el pensamiento» (vv. 5-6). En lugar de la invitación al gozo, presente en Ausonio («Collige virgo rosas»), Garcilaso («En tanto que de rosa y azucena») o el mismo Góngora («Mientras por competir con tu cabello»), Castillo la incita a «moderar su contento», porque su esperanza vital y las opciones de encontrar galán son más que ridículas<sup>19</sup>.

Es ahora cuando se justifica la mención del Jordán (v. 6), muy quevediana, guiño que armoniza con la imagen de la «aurora» y las «navidades». Se burla de

<sup>19</sup> Sobre este ciclo y su reelaboración, *vid.* José María Pozuelo Yvancos, «La desautomatización del lenguaje en la tónica amatoria: corpus semántico contextual y desautomatización», *El lenguaje poético de la lírica amorosa de Quevedo*, Murcia: Secretariado de Publicaciones Universidad de Murcia, 1979, págs. 95-229 (págs. 212-29). La reacción antipetrarquista viene de la misma Italia —Aretino, Franco, Berni— y arraiga en Quevedo, quien se mofa de mujeres parecidas en su romance «Procura enmendar el abuso de las alabanzas de los poetas»: «¡Qué preciosos son los dientes, / y qué cuitadas las muelas, / que nunca en ellas gastaron / los amantes una perla!» (vv. 1-4). *Vid.* sobre este tema y los orígenes transalpinos del mismo, Rodrigo Cacho Casal, «Antipetrarquismo y parodia de la belleza femenina», *La poesía burlesca de Quevedo y sus modelos italianos*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2003, págs. 230-58.

la mujer porque su añejo pensamiento nunca podrá ser como este río de Israel, cuyas aguas rejuvenecían. El chiste desemboca en las *Aventuras del bachiller Trapaza* (1637): «esta hacía cierta lejía para las canas, con que se transformaban en el rubio color; que, aunque las muchas rugas, falta de dientes, y estrujadas mejillas, visto todo en el espejo, les desengañaba que no eran aquellos cabellos de aquellas caras, ellas con este Jordán engañaban a las gentes»<sup>20</sup>.

Aunque la imagen bíblico-geográfica sea propia de los versos de Quevedo —el modelo directo es el soneto sobre el dinero («¿Quién hace al tuerto galán / y prudente al sin consejo? / ¿Quién al avariento viejo / le sirve de río Jordán?»)—, el madrileño utilizó en *La culta latiniparla* un giro idéntico a éste de Castillo, recuperando la cita fluvial y las «navidades»: «Si la culta fuera vieja, como suele suceder, para no decir a la criada que la afeita: “Macízame de pegotes de solimán estas quijadas y los carcabuezos de las arrugas”, dirá: “Jordáname estas navidades cóncavas”»<sup>21</sup>. Opúsculo en el que el padre del *Buscón* se mofa de los «disparatarios» y las «cultigracias», nos permite volver sobre la hipótesis de nuestro artículo: la proximidad entre las sátiras médicas y el gongorismo.

Si en la primera canción hizo uso de una dilogía culta («epítome»), la segunda principia con otro neologismo afectado: «Sofísticos engaños / emprenden la inventiva y el desvelo» (vv. 7-8). Castillo da entrada al saber filosófico, ya que, en correspondencia con el ideario de su poema, las teorías de los sofistas se caracterizaban por la ambigüedad y los juegos conceptuosos, susceptibles de interpretación positiva o negativa. Los «engaños» del maquillaje son consecuencia de la «inventiva» y, sobre todo, del «desvelo» (v. 8), vocablo con tres sentidos: 1) el esfuerzo de la dueña por mostrarse joven; 2) las preocupaciones derivadas de esta situación, hasta el punto de no conciliar el sueño; y 3) la revelación que el texto ofrece a sus lectores sobre la impostura femenina. La novedad de esta canción frente a la anterior implica que los matices cronológicos se expresan no tanto desde una perspectiva que suponga cambio estacional («primavera-invierno») cuanto del motivo de las tres edades del hombre: los engaños «mintiendo siglos de años, / melindres nietos de semblante agüelo» (vv. 9-10).

El rostro ajado por el tiempo produce otra agudeza, esta vez un calambur, que apostrofa burlonamente a la vieja: «¡qué caducos delirios / darse al cuidado, padecer martirios!» (vv. 11-12). Imagen en la que el sustantivo «delirios», es decir, 'locura', empeño inútil, sugiere con una paronimia tanto la condición fugaz de la flor («de lirios»), símbolo de la juventud, y por tanto de la cara, como los

<sup>20</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, I, pág. 276, n. 265. Vid. Alonso de Castillo Solórzano, *Aventuras del bachiller Trapazas*, op. cit., pág. 217.

<sup>21</sup> Francisco de Quevedo, *La culta latiniparla. Catecismo de vocablos para instruir a las mujeres cultas y hembrilatinas*, en *Prosa festiva completa*, ed. C. C. García Valdés, Madrid: Cátedra, 1993, págs. 443-59 (págs. 454-55).

afeites para blanquear las facciones. Recurso similar al soneto quevedesco contra la anciana Belisa, del que hereda la candidez de las «albas azucenas», el gusto por «jalbegar», o sea, por «afeitarse», la variedad de cosméticos y la mención de la primavera: «Si vieras que con yeso blanqueaban / las albas azucenas; y a las rosas / vieras que, por hacerlas más hermosas, / con asquerosos pringues las untaban; / si vieras que al clavel le embadurnaban / con almagre y mixturas venenosas, / diligencias, sin duda, tan ociosas, / a indignación, dijeras, te obligaban. / Pues lo que tú, mirándolo, dijeras, / quiero, Belisa, que te digas cuando / jalbegas en tu rostro las esferas. / Tu mayo es bote, ingentes chorreando; / y en esa tez, que brota primaveras, / al sol estás y al cielo estercolando»<sup>22</sup>.

La tercera canción es un plano detalle del rostro y consume la mudanza de los tópicos petrarquistas. Pero su diseño no carece de interés. Sobresale el recurso de la anástrofe, tan frecuente en los poetas cultos («Cuando más satisfecha / probanzas hacer quieres a los ojos») (vv. 13-14), acompañada por la primera alusión sensorial en un texto, básicamente elusivo, que disfraza las nociones físicas con agudezas y metáforas; industria, por otra parte, muy oportuna para una mujer que camuflaba sus arrugas<sup>23</sup>.

Nótese, de acuerdo con esta parodia petrarquista, la elección de la métrica italiana, o sea, de la estancia, combinación estrófica de heptasílabos y endecasílabos, para burlar —doblemente— la tradición literaria en la que se inspira. No sorprende que la boca esté «hecha de perlas blancas y claveles rojos» (vv. 15-16), pleonasmos que, ya topicalizados, viajan desde el *Canzoniere* a Garcilaso y Góngora. Lo sugestivo, gracias a esta cadena metafórica, por trillados que suenen —las perlas, los claveles—, es que el lector se enfrenta con varias notas que permiten asociar la canción de Castillo a un código preciso y, más aún, a la subversión del mismo. Quizá por ello no incurre en la tentación de alambicar unas claves que, si fueran más originales, más rebuscadas, frustrarían su ejercicio paródico. Sin embargo, la boca, cincelada por muchos misterios, es resultado de un artificio, de un *trompe-l'oeil* cosmético. Más plástica que verdadera, la leve sonrisa que vaga por sus labios es demasiado sutil para ser realmente dulce. Engaño de los sentidos que hace pasar por petrarquista, siquiera

<sup>22</sup> Francisco de Quevedo, *Obra poética*, ed. J. M. Blecua, Madrid: Castalia, 1999, vol. II, pág. 30. Cito siempre por esta edición. *Vid.* también Francisco de Quevedo, «Mujer afeitada», *La Hora de todos y la Fortuna con seso*, eds. J. Bourg, P. Dupont y P. Geneste, Madrid: Cátedra, 1987, págs. 181-84, donde los recursos léxicos son muy similares.

<sup>23</sup> También aquí la factura es quevedesca: «Toda vieja que se enrubia, / pasa de lejí se llame; / y toda vieja opilada / en la Cuaresma se gaste. / Vieja de boca de concha, / con arrugas y canales, / pase por mono profeso, / y coque, pero no hable. / Vieja de diente ermitaño, / que la triste vida hace / en el desierto de muelas, / tenga su risa por cárcel. / Vieja vísperas solenes, / con perfumes y estoraques, / si güele cuando se acuesta, / hieda cuando se levante» (vv. 65-80). *Vid.* Francisco de Quevedo, *Obra poética*, II, págs. 366-67.

durante un suspiro, lo que en modo alguno puede ya serlo: la vieja escupe dos dientes, imagen grotesca, casi escatológica, que Castillo emplea con habilidad: «abriéndola postigos, / huyen de jurar falso dos testigos» (vv. 17-18). La boca aparece representada como una ventana con dos «postigos», o sea, cada uno de los labios; imagen que, en sí misma, no tendría que ser necesariamente paródica, dado que por ella exhala tanto las fragancias como los regüeldos. Contexto «humilde», por así decir, donde la voz «postigo» nos sumerge en un ambiente familiar contrastando, al tiempo que destruye el universo petrarquista, con los cultismos de las otras canciones («epítome», «sofística»).

Observamos aquí la propensión al «costumbrismo» en la poesía de Castillo, entendiendo el marbete como ese gusto por describir la realidad que lo rodea, las profesiones, los vicios, los perfumes, las ciudades... Tendencia que, como ya he adelantado, también opera sobre sus fábulas. En la dedicada al mito de Polifemo y Galatea, nos describe la boca de la nereida: «Index es la nariz, que nos señala / la boca, que del aire, mar y tierra / con aves, peces, carnes se regala, / cuando el hastío de su umbral destierra. / Aromas finas de su centro exhala / si los postigos de clavel no cierra; / y esto diré que siempre lo ha expelido / si rábano o cebollas no ha comido» (vv. 121-128)<sup>24</sup>. Cada labio, tanto en la sátira contra la vieja como en las octavas del idilio mítico, sirve a modo de cuarterón («postigo») en el «ventanal» (boca) que forman al unirse; de igual modo que, por sinécdoque interna, fruto de su color rojizo, sugieren la corola de un clavel. Luego si en la canción toda la belleza se derrumbaba cuando la anciana expulsó los dientes, en la fábula vendrá condicionada por el hecho de que Galatea no haya comido «rábano» ni «cebollas», bulbos que incitan al eructo.

La aportación de Castillo que define el texto como barroco es la miscelánea de registros, procedentes de las más diversas esferas: topografía bíblica, filosofía griega, *descriptio puellae* petrarquista y artículos legislativos. Cuando la boca se abre, «huyen de jurar falso dos testigos» (v. 18), esto es, dos dientes, confirmando que los «desvelos» de la dueña por mostrarse hermosa eran un fraude. Por eso saltan al exterior, para hacerlo público, ya que hasta entonces —y ahora el poeta parece servirse de una lente microscópica— sólo ellos sabían la impostura. Nótese que, como sucede en las primeras canciones, evita el sustantivo concreto («dientes»).

El léxico jurídico se prolonga en la siguiente estrofa con un tropo similar al del rábano y las cebollas: «diluvios de excrementos / hacen que tu opinión desautorices / despidiendo violentos / los bienes muebles, sin dejar raíces» (vv. 19-22). Este «diluvio de excrementos» subvierte la isotopía bíblico-fluvial del

<sup>24</sup> Vid. Rafael Bonilla Cerezo, *Lacayo de risa ajena, op. cit.*

verso seis («no pienses que es Jordán el pensamiento»), mientras que los dientes, antes «testigos» (v. 18), se metamorfosean en «bienes muebles» que abandonan la boca sin dejar raíces. Todo sucede «violentamente», o sea, con estropicios, pero hay también un calambur que —como «sofística invención»— niega esa pretendida velocidad. Castillo, la vieja y los lectores observan («vio-lentos») que los dientes huyen, como bienes que mudan de sitio, a diferencia de los «inmuebles» o «raíces», que no se pueden cambiar; dilogía, pues, que funda a su vez otra disemia entre los raigones de las muelas y el tecnicismo legal<sup>25</sup>.

Profundizando en su afición por saturar los metros de voces cultas, códigos metafóricos y laborales, en paralelo al guiño bíblico del «Jordán», las «navidades» y el «diluvio», suma una referencia a las órdenes religiosas: la boca de la mujer se convierte en «boca franciscana», valga la licencia, desprovista de todas sus propiedades («mendicante / del ebúrneo candor del elefante») (vv. 23-24). Otra broma sobre el idioma culto, ya que la anciana suspira por el marfil («ebúrneo candor») de los colmillos de un paquidermo, aunque le bastaría una dentadura para suplir su falta de «perlas».

Al final de la canción se ponen de manifiesto los vínculos con la estomatología y, más precisamente, con las infecciones periodontales, así como sus deudas hacia el reino de las hechiceras. Disfrazado de locutor satírico, incluso de confesor, magistrado o dentista versal, Castillo hace saber a la dueña que «no me espanto que sientas / faltas que han sido a todos tan patentes» (vv. 25-26), considerando como «faltas» los pecados de la presunción y la ausencia de las piezas que acaba de escupir. Por ello, con un sentido u otro, sus faltas son «patentes». Los lectores hemos descubierto la engañifa de los cosméticos y, sobre todo, la huida de las muelas. La vieja sólo encontrará como penitencia para tales «afrentas» (v. 27) un «almacén de dientes» (v. 28), sintagma mercantil que

<sup>25</sup> Vid. los préstamos de Quevedo y las notas de Luciano López Gutiérrez en su edición de Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, I, pág. 276, nota 267. La fuente directa es el soneto «Mañoso artificio de vieja desdentada», del que toma la idea del «sacaabuelas», en Castillo «agüelo», el «raigón de mascar», transformado en las «raíces de los bienes muebles» y, sobre todo, la acción del «sorber» o «mamar», adoptada por el tordesillense en la figura de una vieja «chupadora» y «papanduja»: «Quejaste, Sarra, de dolor de muelas, / porque juzguemos que las tienes, cuando / te duelen por ausentes, y, mamando, / bocados sorbes y los sorbos cueles. / De las encías quiero que te duelas, / con que estás al jigote aporreando; / no llares sacamuelas: ve buscando, / si le puedes hallar, un sacaabuelas. / Tu risa es, más que alegre, delincuente; / tienes sin huesos pulpas las razones, / y el raigón del mascar, lugarteniente. / No es malo, en amorosas ocasiones, / el no poder jamás estar a diente, / aunque siempre te falten los varones». Vid. Francisco de Quevedo, *Obra poética*, II, págs. 12-3. En la misma línea, aunque sólo coincide el verso 8, destaca el soneto «Sacamuelas que quería concluir con las herramientas de una boca»: «¡Oh, tú, que comes con ajenas muelas, / mascando con los dientes que nos mascas, / y con los dedos gomias y tarascas / las encías pellizcas y repelas; / tú, que los mordiscones desconsuelas, / pues en las mismas sopas los atascas, / cuando en el migajón corren borrascas / las quijadas que dejas bisabuelas» (vv. 1-8). Vid. Francisco de Quevedo, *ibidem*, pág. 41.

desliza otro campo semántico: el especialista de turno le fabricará una prótesis con el colmillo de un elefante.

Volviendo al universo de la medicina, inseparable aquí de la poesía, lo curioso es que los versos 25-30 dan entrada a un dispositivo, las muelas postizas, que ya no parece presuntuoso ni gratuito, aun cuando, paradójicamente, sirva para reafirmar el contexto frívolo de la dama. Dentadura, a la postre, que le permitirá evitar la visita al barbero u odontólogo, en el mejor de los casos, «supliendo los rigores del gatillo» (v. 30), instrumento para la extracción<sup>26</sup>. Reparemos, asimismo, en el deleite barroco por lo «jocoserio», por la mezcla de lo culto y lo popular, el contraste entre la rima pomposa, latinizante, evidenciada por la isotopía de los grupos consonánticos «-nts» («sientas», «patentes», «afrentas», «dientes») y los diminutivos en «-illo» que cierran la estrofa: «colmillo», «gatillo» (vv. 29-30).

La última canción pone el broche a esta «carta», receta métrica y diagnóstico de locutor mordaz, desdoblado en reverendo, censor, bufón o dentista: «Si en afrenta has de verte, / suplicote, señora, que no escupas, / por no te hallar de suerte / que te quedes con solo lo que chupas, / convirtiéndote en bruja / con voz tembleque y habla papanduja» (vv. 31-36). Destaca ahora su intención de aclarar las referencias elusivas, periciales, geográficas o sagradas. Un verbo tan significativo como «escupas» parece precisar el tema, pero Castillo, incluso en el pareado, no renuncia a la perífrasis: omite la lengua como núcleo, simbolizada con una reificación pronominal («lo que chupas»). El verbo «chupar», decoroso en un contexto sanitario y paródico, había sido censurado por los comentaristas —juzgándolo plebeyo— cuando Góngora lo citó en una de las octavas del *Polifemo* (1612): «No a las palomas concedió Cupido / juntar de sus dos picos los rubíes, / cuando al clavel el joven atrevido / las dos hojas le chupa carmesíes. / Cuantas produce Pafo, engendra Gnido, / negras violas, blancos alhelíes, / llueven sobre el que Amor quiere que sea / tálamo de Acis ya y de Galatea» (XLII, 329-336)<sup>27</sup>.

Quizá sea un guiño a la escuela del cordobés o una prueba de la asunción de realidades coloquiales, vulgares, bajas, en la lírica del Barroco, uno de los triunfos de Góngora aunque no se haya subrayado en demasía. «Chupar» re-

<sup>26</sup> Sobre la diversidad del material estomatológico y, concretamente, de los «gatillos», *vid.* Rafael Sanz Ferreiro, *Los practicantes y el ejercicio de la odontología española*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2004, págs. 136-210.

<sup>27</sup> Luis de Góngora, *Obras completas*, ed. A. Carreira, Madrid: Biblioteca Castro, vol. 1, págs. 346-47. José María Micó, *El Polifemo de Luis de Góngora*, Barcelona: Península, 2001, págs. 72-3, opina que «en el contexto de esta sensual descripción del beso, el verbo *chupar* es menos insólito y más elegante de lo que pudiera parecer (recuérdense los labios “de chupar cansados” de Francisco de Aldana), y aquí está relacionado implícitamente, por medio de la metáfora botánica, con la acción de libar».

mite al tercer grupo «curativo», es decir, a las hechiceras y «saludadoras»: la dama, privada de masticación, se torna en «bruja con voz tembleque y habla papanduja» (vv. 35-36). Esta clase de personajes solían «chupar» la sangre a los niños durante sus aquelarres, ya ajadas, como la dueña, o «papandujas», ‘picadas de puro maduro’; centenarias rebajadas de mujer a criatura nocturna —recordemos la «noche de tantas navidades» (v. 2)— pero también, como ente poético, de ángel petrarquista, si bien falsario, a hechicera, de beldad luminiscente a oscura diabla, de perfección culta —los latinismos disminuyen hacia el final— a grotesco espantajo, de retrato susceptible de belleza léxica («építome», «sofísticos», «caducos delirios») a caricatura de un fantoche, sancionada por la sustitución de la rima culta por la más risible en «-úa» del bordoncillo («bruja», «papanduja»)<sup>28</sup>.

Sirviéndose de la fusión entre el tópico de la vieja y la medicina, Castillo firmó una vuelta de tuerca sobre este motivo. En «Hipócrates español» transforma a la dueña en esposa de un galeno, cuyos desvelos por asesinarla, todos fallidos, son incontables. También modifica la forma métrica, pues de las canciones pasamos a las décimas:

Hipócrates español,  
graduado entre homicidas,  
que has extinguido más vidas  
que en diez otoños el sol;

<sup>28</sup> Estas canciones inspiran un romance que Castillo incluye en la segunda parte de los *Donaires*: «A una vieja habladora, que callando registraba a un galán lo que le pasaba con su dama desde su casa»: «Epílogo de tiempos / almacén de las arrugas, / archivo de las edades, / y taller de las astucias; / inmemorial poseedora / de una vida que madruga / desde el tiempo de Noé / a ser de muchas injuria; / azote de los demonios, / polilla de sepulturas, / salteadora de ahorcados, / y contra los niños bruja; / con tu larga senectud, / que no te parece mucha, / Sara se murió en agraz, / Matusalém en la cuna. / Si resignara la Parca / el oficio que ejecuta, / por inexorable fueras / la primera en la consulta. / [...] / ¿Qué será verte una noche, / cuando a las doce desnuda, / para pisar esos aires / te vales de las unturas / y, penetrando bodegas, / brincando de cuba en cuba, / tanto chupas sus licores, / como a los muchachos chupas, / hasta que en solio azufrado / al torpe cabrón adulas, / besándole aquellas partes, / tan cursadas como sucias? / [...] (vv. 1-48). Vid. Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, II, págs. 502-5. En la misma órbita, con repetición del adjetivo «papanduja» y ekphrasis de la hechicera, el romance «A un amigo estando el autor enfermo» («De la cama donde yago»). Se trata de un texto valioso, al que me referiré en más de una ocasión, pues clausura los *Donaires* y acredita la relación entre los médicos y la poesía culta. Veamos el pánico del personaje-poeta cuando llega la improvisada enfermera que le suministrará la purga; o, como barrunta para sus adentros, la encargada de «sodomizarlo»: «Yo pienso que este remedio / que ya permitiendo voy, / aunque católicos le usan, / fue sodomita invención. / ¿Que fue ver entrar la vieja / con las cejas de alcohol, / y más rugas en la cara / que líneas mapa admitió; / tan limpia en el delantal, / como asquerosa en la tos, / traer en la diestra mano / la pistola de latón; / persuadiéndome amorosa, / con la papanduja voz, / que en cuadrúpeda postura reciba la confección!» (vv. 33-48). Vid. Alonso de Castillo Solórzano, *ibidem*, págs. 620-22 (pág. 621).

de un venerable arbol, que su ocaso quiere hacer, esposo veniste a ser, que fuera su ancianidad para vino, o calidad, mejor que para mujer.	5     10
Rayo que forjado ha sido en la esfera de Galeno, que sin prevención de trueno matas al más prevenido; impulsos de ser marido la razón no los gobierna, que caminó sin lucerna, juzgando, mal entendida, por doña Breve en la vida la que ha de ser doña Eterna. <sup>29</sup>	15        20

Las décimas abundan en el binomio «médico-muerte», habitual en toda la lírica del Seiscientos y en la producción de Castillo: «Hipócrates español, / graduado entre homicidas» (vv. 1-2). Si algo nos interesa de las dos primeras estrofas es la repetición de la cronografía para significar —irónicamente— la fingida juventud de la vieja («de un venerable arbol / que su ocaso quiere hacer») (vv. 5-6): el médico ha contraído matrimonio con un «sol» (dama) próximo a extinguirse («ocaso»). La esposa tiene tantos años que su «ancianidad» sería digna de un vino, con notable denominación de origen. Pero ninguno de estos chistes resulta excesivamente nuevo.

Más original en sus valores, la segunda décima presenta la figura del doctor, ahora cosificado por un atributo mitológico: su destreza ejecutora lo convierte en «rayo» forjado no tanto en la fragua de Vulcano, que sería lo normal, cuanto en la del médico Galeno (vv. 11-12). De hecho, esa pericia lo faculta para asesinar «sin prevención de trueno» (vv. 13-14), préstamo tomado del *Polifemo*: «Tal, antes que la opaca nube rompa, / previene rayo fulminante trompa» (1612, LXI, 487-488)<sup>30</sup>. Castillo, a pesar de todo, celebrando la facilidad homicida, o sanadora, de este marido, tanto dará una cosa como la otra, se burla de que la razón no ha gobernado sus impulsos amatorios (vv. 15-17), de acuerdo con las teorías fisisicológicas del *Examen de ingenios* de Huarte de San Juan. Desposándose

<sup>29</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, I, págs. 297-99.

<sup>30</sup> Luis de Góngora, *Obras completas*, I, pág. 351.

con quien juzgaba que moriría pronto («doña Breve»), no ha hecho sino sufrir los rigores de una vieja perenne («doña Eterna»), acaso una muerta en vida<sup>31</sup>.

Lo meritorio del pasaje es que construye cada décima sobre la autoridad de los dos sabios instituidos como maestros a la hora a ejercer la ciencia médica<sup>32</sup>. Junto con el prestigio de Hipócrates, los profesionales estaban familiarizados, al menos los que poseían título universitario, con cuatro tratados de carácter general, muy distinta extensión y complejidad que contenían integradas desde las materias biomédicas (anatomofisiología) hasta la patología médica y terapéutica: el *Colliget* de Averroes, el *Canon* de Avicena, el *Pantegni* de Haly Abbas y la *Isagoge* de Joannitius. También frecuentaban varios tratados de Galeno, como el *De morbo et accidenti*, el *De differentiis febrium* y el *De ingenium sanitatis* (*De método medendi*), así como el manual de patología especial de Avenzoar, el *Teysir*.

El primero de los escritos de Galeno dio nombre en los ambientes árabes y latinos medievales a una extensa obra de patología y clínica que, en realidad, era la suma de cuatro valiosos ensayos (*De morborum differentiis*, *De morborum causis*, *De symptomatum differentiis* y *De symptomatorum causis*). El segundo es un minucioso compendio de semiología clínica, y el tercero, su gran tratado de terapéutica. A ellos hay que sumar el núcleo del corpus de obras galénicas —exceptuada la gran obra anatómica, *De anatomicis administrationibus*, desconocida por los medievales— que, rozando la cincuentena, se introdujeron en los círculos de Montpellier y del Norte de Italia a finales del siglo XIII. Este conjunto de libros, que dio lugar a lo que se conoce como «nuevo Galeno», fue la base sobre la que se apoyó una importante reforma que modernizaría los estudios médicos europeos en la primera década del Trecentos<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> En el romance «Entre jarabas y purgas» podemos leer: «En un secuaz de Galeno / dorado harpón ejecuta, / que si estudiaba aforismos, / preceptos de amor estudia» (vv. 5-8). Vid. Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, II, págs. 530-32 (pág. 530).

<sup>32</sup> Lo mismo hizo Quevedo en su romance «Alegórica enfermedad y medicina de la muerte» («Muérome yo de Francisca»), pero invirtiendo el orden de aparición y subrayando su papel metafórico en un texto amoroso: «No estudies mi enfermedad / en Galeno ni Avicena: / que no cabe en aforismos / mi dolor y mi tristeza. / Mis sangrías han de ser / del alma, no de las venas; / la aljaba ha de ser estuche, / y los arpones, lancetas. / El Hipócrates Amor / los remedios sólo enseña / que sanan, y de favores / los récipes que aprovechan. / Del pulso de los amantes / cura las intercadencias, / templando sólo el desdén, / y hace burlas de otras letras» (vv. 49-64). Vid. Francisco de Quevedo, *Obra poética*, I, págs. 610-13.

<sup>33</sup> Vid. Luis García Ballester, «La medicina en la Valencia cristiana», *Artifex Factivus Sanitatis. Saberes y ejercicio profesional de la Medicina en la Europa pluricultural de la baja Edad Media*, Granada: Universidad de Granada, 2004, págs. 81-155 (págs. 110-12). Vid. también los artículos «Galenismo y enseñanza médica en la Universidad de Salamanca del siglo XV» (págs. 407-45), y «Un reto para el Galenismo: mejorar la salud» (págs. 533-53), ambos en *Artifex Factivus Sanitatis, op. cit.* Vid. el clásico libro de Luis S. Granjel, *La medicina española del siglo XVII*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1978.

Estuviera familiarizado o no con las investigaciones de Galeno, siendo muy posible que tanto la autoridad del médico latino como la de Hipócrates obedezcan a un simple tópicos, como variantes del sustantivo «doctor» o «científico», conviene insistir en una nota de las décimas. Parece evidente que el matrimonio de este clínico con la anciana, mucho más teniendo en cuenta su trayectoria homicida, capaz de aniquilar «más vidas que diez otoños el sol» (vv. 3-4), respondía a sus ambiciones pecuniarias, nada sensuales; al deseo de obtener la fortuna de su «querido adefesio moribundo». El tema de la avaricia como rasgo caracterizador no debe ocultar que, además de sanadores, muchos de ellos, tanto en la vida real como en la literatura, fueron magníficos negociantes. En los casos de mayor nivel adquisitivo, los documentos de compraventa de fincas y arrendamiento de las mismas, que suscribían a menudo, nos presentan a un gremio laboral que comparte con los miembros de la nobleza media —y también con ciertos sectores del artesanado más pudiente— el interés por disfrutar de propiedades rústicas de entidad.

Por regla general el interés de los médicos hacia el mundo agrícola seguía las pautas que son habituales en los señoríos y suele limitarse a un tipo de explotación meramente rentista<sup>34</sup>. Terrenos de olivar, huertas y viñas, provistos de lagar y bodega —no resulta baladí la comparación con el vino de los versos 9-10—, son un tipo de hacienda muy citado en los testamentos. Patrimonio que, en ocasiones, más allá del carácter festivo del poema, alcanzaban por medio de un casamiento ventajoso, logrando así mujer —espléndida, hermosa, vieja, quiénes somos para juzgarlo— y una serie de ingresos que, junto con las curaciones o las muertes, les proporcionaron segura inversión para sus ahorros.

La segunda parte del texto despliega un catálogo de referencias gentílicas e infernales que Castillo reproducirá, de forma muy semejante, en la última pieza de nuestro corpus: el epitafio «A una hechicera, mujer de un cochero» («De la que puso freno a Leviathán»). La sucesión de imágenes sobre el Leteo, el infierno y las Parcas se traduce del saber médico a la nigromancia, aun cuando el epitafio de la bruja sea todavía más paródico. En consecuencia, los límites entre unas prácticas sanadoras y otras resultan bastante borrosos. Con otras palabras: la percepción que Castillo tiene de muchas de esas prácticas, al menos en su poesía, como artificio, es intercambiable —todas llevan a la tumba— a la hora

<sup>34</sup> Vid. Margarita Cabrera Sánchez, «Médicos, pero también negociantes», *La medicina en Córdoba durante el siglo xv*, op. cit., págs. 126-28. Vid. asimismo Juan M. Jiménez Muñoz, «Salarios de médicos, cirujanos y boticarios (Nóminas de Corte, 1499-1569)», *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, xiv (1975), págs. 227-44, «Salarios de médicos, cirujanos, boticarios y enfermeros (Quitaciones de la Casa Real, 1486-1586)», *Asclepio*, xxvi-xxvii (1974-1975), págs. 547-53, «Salarios de médicos y cirujanos (I) (Nóminas de Corte 1538-1600)», *Asclepio*, xxxiii (1981), págs. 315-34, y «Salarios de médicos y cirujanos (II) (Nóminas de corte 1600-1629)», *Asclepio*, xxxiiii (1981), págs. 335-47.

de expresar la jornada laboral de un fisiólogo, de un dentista o de una hechicera. Utiliza el mismo rosario de metáforas para caracterizar a unos y otras; de igual modo que, a sus ojos, estas dueñas, esposas o saludadoras se connotan como viejas y, no pocas veces, como daifas:

No por razón natural, físico zurdo te gués, en los años no confíes, aunque en su edad desigual; una vieja es inmortal,	25
para ver su fin violento, camina con otro intento, advirtiéndolo, mentecato, si diez vidas tiene un gato, que una vieja tendrá ciento.	30
Yo que he sentido el empleo que hiciste desalumbrado, para verte sin cuidado, consejos darte deseo: tú que envías al Leteo,	35
más que la severa Parca, gente que Acheronte embarca con las recetas que ordenas, saca a tu mujer de penas, que pise la inmunda barca;	40
que a tu récipe valiente ninguna vida resiste, cuando de veras la embiste, riguroso e inclemente, tu remedio es accidente,	45
o furia del hondo abismo que su postrer paroxismo al enfermo le hace ver, y él te paga, y viene a ser asasino de sí mismo. <sup>35</sup>	50

<sup>35</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, 1, págs. 297-99.

Castillo se disfraza ahora como locutor satírico que, definitivamente escindiendo, tiene la potestad de escribir un poema con dos modalidades y dos tipos de destinatario: por una parte, los lectores y oyentes académicos que, en el nivel extratextual, se divierten con sátiras de este tipo y, en el orden intratextual, el desdichado médico que, padeciendo el suplicio de una mujer eterna, se apresta a oír los consejos del poeta: «No por razón natural, / físico zurdo, te guíes» (vv. 21-22). Así, para analizar la vigencia de su esposa no ha de regirse por la lógica («razón») ni tampoco por antídotos naturales, sino intervenir de manera terminante; porque, como sugiere la paremia, «si diez vidas tiene un gato / una vieja tendrá ciento» (vv. 29-30). El galeno debe conducirla al infierno («tú que envías al Leteo / más que la severa Parca») (vv. 35-36) con medios terapéuticos, es decir, criminales, viaje último para la hechicera del soneto «De la que puso freno a Leviathán».

Los consejos invitan a valerse de una «recípe» que la «embista de veras» (vv. 41-42), concepto de la jerga taurina que no difumina la misión de las décimas. Nos hallamos ante una carta, billete satírico o terapia contra la vida de una señora inoportuna<sup>36</sup>. Es sugerente el paralelismo de imperativos, remediando las cláusulas del lenguaje científico para elaborar los medicamentos: «camina con otro intento» (v. 27), «consejos darte deseo» (v. 34), «saca a tu mujer de penas, / que pise la inmunda barca» (vv. 39-40). A propósito de la voz «recípe» y sus variantes, «receta» o «instrucción», Castillo ataca con ellas a los gremios verbosos, fundamentalmente los poetas culteranos, avalando nuestra hipótesis inicial: los médicos, como dijera Quevedo, son todos unos «mataloshablando»<sup>37</sup>.

Sobresale la dilogía para calificar al galeno: «Yo que he sentido el empleo / que hiciste desalumbrado» (vv. 31-32). Por «desalumbrado» entendemos 'persona de pocas luces', si bien hay que valorar también que el protagonista caminaba sin «lucerna» (v. 17), y, sobre todo, de acuerdo con esa carnavalización por la que don Alonso se desdobra en poeta externo y locutor satírico, apostrofando al

<sup>36</sup> El motivo es idéntico al del romance «Entre purgas y jarabes»: «De la botica se olvida / y la trasbotica cursa / quien por dádivas de amor / ya los rícepes renuncia» (vv. 17-20). Vid. Alonso de Castillo Solózano, *Donaires del Parnaso*, II, pág. 530.

<sup>37</sup> Todas las profesiones —poéticas o no— que sin contacto gongorino utilizan la facundia para engañar a los cándidos, confirman la tesis de Menéndez Pidal, para quien no es lo mismo la moda cortesana, o de jerga, basada en la directriz del neologismo, llena de palabras esdrújulas o latinismos crudos, que la lengua culterana, más dada a la búsqueda de innovaciones sintácticas. Vid. Ramón Menéndez Pidal, *La lengua castellana en el siglo XVII*, Madrid: Espasa-Calpe, 1991, pág. 186. Vid. también su artículo «Oscuridad, dificultad entre culteranos y conceptistas», *Romanische Forschungen. Homenaje a Karl Vossler*, 56.3 (1942), págs. 211-18, reeditado en *Castilla. La tradición. El idioma*, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1945, págs. 219-32. Vid. por último, Francisco de Quevedo, «Premáticas del desengaño contra los poetas güeros», *Prosa festiva completa*, op. cit., págs. 184-91.

marido, la doble explicación que ofrece del intento de asesinato: «tú que envías al Leteo, / más que la severa Parca, / gente que Acheronte embarca / con las recetas que ordenas» (vv. 35-38). La mención de «Aqueronte» alude al río de la región griega de Epiro, cauce fluvial de la tragedia, además de una bifurcación del lago del inframundo, conocido también como laguna Estigia, donde el barquero Carón cruzaba las almas hasta el Hades. Apreciemos las connotaciones fúnebres que poseen tanto el Averno como la «Parca» (v. 36) y la glosa autoparódica que Castillo hace del mismo episodio, en contraste con la seriedad de los mitos antedichos: «saca a tu mujer de penas, / que pise la inmundicia barca» (vv. 39-40). En esta línea de referencias sobre el infierno, articulando la estrofa, destaca la paradoja sobre la curación («tu remedio es accidente») y la presencia de las «Furias» (v. 46), seres moradores del reino plutónico, o sea, del «hondo abismo» (v. 46), identificando al galeno como profesional cercano al verdugo, pues, cuando el paciente los visita, agonizando, de ahí la voz culta «paroxismo» (v. 47), termina convirtiéndose en «asasino de sí mismo» (vv. 49-50). Leamos la última décima, quizá la más valiosa:

Pues sabes por experiencia, que cuanto vive en el mapa de la muerte no se escapa, como fíe de tu ciencia; usa de fatal licencia	55
en un bocado sucinto, sal de aqueste laberinto, y vivirás libremente, tú que pecas igualmente en el séptimo y el quinto.	60

Las décimas, como sucedía con las canciones («Confiada señora»), adquieren cierto tono epistolar, celebrando su letalidad en unos versos de doble sentido: «pues sabes por experiencia / que cuanto vive en el mapa / de la muerte no se escapa» (vv. 51-53). Castillo le hace ver al marido un hecho evidente, verificable («experiencia») por cualquiera, dado que la medicina es una ciencia práctica y empírica, pero, sobre todo, porque esa «experiencia» sugiere también la cualificación del galeno para ejecutar (v. 54). De nuevo la sátira viene trufada con términos legales («usa de fatal licencia»; «vivirás libremente») por medio de los cuales el clínico eliminará a su mujer «en un bocado sucinto» (v. 56); o sea, rápidamente, y con un veneno inoculado en la comida. Es ahora cuando el poeta acentúa el valor del matrimonio con la vieja como esclavitud, cerrando su texto con un denso abanico de imágenes y guiños al decálogo: «tú que pecas igualmente / en el séptimo y el quinto» (vv. 59-60). Resalta los latrocinios del

médico («no robarás») por encima de su propia condición de homicida («no matarás»), motivo que copia, sin apenas diferencia, en otra pieza del corpus: el diálogo entre los doctores Chilindrón y Escamonea, protagonistas del romance «De Madrid hasta Alcalá».

Castillo perfila nuestra teoría, la vinculación entre el mundo de los médicos y el hermetismo de los poetas gongorinos, como gremios facundos, identificables por su extraña jerga, en el «Romance contra los cultos». El texto tiene algo de «recepto» metaliteraria, ya que toda «instrucción» expone los principios de una ciencia para su conocimiento. Pues bien, el autor de Tordesillas se ocupa con igual tino de analizar tanto los saberes médicos como la poesía culterana. Veamos los paralelismos en el romance, donde nos cuenta el enamoramiento de Anarda, doncella que solicita los favores de un galán que sepa escribir con artificio. Para ello redacta la siguiente «receta»:

Instrucción para saber  
 el docto lenguaje culto,  
 admitido por lo nuevo,  
 y estimado por lo oscuro;  
 hecha con erudición 5  
 por el doctor Garipundio,  
 intérprete general  
 en los reinos del maluco.<sup>38</sup>

La receta tiene un ingrediente sabroso: el «lenguaje culto» (v. 2) germina con la «instrucción», según una serie de normas, insólitas, pero reglas al fin, prescritas por el «doctor Garipundio» (v. 6), cuya onomástica, fonéticamente exagerada, asociamos con leonesismos como «jeripundia», «jarapundia» o «jarrapundia», es decir, canalla, ‘chusma parlante’ o, en este caso, intérprete vacío de unos versos no menos huecos («en los reinos del maluco»). La distribución adjetival hace uso de una epítesis, antepuesta y pospuesta («el docto lenguaje culto»), para caracterizarlos, burlándose de su calidad, al tiempo que pone en cuarentena tanto el valor de «docto» como el de «culto». Ironía duplicada por la rima en «-úo» («oscuro», «maluco»). Reparemos en los elementos de la «instrucción»:

primeramente el poeta,  
 sea grave, o sea jocundo, 10  
 ha de hablar bien el griego,

<sup>38</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, I, pág. 333.

garamanta, sardo y turco, que de aquestas cuatro lenguas, a quien la latina junto, se compone el idioma	15
del chilindrinesco puro. Tras esto habrá menester hacer de las voces concurso, trayendo las extranjeras desde la China o el Cuzco;	20
que sabiendo acomodarlas, ya en lo claro, ya en lo turbio, hará en profundos conceptos un poema del Profundo. <sup>39</sup>	

A diferencia de Góngora, cuando Castillo examina o parodia esta clase de literatura fija una clara distinción entre la forma de hablar «grave» y la «jocunda» (v. 10). Recordemos que el genio cordobés, inmerso en la composición de una fábula tan culta como el romance «La ciudad de Babilonia» (1618), sobre los amores de Píramo y Tisbe, funda un estilo nuevo que, tanto desde un punto de vista teórico como práctico, solo podemos calificar como «jocoseria» fusión de temas, tonos y estilos. El «Romance contra los cultos», por el contrario, separa tajantemente ambas modalidades, criticando a los epígonos de don Luis por escribir «poemas del Profundo» (v. 24); o sea, textos con helenismos, latinismos, turquismos, innovaciones sardas o «garamantas», idioma que hablaban en ese antiguo pueblo de Libia interior (vv. 11-16), además de voces mandarinas e hispanoamericanas (vv. 11-16). Miscelánea, pues, casi una lengua babélica, que Castillo denomina «chilindrina» (v. 16), ‘idioma insignificante’.

Si los vicios eran la concordancia *ad sensum* (vv. 33-36), la fallida causalidad «sustantivo-verbo» (vv. 26-27) y el galimatías de adjetivos, tildará de «cultos» a los autores «inconstructos» (v. 32) que abusan del hipébaton (vv. 27-30); aunque después se detenga en el léxico, muy condicionado por la fonética:

En hacer las oraciones	25
no pondrá cuidado alguno, aunque el nombre esté en España y en Marruecos el gerundio. No ha de hallarse luego claro, bien es que tenga rebusco,	30
que todo culto poema	

<sup>39</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *ibidem*, pág. 333.

ha pecado de inconstructo.  
 De las contraposiciones  
 debe aprovecharse mucho,  
 si pretérito nombrare, 35  
 no se olvide del futuro.

Los hipérbatos son tan extensos que entre el sujeto y el predicado median un «continente» y un «océano»: el nombre está en España y en Marruecos el gerundio (vv. 27-28). Pero la raíz de la sátira nace, como en los textos médicos, del uso de imágenes estrafalarias, con cierto sabor gongorino, y de la cadena de neologismos:

Y a los que en la jerigonza  
 se hallaren poco duchos,  
 sirvan estas novedades  
 de facilitar lo rudo: 40  
*entre bóvedas de sombras,*  
 dijo un poeta Catulo,  
 que halló Angélica a Medoro,  
 y estaba sobre unos juncos.  
*Un breve globo de pluma* 45  
 se llamó a un abejaruco,  
 y *caracteres alados*  
 a la banda de unos grullos;  
*diáfano papel,* al cielo,  
*tributar,* al dar tributo, 50  
 al sueño, *dulce letargo,*  
 y a los zapatos cothurnos.  
 Y aunque se da al zapato  
 este nombre tan difuso,  
 hay diversas opiniones 55  
 en algunos que no es suyo;  
 porque en la isla de Delfos,  
 se halló de Apolo un pantunflo  
 con estas letras latinas:  
*ego sum Phebi cothurnus.* 60  
*Turba canora* se llama  
 de las aves el concurso,  
 a la blancura, *candor,*  
 a los cinco años, un *lustro.*  
 Cualquiera cosa vistosa, 65

por no correr en el vulgo,  
quieren que sea brillante,  
por tablilla o por condumio.<sup>40</sup>

Las primeras imágenes censuradas (vv. 39-44) proceden del romance gongorino «En un pastoral albergue» (1602), centrado en el idilio de Angélica y Medoro. Pero Castillo modifica el sustantivo «hierba» del original por los más líricos «juncos» (v. 44). Sin embargo, las «bóvedas de sombras» (v. 41) son idénticas a las de las *Soledades* (1613, 612-615): «Ellas en tanto en bóvedas de sombras / (pintadas siempre al fresco) / cubren las que Sidón, telar turquesco, / no ha sabido imitar verdes alfombras»<sup>41</sup>:

Entre bóvedas de sombras,  
dijo un poeta Catulo,  
que halló Angélica a Medoro  
y estaba sobre unos juncos.<sup>42</sup>

Del palafren se derriba,  
no porque al moro conoce,  
sino por ver que la hierba  
tanta sangre paga en flores.<sup>43</sup>

Cuando critica la osadía de estas metáforas, el poeta vallisoletano piensa en Góngora, dado que «Catulo» (v. 42) formaba parte del grupo de elegíacos latinos que rompieron con el clasicismo para imitar a los alejandrinos griegos, caracterizados por su refinamiento y erudición. Ahora bien, Castillo no siempre ha leído —o simplemente no recuerda— el catálogo de aves que el cordobés incluyó en las *Soledades*. Cita las grullas («caracteres alados») con acierto (v. 47), confundiendo, sin embargo, el plumaje del abejaruco con los rasgos que don

<sup>40</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, I, págs. 334-35.

<sup>41</sup> Luis de Góngora, *Obras completas*, I, pág. 382. Castillo se hace eco de un pasaje muy controvertido de la *Soledad* primera, como se colige de la polémica entre Jáuregui y el Abad de Rute. El sevillano, en su *Antídoto contra la pestilente poesía de las Soledades*, estudio y edición crítica de J. M. Rico García, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2002, págs. 50-1, afirmaba desafiante: «Unos pensamientos y conceptillos burlescos gasta V. m. en esta obra, como en todas las suyas, indignísimos de poesía ilustre y merecedores de gran reprehensión. Para decir que estaba fresco el campo: “Ellas en tanto en bóvedas de sombras / pintadas siempre al fresco” (vv. 612-13)». Francisco Fernández de Córdoba respondió en los siguientes términos: «A aquella, cuanto breve, maravillosa descripción de la frescura del campo le da V. m. nombre de pestilencia, pero dé gracias a Dios que, a lo que yo puedo rastrear, ni ha sido ni será servido de que su entendimiento o lengua de V. m. se apesten con otros tales conceptos». Vid. Miguel Artigas, «Examen del Antídoto o Apología por las *Soledades* de Don Luis de Góngora contra el autor de *El Antídoto* [Por Don Francisco de Córdoba Abad de Rute]», *Don Luis de Góngora y Argote. Biografía y estudio crítico*, Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, 1925, Apéndice VII, págs. 400-67 (pág. 455). Moderniza la grafía y la puntuación. Vid. también Lucien-Paul Thomas, «Progrès du Cultisme et Réaction Antigongorique», *Le lyrisme et la préciosité cultistes en Espagne. Étude Historique et Analytique*, Halle: Verlag, von Max Niemeyer, 1909, págs. 96-105.

<sup>42</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, I, pág. 334.

<sup>43</sup> Luis de Góngora, *Obras completas*, I, págs. 204-8.

Luis había asignado al búho o Ascalafo (1614, 791-794). En cambio, reproduce con fidelidad el préstamo del «teatro dulce de serranas», que no «escena muda», es decir, la boda rústica de la *Soledad* primera (1613, 585-641), de donde procede el sintagma «diáfano papel» (v. 49):

y *caracteres alados*  
a la banda de unos grullas;  
*diáfano papel al cielo,*  
*tributar* al dar tributo  
al sueño, *dulce letargo,*  
y a los zapatos *cothurnos*.<sup>44</sup>

Pasaron todos, pues, y regulados  
cual en los equinoccios surcar vemos  
los piélagos del aire libre algunas  
volantes no galeras,  
sino grullas veleras,  
tal vez creciendo, tal menguando lunas  
sus distantes extremos,  
*caracteres tal vez formando alados*  
en el *papel diáfano del cielo*  
las plumas de su vuelo.<sup>45</sup>

*Un breve globo de pluma*  
se llamó a un abejaruco.<sup>46</sup>

*Grave de perezosas plumas globo,*  
que a luz lo condenó incierta la ira  
del bello de la stigia Deidad robo,  
desde el guante hasta el hombro a un  
joven cela.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, I, págs. 334-35. Juan de Jáuregui, *op. cit.*, también escudriñó este pasaje. Curiosamente no habla del búho, lo que invita a pensar que el tordesillense leyó al incisivo sevillano con más atención que las propias *Soledades*: «V. m. oyó cantar, más no sabe dónde. Y así, no sólo llena y embute sus versos desta figura, más parece que está condenado a usarla siempre con frívola desgracia. Véanse estos milagros: “Volantes no galeras, / sino grullas veleras”» (pág. 42).

<sup>45</sup> Luis de Góngora, *Obras completas*, I, pág. 382. En la *Segunda Soledad* utiliza una variante del esquema: «Audaz mi pensamiento / el cenit escaló, plumas vestido, / cuyo vuelo atrevido, / si no ha dado su nombre a tus espumas, / de sus vestidas plumas / conservarán el desvanecimiento / los anales diáfanos del viento» (vv. 137-43). *Vid.* Luis de Góngora, *ibidem*, pág. 399.

<sup>46</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, I, págs. 334-35. Trece años después, en su comedia *El mayorazgo figura* (1637), publicada en *Los alivios de Casandra* (1640), reprodujo esta imagen. De ahí que sea necesario peinar con detalle toda su obra —poética y narrativa— para iluminar los préstamos de unos géneros a otros, así como entre los diversos personajes, estilos o metáforas. Incluso el ataque a las *Soledades*, desde el error avícola, es idéntico: «MARINO: Damas que al farol nocturno / aguardáis en esa reja, / para darle muchos sustos / viendo que tenéis más luz: / un galán abejaruco / que *solitudines* busca / anhelante y vagabundo, / pide que vuestra beldad / le favorezca un minuto / de tiempo, si lo permite / ese candor verecundio» (vv. 2457-67). *Vid.* Alonso de Castillo Solórzano, *El mayorazgo figura*, *op. cit.*, págs. 169-70.

<sup>47</sup> Luis de Góngora, *Obras completas*, I, pág. 417. También en la *Soledad* I, *ibidem*, pág. 392, alude a esta volátil: «calarse turba de envidiosas aves / a los ojos de Ascalafo, vestido / de perezosas plumas» (vv. 989-91).

Con más gracia le reprocha una metáfora sobre las aves, ya que «turba canora» (v. 61) procede de la *Soledad* primera (1613, 633-636):

<i>Turba canora</i> se llama,	cual de aves se caló turba canora
de las aves el concurso,	a robusto nogal que acequia lava
a la blancura, <i>candor</i> ,	en cercano vecino,
a los cinco años <i>un lustro</i> . <sup>48</sup>	cuando a nuestros antípodas la aurora. <sup>49</sup>

La digresión sobre el «coturno» tiene por modelo otra muy semejante de las *Soledades*. Para Castillo la invención de este zueco, sandalia rústica o borceguí, incluido además en un poema culto, era fruto de la habilidad de un «zapatero divino»: Febo (vv. 52-59), en su doble condición de artífice y poeta:

Y aunque se le da al zapato este nombre tan difuso, hay diversas opiniones	55
en algunos que no es suyo. Porque en la isla de Delfos, se halló de Apolo un pantuflo, con estas letras latinas: <i>ego sum Phebi cothurnus</i> .	60

Pero la mención del «coturno», aquí degradado como «pantunflo» (v. 58), también figura en la *Soledad* primera, cuando la «dulce escuadra» montañesa, o sea, el grupo de serranas que bailaban junto al arroyo, emprende su camino. Leídos los versos de Góngora, confirmamos que Castillo no se cebó tanto con la temeridad neologista del sustantivo como con su valor rústico o arcaico:

pedazos de cristal, que el movimiento  
libra en la falda, en el coturno ella,  
de la coluna bella

<sup>48</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, I, págs. 334-35. De nuevo copia aquí otro verso reprobado por Juan de Jáuregui en su *Antídoto*, *op. cit.*, págs. 31-2: «También son crueles al oído casi todos los versos en que V. m. divide la sinalefa contra la costumbre de España, como violar de tres sílabas, ingenioso de cinco. Y es lo peor que confunde V. m. esa novedad alargando unas veces la palabra y abreviando la misma. Dice una vez: “Violaron a Neptuno” (v. 414); y otra: “Calarse turba de envidiosas aves”».

<sup>49</sup> Luis de Góngora, *Obras completas*, I, pág. 383.

ya que celosa basa,  
dispensadora del cristal no escasa (1613, 540-549).<sup>50</sup>

Hipótesis que se verifica en otros textos donde el disgusto se transforma en airoso homenaje gongorino: la *Fábula de Pan y Siringa*, con su desfile de lascivas camareras, versión ridícula de las serranas de las *Soledades*, y el *Romance a la ciudad de Cuenca*:

Con este ajuar de primores	Altiva está la ciudad
del cabello a los coturnos,	que dos ríos apacibles,
le previene amor vitorias	con listones de cristal
y le solicita triunfos. <sup>51</sup>	los dos coturnos la encinten. <sup>52</sup>

El broche para nuestro romance lo firma un heterónimo de Castillo que, sin ahorrar invectivas, disecciona el léxico de la «chilindrina». Lo encontraremos en una dirección categórica: «la casa de Pedro Rubio, / en la calle de Majaderos / porque de serlo presumo» (vv. 109-111):

<sup>50</sup> Luis de Góngora, *ibidem*, pág. 380. Dámaso Alonso, *Góngora y el Polifemo*, Madrid: Gredos, 1960, incluido en sus *Obras completas. Góngora y el Gongorismo*, Madrid: Gredos, 1984, vol. VII, págs. 529-840 (págs. 713-14), señala: «Don Francisco Fernández de Córdoba, paisano, gran amigo de Góngora y su defensor contra las ineptias de Jáuregui, había tratado este tema en su *Didascalia Multiplex*: “De Cothurni significatione multiplici ad D. Bernardum Aldrete virum eruditissimum, amicum optimum”. Hablando un día don Francisco con don Bernardo, salió a colación la palabra *coturno*. Era don Francisco de pequeña estatura y su amigo, bromeando, le dijo que para hacerse más alto le convendría calzar coturno. Replicó don Francisco que de poco le serviría, por ser el coturno, según Virgilio, un calzado bajo y propio de cazadores. Volvió a replicar don Bernardo, y, apoyado en excelentes autores, sostuvo lo contrario. [...] Es curioso ver cómo entre los amigos de Góngora —y los no tan amigos, como Castillo— se discuten temas y palabras de los cuales está tan embebido el poeta, que a cada momento surgen en su obra: el coturno, lo mismo que la creencia en el poder genesiaco del céfiro, el mar Eritreo, la Fénix o los Centauros, etc., son lugares comunes en la poesía de Góngora, y, a la par, temas de discusión de la *Didascalia Multiplex*». Los guiones son míos.

<sup>51</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, I, págs. 372-82 (pág. 376). Juan de Jáuregui, *op. cit.*, págs. 53-4, incluyó «coturno» en la «lista de civilidades» soeces para la poesía ilustre y noble: «triplicado, adolescente, tormentoso, fulminando, formidable, orcas...». El mismo Góngora usa la voz con sentido dilógico en su *Fábula de Píramo y Tisbe*. Vid. en este sentido David Garrison, *Góngora and the “Pyramus and Thisbe” Myth from Ovid to Shakespeare*, Newark: Delaware, Juan de la Cuesta, 1994, pág. 24.

<sup>52</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, I, págs. 382-87 (pág. 384). Conviene recordar que don Luis se burlaba de este zapato, mucho antes que Castillo, en su romance «Ensíllenme el asno rucio» (1585): «Cuando sola te imagines, / para que de mí te acuerdes, / ponle a un pantufllo aguileño / un reverendo bonete» (vv. 57-60). Vid. Luis de Góngora, *Obras completas*, I, pág. 71. Luciano López Gutiérrez, *op. cit.*, pág. 81, añade que «el poema dedicado a la descripción de Cuenca es una parodia del gongorino sobre las orillas del Júcar, pues, lejos de presentarnos a unas villanas atractivas y refinadas, nos encontramos con unas lavanderas distantes de cualquier tipo de idealización».

<i>Ministrar</i> es el servir, <i>terminador</i> , el que puso límite en cualquier acción, <i>decrepitante</i> , el caduco, <i>pitonida</i> es Apolo, <i>protonauta</i> , Palinuro, <i>precipitante</i> , Faetón, <i>antipodexter</i> , el zurdo.	70
<i>Esplendor</i> , <i>parangonar</i> , <i>fulgor</i> , <i>pululante</i> , <i>inculto</i> , <i>errante</i> , <i>seminador</i> , <i>júbilo</i> , <i>incentivo</i> , <i>impulso</i> , <i>libación</i> , <i>vagante</i> , <i>intonso</i> , <i>vilipendio</i> y otros muchos términos cultisonantes que por no cansar no busco; aunque confundan y extrañe por lo remotos del uso, se permite usar de todos, porque se admire el confuso. <sup>53</sup>	75
	80
	85

Aunque podamos dar gracias por su brevedad («que por no cansar no busco») (v. 84), la mayoría de estos conceptos no pecan de gongorinos. Para ser exactos casi todos son previos a la polémica que suscitaron las *Soledades*, como justificó Buceta en dos breves trabajos<sup>54</sup>: 1) «ministrar» lo toma del verso siete de la *Soledad* primera («cuando el que ministrar podía la copa / a Júpiter mejor que el garzón de Ida»), si bien aparecía ya en el soneto «La dulce boca que a gustar convida» («que a Júpiter ministra el garzón de Ida») (1584, 4)<sup>55</sup>; 2) «pululante» también procede de la *Soledades*, concretamente del verso 330 («No excedía la oreja / el pululante ramo / del ternezuelo gamo»), y será burlado por Castillo en otro romance de los *Donaires* («De un poeta no premiado en un certamen»)<sup>56</sup>; 3) «errante» figura en la dedicatoria al Duque de Béjar («Pasos de un peregrino son errante») y en diversos pasajes de las silvas, subrayados por Jáuregui en su

<sup>53</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, I, pág. 335.

<sup>54</sup> Erasmo Buceta, «Algunos antecedentes del culteranismo», *The Romanic Review*, XI, 4 (1920), págs. 334-36, y «La crítica de la oscuridad sobre poetas anteriores a Góngora», *Revista de Filología Española*, VIII (1921), págs. 178-80.

<sup>55</sup> Luis de Góngora, *Obras completas*, I, págs. 366 y 48, respectivamente.

<sup>56</sup> Luis de Góngora, *ibidem*, págs. 374-75. Vid. Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, II, pág. 553: «Afligido con la pena, / fatigado del calor, / accidentes que apretaran / al poeta más varón, / salió de ver un certamen / un cliéntulo del Sol, / cuyo pululante ingenio / va ostentando su fulgor».

*Antídoto* (1616)<sup>57</sup>. Junto a «esplendor», «intonso», «libar» y «fulgor» (vv. 76-81) son los únicos cultismos que constan en la obra del cordobés. El balance no admite dudas: siete voces gongorinas y diez neologismos («terminador», «decrepitante», «pitonida», «protonauta», «precipitante», «seminador», «júbilo», «incentivo», «vilipendio» e «impulso»), en la tradición jocosa de Quevedo, no documentados por las polémicas anticultas del siglo xvii<sup>58</sup>. Conceptos más cercanos a la segunda tipología de Alarcos, que diferenciaba los neologismos que son parodia de una palabra, con las subclases «por condensación», «por comparación condensada», «por adaptación», «por juegos de palabras» y «por diferenciación», de aquellos otros que remedan esquemas comunes a varias voces, formados por derivación y composición<sup>59</sup>.

Entre los citados, incluidos aquellos que reciben el título de «gongoremas», Dámaso Alonso registra que «ministrar» lo había usado antes el Marqués de Santillana, «pululante» prolifera en la obra de Oudin y «errante», «intonso» o «esplendor» son habituales en el *Quijote* (1605)<sup>60</sup>. Hay tres ejemplos cuyo lema remite a conceptos tipificados: «antipodexter» (de *podex*) (v. 76), que es un neologismo por condensación, «parangonar» («parangón») (v. 77) y «vagante» («vago») (v. 81). Por otra parte, Castillo, con fórmulas participiales, derivaciones y prefijos, ha creado significantes como «protonauta» (v. 74), a la zaga de quevedismos como «protomédico», o «protonotario», que si por su fonética evocan dignidades reales, por su contenido devienen en irreales o burlescos.

Luego sólo el 33'3 por ciento de estas palabras se puede clasificar como patrimonio gongorino y únicamente el 9'9 por ciento no había sido empleado antes de 1613. Cuando el padre de los *Donaires* (1624-1625) rubrica este «tesoro

<sup>57</sup> Luis de Góngora, *Obras completas*, I, pág. 365. Juan de Jáuregui, *op. cit.*, págs. 36-7, castigó con dureza este adjetivo: «He aquí: V. m. usa la palabra *errante*, tan nueva para nosotros, que rara vez se halla en poeta nuestro, y nunca en Garcilaso. Debía V. m., según esto, ya que le contentó, no molestarnos con ella en una obra tan corta todas estas veces: “Pasos de un peregrino son errante” (Dedicatoria, v. 1), “Que sus errantes pasos ha votado” (Dedicatoria, v. 31), “El extranjero errante” (v. 531), “Piloto hoy la codicia, no de errantes” (v. 403), “Cedió al sacro volcán el errante fuego” (v. 646), “Ya ninfas las niega ser errantes” (v. 273), “De errantes liliros unas la floresta” (v. 835), “Deje que vuestras cabras siempre errantes” (v. 911), “Vulgo lascivo erraba” (v. 281)».

<sup>58</sup> Vid. Dámaso Alonso, *La lengua poética de Góngora*, *Revista de Filología Española*, Anejo xx, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 3ª ed., 1961, págs. 95-120.

<sup>59</sup> Emilio Alarcos García, «Quevedo y la parodia idiomática», *Homenaje al Profesor Alarcos García. Selección antológica de sus escritos*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 1965, vol. I, págs. 443-72.

<sup>60</sup> Dámaso Alonso, *La lengua poética de Góngora*, *op. cit.*, págs. 48-66. Vid. el capítulo de Lucien-Paul Thomas, «Le cultisme avant les innovations gongoriques», *Le lyrisme et la précision*, *op. cit.*, págs. 65-70.

burlesco» había parodiado las *Soledades* de forma ligera y puntual. Su verdadero libro de cabecera, autoridad de crítica literaria e inspiración para muchos de los dardos, es el *Antídoto* de Jáuregui. Castillo no hace sino impugnar de nuevo las mismas metáforas que el sevillano había afeado a don Luis en su opúsculo de 1616. De hecho, cuando opta por criticar otros pasajes de los «poemas mayores», comete algún error, o bien censura versos que no aparecen en las silvas. Quizá recordara los giros de otros cultos y, creyéndolos gongorinos, no se tomó la molestia de cotejar<sup>61</sup>.

Un segundo problema atañe a su quevedismo, filiación de Cossío que conviene matizar. Para escribir esta receta de cultismos, hiperneologismos y engaños satíricos, Castillo se ha servido de varias técnicas que resucitan los sonetos del cojo madrileño: «A un tratado impreso que un hablador espeluznado de prosa hizo en culto» («Leí los rudimentos de la aurora»), el titulado «Contra D. Luis de Góngora y su poesía» («Este cíclope, no siciliano»), así como «Al mismo don Luis» («¿Socio otra vez? ¡Oh tú, que desbudelas!»), «Sulquivagante, pretensor de Estolo» y «¿Qué captas nocturnal en tus canciones?»<sup>62</sup>.

Todos se caracterizan por compartir tres rasgos: 1) enumeración caótica de cultismos; 2) remedo del hipérbaton; 3) ruptura del tono grave subrayada por un estrambote jocoso. Coetánea de estos poemas, Quevedo ultimaba su «Receta para hacer *Soledades* en un día» («Quien quisiere ser culto en un sólo día») (1631), donde prescribe otra lista:

Quien quisiere ser culto en solo un día,  
la jeri (aprenderá) gonza siguiente:

<sup>61</sup> Vid. sobre el cultismo y sus diferencias respecto a «vocablos discretos», «vocablos de estrado», «prosa de galanes», «lenguaje de poetas palaciegos» y «lenguaje de palacio», Dámaso Alonso, *La lengua poética de Góngora*, op. cit., págs. 110-11. No niego, sin embargo, que Castillo conocía bien la lírica gongorina, a pesar de estos pequeños despistes. Así, en la «Fábula del nacimiento de Vulcano y su crianza por las monas en la ciudad de Lemnos», a mi juicio su mejor epilio, propone esta suerte de *rifacimento* «a lo jocoso»: «Era del año la sazón de Antruejo, / cuando a Vulcano aplaude el dios undoso, / ocupando su azul y claro espejo / con acompañamiento portentoso; / con el buen agasajo y el cortejo / del marítimo cóclave, gustoso, / el feo niño el regocijo admite / en el cerúleo imperio de Anfitrite» (vv. 201-8). Vid. Alonso de Castillo Solózano, *Donaires del Parnaso*, II, págs. 597-98.

<sup>62</sup> Vid. la edición y el comentario de Ignacio Arellano, *Poesía satírica de Quevedo*, Pamplona: EUNSA, 1984, págs. 357-543, así como su epígrafe «Parodia de la poesía culterana» (págs. 237-42). A propósito de «¿Socio otra vez? ¡Oh tú que desbudelas!», vid. Manuel Durán, «Algunos neologismos en Quevedo», *Modern Language Notes*, LXX (1955), págs. 117-19. Vid. asimismo María del Pilar Celma Valero, «Investivas conceptistas: Góngora y Quevedo», *Studia Philologica Salmanticensia*, 6 (1981), págs. 33-6, y, sobre los dos últimos sonetos, el completísimo artículo de Rodrigo Cacho Casal, «¿Qué captas nocturnal en tus canciones...? Edición y estudio de un soneto antigongorino de Quevedo», *Cálíope*, x, 2 (2004), págs. 57-72. Vid. asimismo el capítulo «Parodia de la poesía gongorina: entre Folengo y Fidenzio» en su monografía *La poesía burlesca de Quevedo*, op. cit., págs. 298-357.

<i>fulgores, arrogar, joven, presiente, candor, construye, métrica, armonía; poco, mucho, si no, purpuracia, neutralidad, conculca, erige, mente, pulsas, ostenta, librar, adolescente, señas, traslada, pira, frustra, harpía; cede, impide, cisuras, petulante, palestra, liba, meta, argento, alterna, si bien, disuelve, émulo, canoro.</i>	5
Use mucho de <i>líquido</i> y de <i>errante</i> , su poco de <i>noturno</i> y de <i>caverna</i> , anden listos <i>livor, adunco</i> y <i>poro</i> ; que ya toda Castilla, con sola esta cartilla, se abrasa de poetas babilones escribiendo sonetos confusiones; y en la Mancha, pastores y gañanes, atestadas de ajos las barrigas, hacen ya cultedades como migas. <sup>63</sup>	10
	15
	20

Quevedo, a diferencia de Castillo, selecciona los términos con cuidado. Es muy raro encontrar desorden en su «receta», mientras que en el romance de los *Donaires* el caos se adueña del resultado. Si don Francisco activa una «sutil confusión» para criticar los versos gongorinos, también sabe que todas sus pullas deben remitir a las *Soledades*. Juegos de palabras, por tanto, disparatarios y alo-textos en los que las silvas están siempre a la vista. Con otras palabras: Quevedo escribió este «juguete métrico» tras una minuciosa lectura de los «poemas mayores». Porque, de otra manera, los conceptos «adunco» (v. 14) y «purpuracia» (v. 5), únicas voces que no utilizó Góngora, hubiesen frustrado la misma raíz de sus sarcasmos. En este sentido, suscribo la tesis de Chevalier cuando afirma que la práctica de Quevedo como escritor no obedece religiosamente a las normas que enuncia como crítico; o, al menos, se complementan, afirmándose y negándose, en lo que podríamos llamar sus «juicios sobre teoría literaria»: «El madrileño admite en sus versos varios cultismos de los que hace mofa en sus obritas satíricas. No menos cierto es que la característica de su léxico consiste

<sup>63</sup> Este poema es la obertura de su *Aguja de navegar cultos* (1631), incluida en el *Libro de todas las cosas y otras muchas más*. Vid. Francisco de Quevedo, *Prosa festiva completa*, op. cit., págs. 412-42 (págs. 437-38). Vid. en la misma línea Francisco de Quevedo, «Poeta culto», *La Hora de todos y la Fortuna con seso*, op. cit., págs. 174-76, y el artículo de Vicente Rangel, «Dos aspectos de la parodia quevedesca», *Revista de Literatura*, xli (1979), págs. 151-66.

en fabricar palabras a partir de la lengua española. Góngora había optado por aclimatar; prefiere Quevedo el injerto»<sup>64</sup>.

Tenemos dos inventarios cultos muy diferentes: Castillo ampliaba los recursos de los sonetos antigongorinos de Quevedo, aunque de forma anárquica, contribuyendo a fijar el modelo que don Francisco sancionaría tanto en *La culta latiniparla* como en otras piezas festivas. Buen ejemplo de la similitud entre ambos satíricos es el «disparatario» para interpretar y traducir a «las damas jeringonzas que parlan en Alcorán Macarrónico», divertimento quevediano que armoniza con varios hiperneologismos de los *Donaires*: «pitonicida», «antipodexter» o «decrepitante» son vecinos directos de sustantivos como «manípulo» (escudero), «calendas purpúreas» (menstruación), «onusto» (pesado) o «mesticia» (tristeza), todos incluidos en *La culta latiniparla*<sup>65</sup>. Sin embargo, el vallisoletano no censura específicamente la obra de Góngora en el romance, a quien, por otra parte, rindió elogios en sus novelas; se limita —y no es poca cosa— a imitar el estilo «pluscuanculto» de los epígonos.

De hecho, el apéndice para la «instrucción» termina con dos intertextos: la *Fábula de Píramo y Tisbe* (1618) y las ocasiones en que Góngora poetizó el mito de Ícaro:

Uno en la historia de Tisbe llamó <i>fragmentos menudos</i>	90
a los mal dichos requiebros por el agujero oculto.	
Otro en <i>pielago del aire</i> dijo que Ícaro estuvo,	95
cuando derritió sus alas el sol por el mes de julio.	
Desto habéis de ser secuaces, y del <i>esplendor diurno</i> ,	
aunque de Apolo proceda ser murciélagos y bultos.	100
Maquinando disparates, seréis milagros del mundo, que si no admirasen doctos,	

<sup>64</sup> Maxime Chevalier, «En espera de Quevedo», *Quevedo y su tiempo: la agudeza verbal*, Barcelona: Crítica, 1992, págs. 102-21 (págs. 114-15).

<sup>65</sup> Vid. Pablo Jauralde Pou, «Texto, fecha y circunstancias de *La culta latiniparla*», *Bulletin Hispanique*, LXXXIII (1981), págs. 131-43; Arthur Terry, «The continuity of Renaissance Criticism», *Bulletin of Hispanic Studies*, xxxi (1954), págs. 17-36; y, sobre todo, María Grazia Profeti, «Función referencial, connotación y emisor en *La culta latiniparla*», *Edad de Oro*, III (1984), págs. 143-58.

desatinarán estultos.  
 Y al que más perfetamente 105  
 quisiere saber lo sumo  
 desta jerigonza nueva,  
 con que el griego traduzco,  
 les digo que es mi posada  
 en casa de Pedro Rubio, 110  
 en calle de Majaderos,  
 porque de serlo presumo.

Las imágenes atacadas por Castillo («Uno en la historia de Tisbe / llamó fragmentos menudos / a los mal dichos requiebros / por el agujero oculto») (vv. 89-92) no constan en el romance gongorino que principia «La ciudad de Babilonia» (1618). La gran fábula heroicómica del cordobés carece de dichos «fragmentos menudos». Y si nos detenemos en el pasaje del idilio entre Píramo y Tisbe, la lectura de los *Donaires* es un burdo remedo del texto base: «mal dichos requiebros por el agujero oculto» no puede compararse en modo alguno con las metáforas de don Luis, que para eludir la voz «agujero» se valió de un «breve portillo» (1618, 204), del sintagma «hijo de la tapia» (1618, 215) y, sobre todo, del retruécano naval: «Barco ya de vistas —dijo—, / angosto no, sino agosto» (1618, 233-234). La imagen «piélagos del aire», utilizada para referirse a la historia de Ícaro, tampoco aparece en el cordobés, aun cuando nazca ligeramente inspirada por la letrilla «Hágasme tantas mercedes», el soneto al túmulo de Écija («Ícaro de bayeta, si de pino») o la segunda *Soledad* (1614, 137-143)<sup>66</sup>. Luego también aquí satiriza un lugar común de la escuela culta, y no un giro propiamente gongorino. Lo curioso es que otra de las metáforas censuradas («Desto habéis de ser secuaces / y del *esplendor diurno*, / aunque de Apolo proceda / *ser murciélagos y bultos*») (vv. 97-100) fue acuñada por Quevedo, no ya para burlarse de los culteranos sino para herir a los médicos, confirmando la identidad que, desde un enfoque lingüístico, caracteriza a unos y otros.

Leamos estas coplas del romance quevedesco «Pinta a un doctor en medicina que se quería casar» («Pues me hacéis casamentero»): «No come por engordar / ni por el dulce sabor, / sino por matar el hambre, / que es matar su inclinación. / Por matar, mata las luces, / y si no le alumbra el sol, / como murciélagos vive / a la sombra de un rincón» (vv. 49-56)<sup>67</sup>. La antinomia entre el sol y el murciélagos

<sup>66</sup> Vid. en este sentido Norbert Von Prellwitz, «Góngora: el vuelo audaz del poeta», *Bulletin of Hispanic Studies*, LXXIV (1997), págs. 19-35; John H. Turner, *The Myth of Icarus in Spanish Renaissance Poetry*, London: Tamesis, 1976, págs. 85-99; y Joseph G. Fucilla, «Etapas en el desarrollo del mito de Ícaro en el Renacimiento y el Siglo de Oro», *Hispanófila*, VIII (1960), págs. 1-34.

<sup>67</sup> Francisco de Quevedo, *Obra poética*, III, págs. 147-49.

fue retomada por el propio don Francisco, para satirizar esta vez a los herederos de Góngora, en *La culta latiniparla*: «viendo que los clamistas de noche, al son de campanilla, dicen: “Acuérdense, hermanos, de los que están en pecado mortal, y de los que andan por la mar, y de aquellos y aquellas que están en poder de culteros”; por todas estas cosas he resuelto de fabricarte este lampión contra *palabras murciélagas y razonamientos lechuzas*»<sup>68</sup>.

Creo haber probado que el catálogo de metáforas, así como los títulos «receta», «recípe» o «instrucción», son igualmente reversibles para terapias médicas o poéticas. Profundizaré en esta idea, derivada del «Romance contra los cultos», pero ocupémonos antes del cierre. Castillo, disfrazado bajo su heterónimo, «Pedro Rubio», firma los octosílabos desde la calle Majaderos, porque presume de serlo. Esta localización, más allá de la broma («majadero») sobre el autor de la «instrucción», remite a una vía madrileña, muy próxima a la actual calle de Carretas, donde se reunía la citada Academia de Mendoza. Aunque no se sabe el origen de este nombre, puede deberse a que aquí trabajaban los batihojas, encargados de hacer el pan de oro<sup>69</sup>.

La burla del léxico culto, como secta comparable a la de los médicos, dado que para Castillo estos poetas liquidaban el idioma, se verifica en otro romance donde copia muchos elementos de la «receta». Espigo, en virtud de sus dimensiones, sólo aquellos cuartetos que fijan la identidad entre clínicos y versificadores. Todo comienza en la Venta de Viveros, apeadero muy citado durante el Siglo de Oro, que, en un alarde conceptuoso —el calambur «vive Hero» (vv. 4-5) niega la honra del lugar, no tanto porque lo habite la infortunada novia de Leandro («el garzón de Abido») (vv. 1-12) cuanto por el recuerdo de su denominación primitiva («Vivera de los Lagartos») —, sugiere el oficio de sus pobladores: «lagartos», es decir, ladrones de campo, escondidos en una «vivera» o madriguera. El escenario y los huéspedes condicionan el papel de estos médicos:

<sup>68</sup> Francisco de Quevedo, *La culta latiniparla*, en *Prosa festiva completa*, op. cit., pág. 447.

<sup>69</sup> Reduzco a una nota el «Romance de Anarda», epístola puesta en boca de una «virgen» que parece no serlo. Ojizarca y pelirrubia, la dama exhibe con mucha sutileza la cintura, sin olvidar que sus virtudes son «creídas en algunos barrios y en otros puestas en duda». Esta ambigüedad la vincula con el «Romance contra los cultos», pues no sería nada extraño que uno de los barrios donde más «la conocen» sea el de la calle Majaderos. El texto critica los mismos vocablos que acabo de examinar: «no se estima el poeta / si cuando toma la pluma / mil veces no esplendorea / y millones no pulula / [...] / Sea eterno libador / ministrando siempre y nunca / aunque de sayales trate / perdone las brilladuras». Vid. Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, I, págs. 458-60. La Calle Majaderos reaparece en el romance «A don Juan de Espina, deseando ver su casa»: «Esterose la Academia, / eligiendo por abrigo / contra inclemencias del cielo / la casa de don Francisco / donde las musas y Apolo / desmienten el apellido / de calle de Majaderos / con sus ingeniosos hijos» (vv. 149-56). Vid. Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, II, pág. 568. Vid. también las notas de Luciano López Gutiérrez, op. cit., pág. 336.

De Madrid hasta Alcalá parte el alegre camino una venta que le dieron de Vivero el apellido; no porque viviese Hero,	5
la de aquel galán de Abido en ella, que, aunque es infierno, tiene más cálido sitio. Vivera de los Lagartos se llamaba en sus principios, porque las obras al nombre se parecen infinito. [...]	10
En este sitio que adornan álamos, olmos y alisos, sombra de los pasajeros y sombra de latrocinios, se hallaron al mediodía, de aquel ingenio divino, Galeno, flor de su ciencia,	30
dos secuaces atrevidos; atrevidos porque ejercen el ministerio más primo, con la más tosca ignorancia, que en torpe ingenio se ha visto.	35
El doctor Escamonea iba a la Corte novicio, por legado de la Parca, con acicalados filos.	40
Della, el doctor Chilindrón sale en destrozos curtido, el que con trincas de muertos dio garatusa a los vivos.	45
Este venía de Alcalá a llevar por erudito, a título de matante, la cátedra de homicidios. <sup>70</sup>	50

<sup>70</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, I, págs. 430-35. Numero los versos de acuerdo con el texto original, aun suprimiendo diversos fragmentos.

En tan noble templo de jiferos, «idílicamente» resumido por la similitud arbórea («álamos, olmos y alisos») (v. 30), albergue para letales peregrinos, sede favorable al hurto, tiene lugar el diálogo entre dos médicos («dos secuaces atrevidos») (v. 36) que ejercen el «ministerio más primo / con la más tosca ignorancia» (vv. 38-39). Estos versos son significativos: en primer lugar, los doctores, tipificados con ironía como «flor de la ciencia galénica» (v. 35), desempeñan la tarea («ministerio») de curar; pero es tal su impericia que en el mismo nombre van implícitas tareas sacerdotales —otro «ministerio»—. Sus tratamientos equivalen al sacramento de la extremaunción, no deseada, claro está, por los pobres enfermos. Dicho «ministerio» también es «el más primo» por dos razones: son los ‘primeros’ en todo, pero con una dilogía Castillo se burla tanto de su auténtica formación como de los «primos», es decir, los ingenuos que fían la vida a estos galenos.

Su desconocimiento sobre la materia no diverge de la de los cultos respecto a la poesía. Si los doctores son vituperados por su «tosca ignorancia» y «torpe ingenio» (vv. 39-40), Pedro Rubio, trasunto de Castillo en el «Romance contra los cultos», advertía que los poetas gongorinos eran «secuaces» de metáforas extrañas (v. 97), sustantivo idéntico al que reciben los médicos en «De Madrid hasta Alcalá» (v. 36), responsables de tantos disparates que «si no admirasen doctos, / desatinarán estultos» (vv. 103-104). Esta valoración de los versificadores no difiere a la postre de la «ignorancia» (v. 39) de los colegiados.

Escamonea, falto todavía de grado, se dirige «a la corte novicio» (vv. 42-44), en unos metros, según veremos, claves para asociar sátira científica y barroquismo. Necesitado, por tanto, de maestro, igual que los poetas cultos; quizá de una «receta» o «instrucción» para doctorarse en el arte de matar, equivalente al de los gongorinos, que «aniquilaban» el castellano con su retórica. Tampoco son casuales los nombres de los protagonistas: «Escamonea» es un antropónimo jocoso, procedente del ámbito galénico, y remite a la medicina empleada como purgante, mientras que «Chilindrón» connota un juego de cartas donde se reparten todos los naipes entre los participantes y se empiezan a echar por orden las que se siguen unas a otras en número y pinta. Gana el jugador que primero se descarte. Las «trincas de muertos» (v. 47) aluden a un lance, así llamado, que consistía en juntar la sota, el caballo y el rey; del mismo modo que la facilidad de ambos médicos para «dar garatusa a los vivos» (v. 48) sugiere el que consiste en descartarse de nueve cartas el que es mano y, en la esgrima, la treta por la que se hiere al contrario en la cara o en el pecho<sup>71</sup>.

<sup>71</sup> Vid. Jean Pierre Etievre, «1608: Chilindrón entre Dios y San Luis Bertrán», *Márgenes literarios del juego. Una poética del naipe (siglos xv-xviii)*, London: Tamesis Book Limited, 1990, págs. 70-4. En otros poemas se usa el término «capadillo», variante del chilindrón con reglas muy similares.

La relación de la onomástica con el mundo del juego vincula a los personajes con los tahúres, sujetos nada fiables, pero las normas del chilindrón permiten deducir que su éxito profesional y el reconocimiento de que disfruta el médico —no olvidemos que «venía a Alcalá / a llevar por erudito / el título de matante» (vv. 49-51)— obedecen a su velocidad para librarse de los enfermos, convertidos en víctimas inmediatas —sota, caballo, rey—. Culpables, pues, de que ostente una «cátedra de homicidios». Por otra parte, Castillo indica que este doctor ejerce su ministerio «a lo erudito», sintagma nada casual si relacionamos el romance con la «Instrucción para saber el docto lenguaje culto», donde la mezcla de voces griegas, latinas, garamantas, sardas, turcas y mandarinas creaba el idioma «chilindrinesco». Detengámonos en su diálogo:

Después que se saludaron, revelados sus designios, Chilindrón a Escamonea estas razones le dijo:	55
«Huélgome, señor doctor, que, intruso en el doctorismo, vaya a meter en la Corte más montantes, que no libros. Yo habrá diez años que en ella doy a la blanca ejercicio, manifestando mis obras los carneros y los nichos; porque, a diestro y a siniestro, he cometido delitos, si no en todos diez preceptos contra el séptimo y el quinto. Yo he dado a sepultureros, en cosa de diez estíos, más ganancia que en treinta años los melones y pepinos. Y en espacio deste tiempo, es gran dicha haber vivido, con licencia de doctores, de cotidiano asasino. El modo de introducirme en la Corte, como digo, si para la instrucción la quiere, le diré sin ser prolijo.	60 65 70 75 80

Como subraya Arellano, letalidad y codicia son dos motivos tradicionales para definirlos y se actualizan constantemente: «es la principal acusación de Quevedo; el médico se identifica con el verdugo, el veneno y armas tales como el montante, la bombardita, el mosquete y el cuchillo»<sup>72</sup>. Podríamos aplicar sus palabras a la lírica de Castillo —Chilindrón saluda con regocijo que Escamonea «vaya a meter en la Corte / más montantes, que no libros» (vv. 59-60)— para concluir que lo que diferencia unos arquetipos de otros es precisamente la facilidad de los distintos poetas para firmar un hallazgo, una agudeza conceptuosa, sobre un tema más que trillado. Así, lo primero que sorprende es el título del joven aprendiz: «intruso en el doctorismo» (v. 58). Categoría que implica considerar la existencia del «doctorismo» como disciplina, pero también como categoría verbosa, no muy lejana del «culteranismo»<sup>73</sup>.

La formación de Escamonea es un alarde de palabrería. Cuando complete su «doctorado» —los «montantes», espadas de gran longitud que se empuñaban con ambas manos, son ya ilustrativos— disfrutará de pleno juicio para embaucar a las víctimas. De acuerdo con el campo de las armas, Chilindrón presume de llevar diez años asesinando bajo un disfraz científico, o sea, «dando a la blanca ejercicio» (v. 62), espada para herir, en oposición a la negra, que tiene la punta con zapatillas. No sólo apuntilla sino que peca contra el «séptimo precepto» («no robarás») y también contra el quinto («no matarás») (vv. 65-68), si no ha infringido ya todos los mandamientos en cada sangría o espadazo<sup>74</sup>. Incluso alardea

<sup>72</sup> Ignacio Arellano, *Poesía satírico-burlesca de Quevedo*, op. cit., pág. 87. Buena parte de sus «habilidades» son explicadas por Quevedo en el «Sueño del Infierno» y, sobre todo, en «El sueño de la muerte». Vid. Francisco de Quevedo, *Sueños y discursos*, ed. F. C. R. Maldonado, Madrid: Castalia, 1978, págs. 105-59 (pág. 131); págs. 185-243 (págs. 188-94). Vid. asimismo Yvonne David-Peyre, «Quevedo et la médecine», *Le personnage du médecin*, op. cit., págs. 397-407.

<sup>73</sup> Vid. Dámaso Alonso, «Las modas literarias en la época de Góngora. Diferencias y semejanzas entre conceptismo y gongorismo», *Góngora y el Polifemo*, op. cit., págs. 80-93 (págs. 80-1). Un buen resumen de la falaz oposición «culteranismo / conceptismo» lo ofrece Antonio Carreira, «Conceptismo simple», epígrafe de su «Introducción» a Luis de Góngora, *Antología poética*, Madrid: Castalia Didáctica, 1986, págs. 33-5. Vid. asimismo Andrée Collard, «Formación del rótulo culteranismo», *Nueva poesía. Conceptismo, culteranismo en la crítica española*, Madrid: Castalia, 1967, págs. 11-7, y Mercedes Blanco, «Góngora y el concepto», *Góngora Hoy* (I-II-III), ed. J. Roses, Córdoba: Diputación Provincial, Colección de Estudios Gongorinos, núm. 2, 2002, págs. 319-46.

<sup>74</sup> El tópico de los médicos como asesinos que utilizan armas punzantes desfila por el «Romance a un amigo estando el autor enfermo» («De la cama donde yago»): Castillo se lamenta aquí de unas fiebres que hace diez días que lo atacan, hasta sentirse sin pulsos: «y para no dar motivo / al nocturno y la lección, / me expongo a las inclemencias / del barbero y del doctor: / este con *filos agudos* / y el apremio del listón, / el rojo humor de mis venas / deja que salga veloz; / y aquel, con *harpón de ganso* / que es más cruel que otro *harpón*, / contra mi estómago vibra / uncias de cuatro, y dragmas de dos; / que afirma, por lo que entiende / abundar del mal humor, / que el bueno he gastado en versos / y con el malo me estoy; / y mientras llega la purga, / pasada la conjunción, / emprende la batería donde nadie se atrevió» (vv. 13-32). Vid. Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, II, págs. 620-22.

de haber generado a los sepultureros, en tan sólo diez veranos, «más ganancia que en treinta años / los melones y pepinos» (vv. 69-72). Sin embargo, lo que nos faculta para unirlo a la polémica sobre la oscuridad, es el deseo de contar a Escamonea los pilares de su fortuna en una «instrucción» —título significativo por sí mismo— que copia varios principios del «Romance contra los cultos»:

Mula, mozo y buen ornato, guantes de ámbar y un anillo de presencia episcopal son forzosos requisitos.	
Muy jovial en el semblante, muy gustoso el frontispicio, que se disgusta la gente mirándole saturnino.	85
Buscar un médico anciano en la Corte introducido, y hacerse amigo con él es necesario y preciso; que no esté falto de achaques, porque, cuando está impedido, pueda fiarle sus curas para mayores peligros.	90
Entre la gente que ignora lo que Galeno nos dijo, lo que Hipócrates enseña, se ha de mostrar erudito.	95
De anothómicos vocablos se valga medio latinos, que arrojando chilindrinas se hará protochilindrino.	100
<i>Palpebras, túnica, arterias, porosidad, intestinos, récipe policraneo, contusión, conglutinación y quilo;</i> y otras cosas a este modo que se hallan en Calepino	105
ya que por ciencia se ignoren, con términos exquisitos le darán estimación, y destos actos he visto graduarse en circunspectos	110
entendimientos ambiguos.	115

La caricatura del médico se basa en la impericia profesional y en su aspecto externo: la mula, los chistes sobre la sagacidad del amo y de la bestia, los guantes, el anillo de ámbar y la barba (vv. 81-84). Leopoldo Cortejoso indica que un elemento consustancial a la personalidad del galeno y su función es la mula: «sin sortija y sin mula no hay médico que se estime. De ahí que la intención burlesca tome en cuenta al animal atribuyéndole análoga sabiduría, como el romance de Quevedo en que hace dialogar a las mulas de tres doctores»<sup>75</sup>. El poeta de Tordesillas hasta se permite el lujo de añadir otro requisito: la necesidad de ser bien parecido, con gesto amable, muy «jovial» en el semblante y nada «saturnino» (vv. 85-88); es decir, libre de timidez o melancolía para evitar el disgusto de la clientela. Nótese la agudeza entre «jovial», o sea, ‘alegre’, ‘dicharachero’, pero también «jupiterino» —según el antropónimo «Iove» que recibía el señor de los dioses—, y la mención de «Saturno». Tampoco juzgo banal la premura por hallar un médico anciano que lo introduzca en la corte y derive al «doctorado» la mayoría de sus trabajos (vv. 89-96).

Escamonea, para engatusar a los incultos, ayunos en las teorías de Galeno e Hipócrates, deberá servirse de una serie de conceptos, recetas y prescripciones que ya no se plantean como estereotipos lucianescos para revelar la ignorancia o charlatanería —purgas, sangrías, ventosas, dieta—; al menos no únicamente, sino que aproximan la medicina al culteranismo<sup>76</sup>. Los «anotómicos vocablos medio latinos» (vv. 101-102) de los que se valdrá en el futuro son «chilindrinas», nombre con el que, según declara el «Romance contra los cultos», era vilipendiado el idiolecto gongorino. No en vano, este discípulo podrá convertirse en «protochilindrino» (v. 104), neologismo que hemos de asociar con el «protonauta» (v. 74) de la receta anterior, así como con las sátiras de Quevedo en el *Buscón*, donde llamó a Pablos «protomísero»<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> Leopoldo Cortejoso, *op. cit.*, pág. 17. Vid. asimismo Ignacio Arellano, «La losa en sortijón pronosticada: análisis de un concepto quevediano», *Poesía satírico-burlesca de Quevedo*, *op. cit.*, págs. 287-92, y Lía Schwartz, *Metáfora y sátira en la obra de Quevedo*, Madrid: Taurus, 1983, págs. 89-92. Vid. el romance «Tres mulas de tres doctores» en Francisco de Quevedo, *Obra poética*, II, págs. 464-65. Son útiles los epígrafes de Yvonne David-Peyre sobre la iconografía de la mula en *Le personnage du médecin*, *op. cit.*: «Le costume au Portugal et en Espagne» (págs. 13-7) y «L'acte médical» (págs. 17-22).

<sup>76</sup> Francisco de Quevedo, *Obra poética*, II, págs. 11-2, lo expresa de forma parecida en su soneto «Al tabaco en polvo, doctor a pie»: «¡Oh doctor yerba, docto sin Galeno, / barato sin barbero y sin botica, / en donde el bote suele ser de pica / para el que malo está, y aun para el bueno! / Tú, que sin mula vas, de virtud lleno, / a la nariz del pobre que te aplica, / que no orinal ni pulso te platica, / ni el que con barba y guantes es veneno» (vv. 1-8).

<sup>77</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *Aventuras del Bachiller Trapaza*, *op. cit.*, pág. 187, matiza este aspecto en otros lugares de su obra: «—Ello bien puede ser bueno —dijo Trapaza—; pero a mí no me lo parece, que no hay cosa como la claridad. En los versos, no digo yo que sean tan humildes que no se levanten del suelo; pero los que tienen las voces graves, significativas y bien colocadas, siempre son estimados, y éste no es uso, sino una fullería de jerigonza que han aprendido los mal oídos poetas para

Por otra parte, la lista de cultismos se asemeja, valorando su sonoridad y la extrañeza que provoca en el auditorio, a la «instrucción» de las voces necesarias para militar en la legión culta. Matizaré, no obstante, que frente a algunos —sólo algunos— hiperneologismos de la «recipe» («antipodexter», «pitónica», «decrepitante»...), todos los vocablos aducidos por Chilindrón se utilizaban en la época con rigor científico: así, «palpebras», denominación oftalmológica para los párpados, «túnica», membrana sutil que cubre varias zonas del cuerpo, «conglutinación», acción o efecto de aglutinarse... Además, «porosidad», «contusión» o «intestinos», con el mismo significado actual, sonaban entonces muy extraños, como cultismos especializados, hasta el límite de que los enfermos que así lo desearan podían consultar el diccionario multilingüe de Calepino, uno de los más sobresalientes del Siglo de Oro (vv. 105-111). Ambroglio da Calepino, intuyendo el problema cognitivo del que se hace eco Castillo, imprimió en 1502 una obra lexicográfica cuya misión era preservar el sentido de los vocablos latinos para el intercambio científico y formativo, dado que por esas fechas el latín había entrado en crisis como lengua general de comunicación.

Esta circunstancia nos lleva a valorar un dato que, fruto de la jerigonza en la que se ven envueltos los médicos de nuestras sátiras, apenas si se ha subrayado. Más allá de la vacuidad del galeno, sus recetas son tan útiles que permiten «gradüarse en circumspectos / entendimientos ambiguos» (vv. 115-116). Hemos de considerar que, junto a los puramente sanitarios, un profesional de finales del siglo XVI debía aprender otros saberes. En primer término, el latín. Algunas veces era necesario, incluso, que dominasen el griego y el árabe para acceder a la fuente directa, sin desdeñar ciertos rudimentos de lógica, dialéctica, gramática, retórica y ética<sup>78</sup>.

Obviando teorías de gran especialización quirúrgica, las ocho formas de uso externo de los remedios —«embrocación», «encatisma», «fomentación», «sinapisma», «sufumigación», «catoplasma», «emprasto»—, lucen una base fonética grandilocuente, esotérica, que haría las delicias de cualquier poeta culto. Y, sin

---

que el vulgo los aplauda y celebre, que, como no lo entiende, hace misterio de lo que no lo es, celebra a ciegas lo que se escribió con ojos ciegos de la razón. [...] Los cultos, o incultos por mejor decir, escriban así, hablen frasis bárbaras, hagan transposiciones, encajen una metáfora en otra como cesto sobre cesto, para que el mismo demonio no lo entienda, y vuesa merced se ría dellos dándose a la pura claridad, a lo grave y bien colocado, haciendo la fuerza en el concepto y no en el exquisito modo del decir». En el «Prólogo al lector» de su *Lisardo enamorado*, ed. E. Juliá Martínez, Madrid: Real Academia Española, Biblioteca Selecta de Clásicos Españoles, vol. III, 1947, pág. 57, lo repite con términos análogos.

<sup>78</sup> Vid. María E. González de Fauve y Patricia de Forteza, «Idealidad del discurso médico y contexto de la realidad en España», *Medicina y sociedad: curar y sanar en la España de los siglos XIII al XVI*, coord. M. E. González de Fauve, Buenos Aires: Instituto de Historia de España «Claudio Sánchez Albornoz», Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires), 1996, págs. 47-80 (págs. 51-2).

embargo, eran moneda común entre los sanitarios del Quinientos. Luego —creo que tampoco se ha reseñado—, asistimos a un fenómeno curiosísimo en la lírica barroca: mientras los poetas se burlan de los galenos, calificándolos como gremio que tiende a la acumulación gratuita de cultismos, tanto reales como ficticios, y bastaría con rastrear la obra de Quevedo, Góngora o el propio Castillo, una breve ojeada a los tratados médicos que se publicaron en el Renacimiento, aun cuando sea un campo de estudio que despierta mi interés de modo tangencial, permite deducir que en dichos manuales es frecuente la reflexión sobre la capacidad del lenguaje para representar. Los tratados describen extensamente los valores del léxico que utilizan y se detienen en la gran variedad de significantes, conscientes de que el empleo de una lengua en formación requiere una fijación que sólo se logra con el tiempo y, sobre todo, a través de la escritura. Estos libros, además de transmitir conocimientos, cumplen la función de consolidar tecnicismos propios de la medicina —cancelando la variabilidad de la transmisión oral— en los sectores menos instruidos de la población. Empero, según Mezzetti y Groppo, «una preocupación filosófica subyace bajo la certeza de que la escritura es un instrumento poderoso para guardar, promover y legar el conocimiento: el lenguaje nombra la realidad, pero no es esa realidad. El problema que se presenta, entonces, es lograr que el lector reconozca, en la situación concreta, hierbas, piedras, afecciones, síntomas que aprende a través de la escritura»<sup>79</sup>.

La consulta de textos altamente especializados, como el *Tractado breve y compendioso de la maravillosa obra de la boca y dentadura* (1570), de Martínez de Castrillo, el *Libro del arte de las comadres o madrinas* (1541), de Damián Carmón, o el *Tratado de la utilidad de la sangría en las viruelas y otras enfermedades de los muchachos* (1583), del doctor Valdés, invita a concluir que, haciendo frente a las diatribas vertidas por los ingenios del Parnaso, se desarrolló en nuestro país una nueva actitud respecto al vocabulario que se encargaba de nombrar las enfermedades, las técnicas de farmacopea, los métodos y técnicas de curación. La lengua culta, el latín o, en el caso de los poemas, el «latín desnaturalizado», ridiculizado, parodiado fonéticamente, no alcanzaba para cumplir la función de divulgar la materia entre el docente y sus alumnos —qué diremos de los enfermos—. Tres objetivos se vislumbran en las apreciaciones de estos «físicos lingüistas»: 1) llegar a un público amplio, lo que supone abandonar el «elegante decir» de la lengua culta, con el fin de que accedan al conocimiento sectores menos instruidos; 2) ocuparse de áreas que habían sido relegadas de la medicina, o sea, no tratadas por los clásicos; 3) nombrar una realidad inédita

---

<sup>79</sup> Silvia Mezzetti y Marcel Groppo, «Aspectos discursivos en textos médicos del siglo XVI», *Ciencia, poder e ideología. El saber y el hacer en la evolución de la medicina española (siglos XIV-XVIII)*, ed. M. E. González de Fauve, Buenos Aires: Instituto de la Historia de España «Claudio Sánchez Albornoz» / Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2001, págs. 109-46 (págs. 113-15).

hasta entonces, especialmente a partir de la colonización de América, hito que representó un giro copernicano tanto en el campo de la medicina como en el resto de las materias.

Volviendo a Castillo, y a su empleo de cultismos paródicos, el romance «De Madrid hasta Alcalá» termina con un recuento de las fechorías que Chilindrón ha cometido en la corte: 1) recetar para un dolor estomacal agudo un emplasto destinado al cerebro y los tobillos (vv. 120-124); 2) el abuso de la palabrería en una profesión que sólo juzga «sustantiva» acompañada de adjetivos (vv. 131-136); 3) el tratamiento de «acero», es decir, aguas ferruginosas, para combatir la opilación de doña Claudia (vv. 137-144); 4) su misión como alcahuete en los amores de doña Toda y don Narciso (vv. 145-152). Episodios que, junto a la despedida de Escamonea, aparecen en otras manifestaciones folklóricas de la época, como los refranes y los chistes, sin olvidar la poesía satírica culta:

«Y aquesta breve instrucción quiero que os valga de aviso, a que me ha dado licencia el curso y ser más antiguo».	
Agradeció Escamonea	165
los preceptos del amigo, protestando de guardarlos como el día del domingo; y de hacer con una pluma más mortandad en los vivos,	
que en diez años una peste en dos reinos convecinos.	170

Aquí da fin el romance, pero no nuestra lectura, ya que el texto se afirma como *lectio*, transmisión de saberes entre un profesional y su aprendiz. Recordemos que Escamonea viajaba «a la Corte novicio» (v. 42) cuando Chilindrón salió de ella «en destrozos curtido» (v. 46), ilusionándose enseguida con pulir a esta promesa del «crimen médico». Recupero el encuentro porque, a propósito del gongorismo, la situación no difiere de la que Castillo amplía en una novela de sus *Tardes entretenidas*, impresas el mismo año que los *Donaires* (1625): *El culto graduado*, divertida sátira contra los gongorizantes, es leída por un galeno, bien distinto de los salidos de la escuela de Salerno, donde se fraguaron la mayor parte de las materias quirúrgicas, y vecino, por el contrario, de la caterva de hernistas, sacadores de la piedra, parteros, farmacéuticos, algebristas y batidores de cataratas que viene concentrando nuestra atención.

Protagonizada por el incauto bachiller Alcaraz, el relato se define como una farsa sobre la lírica culta. Ahora bien, lo significativo es que el vallisoletano pone

los hechos en boca de un sanador autónomo, casi «burgués», que frecuenta los recreos palaciegos sin integrarse del todo en ellos. Personaje en tránsito, huésped de ventas y salones, carece de problemas y no muestra la menor inclinación por quietarse. Narrador, pues, que, como eterno peregrino, enlaza diversos mundos y figuras, tanto urbanos como áulicos, desempeñando un papel similar al de Chilindrón y Escamonea, que no se conocen en Madrid ni en Alcalá, sino en un punto intermedio entre ambas ciudades: la venta de Viveros.

La prosopografía del médico tampoco difiere de las ya señaladas:

Esperaron a Otavio y al médico, a quien le tocó la suerte de novelar aquella tarde. [...] Llamaron los dos a la puerta del jardín; entraron, y apeándose Octavio de su macho, y el médico de su regalada mula, llegaron a la amena estancia elegida por aquella tarde para su gustoso entretenimiento, donde siendo alegremente recibidos de aquellas señoras les dieron asientos.<sup>80</sup>

El argumento de la novela gira sobre tres motivos: 1) reprender a los hombres que «se divierten» del provechoso empleo de las letras; 2) burlarse de los cargos y ocupaciones inútiles de las que no se saca ningún fruto; 3) los daños que el cultismo puede ocasionar sobre la honra. Aunque Góngora no sufra ataques directos, son los herederos de su escuela quienes los padecen, centrados, esencialmente, en un «trébol» que Castillo tomó del *Discurso poético* de Jáuregui (1624, v-vi): la oscuridad, los neologismos y el hipérbaton<sup>81</sup>. Es sugente el paralelismo entre el doctor Escamonea, que sale de Alcalá con rumbo a la corte y a mitad de camino se encuentra con otro galeno, Chilindrón, que pretende iniciarlo en el «doctorismo», y la relación del bachiller Alcaraz con su burlador don Diego. Consideremos que un precepto deontológico para estos profesionales era el despliegue de su extraño idioma, «chilindrinesco», semejante al que va a lucir el figurón de la novela. Alcaraz, en *El culto graduado*, regresa a la villa de Casarrubios del Monte, que dista siete leguas de Madrid, después de cursar cinco años de leyes en la «eminente academia salmantina». Allí se consagra a leer libros de poesía culta hasta que pierde el juicio. Tras

---

<sup>80</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *Tardes entretenidas*, op. cit., pág. 260. Compilo esta novela, con amplia introducción y notas sobre la herencia gongorina, en *Novelas cortas del siglo xvii*, ed. R. Bonilla Cerezo, Madrid: Cátedra, en prensa.

<sup>81</sup> Juan de Jáuregui, *Discurso poético*, ed. M. Romanos, Madrid: Editora Nacional, 1978, págs. 109-42. Vid. asimismo los capítulos seis y siete de la monografía de José Manuel Rico García, *La perfecta idea de la altísima poesía. Las ideas estéticas de Juan de Jáuregui*, Sevilla: Diputación de Sevilla, 2001: «La oscuridad poética» (págs. 134-66) y «Jáuregui ante las “nuevas formas de elocución”» (págs. 166-200). Vid. asimismo el capítulo «Sobre la “oscuridad” y la “dificultad”» del libro de Juan Matas Caballero, *Juan de Jáuregui. Poesía y poética*, Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1990, págs. 252-63.

una serie de peripecias, en las que el bachiller dará pruebas de su afición por la «secta» de Góngora, como un don Quijote o Vidriera culterano, llega a Casarrubios don Diego, caballero mozo, natural de Madrid, que, buscando recreo donde divertirse, convence a este loco de la necesidad de viajar a la corte para ser examinado —en el *Gymnasium Cultorum*— por un severo tribunal: Micer Tenebroso, Mosén Crepúsculo, don Candor, don Esplendente y don Brillante. Estos amigos del burlador, ocultos bajo bizarros disfraces, se mofan de Alcaraz cuando da lectura a un poema lleno de neologismos y metáforas inauditas, a fin, claro está, de recibir título de «culto»<sup>82</sup>.

Sigue al romance «De Madrid hasta Alcalá», en lo que se refiere al latinismo, una divertida carta en tercetos. Se trata esta vez de un poema con rimas extravagantes, sobre la base de esdrújulos y calambures. Castillo no excluye tampoco los guiños eclesiásticos, judiciales o bíblicos, comunes a otras piezas del corpus. Reproduzco los pasajes más significativos:

*Epístola de un galán desengañado a una dama muy mudable y entretenida*

La soberana gracia del Paráclito sea conmigo en el primer capítulo, pues que ya me escapo de ser Heráclito. A ti, que de mudable te dan título, siendo con tus amantes siempre incrédula,	5
terrible institución de tu capítulo; tú, que de archivoltaria tienes cédula por exceder a las de tu matrícula, con esa preeminencia a todos crédula; a ti, que no te adorna una partícula	10
de estable y firme, siendo en esto única, por dar motivo a la pasión ridícula; oye a aquel que de necio puso túnica, con que un tiempo observé tu secta pésima, forzándome a seguir su guerra púnica;	15
un cofrade que fue de la centésima, si a número reduces ese oráculo, que mejor llamará afición milésima,	

<sup>82</sup> La novelita no sólo posee elementos comunes al romance «De Madrid hasta Alcalá» sino que fue teatralizada parcialmente en su entremés de *El casamentero*, incluido en *Tiempo de regocijo* (1627), donde una dama solicitaba la presencia de un «poeta en crepúsculo» para escribir «obras claras». *Vid.* Rafael Bonilla Cerezo, «Introducción» a *Novelas cortas del siglo xvii, op. cit.*, en prensa.

este que toma al desengaño el báculo  
 huyendo de tu luz como murciélago, 20  
 despejado te escribe sin obstáculo;  
 libre de verse en el profundo piélagos,  
 que a tantos sumergió el olvido trágico,  
 por quien cobra renombre de archipiélagos.<sup>83</sup>

El comienzo, marcadamente clerical, casi una bendición burlesca («La soberana gracia del Paráclito»), sirve como autopresentación del poeta. Preciándose de «no ser Heráclito» (v. 3), filósofo proclive al llanto, huye del lado de una dama tan imprevisible (v. 4) como licenciosa. Nótese el juego de esdrújulos en los que censura su condición tornadiza para los negocios del amor («A ti que de mudable te dan título») y el cultismo chistoso: «cédula de archivoltaria» (v. 7), o sea, el documento que acredita su volubilidad, más acentuada incluso que en las de su «matrícula» (v. 8), eufemismo para las «prostitutas». Veamos también los juegos fónicos y los calambures (vv. 12-19) que incorporan el sufijo derivativo «-culo»: «partícula» (v. 10), «ridícula» (v. 12), «oráculo» (v. 17), «báculo» (v. 19), «obstáculo» (v. 21). Sin desdeñar las alusiones a campos léxicos tan diversos como la química («partícula»), el belicismo («guerra púnica») o la *religio amoris* a lo jocoso: este caballero deviene en «cofrade que fue de la centésima», es decir, miembro relevante, o quizá banal, de la legión —una de las miles— que ha gozado a la dama (vv. 17-18). El giro culto y algo pedantesco para referirse a sus amantes («secta pésima») (v. 14), así como la referencia histórico-militar («púnica»), pero también, por paronimia interna, «punitiva», es decir, castigadora, desembocan en una agudeza que da sentido a su «autobendición»: el galán escapa de la dueña como el murciélago huye de la luz (vv. 19-20), llevando además un báculo (vv. 19-21). Este murciélago, y su gusto por la oscuridad, habría que interpretarlos como otro dardo contra los cultos, que evitaban la claridad, de ahí superposición de esdrújulos.

Los endecasílabos más vinculados a la medicina son los siguientes:

Y esa hermosa beldad, por no ir siguiéndola,  
 de su seta reniego, que es scismática, 35  
 y desde luego estoy aborreciéndola.  
 Muchos enfermos hay en tu probática,  
 que, no se pareciendo a la israelítica,  
 se quedan sin salud con su lunática.  
 Y aunque carezca yo de tu política, 40  
 de tus sentencias y de tu verónica,

<sup>83</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, II, págs. 549-51.

más me valdrá seguir vida eremítica,  
 que temo mucho en la región plutónica  
 ver a mi alma entre sus brasas hética,  
 porque ha seguido tu virtud irónica; 45  
 que Galeno me avisa en su Profética  
 que estará muy a pique el que es motólito  
 de tener por mujeres gota artética.<sup>84</sup>

El repertorio de episodios bíblicos se hibrida ahora con el campo de la ciencia galénica. Castillo, dirigiéndose al auditorio, y no tanto a la dama, confiesa que «reniega de su seta», porque es «scismática» (v. 35), o sea, responsable de una crisis tan profunda como el cisma de Occidente, metaforizando la antinomia entre los hombres que han caído en sus redes —la mayoría— y los que han logrado escapar<sup>85</sup>. También de la historia sagrada proviene la cita sobre los innumerables «enfermos que hay en su probática» (v. 37). El poeta identifica cada uno de los amantes con el desfile de personas que viajaban hasta la piscina que hubo en Jerusalén, cerca del templo de Salomón, para purificar las reses del sacrificio. A esta piscina se le atribuía, entre otras ventajas, un poder curativo sobre los tullidos y paralíticos. De ahí que la «probática» de esta mujer «no se parezca nada a la israelítica» (v. 38) y, en lugar de sanar, los galanes enfermen junto a semejante loca («lunática») (v. 39).

Por último, el caballero dice hallarse privado de su «política», de sus «sentencias» y de su «verónica» (vv. 40-41) o sea, irónicamente, de su cortesía («política»), que no existe, dado que esta dueña cambiaba de pareja sin pudor, de su agudeza («sentencias»), pero también, por dilogía, de sus veredictos, que la mueven a fallar que todos los galanes son prescindibles. Y, finalmente, en otra mención litúrgica, de su «verónica», lienzo con el que la mujer del mismo nombre enjugó el rostro de Cristo. Imagen y calvario que, como es lógico, Castillo procura eludir a toda costa, optando por la vida en el yermo («eremítica») (vv.

<sup>84</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *ibidem*, págs. 550-51.

<sup>85</sup> El cisma de Occidente tuvo lugar después de la muerte del Papa Gregorio XI en 1378. Antes de morir, Gregorio había trasladado el pontificado de Aviñón a Roma. Una vez convocado el cónclave para la elección del nuevo representante de la iglesia, hubo fuertes disturbios en Italia: el pueblo romano clamaba por un Papa italiano y pedía a los dieciséis cardenales (diez de los cuales eran franceses) que escucharan sus ruegos. Los cardenales eligieron a un napolitano, el arzobispo de Bari, que tomó el nombre de Urbano VI. Al parecer era un déspota y después de su elección le pidieron que abdicara. Ante su negativa, varios cardenales disidentes instituyeron a Roberto de Ginebra como Clemente VII. De esta manera se divide momentáneamente la Iglesia, la fe católica se encuentra ante dos personas que reclaman con argumentos convincentes ser el representante de Dios en la tierra. Los franceses optaron sin duda por Clemente VII, quien, mal acogido en Nápoles, regresó a Aviñón. En cambio, los ingleses, los alemanes y los italianos siguieron fieles a Urbano VI.

40-42). El protagonista huye de la dama para no penar en los infiernos («región plutónica») (v. 43), ya que su alma, si porfiara en tan funesto idilio, ardería entre las brasas; eso sí, «hética» (v. 44), sumamente delgada, como corolario de las fiebres por el contagio sexual de la «archivoltaria»; o, según otra lectura, por sus frecuentes faltas, pecando contra una vida casta («ética»). Para el último eximente, que pone fin a su relación, acude a la medicina, en concreto a la «Profética» de Galeno (v. 46): el galán no estará nunca suficientemente lejos ni perdido («a pique») de ella; esto es, los hombres, y más los que son «motolitos» —por jocosidad esdrújula «motólitos»—, fáciles de engañar, inexpertos, corren el riesgo «de tener por mujeres gota artética» (vv. 47-48), enfermedad venérea, ya insinuada por el adjetivo «hética», que llevaba consigo agudas fiebres y la inflamación de las articulaciones<sup>86</sup>.

No quisiera terminar sin ocuparme, siquiera brevemente, de un género que don Alonso cultivó con finura: los epitafios. A modo de epigrama, casi siempre en el molde de un soneto, rubricó una serie de obritas que conservan algunos rasgos del epitafio serio, como las fórmulas del tipo «aquí yace» —que no concurren en nuestro ejemplo— para notificar la identidad del difunto; pero a continuación, lejos de alabarlo y abrochar el poema con algún verso que suscite la piedad de los que lo leyeren, «señala el defecto principal de la víctima con una hipérbole. Incluso suele dar término al mismo con una frase con la que previene al pasajero o lector de los peligros que aguardan todavía al fallecido»<sup>87</sup>. Veamos un caso singular, el soneto «De la que puso freno a Leviathán», para cerrar nuestro diagnóstico con el último de los tipos curativos: la paraciencia o «salutación», el reino de las hechiceras:

*A una hechicera, mujer de un cochero*

De la que puso freno a Leviathán,  
con el cerco, el conjuro y ligación,  
toma el cuerpo en la tierra posesión,  
que al alma entre alcrebite se la dan.

Discípulo del célebre Titán,  
fue su esposo guiando un par frisón,  
por quien conduce un coche, o cherrión,  
con que al rastro de amor carne le dan.

5

<sup>86</sup> Hay una alusión semejante a esta clase de padecimientos en la instrucción cultísona del romance «Entre purgas y jarabes»: «En oscular amplexión / examina unión conjunta, / venéreas habilidades, / gustos que al amor tributan. / [...] / El jeringante instrumento / cálido brebaje chupa / contra el que sufre inocente / daño por ajenas culpas» (vv. 45-69). Vid. Alonso de Castillo Solórzano, *ibidem*, págs. 530-32.

<sup>87</sup> Luciano López Gutiérrez, *op. cit.*, pág. 65.

La que fue presta al mal y tarda al bien  
 sitio previene de su esposo al fin, 10  
 porque los dos en un paraje estén:

ella, por torpe vida y trato ruín,  
 es chicharrón de la infernal sartén,  
 y él en lagos de pez será delfín.<sup>88</sup>

Llama la atención, en un poema sobre el deceso de una bruja, que no aparezca ningún término que la califique como tal, de acuerdo con su rica variedad de sinónimos: «hechicera», «maga», «alcahueta», «prostituta», «saludadora», «oculista»... Estamos de nuevo ante un texto conceptuoso y elusivo. El primer cuarteto es una perífrasis, llena de agudezas, para evitar los sustantivos antedichos. Así, el sintagma «puso freno» (v. 1) sugiere tanto el hecho de disuadir a alguien de malos propósitos cuanto la acción de «domeñar» o «dominar» a Leviathán, verbos lógicos en un contexto habitado por frisonas, carruajes y, sobre todo, por un marido que tiene el oficio de cochero. «Leviathán» es almirante del infierno y gobierna las regiones acuáticas, clave esencial para descifrar el giro del último terceto. Castillo muestra enseguida los medios con los que la maga lograba someter al demonio, fiel reflejo de las unturas y sortilegios de la época: el «cerco», el «conjuro» y la «ligación» (v. 2), es decir, el círculo que formaban para invocar a los espíritus, las palabras mediante las que consumaban el hechizo y la capacidad de volver impotente a alguien para la reproducción o el concubito.

Pero el epitafio tiene la virtualidad de ofrecer lecturas secundarias: entre el sustantivo «ligazón» y el antropónimo «Leviathán» podemos establecer una isotopía, según aceptemos o no el calambur interno («Levi-atán»), aunque la rima sea oxítona a lo largo de todo el poema. La bruja es entregada a la tierra en cuerpo (v. 3), dado que su espíritu viaja directamente al bátrato («al alma entre alcrebite se la dan») (v. 4), a la zona del azufre («alcrebite»). Nótese que la aliteración del grupo consonántico-vocal («al alma») da lugar a un ritmo como el de las extrañas salmodias, o «recetas», que entonaban durante los aquejarres.

El segundo cuarteto está consagrado al marido, «discípulo del célebre Titán» (v. 5), el auriga solar, como indica López Gutiérrez, pues el ahora viudo conduce «un par frisón» (v. 6), raza de caballos fuertes, de pies muy anchos y numerosas cernejas, usados normalmente en coches y carrozas. Pienso, no obstante, que esta asociación mítica oculta un guiño más sutil. «Titán» es el nombre genérico que reciben los seis hijos de Urano y Gaia, pertenecientes

<sup>88</sup> Alonso de Castillo Solórzano, *Donaires del Parnaso*, II, pág. 498.

todos ellos a la teogonía primitiva, siendo el más joven Cronos, del que surge la generación de los Olímpicos. Por encima de los atributos temporales de Cronos, que permiten identificar la carrera solar como un ciclo que se repite cada veinticuatro horas, de igual modo —es fácil suponerlo— que el marido de la bruja acude diariamente a su trabajo, Castillo sugiere la figura de «Titón», hijo de Estrimo, descendiente a su vez del dios-río Escamandro, lo que convierte al primero en hermano mayor de Príamo. Su gran belleza despertó el amor en la Aurora, con quien, tras ser raptado, concibió dos hijos: Emación y Memnón. Presa de su querencia por Titón, la Aurora pidió a Zeus que le concediera la inmortalidad, olvidando precisar que también deseaba para él la eterna juventud. Así, mientras su enamorada permanecía idéntica, el hijo de Estrimo envejecía irremediabilmente. Las prendas fluviales de la familia de Titón, así como su matrimonio, la cronografía y el carro, son extrapolables al cochero del epitafio, sobre todo porque éste terminó en un lago infernal. Pero dicha circunstancia no dejaría de ser un simple matiz onomástico.

María Rosa Lida ha rastreado el motivo del amanecer mitológico en la tradición clásica y su ramillete de citas (Homero, Virgilio, Estacio, Claudiano, Boecio, Dante, Petrarca, Góngora, Lope...) confirma que varios autores emplearon la voces «Titán» y «Titón» como sinónimos; o al menos como agentes que intervienen en la hipotiposis<sup>89</sup>. Salvo rarísimas excepciones, la diferencia respecto al poema de Castillo es que el carro solar suele estar conducido por Aurora, que abandona el lecho donde yacía con «Titón», o por el mismo Apolo. Nos interesan varios puntos: en primer lugar, la muerte de la bruja le atribuye una vejez que en el mito original era patrimonio del hijo de Estrimo; de tal forma que el epitafio subvierte el referente clásico, otorgando al cochero la función que en principio debería asumir la difunta, que no era joven ni bella, sino anciana y hechicera. Por otro lado, el hallazgo de Castillo es igualar el matrimonio de una «saludadora» y un cochero, seres oscuros, prosaicos, con el de Aurora y Titón, himeneo más que serio, incluso dramático, si no fuera porque este mito ya había sido rebajado durante la Edad Media por Dante, a cuya zaga crecieron otras burlas. Así, en el *Purgatorio* (II, 1 y sigs.) ya no designa a la Aurora como esposa del viejo sino como su «concubina»: «La concubina di Titone antico /

<sup>89</sup> María Rosa Lida de Malkiel, «El amanecer mitológico en la poesía narrativa española», *La tradición clásica en España*, Barcelona: Ariel, 1975, págs. 119-64. Valgan como ejemplo estos versos de la *Ilias latina*: «cum crastina primum / extulerit Titana dies noctemque fugarit» (I, 117-18); «cum primum Titan emerserit undis» (II, 126); «Postera cum primum stellas Aurora fugarat... / Ut nitidum Titan radiis patefecerat orbem...» (VIII, 650). Confirmando la permutabilidad de ambos nombres, veamos las citas de Ariosto, Góngora o Lope: «Ma poi che'l sol con l'auree chiome sparte / del ricco albergo di Titone uscio / el fe'l'ombra fuggire umida e nera» (*Orlando furioso*, VIII, 86); «Muchos ha dulces días / que cisnes me recuerdan a la hora / que, huyendo la Aurora / las canas de Titón...» (*Soledad* II, vv. 392 y sigs.); «que apenas de Titón la amada esposa / salió otra vez» (*La Circe*, II, 50).

già s'imbiancava al balco d'oriente, / fuor delle braccia del suo dolce amico: / di gemme la sua fronte era lucente». En consecuencia, Castillo parodia un mito de lo más trágico que ya había sido ironizado por *La Divina Comedia*, hasta el punto de que ese concubinato permite extraer jugosas sugerencias tanto del papel desempeñado por la bruja, cuya fidelidad marital no es del todo segura (v. 9), cuanto de la función de cochero, responsable de llevar «carne de amor» al rastro, sede de alcahuetes y meretrices.

El coche o «cherrión» es la inversión grotesca del solar, asumiendo cualidades de pobreza a través de la paronimia con «chirriar». Carro, según dijimos, «con que al rastro de amor carne le dan» (v. 8). He aquí otra disemia: «rastro» alude a las huellas de los frisonos pero también al lugar donde se mataban los carneros. El sintagma «de amor carne», en anástrofe, se refiere a la carne de los bóvidos pero también, considerando la misión del porteador, a la carne de las prostitutas que, como tercero, llevaba hasta ese lupanar. Dato que no hace sino poner en cuarentena la pureza de su himeneo; porque, aun bajo sacramento matrimonial, los lazos entre una bruja y un alcahuete no parecen de lo más católico. Pero la nota salaz es que el epitafio por la muerte de la «saludadora» viene coprotagonizado por un individuo que transporta busconas o, si nos limitamos al sentido lato, cadáveres de carneros, y no será necesario abundar en el paralelismo entre la cornamenta de las reses y el disciplinado viudo.

Ambos retratos, el de la difunta y su cochero, se unen en el primer terceto con otra perífrasis: «La que fue presta al mal y tarda al bien» (v. 9). Esta agudeza tan sencilla, apoyada sobre el juego de opuestos en correlación, sirve de lanzadera para la *descriptio* de los infiernos («sitio prevenir de su esposo al fin») (v. 10), túmulo que, sin tardar mucho, acogerá al marido. Castillo rentabiliza aquí la silepsis entre «prevenir», esto es, 'evitar', y «al fin», conceptos antitéticos en apariencia, porque, junto a ese valor de «prevenir» (v. 10), «al fin» alude a la muerte (el «fin»). Morada, por tanto, que compartirán toda la eternidad, si bien metamorfoseados. Es ahora cuando el epitafio alcanza su cumbre paródica, revelando las dos características nucleares de la poesía quevedesca y del conceptismo: la animalización o reificación de los personajes y la desarticulación de la figura humana<sup>90</sup>. La bruja, como castigo por su «torpe vida y trato ruín» (v. 12), se transforma en «chicharrón de la infernal sartén» (v. 13), o sea, en una pella de manteca, en un alimento humilde, casi pedestre, rebajado a su vez por el aumentativo («-ón») de la metáfora. El averno queda convertido en «infernal sartén», mientras que el viudo «en lagos de pez será delfín» (v. 14), prolongando «*ad inferos*» la tarea que había desempeñado en la tierra. No olvidemos que los delfines tienen cierta propensión a transportar al hombre sobre su lomo, si bien

<sup>90</sup> Vid. Maxime Chevalier, «El arte de la caricatura. Quevedo en la encrucijada», *Quevedo y su tiempo*, *op. cit.*, págs. 134-45 (págs. 139-40).

estos «viajeros», carecen de toda moralidad, pues los servicios del marido se limitaban a rufianes y prostitutas. No termina aquí la agudeza. Este cochero, ya animalizado, nadará en «lagos de pez», puesto que Leviathán era el demonio de las regiones fluviales del infierno; feudo, por tanto, de la laguna Estigia, cuyas aguas eran negras, hasta el punto de identificarse con la «pez» o el engrudo pegajoso. Y si en Aqueronte —recordemos el romance «Hipócrates español»— era Carón quien se encargaba de conducir a los finados del mundo de los vivos al de los muertos, en el bátraco de Castillo será este marido, trocado en delfín, quien transporte a matarifes, cornudos y daifas.

Sin negar la validez de los razonamientos de quienes ven en la crítica a los barberos, hernistas, sangradores, fisiólogos o brujas una reacción personal frente a una mala experiencia, una protesta de orden socioeconómico, un ejercicio literario o, incluso, un divertimento frívolo, creo haber captado el sentido de la sátira en el vallisoletano, azote de ignorantes e hipócritas. Castillo, como también su maestro Quevedo, o Juan del Valle y Caviedes, tal vez el poeta que más fustigó a los clínicos, elige a los galenos como objeto de burla por varios motivos, que abarcan desde lo individual hasta lo social<sup>91</sup>. Rebasando las dolencias puntuales, hay otras causas de tipo semiótico. Los médicos son en teoría los encargados de curar pero su negligencia subvierte el orden establecido, transmutándolos no en valores sino en contravalores de una sociedad enferma que ni saben ni quieren curar, por eso analizan la «gangrena» con ánimo de lucro. En este sentido, el léxico es fundamental, quizá el antídoto —conceptista, artificioso, barroco— que llevó a Jauralde a concluir: «lo curioso de Alonso de Castillo Solórzano es que la crítica jocosos-culterana se le convierte en hábito, de modo que se expresa continuamente en un lenguaje culto-bufo, aun cuando su tema no sea ese. El estilo culterano era el telón de todo poema humorístico»<sup>92</sup>.

<sup>91</sup> Sobre Juan del Valle y Caviedes y sus diatribas contra los médicos, vid. *Obra poética* 1. *Diente del Parnaso* (*Manuscrito de la Universidad de Yale*), ed. L. García-Abrines Calvo, Jaén: Diputación Provincial de Jaén, 1993; Daniel R. Reedy, *The Poetic Art of Juan del Valle y Caviedes*, University of North Carolina: Chapel Hill, 1964; Frederick Luciani, «Juan del Valle y Caviedes: *El Amor médico*», *Bulletin of Hispanic Studies*, 64 (1987), págs. 337-48; R. John McCaw, «Playing Doctor: Satire, Laughter and Spiritual Transformation in Valle y Caviedes's *Diente del Parnaso*», *Calíope*, 3-2 (1997), págs. 86-96; Anthony A. Higgins, «No Laughing Matter: Norm and Transgression in the Satirical Poetry of Juan del Valle y Caviedes», *Bulletin of Hispanic Studies*, LXXVI (1999), págs. 109-20; Uriel García Cáceres, *Juan del Valle y Caviedes, cronista de la medicina (historia de la medicina en el Perú de la segunda mitad del siglo xvii)*, Lima: Banco Central de Reserva del Perú / Universidad Peruana Cayetano Heredia, 1999; Giuseppe Bellini, *Quevedo in America*, Milano: Cisalpino-Goliardica, 1974, págs. 107-22; Jesús Sepúlveda, «Aspectos estilísticos de la influencia de Francisco de Quevedo sobre Juan del Valle y Caviedes», *Italia, Iberia y el Nuevo Mundo. Presencias culturales italianas e ibéricas en el Nuevo Mundo. Miguel Ángel Asturias. Aspectos y problemas de la narrativa hispanoamericana del siglo xx*, atti a cura di C. Camplani, M. Sánchez e P. Spinato, Milano, 9-10-11 maggio 1996, Roma: Bulzoni Editore, 1997, págs. 119-35.

<sup>92</sup> Pablo Jauralde, «Alonso de Castillo Solórzano», art. cit., pág. 750.

En segundo lugar, considero que el poeta de Tordesillas ofrece la parodia como lenitivo para la incompetencia médica. Prescribe a sus lectores una fórmula jocosa para redimirse en una suerte de ejercicio espiritual a lo burlesco. Pero esta receta hay que interpretarla como una guía contra el ataque de los facultativos, como una promesa, abocetada, para liberar a su público tanto de los perniciosos efectos de la corrupción como de las aspiraciones de los empíricos.

Respecto a la autoridad de Quevedo, sus técnicas son semejantes, y lo mismo podríamos decir de Caviedes: saturación de conceptos que, según hemos visto, sugieren caducidad y violencia, sangrías, puñaladas, armas, juegos de naipes, episodios bíblicos, voces judiciales, etc. Aunque el madrileño tiende a reutilizar los mismos chistes, igual que Castillo, trazando «cuadros hiperrealistas con colores un tanto exagerados, casi siempre elude lo personal, rasgo éste que los distancia del autor de *Diente del Parnaso* (1681)»<sup>93</sup>. Uno y otro se sienten incapaces de encubrir del todo el convencionalismo y la tradición del género que cultivan. Tanto Quevedo como el vallisoletano procuran eludir la diatriba *ad hominem*, alejándose del vejamen, para desarrollar todas las claves de la burla sobre los médicos y sus mortales curas en un tono más universal, cuyos recursos, oxímoros, dilogías y metáforas serán copiados por quienes tienden más a la invectiva.

Ahora bien, si la sistematización de los ataques resulta ajena al espíritu del madrileño, cuando hablamos de temas o motivos, no sucede lo mismo en esas curiosas «recetas y juguetes de todo tipo —premáticas, disparatarios, enciclopedias—, casi siempre para burlarse de los cultos, o bien para exponer con más profundidad su singular cosmovisión moral, en la órbita de *Los sueños* y *La hora de todos*»<sup>94</sup>. Castillo, en cambio, incurre en un mayor desorden a la hora de parodiar los recursos cultos; de hecho, aquellas piezas que parecen elegir a Góngora como diana terminan hiriendo a sus epígonos. Empero, pienso que existe una coherencia interna en el uso de las «recetas», «instrucciones» o «recetas» y entre la aplicación de ese subgénero tan específico, con fines burlescos, a los poetas gongorizantes y a los galenos verbosos.

Los *Donaires*, en lo concerniente a la ciencia, y mucho más al uso del lenguaje culto, reflexionan sobre sí mismos a cada paso. He aquí otra de las señas de identidad de Castillo. El vallisoletano gustaba de sacar a la luz todas las cartas del juego: las del discurso polivalente, conceptuoso y, a veces, paradójico. Pedro

---

<sup>93</sup> Hector Brioso Santos, «El binomio chistoso Medicina-Muerte en dos poetas satíricos barrocos», *Quaderni Ibero-Americani*, 93 (2003), págs. 30-53 (pág. 51). *Vid.* del mismo autor, con tesis similares, «Médicos y medicina en las obras poéticas de Francisco de Quevedo y Juan del Valle y Caviedes», *Medicina y Literatura. Actas del I Simposio Interdisciplinar de Medicina y Literatura I Real Colegio Oficial de Médicos de la Provincia de Sevilla*, 8, 9 y 10 de marzo, 2001, ed. E. Torre, Sevilla: Padilla, 2002, págs. 99-110.

<sup>94</sup> Hector Brioso Santos, «El binomio chistoso», art. cit., pág. 51.

Lasarte sugiere, a propósito de Caviedes, que la conciencia que «el peruano de Porcuna» tenía del género satírico, como «adición» de prácticas discursivas, le lleva a reconocer que en sus textos se escucha el alma de Quevedo<sup>95</sup>. En el caso de Castillo habría que decir que el eco es rumoroso pero, cuando de valorar sus poemas se trata, propende a deslizarse bajo esa cualidad, cara y cruz de su genio mordicante, que funde «doctorismo» y «gongorismo». Basta reparar para comprobarlo en el romance que clausura la segunda parte de los *Donaires*: «A un amigo estando el autor enfermo» («De la cama donde yago»). El poeta, tumbado en su lecho, sufriendo los rigores de las sangrías y hasta una purga, firma la carta definitiva para asociar la jerga científica con el culteranismo, percibido como idiolecto autónomo y chilindrinesco, donde gobiernan los «críticos»:

El libro de los *Donaires*  
 saca sus gracias al sol  
 a sufrir los improperios  
 del mordaz y detractor.  
 Hay en esta Corte insigne 65  
 una gran congregación,  
 que se llama critiquismo,  
 de quien nos defienda Dios.  
 Pocos congregantes della  
 han dado con su opinión 70  
 admiración a los doctos,  
 ni a la plebe admiración.  
 Estos, en saliendo a plaza  
 las obras de un escritor,  
 que con trabajo y desvelo 75  
 atentamente estudió,  
 entre fillos de sus lenguas,  
 con inclemente rigor,  
 le convierten brevemente  
 en gigote o salpición. 80  
 No hay verso que bueno sea,  
 no hay perfeta locución,  
 concepto no hallan agudo,  
 ni sin tacha alguna voz.<sup>96</sup>

<sup>95</sup> Pedro Lasarte, «Algunas reflexiones en torno a una relación literaria: Juan del Valle y Caviedes y Francisco de Quevedo», *La formación de la cultura virreinal. II. El siglo XVII*, eds. K. Kohut y S. V. Rose, Vervuert-Frankfurt: Iberoamericana-Madrid, 2004, págs. 135-49.

<sup>96</sup> Alonso de Castillo Solózano, *Donaires del Parnaso*, II, pág. 622.

Hasta aquí el viaje por la medicina del Barroco, cuando Andrea Vesalio ya se había adentrado en la intimidad anatómica del hombre y Harvey, como en una lección de física, explicaba el modo en que circula la sangre por esos canales venecianos que llamamos arterias. Faltaban cartógrafos todavía para urdir el mapa de la corteza nerviosa. Pero si de algo estoy seguro es de que nuestro satírico se adelantó tres siglos a Ortega. Filosofaba sobre la «deshumanización de la medicina» —qué es la ciencia sino arte—, convencido de legarnos uno de sus mejores retratos, pintado por quien sólo experimenta con la alquimia verbal. Y es que el poeta empieza donde el hombre acaba.

Con el entusiasmo del verdadero creador, que siempre es «bromista», arte que vive y requiebra en broma, por sí mismo, Castillo ha trazado el rostro, la mula, los guantes y el inevitable sortijón de un gremio cuyo único talento era el de ganar dinero. No en balde, el gran terapeuta de la sociedad victoriana afirmaba en *El millonario modelo* que «los pintores, los poetas y los médicos siempre cobran en guineas»<sup>97</sup>. Por tanto, admitiendo la crueldad de ciertos versos, no hay que olvidar que el corazón de un escritor es su cabeza y su deber operar el mundo tal como lo ve, no reformarlo tal como lo conoce. En caso contrario, la literatura se parecería a una de esas cenas con gente muy aburrida que jamás habla mal de nadie, a la beatificación de unos doctores que sólo creían en dos mandamientos: 1) si alguien prueba que sus fallos son legales ha recibido clases de galenismo; 2) el vínculo más privado entre el médico y el enfermo es su mutua incomprensión. Esforcémonos, pues, por entenderlos, pensando que estas sátiras, a diferencia de la vieja que escupió dos dientes, de la bruja, de los ladrones Escamonea y Chilindrón, de la «soberana gracia del Paráclito», del bachiller Alcaraz e incluso del propio Castillo, al que dejamos purgar en su lecho, han vencido a la muerte. Nunca reposarán en la tierra, con la hierba ondeando sobre sus cabezas, ni necesitarán otro epitafio que los impresos en la Edad de Oro. No tienen ningún ayer porque son todo mañana.

---

<sup>97</sup> Oscar Wilde, «El millonario modelo», *Cuentos completos*, traducción y notas de M. Armiño, Madrid: Valdemar, 2007, págs. 107-14 (pág. 110).

## LA MAGIA EN LA LITERATURA ESPAÑOLA DE LOS SIGLOS DE ORO: LA INFLUENCIA CLÁSICA\*

MANUEL GARCÍA TEJERO  
(Universidad de Valladolid)

La literatura griega concedió poca atención a la magia. Los poetas, y Homero más que ningún otro, tuvieron allí una función educativa que influyó considerablemente en los temas que trataron y en cómo los trataron. La épica y la tragedia, es verdad, tuvieron dos famosas magas, Circe y Medea, relacionadas con dos ciclos míticos de viajes, el de Ulises y el de los Argonautas, que se influenciaron mutuamente (la primera era tía paterna de la segunda). No hay, sin embargo, ninguna figura masculina comparable y las dos hechiceras pertenecen más a la tradición mitológica que a la mágica. José María de Cossío<sup>1</sup> las trató ya desde aquel punto de vista en su monografía sobre personajes mitológicos en nuestra literatura, y cuando Calderón aprovecha para alguno de sus autos sacramentales los mitos en que una y otra intervienen, lo hace conforme a la vieja técnica alegórica que los antiguos habían empleado para explicar sus relatos mitológicos. El carácter de Medea y Circe queda muy patente en el hecho de que sean mencionadas muchas veces en la literatura clásica, pero no desempeñen ningún papel, en cambio, en los verdaderos documentos mágicos que han llegado hasta nosotros del mundo greco-romano. Fue el interés por el ocultismo, que trajeron

---

\* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación HUM2005-0194/FILO, subvencionado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

<sup>1</sup> *Fábulas mitológicas en España*, Madrid, 1952.

consigno las tendencias sincréticas posteriores a las conquistas de Alejandro, y el cambio de orientación de la literatura de época helenística, que buscó nuevas orientaciones en la observación de la vida cotidiana, los que hicieron asomar los temas mágicos con cierto realismo. Nosotros podemos juzgar bastante bien gracias a esos papiros, tablillas de maleficio y amuletos que han recuperado los arqueólogos. En los poetas bucólicos, en los elegíacos romanos, en los epodos y en las sátiras de Horacio o en las novelas hay ejemplos valiosos.

Cuando queremos indagar cómo influyeron esos temas mágicos de las literaturas helenística y romana en la posteridad, hay una cuestión metodológica que hemos de tener muy en cuenta. Precisamente porque aquellos temas se inspiran en prácticas mágicas reales, su influencia resulta frecuentemente difícil de rastrear. Queremos decir que cuando se descubren coincidencias, es preciso sopesar la posibilidad de que sean sólo manifestaciones independientes de las mismas creencias y supersticiones, pues es bien sabido que esta clase de ideas suele ser muy persistente. En el caso de nuestra literatura, debe contarse además con la posibilidad de influjo árabe.

En otro trabajo<sup>2</sup>, planteamos la cuestión a propósito de los agujeros de aves en la épica medieval española. Pongamos aquí otro ejemplo muy concreto tomado del período de tiempo que ahora nos ocupa, el llamado «milagro de Lampedusa», narrado por el Capitán Alonso de Contreras en su autobiografía, empezada en 1630, pero no publicada hasta el comienzo mismo del siglo xx<sup>3</sup>. El Capitán fue un soldado y aventurero que durante varios años actuó como corsario en tierras de Levante, ingresó en la Orden de Malta, estuvo en las guerras de Flandes, marchó a América y peleó allí contra los ingleses de Walter Raleigh. Era amigo de Lope de Vega, quien lo admiraba y le dedicó su tragicomedia *El rey sin reino*. Su *Discurso de mi vida* es un notable relato, cuyas cualidades llamaron la atención de Ortega y Gasset<sup>4</sup>. Torcuato Luca de Tena publicó incluso una novela sobre el personaje, *La otra vida del Capitán Contreras*, que dio pie a su vez a una obra de teatro<sup>5</sup> y a una película<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Manuel García Teijeiro, «Magia antigua y literatura española», en *Pervivencia de la tradición clásica. Homenaje al Profesor Millán Bravo*, Valladolid, 1999, págs. 137-57 (aquí, págs. 138-40).

<sup>3</sup> Fue publicada por Manuel Serrano y Sanz en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 37 (1900), págs. 129-270.

<sup>4</sup> Prologó en 1943, firmando «Los Editores», una reedición con algunas modificaciones de la edición de Serrano, en la Colección «Aventureros y tranquilos. Memorias, diarios y biografías» de la *Revista de Occidente* (= *Obras Completas de José Ortega y Gasset* VI, Madrid: Revista de Occidente, 1947 y reediciones, págs. 492-512).

<sup>5</sup> Fue adaptada, con el mismo título, en colaboración con Juan Ignacio Luca de Tena. Se estrenó en 1954.

<sup>6</sup> Dirigida por Rafael Gil, también con el mismo título, y protagonizada por Fernando Fernán Gómez, 1955.

Al final del capítulo III habla de la isla de Lampedusa, que ya había mencionado en el capítulo anterior con ocasión de la captura allí de un famoso corsario turco. Es una pequeña isla de 21 km cuadrados, situada a medio camino entre Malta y Túnez. Tenía fama de encantada y en ella se decía que había acontecido un episodio del *Orlando furioso* de Ariosto. Contreras considera esto fábula, pero cree, en cambio, veraz el milagro que narra a continuación. En la isla hay una cueva y dentro de ella está una imagen muy antigua de una Virgen muy milagrosa con el Niño en brazos, pintada en tela sobre tabla. Se levanta sobre un altar. Allí dejaban muchas limosnas los cristianos, entre ellas provisiones de boca. Al otro lado de la cueva hay un sepulcro de un santón turco, que tenía también dádivas parecidas. La finalidad de estos víveres era el ayudar a los fugitivos de una y otra religión para que pudieran subsistir hasta la arribada de algún bajel de los suyos, donde encontrarían acogida. Ahora bien, prosigue el Capitán,

    Pero adviértese que ni él ni ninguno de los bajeles no se atreverá a tomar el valor de un alfiler de la cueva, porque es imposible salir del puerto; y esto lo vemos cada día. Suele estar ardiendo de noche y día la lámpara de la Virgen sin haber alma en la isla, la cual es tan abundante de tortugas de tierra que cargamos las galeras cuando vamos allí, y hay muchos conejos. Es llana como la palma; bojea ocho millas. Toda esta limosna, que es grande, no consiente la imagen la tome ningún bajel de ninguna nación, si no son las galeras de Malta y lo llevan a la iglesia de la Anunciada de Trápana. Y si otro lo toma no hay salir del puerto.

El «milagro» debía de impresionar al Capitán, porque se refiere también a él al final de su *Derrotero del Mediterráneo*<sup>7</sup>. Tras repetir la noticia sobre la imagen y el sepulcro con sus respectivas limosnas y explicar que ni los cristianos ni los turcos los maltratan, añade: «Cuéntase de esta imagen que el dinero que allí se deja de limosna, tanto a Nuestra Señora como al morabito, no permite que lo saque otra gente que la de las galeras de Malta, la cual limosna se lleva a Nuestra Señora de Trápana. Suele ser esta limosna a veces más de mil y doscientos ducados». Es notable que en esta versión resumida, el portento se presente como un rumor («cuéntase») y que se especifique que el robo prohibido se refiere al dinero. A primera vista podría parecer que el pretendido milagro no era más que una historia inventada por los caballeros de Malta con el fin de apoderarse ellos solos de las ofrendas. Como ya indica el hecho de que cristianos y musulmanes compartieran la creencia en la imposibilidad de salir del puerto en caso de robar

---

<sup>7</sup> Publicado como apéndice a la *Vida* por J. M.<sup>a</sup> de Cossío en la *BAE*, tomo xc, Madrid, 1956, págs. 145 y sigs. (aquí pág. 248).

algo, se trata, en realidad, de una superstición muy arraigada. Figura como motivo Q 222.5.4 en el índice de Stith Thompson<sup>8</sup> y está bien atestiguado en relatos medievales de milagros. Nuestro Gonzalo de Berceo hace intervenir este motivo en el último milagro, según el orden tradicional, de su colección. Dos ladrones vinieron a robar a la iglesia de Ceínos de Campos, en Valladolid. Uno de ellos, que era clérigo, llegó incluso a despojar a la Virgen de su costoso velo, entonces la prenda se pegó a su mano y (720 = 884 en la numeración tradicional)

Perdieron la memoria	ca bien lo merecieron,
el lego e el clérigo	tod el seso perdieron;
fueron pora la puerta,	fallar no la podieron,
andavan en radío	los que por mal nacieron.

El mismo Berceo compara dos estrofas más abajo este milagroso castigo con otro acontecido en tiempos del Papa San Clemente, el tercer sucesor de San Pedro. El Santo había convertido a una dama romana, Teodora, y su marido pagano, Sisinio, sospechaba de ella. En cierta ocasión la siguió, celoso, al interior de una iglesia en la que predicaba San Clemente. Al acabar el sermón, Sisinio quedó repentinamente ciego y sordo. Pidió éste entonces a sus criados que lo sacasen de allí; pero fueron incapaces de encontrar la salida y andaban en círculo buscándola inútilmente. Después, gracias a los ruegos de Teodora y a la intervención del Santo, se convirtió<sup>9</sup>.

El motivo del ladrón sacrílego que no puede encontrar la salida se halla también en un relato de San Gregorio de Tours<sup>10</sup>. Un ladrón, ambicionando las riquezas de la iglesia que guarda el sepulcro de San Julián en Brioude, se ocultó en ella antes del cierre tras los oficios de la tarde. Salió después de su escondite y se apoderó, entre otras cosas, de una cruz adornada con piedras preciosas; pero no pudo aprovecharse del sacrilegio, porque en la ronda nocturna los guardianes del templo lo hallaron dentro, dormido en un rincón. «A la mañana siguiente, quedó claro lo que había ocurrido, porque el detenido confesó que se había dormido,

<sup>8</sup> *Motif-Index of Folk-Literature* v, revised and enlarged edition, Bloomington & London, 1966, pág. 204, relativo a quienes pretenden robar en iglesias y santuarios: un poder milagroso se lo impide, porque andan en círculo y no pueden hallar la salida.

<sup>9</sup> Sobre las fuentes latinas de este milagro de San Clemente, véase D. Devoto, «Notas al texto de los *Milagros de Nuestra Señara*», *BH*, 59 (1957), págs. 5-25 (aquí págs. 23-5). Son la *Historia et vita Sancti Clementis, Romani episcopi*, en *Abdiae Babyloniae primi episcopi...*, ed. W. Lazius, París, 1560, pág. 136, y en B. Mombritius, *Sanctuarium seu vitae sanctorum*, París, 1910, I, págs. 341 y sigs. El relato era bien conocido en España porque se recordaba en la liturgia mozárabe de la misa de San Clemente (Migne, *PL* LXXXV, col. 148, y LXXXVI, col. 1126). Está también en la *Leyenda Dorada* de Jacobo de la Vorágine, cap. 170.

<sup>10</sup> *Liber de virtutibus Sancti Iuliani*, ed. B. Kutsch, *MGH, SRM* I 2, 20.

agotado, ya que, por más vueltas que había dado en la iglesia, alumbrándose con una antorcha, no había podido encontrar la puerta de salida»<sup>11</sup>.

Todos estos testimonios son cristianos, pero el motivo se encuentra también en el mundo pagano. Entre los muchos relatos maravillosos referidos en una de las obras burlescas de Luciano, el *Cuentista o el incrédulo*<sup>12</sup>, se halla uno referente a la estatua animada de un general corintio (18-20), Pélico<sup>13</sup>. El narrador habla en primera persona y se presenta como testigo de los hechos, porque dicha estatua está en su casa. Cuando se hace de noche, baja del pedestal. Todos tropiezan con ella a menudo, pero no hace mal a nadie. Se limita a pasear por la casa. A veces canta, otras se baña y juega en el agua. Dicha estatua maravillosa posee además milagrosos poderes curativos y en pago de sus curaciones tiene a sus pies o pegadas con cera en sus muslos monedas y láminas de plata. En cierta ocasión, un criado libio se atrevió a robárselas aprovechando el tiempo en que dejaba ella el pedestal para su paseo nocturno; pero de nada le valió, «pues durante toda la noche anduvo dando vueltas en círculo por el patio aquel infeliz sin poder salir, como si hubiera entrado en un laberinto, hasta que fue sorprendido con lo robado encima cuando se hizo de día»<sup>14</sup>. Aquí el portento tiene más de mágico que de milagro. La estatua, que se describe como de estilo realista, obra de un famoso escultor, Demetrio, tiene poderes maravillosos, resultado sin duda de la operación mágica llamada en griego τελετή y en latín *consecratio*. No sólo se vengó haciendo que el ladrón no pudiera escapar y hubiese de sufrir el merecido castigo, sino que a partir de entonces lo flagelaba todas las noches hasta que murió poco después<sup>15</sup>.

El cotejo de los diferentes testimonios sobre este motivo de la salida perdida, desde el del Capitán Alonso de Contreras hasta el de Luciano, pasando por los

<sup>11</sup> *mane facta cuncta quae fecerat patefecit, adserens se lassum obdormisse, eo quod diutissime circuiens cum fasce basilicam, ostium unde egrederetur reperire non poterat*. Sobre la incapacidad de los ladrones sacrílegos para hallar la salida, véase H. Günter, *Die christliche Legende des Abendlandes*, Heidelberg 1910, págs. 101 y sigs.; C. G. Loomis, *White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legend*, Cambridge, Mass., 1948, págs. 97 y sigs.; I. Wood, «How Popular was Early Medieval Devotion?», *Essays in Medieval Studies*, 14 (1997) (disponible en la red: <http://www.illinoismedieval.org/ems/ems14/html>).

<sup>12</sup> Φίλοψευδῆς ἢ ἀπιστῶν. Luciano vivió en el siglo II d. C.

<sup>13</sup> D. Ogden, «The Function of the Pellichus Sequence at Lucian *Philopseudes* 18-20», *Scripta Classica Israelica*, 24 (2005), págs. 163-80. La creencia en la animación de las estatuas persistía en la Constantinopla bizantina, Cfr. M. A. de Elvira, «Las estatuas animadas de Constantinopla», *Erytheia*, 8 (1987), págs. 99-115.

<sup>14</sup> δι' ὅλης γὰρ τῆς νυκτὸς περιήει ἐν κύκλῳ τὴν αὐλήν ὁ ἄθλιος ἐξελεθῆν οὐ δυνάμενος ὄσπερ ἐς λαβύρινθον ἐμπεσόν. ἄχρι δὲ κατελήφθη ἔχων τὰ φάρια γενομένης ἡμέρας (20).

<sup>15</sup> La creencia en estatuas animadas que podían curar y castigar está bien documentada en el mundo greco-romano, véase el cap. III de O. Weinreich, *Antike Heilungswunder: Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen, 1909.

milagros medievales, muestra que todos siguen un mismo esquema: un ladrón roba dinero u objetos preciosos y luego, inexplicablemente, no puede salir del lugar donde ha cometido el robo. Se trata, pues, de un motivo recurrente. Es seguro, sin embargo, que la fuente de los testimonios cristianos no puede ser la narración satírica de Luciano, hay que admitir para todos ellos un trasfondo común. Podemos pensar que la creencia original se refería al castigo de los ladrones sacrílegos y que el autor griego la adaptó con fines burlescos; pero cabría también considerar que en la base se encuentra la noción de una imagen animada por medio de una ceremonia de carácter mágico, alterada luego en los relatos cristianos. En cualquier caso, si consideramos el conjunto, podemos comprender mejor los testimonios individuales. Cuando el pagano Sisinio entró en la iglesia en pos de su mujer, sufrió el mismo castigo que un ladrón que pretendiera robar a Dios una propiedad suya, puesto que ella había abrazado la verdadera fe. Luciano ridiculizó las creencias supersticiosas aprovechando verdadero material folklórico. El pasaje del Capitán Contreras tiene el interés especial de mostrar cómo se adaptaban estas creencias a la vida de los hombres del mar. De modo comparable, en el mismo capítulo tercero de su *Vida*<sup>16</sup>, se aplica a un cadáver de un cristiano arrojado al mar la misma particularidad de quedar boca arriba que se encuentra en *Tirant lo Blanch* como milagrosamente caracterizadora de los muertos cristianos en el campo de batalla frente a los infieles<sup>17</sup>.

Aunque es muy cierto que en creencias de esta clase los detalles pueden tener importancia funcional, de modo que la coincidencia en ellos no siempre implica influencia de un modelo, cuando se combinan con la difusión comprobable de la posible fuente, puede hablarse con verosimilitud de imitación. Consideremos ahora el cuento de duendes que Lope de Vega insertó en el libro v de *El peregrino en su patria*, notable e interesante, aunque hoy pocos aceptarían el juicio que George Borrow formuló a mediados del siglo XIX: «el mejor relato de fantasmas del mundo»<sup>18</sup>. Pánfilo llega muy fatigado una noche a un pueblo situado en la frontera de Aragón y Castilla. Como no encuentra posada, decide

<sup>16</sup> Pág. 25 de la edición de H. Ettinghausen, Barcelona, 1983 (= pág. 83 b en la *BAE*).

<sup>17</sup> Cap. 340. En nota a su edición de «Clásicos Castellanos», M. de Riquer (vol. iv, Madrid, 1974, pág. 139) recoge otra versión del mismo milagro contada por Gabriel Turell en 1476 referida al sitio de Narbona y a Carlomagno. El autor sigue ahí el texto de Pere Tomic, *Stòries e conquestes*, con algunas variantes, según precisa A. Hauf, en su reciente edición del *Tirant* (vol. II, Valencia, 2005, nota *ad loc.*, donde se añade que la leyenda se halla también en el *Flos Mundi*, Mss. esp. 11, BN París f. 254v., y en el *Sumari d'Espanya* de Berenguer de Puigpardines, c. 38) con algunas variantes. En Plinio el Viejo (VII 77) y en Solino (I 95) los que flotan boca arriba son los cadáveres de los hombres, por oposición a los de las mujeres. Véase M. García Teijeiro, «Magia y supersticiones antiguas en el mundo actual», en *Epieikeia. Homenaje al Profesor Jesús Lens Tuero*, Granada, 2000, págs. 153-65 (aquí pág. 164).

<sup>18</sup> Al final del cap. XCIX de *Wild Wales: its People, Language and Scenery* (1854): «Thereupon I told the company Lope de Vega's ghost story, which is decidedly the best ghost story in the world».

acogerse al hospital de peregrinos, aunque le advirtieron que ya no cumplía su cometido, pues habían ocurrido en él cosas extrañas e incluso había muerto un extranjero. Vivía allí sólo un ermitaño en la capilla, el cual advirtió también a Pánfilo del peligro que corría. Como lo vio resuelto a quedarse, sin embargo, lo llevó a un cuarto al otro lado de un descuidado jardín. Había una cama y en ella se acostó el peregrino, pero no pudo descansar nada, pues pasó una noche de espanto, en la cual la cama quedó destrozada, la habitación en el mayor desorden, él molido y con la impresión de haber perdido las piernas; vio entrar a tres hombres, uno de los cuales llevaba una antorcha, otro una bacía grande de metal y el tercero un afilado cuchillo, como si fueran a degollarlo y a recoger su sangre, y tuvo otras experiencias terroríficas. Al final le pareció que le robaban sus escasas pertenencias. Intentó seguir a los ladrones y salió al huerto, pero éstos llegaron a una noria, entre unos cipreses, a donde las arrojaron y allí se tiraron también ellos. Muy asustado entró entonces en el aposento del ermitaño, a quien contó lo sucedido, y juntos pasaron el resto de la noche. A la mañana siguiente volvieron los dos al cuarto donde Pánfilo había tenido tan terrorífica aventura, pero todo lo encontraron como si nada hubiese ocurrido: la cama y la ropa se hallaban en su sitio, las demás pertenencias no mostraban tampoco ninguna señal de violencia. Lope explica lo que realmente había pasado. Todo había sido pura ilusión de una clase particular de espíritus, llamados «trasgos» en nuestra lengua y «foletos» en italiano, dice. Son los menos importantes de los ángeles caídos, cuyo pecado fue menos grave que el de los otros demonios y por eso padecen menos que ellos. Se distraen molestando y turbando a los hombres de noche en las casas que parecen encantadas. Para apoyar esta explicación, cita varias autoridades, una de finales de la antigüedad, Juan Casiano; otra, un erudito bizantino del s. XI, Miguel Pselo; otras dos, del s. XVI, Guglielmo Totani y Girolamo Menghi. De Pselo recoge incluso la clasificación de esos espíritus en seis clases: ígneos, aéreos, terrestres, acuáticos, subterráneos y lucífugos<sup>19</sup>. Lope sigue en su explicación la tendencia general de adaptar a la teología cristiana

<sup>19</sup> Τιμόθεος ἡ περὶ δαιμόνων (titulado también en algunos manuscritos Τὸ περὶ ἐνεργείας δαιμόνων), 11 Boissonade (= 844 en la *Patrologia Graeca* de Migne, CXXII). En griego estas clases reciben los nombres de λελιούριον ο λεληούριον = δίαπυρον (ígneo), ἀέριον (aéreo), γήθιον (terrestre), ὑδραῖον y ἐνάλιον (acuático, marino), ὑποχθόνιον (subterráneo), μισοφαέζ (lucífugo). La obra era bien conocida a través de la versión latina, sin texto griego, de M. Ficino, publicada junto con otros tratados de demonología en Venecia 1497, y por las traducciones de Pierre Moreau al francés (*Traité par dialogue de l'énergie ou opération des diables*, París, 1573) y al latín (*De operatione daemonorum*, París, 1577). Véase la monografía de K. Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos*, Brno, 1927, pero debe tenerse en cuenta que hoy se considera que el opúsculo no es obra de Pselo y data de la época de los Paleólogos. Sobre esto, R. P. H. Greenfield, «Contribution to the the Study of Palaeologan Magic», en H. Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, Washington: Dumbarton Oaks, 1995, págs. 117-53 (aquí pág. 127), y la edición de P. Gauthier, «Le *De daemonibus* du Pseudo-Psellus», *Revue des Études Byzantines*, 38 (1980), págs. 105-31.

las lucubraciones sobre los diferentes tipos de démones que se remontan a los intentos de sistematización de los neoplatónicos en época imperial romana. El cuento de miedo está inserto en la narración principal, conforme a una técnica que se halla también en la novela antigua y de la cual tenemos buenos ejemplos tanto en el *Satiricón* de Petronio como en el *Asno de oro*<sup>20</sup>. Esta novela de Apuleyo, que había traducido al español Diego López de Cartagena<sup>21</sup> en 1525, era bien conocida por nuestros clásicos<sup>22</sup>. En el cuento de Lope el detalle de los terroríficos visitantes que entran de noche en el cuarto del durmiente con la luz, el cuchillo y el recipiente para recoger la sangre debe de estar inspirado en la historia de brujas que narra un personaje al comienzo de la novela de Apuleyo<sup>23</sup>. Aunque los dos relatos son diferentes y en el de Lope todo se reduce a una especie de fantasmagoría, mientras que en el de Apuleyo la normalidad que los dos protagonistas hallan al amanecer es sólo aparente, no deja de haber coincidencias, especialmente la que acabamos de apuntar.

Entre las muchas ceremonias de nigromancia que se hallan en las literaturas griega y romana<sup>24</sup> la más impresionante, sin duda, es la que se encuentra en el libro VI de la *Farsalia* de Lucano (420-830). El ritual de magia negra que practica la hechicera tesalia Erisicto para hacer que un cadáver reciente vuelva a recobrar momentáneamente la vida y pueda predecir el resultado de la batalla que va a decidir la guerra entre Pompeyo y César, se convirtió en el *locus classicus* para las descripciones posteriores. El poeta romano, aunque exagerando y realzando la espantosa escena, tuvo presentes las prácticas de los auténticos magos. Las invocaciones de su hechicera a las potencias infernales son cada vez más apremiantes y, como tarda en realizarse el prodigio que ella exige, no duda en amenazar con terribles castigos. Los papiros mágicos griegos muestran muy bien que estas amenazas coercitivas eran el rasgo más característico de los encantamientos

<sup>20</sup> Cfr. M. García Teijeiro, «El cuento de miedo en la antigüedad clásica», *MHNH*, 1 (2001), págs. 61-90 (especialmente págs. 77 y sigs.).

<sup>21</sup> C. García Gual, «Sobre la versión española de *El asno de oro* por Diego López de Cartagena», en *Homenaje a Antonio Vilanova* I, Barcelona, 1989, págs. 297-307.

<sup>22</sup> Cervantes la menciona en el *Coloquio de los perros* (pág. 295 en la ed. de J. B. Avalle-Arce, *Novelas Ejemplares* III, Madrid: Castalia, 1982). El tema de la transformación mágica de hombre en animal se prestaba, claro está, a la referencia, pero no olvidemos que se encuentra ya en el episodio de Circe en la *Odisea*. Véase el artículo que Lía Schwartz dedica a Apuleyo en la *Gran Enciclopedia Cervantina* I, Madrid, 2005, págs. 630-34, a cuya bibliografía hay que añadir los trabajos de V. Cristóbal López, «Apuleyo y Cervantes» y «Sobre Apuleyo en España», en las *Actas* de los Congresos VI y VII de la Sociedad Española de Estudios Clásicos, 1983 y 1989, vol. II, págs. 199-204, y vol. III, págs. 453-59.

<sup>23</sup> I, 5-19 (la luz, la espada y la sangre en 12 y sigs.)

<sup>24</sup> D. Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton: University Press, 2001. Cfr. también D. Pérez Fernández y M.<sup>a</sup> Seguido Aliaga, «Suscitación de cadáveres con fines adivinatorios en el mundo romano», en J. Alvar, C. Blázquez y C. G. Wagner (eds.), *Sexo, muerte y religión en el mundo clásico*, Madrid, 1994, págs. 171-91.

paganos: el poder de los grandes magos era tal que excedía al de las divinidades y demonios. En nuestra literatura el influjo del pasaje del poeta latino es muy claro<sup>25</sup>. Mena lo imitó al describir la consulta que los amigos del Condestable don Álvaro de Luna hicieron a la hechicera de Valladolid<sup>26</sup>; el famoso conjuro de Celestina al final del Acto III de la Tragicomedia está también influido por él (directamente o indirectamente a través del pasaje de Mena), aunque aquí no se trate de ninguna operación nigromántica, sino de un hechizo amoroso, que suele llamarse, con poca razón, *philocaptio*. Los ingredientes que emplea la hechicera de Lucano en sus ritos y el conjuro a las divinidades clásicas de los infiernos<sup>27</sup> se hallan también, por inverosímil que resulte, en la ceremonia mántica que realiza el mago indígena Fitón al final del canto XXIII, Segunda Parte, de *La Araucana* de Alonso de Ercilla. Tampoco faltan allí las amenazas:

¡Y tú, Hécate ahumada y mal compuesta,  
nos muestra lo que pido aquí visible!  
¡Hola! ¿A quién digo? ¿Qué tardanza es ésta,  
que no os hace temblar mi voz terrible?  
Mirad que romperé la tierra opuesta  
y os heriré con luz aborrecible  
y por fuerza absoluta y poder nuevo  
quebrantaré las leyes del Erebo.

Invocaciones, amenazas y mezcla de concepciones cristianas y paganas vuelven a aparecer en otro ritual nigromántico en la *Numancia* de Cervantes. En la Jornada II, el hechicero Marquino, uno de los habitantes de la ciudad sitiada, busca, como la bruja de Lucano, el cadáver de un hombre joven muerto recientemente. Cuando se halla ante él, invoca a Plutón y empieza enseguida a amenazarlo (965-968):

Haz, aunque sean de tu gusto adversos,  
cumplidos mis deseos en la dura  
ocasión que te invoco; no te tardes  
ni a ser más oprimido de mi aguardes.

Sigue la petición y, como el muerto tarda en volver a la vida, igual que ocurre en Lucano y Mena, torna a las intimidaciones, que ahora dirige tanto al dios infernal como a sus ministros (989-996):

<sup>25</sup> M. García Teijeiro, *l. c.* (*supra* n. 2), págs. 150 y sigs.

<sup>26</sup> *Laberinto de Fortuna*, CCXXXVIII y sigs.

<sup>27</sup> La influencia de Mena se hace patente con la mención del falso Demogorgón.

¿Buscáis con deteneros vuestros males,  
o gustáis de que yo al momento ordene  
de poner en efeto los conjuros  
que ablanden vuestros fieros pechos duros?  
Ea, pues, vil canalla mentirosa,  
aparejaos al duro sentimiento,  
pues sabéis que mi voz es poderosa  
de doblaros la rabia y el tormento.

Seguidamente baña su lanza con una poción mágica y golpea la piedra de la sepultura, mas todavía no se levanta el muerto. Nueva amenaza y nuevo rito coercitivo, esta vez, nada menos, que con agua del mismo lago infernal. Por fin, surge el cadáver, pero, como no habla ni responde, Marquino lo intimida directamente a él, lo rocía con una tercera pócima y lo azota. Sólo entonces habla el difunto, aunque no sin quejarse de ser obligado por el encantamiento a volver momentáneamente a la vida, y da la funesta profecía de la destrucción de Numancia. Cervantes insiste quizás demasiado en estas peculiaridades de la ceremonia, pero su esquema es el mismo que se encuentra en el famoso pasaje de la *Farsalia*, imitado por Mena.

La mezcla de concepciones cristianas sobre el infierno y de ideas greco-romanas sobre el mundo de los muertos son puramente superficiales. Ningún mago podría amenazar realmente a Satanás y a sus ángeles caídos, porque es imposible para el hombre tener imperio sobre ellos por medios propios, esto sólo se consigue mediante el poder de Dios o de aquellos en quienes Él quiera delegarlo. La verdadera magia y la teología cristiana son incompatibles. Una interesante figura de mago pagano visto desde la perspectiva de la nueva religión es la de San Cipriano, obispo y mártir de Antioquía (s. III y IV). Su leyenda estaba ya formada en el siglo IV. De esa época datan los primeros documentos, redactados en griego: *Conversión de Justina y Cipriano* (c. 350), *Confesión o penitencia de Cipriano* (entre 350 y 379), *Martirio de Cipriano y de Justina*, que es posterior al 379, año del sermón pronunciado por San Gregorio Nacianceno, sirviéndose de los dos primeros, en la fiesta de otro Cipriano, San Cipriano de Cartago, en cuya biografía introdujo erróneamente datos y episodios de su homónimo el mago<sup>28</sup>. A mediados de la siguiente centuria la emperatriz Eudocia, esposa de Teodosio II, utilizó esas fuentes en un poema sobre el Santo. La leyenda puede resumirse así:

---

<sup>28</sup> Los datos están recogidos en el excelente artículo de L. Krestan y A. Hermann, «Cyprianus II (Magier)», en el *Reallexikon für Antike und Christentum* III, Stuttgart, cols. 467-77; cfr. también E. Wimmer, «Cyprianus», en la *Enzyklopädie des Märchens* III, Berlín-New York, 1981, cols. 197-200.

Vivía en Alejandría una hermosa doncella, Justina, que se había convertido al cristianismo junto con sus padres. Se enamoró de ella un mancebo llamado Aglaídas, pero la joven lo rechazó, pues deseaba consagrarse a Dios. Acudió el despechado amante a Cipriano, un famoso mago, para que con sus malas artes le rindiera la voluntad de la muchacha. Aceptó éste el encargo y envió contra Justina un demonio, que no obtuvo ningún éxito; después otro, más poderoso, que fracasó también, y finalmente al mismo señor de los infiernos, quien no pudo tampoco triunfar de las oraciones y de la señal de la cruz con que ella se protegía. Comprendió entonces Cipriano que la magia y los demonios nada podían contra Cristo, renunció para siempre a la una y a los otros, quemó sus libros de hechizos, se convirtió y fue bautizado. Luego se hizo sacerdote y llegó a recibir la dignidad episcopal. Finalmente él y Justina murieron como mártires de la fe en Nicomedia. Más tarde sus reliquias fueron transportadas a Roma.

Las fuentes griegas fueron traducidas al latín y la leyenda del mago converso se incorporó a la hagiografía occidental, pero ahora surgió una variante: Cipriano no se limitaba a colaborar con un amante rechazado para conseguir el amor de Justina, él mismo era el enamorado y el envío de los demonios tenía el objeto de obtenerla no para otro, sino para sí. Su papel quedaba con ello claramente potenciado, pues la conversión y renuncia se hacían más dramáticas. Así figura en el capítulo 142 de la *Leyenda Aurea* y ésta es la versión habitual en la tradición española. Calderón sigue, desde luego, dicha variante en *El mágico prodigioso*, comedia de santos, encargada para la celebración del Corpus Christi de 1637 en Yepes (Toledo). Sustituyó, pues, al auto sacramental habitual para la festividad, lo cual, aun siendo excepcional, no carece de algunos paralelos.

En ella armoniza la tradición greco-romana con las creencias cristianas y la mentalidad española de la época. Cipriano no es en su comedia un mago, sino un joven pagano, estudiante de filosofía. Sus meditaciones le hacen vislumbrar los errores de la religión politeísta. Como el demonio comprende que acabará así por perder aquella alma, decide poner en práctica un plan: hará que se enamore de una joven cristiana muy virtuosa, Justina; ella lo rechazará, sin duda; desesperado, Cipriano no tendrá más remedio que acudir a él, a Satanás; entonces le impondrá un pacto, con el que ganará su alma, y finalmente conseguirá con sus malas artes rendir la voluntad de la virtuosa doncella, con lo cual también ella le pertenecerá.

El diablo actúa conforme a este proyecto. Consigue que Cipriano vea a Justina y se enamore de ella y cuando éste es rechazado, puesto que la joven se mantiene fiel a su propósito de consagrarse a Dios, se presenta él como un mago, poseedor de una ciencia capaz de conseguir que el desdén de la muchacha se torne en amor apasionado. Puede enseñarle su saber a cambio de que él le venda su alma. Para demostrar que es dueño de poderosos hechizos, hace que se acerque un monte a la galería en que se encuentran ambos; que se abra y que

aparezca en su interior la bella dama dormida, uno de esos efectos teatrales que exigían complicada tramoya. Deslumbrado, Cipriano accede a firmar un pacto con su sangre: él entrega su alma y el demonio se compromete a encerrarse en una cueva con el joven y enseñarle los secretos mágicos.

Calderón introduce así el tema del pacto diabólico en su adaptación de la leyenda. Las fuentes antiguas hablaban vagamente de un juramento, de una consagración al diablo. Nuestro dramaturgo hace que el pacto se ponga por escrito y se firme con sangre, inspirándose directamente, al parecer, en *El esclavo del demonio*, de Mira de Amescua, aunque estos convenios eran muy conocidos desde la Edad Media, sobre todo por la leyenda de Teófilo, que aprovechó Berceo en uno de sus *Milagros*<sup>29</sup>. Como ya hemos dicho, hay siempre algo de incongruente en estas alianzas con Satanás. El mago antiguo conseguía sus asombrosos poderes gracias a conocimientos y prácticas secretas que lo elevaban hasta por encima de los dioses y espíritus, a quienes invocaba frecuentemente como agentes y ejecutores suyos y podía amenazar si no ejecutaban con presteza lo que les pedía. La justificación cristiana de la magia mediante intervenciones diabólicas la vacía de contenido, puesto que todo se reduce a que el demonio realiza los deseos del pretendido mago en provecho propio, es decir para ganar su alma y hacer el mal. Por eso en estos casos el primer engañado es el mago mismo. Esta incongruencia resalta especialmente en la adaptación de Calderón, porque presenta a Cipriano como un joven filósofo, no como el mago famoso de la tradición. Cuando pacta con el demonio, es sólo para conseguir el amor de Justina, pero el diablo no le ofrece esto de modo directo, primero le enseñará magia en una cueva y luego él podrá emplear esa magia para conseguir sus deseos. Al comenzar el tercer Acto de la comedia, sale de la gruta Cipriano muy satisfecho, dispuesto a poner en práctica los encantamientos que ha aprendido después de un año de constante estudio con el demonio. El reparo de que éste no se le ha presentado nunca como tal, sino siempre disfrazado como si fuese sólo un rebelde muy versado en hechicerías, es endeble, ya que la exigencia del pacto firmado con sangre en el que vendía su alma al diablo (venta extraña, es cierto, para la mentalidad todavía pagana de Cipriano) bastaba para demostrar por sí sola la verdadera naturaleza del proponente<sup>30</sup>.

Tenía que justificar Calderón las habilidades mágicas que la tradición atribuía siempre a Cipriano y lo hizo de esa manera. Los encantamientos dirigidos a

---

<sup>29</sup> Se sospechaba incluso que las palabras aparentemente sin sentido de las invocaciones mágicas fueran en realidad blasfemias o fórmulas diabólicas mediante las cuales quien las pronunciase hacía un pacto con el demonio sin ser consciente de ello. La cuestión de hasta qué punto los portentos mágicos eran o no sólo apariencia fue muy debatida por los teólogos. Cfr. M.<sup>a</sup> Jesús Zamora Calvo, *Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia (siglos XVI y XVII)*, Madrid-Frankfurt, 2005.

<sup>30</sup> Cfr. los vv. 1470-77: dos criados comentan el olor sulfuroso que deja el disfrazado demonio y añaden la gracia de que debe de ser un sarnoso que usa unguento de azufre.

vencer la resistencia del ser amado, las ἀγωγαί, los φίλτροκατάδεσμοι, son muy frecuentes en los papiros mágicos. En literatura, uno de los relatos contenidos en el diálogo burlesco, ya mencionado, de Luciano, el *Philopseudes* (14), cuenta cómo un mago hiperbóreo consiguió obtener una muchacha para el joven enamorado de ella que había contratado sus servicios, y no ha dejado de proponerse una relación con la leyenda de San Cipriano<sup>31</sup>. En Calderón, el demonio insta al futuro santo a que haga el hechizo (2108 y sigs.), que realmente no era necesario, ya que es él mismo, el diablo, quien, de acuerdo con lo pactado, marcha a traer a Justina (2190 y sigs.). Como no lo consigue, se ve obligado a llevarle a Cipriano una falsa doncella (2332-2348, 2482 y sigs.), que se convierte en un horrible esqueleto cuando él le quita el velo (2541 y sigs.). Cipriano reprocha entonces al demonio la ineficacia de la magia que le ha enseñado y le fuerza a reconocer que nada puede contra el Dios de los cristianos. En la disputa entre ambos, confiesa el diablo su verdadera naturaleza (2713 y sig.) y le reclama el alma, conforme a lo convenido. Cipriano se libra invocando a Dios. Después, convertido ya, recibe el bautismo y se presenta ante el gobernador de Antioquía, que ha prendido a Justina junto con otros cristianos. Ante él confiesa el joven públicamente su fe. Como se niegan a adorar a los dioses de los gentiles, tanto Justina como Cipriano sufren martirio y son decapitados. En la escena final el demonio aparece sobre el cadalso y confiesa todas sus artimañas. Los dos jóvenes están ya en el cielo y Cipriano ha sabido borrar la sangre con la que había firmado el pacto por medio de la que acaba de derramar en su martirio (3105 y sigs.). La comedia acaba con un breve comentario de los dos criados, en el cual uno de ellos dice refiriéndose al nuevo mártir:

Yo solamente resuelvo  
que, si él es mágico, ha sido  
el mágico de los cielos.

El aprendizaje de las artes mágicas en una cueva, donde el maestro es el mismo diablo, es un tema bien conocido en nuestro folklore y en nuestra literatura<sup>32</sup>. Calderón lo aprovechó, como acabamos de ver, en su comedia, pero es otro personaje, que también tuvo fama de mago consumado, quien pasaba por haber sido discípulo del demonio en esas condiciones. Nos referimos a don Enrique de Aragón, conocido como el Marqués de Villena, aunque nunca llegó

<sup>31</sup> Cfr. los artículos, mencionados *supra* n. 29, de Krestan-Hermann, cols. 470 y sig., y de Wimmer, col. 198.

<sup>32</sup> S. M. Waxman, «Chapters on Magic in Spanish Literatur», *RH*, 38 (1916), págs. 325-463: a partir de págs. 356 y sigs. estudia el tema de la cueva (págs. 356-66), «El mágico prodigioso» de Calderón (págs. 367-86) y la leyenda del Marqués de Villena (págs. 387-438).

a tener, de hecho, tal título. Don Enrique vivió en los siglos XIV y XV y era de la estirpe real de Castilla por su madre y de la de Aragón por padre. Fue un noble atípico, que se preocupaba poco por las armas y por la política y mucho por las letras<sup>33</sup>. Sabía latín e italiano (tradujo la *Eneida* y la *Divina Comedia*) y fue considerado en su época, con razón, hombre muy culto, tanto que adquirió fama de mago, experto en las artes prohibidas. Él creía que su inclinación a las letras era inevitable, pues estaba determinada por los astros. Consta también que creía en la bibliomancia<sup>34</sup>, escribió un tratado sobre el mal de ojo, el *Libro del aojamiento*, y poseía una biblioteca, inusualmente rica para la época, en la que se encontraban volúmenes relacionados con la magia. La sospecha de que se dedicaba a estudiar artes prohibidas movió al rey Juan II de Castilla a encargar una inspección de los libros, tras la muerte de don Enrique el 15 de diciembre de 1434. El responsable del escrutinio fue el dominico fray Lope de Barrientos, quien «apartó cerca de cincuenta volúmenes de libros de malas artes, vanas y defendidas y dio por consejo al rey que los mandase quemar. Y dio el rey el cargo de ello al dicho maestro, y luego lo puso en ejecución», dice la *Crónica del Halconero*<sup>35</sup>.

La fama de Villena como experto en todos los saberes mágicos se acrecentó enseguida, a pesar de la estima que por su verdadero saber tuvieron personajes tan importantes como el Marqués de Santillana y Juan de Mena. Dos textos apócrifos, la «Carta de los veinte sabios cordobeses» y la pretendida respuesta de Villena lo presentan ya como conocedor de todos los secretos de la alquimia, capaz de hacer verdaderos portentos, como predecir el futuro o volverse invisible gracias a determinadas gemas mágicas<sup>36</sup>. Los historiadores del Siglo de Oro recogen esa fama, que distorsiona cada vez más la auténtica figura de don Enrique con rasgos folklóricos. El padre Román de la Higuera cuenta cómo en cierta ocasión hizo aparecer al fantasma de Héctor, el héroe troyano de la *Ilíada*, para mortificar a unos amigos, partidarios de que Aquiles había sido más valiente<sup>37</sup>; pero fueron los dramaturgos Ruiz de Alarcón y Rojas Zorrilla

---

<sup>33</sup> Véase A. Torres-Alcalá, *Don Enrique de Villena: un mago al dintel del Renacimiento*, Madrid, 1983. P. M. Cátedra ha editado sus obras completas castellanas en tres volúmenes en la «Biblioteca Castro», Madrid: Turner, 1994-2000.

<sup>34</sup> Torres-Alcalá, *op. cit.*, págs. 57 y sig.; para sus creencias astrológicas, *ibid.*, págs. 43, 55 y sig., 164 y sig., 205.

<sup>35</sup> Pág. 182, citado por Torres-Alcalá, *op. cit.*, pág. 51 y n. 18, con otras referencias.

<sup>36</sup> La carta y la respuesta están editadas en E. Luanco, *La alquimia en España 1*, Barcelona, 1889, págs. 9-24. Cfr. J. García Font, *Historia de la alquimia en España*, Barcelona, 1995 (antes Madrid, 1976), págs. 79-98.

<sup>37</sup> En su *Historia de Toledo*, véase E. Cotarelo y Mori, *Don Enrique de Villena: su vida y obras*, Madrid, 1896, pág. 133; Torres-Alcalá, *op. cit.*, pág. 65, n. 55, tras dar la referencia, recoge además una cita de Luis de Zapata, *Carlo Famoso*, canto xxxi. La hazaña de evocar las sombras de Aquiles y de Héctor se contaba también de otros magos en la Edad Media, véase E. M. Butler, *The Myth of the Magus*, Cambridge, 1948, págs. 126, 155 y sig.

quienes encauzaron la leyenda y aseguraron su desarrollo posterior mediante la adición de dos temas tradicionales: el aprendizaje con el diablo en una cueva y la argucia posterior para no pagar el precio convenido.

La leyenda del Marqués sitúa esta cueva en Salamanca<sup>38</sup>. Allí, después de haber aprendido las artes mágicas con el demonio, don Enrique logró eludir el pago pactado. La tradición diverge en este punto y conoce dos argucias. Una consiste en que antes de morir mandó que lo hiciesen picadillo y que lo introdujeran en una redoma, donde continúa viviendo y de donde surge de cuando en cuando. Así lo vio Quevedo en la *Visita de los chistes*<sup>39</sup>. La otra es especialmente interesante porque añade el motivo de la pérdida de la sombra. Villena, en efecto, habría engañado a su maestro, el diablo, y en vez del alma le habría dejado la sombra. Este relato adapta una idea arraigada en la Edad Media, según la cual quien hace un pacto con el demonio pierde su sombra. La encontramos, por ejemplo, en el milagro de Teófilo, muy popular en toda Europa. Berceo contó la historia de este clérigo que vendió su alma a cambio del poder. Pudo volver a su casa la noche en que firmó el pacto diabólico, sin que nadie lo advirtiera,

pero perdió la sombra, siempre fo desombrado,  
perdió la color buena, fincó descolorado<sup>40</sup>

La falta de sombra caracterizó también la imagen popular de otros personajes que tuvieron fama de saberes secretos y por ende eran sospechosos de haber pactado con el demonio, como Arias Montano<sup>41</sup>. En la literatura europea quizás los dos relatos más conocidos sean el de la novela de A. von Chamisso, *Peter Schlehmihs wundersame Geschichte* (1814) y el del cuento de Andersen titulado «Skyggen», 'La sombra' (1847). Hoy muchos niños conocen las travesuras de la sombra de Peter Pan. En el mundo clásico, donde no se conocía la idea del pacto diabólico, hay también notables supersticiones en torno a la sombra, entre ellas la de que quien penetraba en el terreno sagrado del santuario de Zeus en

<sup>38</sup> M. García Blanco propuso que en la base de la leyenda de esta famosa Cueva de Salamanca se halla una iglesia de San Cebrián derruida en la segunda mitad del s. XVI, cuya sacristía era subterránea y tenía forma abovedada: «El tema de la cueva de Salamanca y el entremés cervantino de este título», *Anales Cervantinos*, I (1951), págs. 71-109 (aquí 79 y sig.). Es interesante que el titular del templo fuera San Cebrián, o sea San Cipriano, el legendario santo protagonista de *El mágico prodigioso* de Calderón.

<sup>39</sup> «Sueño de la muerte y el Marqués de Villena». El motivo de la conservación indefinida de un mago en una redoma es frecuente en la literatura europea, donde se atribuye a Virgilio, Bacon, Paracelso, Cornelio Agripa y Fausto. Recuerda una de las habilidades de Medea, la protagonista femenina del ciclo de Jasón en la mitología clásica, que era capaz de rejuvenecer a cualquiera por un procedimiento semejante, aunque en el mito la use para deshacerse de su enemigo Pelias. Véase Torres-Alcalá, *op. cit.*, pág. 72, n. 74, con bibliografía.

<sup>40</sup> *Milagros XXV*, 788 (= XXIV 743 en el orden tradicional).

<sup>41</sup> J. Caro Baroja, *De los arquetipos y leyendas*, Madrid, 1991, págs. 93-5.

el monte Liceo de Arcadia, perdía su sombra y moría pronto<sup>42</sup>. Especialmente interesante para la historia del tema es una receta contenida en uno de los papiros mágicos griegos, el papiro Mimaut, para hacer que la sombra se convierta en un servidor a disposición de su dueño (*PGM*, III, 612-632)<sup>43</sup>:

Ofrendando harina, moras maduras, ajonjolí sin triturar y una hoja de higuera rellena sin haberla puesto al fuego, echando allí acelga, conseguirás a tu propia sombra para que te sirva. Ve a ponerte en un lugar desierto a la hora sexta del día, [mirando a oriente], ceñido con un entretejido de espata de palmera; en la cabeza, [el cordón] carmesí de una diadema; en la oreja derecha, un ala de halcón; en la izquierda, de ibis. Cuando ya pises el lugar, [prostérnate] con las manos extendidas y pronuncia esta fórmula: «Haz que mi sombra sea [ahora] mi sirviente, porque conozco tus nombres sagrados, tus signos, tus símbolos y sé [quién eres en cada hora] y cuál es tu nombre». Después de haber dicho esto, pronuncia otra vez la fórmula anterior y en caso de que [no te escuche, di]: «He dicho tus nombres sagrados, [tus signos] y símbolos, haz por eso, señor, que mi sombra me sirva». Y a la [hora] séptima vendrá a ti de enfrente de ti, entonces dile: «Sígueme a todas partes». [Mira], sin embargo, que no te deje.

En el Siglo de las Luces, Feijoo se interesó por la leyenda de la cueva de Salamanca y del Marqués de Villena, e incluso escribió a dos maestros salmantinos de su orden para preguntarles sobre ella. Indagaron ellos allí y respondieron comunicándole lo que les había notificado don Juan de Dios, Catedrático de Humanidades y buen latinista, conocido por haber sido maestro de Torres Villarroel. Feijoo incluyó esta respuesta en su *Teatro crítico*<sup>44</sup>. En otro lugar de esta magna obra Feijoo fija su atención en otro personaje, que perteneció al siglo XVI y tuvo también fama de gran erudición, aunque no faltaran desde el principio quienes le reprocharan su falta de escrúpulos para inventar cuanto le convenía, nos referimos a fray Antonio de Guevara, el célebre obispo de Mondoñedo y cronista de

<sup>42</sup> Hemos estudiado esta tradición en conexión con las supersticiones posteriores en M. García Teijeiro, «El ábaton de Zeus Liceo, la Cueva de Salamanca y las supersticiones sobre la sombra», *Actas del x Congreso Español de Estudios Clásicos* III, Madrid, 2001, págs. 569-76. Véase también M. Benavente, «Teopompo, fr. 343 Jacoby y el tópico de la pérdida de la sombra», en *Koinós Lógos. Homenaje al Profesor José García López*, I, Universidad de Murcia, 2006, págs. 93-7.

<sup>43</sup> *Papyri Graecae Magicae*, editados y traducidos por K. Preisendanz, 2ª. ed., corregida y aumentada, a cargo de A. Henrichs, vol. I, Stuttgart, 1973, pap. III, 612-32. Sobre la interpretación del pasaje, M. García Teijeiro, «Un procedimiento para encantar a la propia sombra», *Fortunatae*, 16 (2005), págs. 63-72.

<sup>44</sup> «Cuevas de Salamanca y Toledo y mágica de España», *Theatro crítico universal* VII, nueva edición corregida y aumentada, Madrid, 1781, págs. 213-42.

Carlos V. Pretendía éste que su *Libro áureo de Marco Aurelio* era nada menos que una traducción libre y con adiciones de una obra escrita por el emperador Marco Aurelio, la cual había encontrado en un manuscrito de la Biblioteca de Cosme de Médicis<sup>45</sup>. En el capítulo VIII del libro tercero, hace afirmar al ilustre emperador romano que existe una planta de virtudes mágicas:

Teniendo edad de treynta y siete años halléme un invierno en la isla de Cethim, que agora se llama Chipre, en la qual ay un monte pequeño (aunque fragoso) que se llama Monte Archadio, do se cría la yerba flabia, de la qual dizen los antiguos que, si la cortan, destila de sí sangre, y aquella sangre aprovecha para que si ensangrientan a una persona con ella estando caliente, aunque no quiera, os ha de amar; y si la untan con sangre fría, os ha de aborrescer. Desta yerba no pongas en ello dubda, ca yo hize la esperiencia, en que unté con aquella sangre a una persona, la qual primero perdió la vida que no el amor de mi persona.

La doble autoridad con que se presentaba esta noticia, la de Marco Aurelio y la de un eclesiástico de la dignidad de fray Antonio, resolvió a Feijoo a impugnarla por un deber de conciencia, aunque no sentía ningún impulso a desacreditar al antiguo obispo, y así lo hizo en las adiciones del libro VII de su *Teatro Crítico*. No podemos detenernos aquí en discutir la crítica del ilustre benedictino ni en la curiosa noticia de Guevara sobre esa «hierba flavia», cuyas propiedades y virtudes están inspiradas, creemos, en otra planta, el drago de Canarias, célebre por su savia roja, empleada, en efecto, en hechizos amorosos. Es hora ya de acabar y queremos hacerlo examinando un par de pasajes del proceso de fray Luis de León, porque son buenos testimonios del interés que nuestro Siglo de Oro tuvo por la magia.

El primero procede de la autoacusación del propio fray Luis<sup>46</sup>:

Tambien estando escribiendo esto se me a ofrecido a la memoria que avrá como año y medio que en Salamanca un estudiante licen<sup>do</sup>. en canones que se llamava el licen<sup>do</sup> Poza, que me leya principios de astrología, me dixo un

---

<sup>45</sup> Al final del «Argumento» que precede a dicho *Libro áureo* (págs. 19 y sig. de la ed. de E. Blanco, Madrid: Biblioteca Castro, 1994). *Cfr.* el «Argumento» del *Relox de príncipes*, donde no sólo se reafirma en lo dicho sobre ese supuesto hallazgo, sino que dice tener en su poder diez libros *De bello Cantabrico* escritos por el mismo Augusto, que le habían traído desde Colonia. El *Relox*, publicado en 1529, es en gran parte una reelaboración de su *Libro áureo de Marco Aurelio*, que había aparecido unos pocos años antes. Uno y otro estaban basados, según Guevara, en el original de Marco Aurelio que él decía haber hallado.

<sup>46</sup> *Proceso inquisitorial de Fray Luis de León*, ed. paleográfica, anotada y crítica de A. Alcalá, Salamanca: Junta de Castilla y León, 1991, pág. 60.

día que el tenía un cartapacio de cosas curiosas y que tenía algun escrupulo si le podía tener, que me rogava le viese y le dixese si le podía tener, porque si podía se holgaria mucho. Era un cartapacio como de cien hojas de ochavo de pliego de letra menuda. Vile a ratos, y avia en el algunas cosas curiosas y otras que tocavan a sigillos astrologicos y otras que claramente eran de cercos y invocaciones, aunque a la verdad todo ello me parecía que aun en aquella arte era burlería.

Y acúsome que leyendo este libro para ver la vanidad del probé un sigillo astrologico y en un poco de plomo que me dio el mismo licen<sup>do</sup>. con un cuchillo pinté no me acuerdo qué rayas y dixé unas palabras que eran sanctas y protesté que las dezía al sentido que en ellas pretendió el Spiritu S<sup>o</sup>. acordandome que Cayetano en la Summa cuenta de sí aver probado una cosa semejante con la misma protestacion para ver y mostrar la vanidad della, y así todo parecia vano. Y tambien me acuso que otro día de aquellos en que iba mirando lo que avia en aquel libro tuve casi deliberada voluntad estando solo de probar otra cosa que parecia facil, aunque de hecho no la probé porque mudé la voluntad. Yo quise quemar este libro en presencia de su dueño, y esperandole un día que me avia de venir a ver supe que dos días antes se avia ido a Avila huyendo de la enfermedad de pintas que andava entonces en Salamanca, y así le quemé aquella noche en my celda en una chimenea que ay en ella. Y a todo lo que agora me puedo acordar me parece que estava conmigo el pe. frai Bartholome de Carrança y que me preguntó por qué quemava aquello y se lo dixé. Este estudiante me escribió pocos días despues preguntandome por el libro. Yo no le respondí porque no ovo con quien ny despues aca e sabido ny oydo mas del porque no volvió mas a Salamanca ny yo me e acordado del hasta este punto. No me acuerdo bien si me dixo un día que quien le avia dado aquel libro avia experimentado lo de los conjuros. No me dixo quien era ny yo se lo pregunté ny lo se.

El texto es muy interesante y atestigua cómo circulaban recetas de carácter mágico en forma manuscrita en los círculos de la Universidad de Salamanca. El cartapacio del amigo de fray Luis contenía esa clase de textos y él no pudo resistir la tentación de probarlos, aunque diga que sólo lo hizo para demostrarse a sí mismo que no eran más que palabrería. El «sigillo astrológico» al que se refiere debía de ser un conjunto de caracteres mágicos como los que se encuentran asociados a los encantamientos ya en los papiros griegos. Presentan la particularidad de que las extremidades de cada uno de ellos termina en un pequeño círculo, «anteojos» se llaman a veces. Dichos círculos pueden interpretarse como posiciones de planetas unidas entre sí por líneas, así lo enseña, por ejemplo, el famoso manual medieval de magia astral conocido como Picátrix. Fray Luis no explica qué prometía la receta que él probó, pero es seguro que incluía

instrucciones sobre el grabado de los signos en una lámina de plomo y sobre un ritual, consistente en pronunciar determinadas palabras, las cuales, a tenor de la declaración, parecen haber consistido en textos bíblicos o en jaculatorias. Nada de esto extraña, pues ejemplos de ese tipo se encuentran frecuentemente ya en los textos sincréticos de los papiros mágicos cristianos. Lo más probable, a juzgar por las palabras de fray Luis, es que fuese una especie de amuleto, tal vez para curar algún mal, aunque también son frecuentes para fines tan modestos como evitar que entren en casa insectos o reptiles.

Otro texto del Proceso apunta a que el agustino pudo pasar por sospechoso de prácticas mágicas. Cierta monje de su misma orden, fray Juan Cigüelo, se presentó voluntariamente a declarar en Murcia el 4 de febrero de 1573, con ocasión del proceso que le había incoado a fray Luis la Inquisición. Había conocido al reo cuando vivía en Salamanca y su declaración, según consta en el proceso<sup>47</sup>, fue la siguiente

Dixo quel a entendido quel padre maestro frai Luis de Leon catredatico de Salamanca de la orden del señor san Agustin está preso en la inq<sup>on</sup>. de Valladolid y que avra un mes por ser questando este en el convento de la dicha çiudad de la dicha orden hablando con frai Martin de Guevara natural de Lorca residente en el dicho monasterio de san Agustin desta çiudad le dixo el dicho frai Martin quel avia ayudado muchas vezes a dezir missa al dicho frai Luis de Leon en su zelda de Salamanca y que siempre se la oyó dezir de requiem aunque fuese fiesta y que nunca le entendia lo que dezia porque hablaba tu tu tu de manera que no lo entendia y acabava muy presto. Y quando se lo dixo estavan los dos solos paseandose en el monasterio desta çiudad. Y en lo que dize que a un mes que se lo dixo no está bien çierto sino que de tres meses a esta parte se lo oyó dezir. Y esta es la verdad y que no ovo ocasion mas que estar hablando de su prision.

La respuesta de fray Luis a esta declaración se encuentra poco después en los papeles del Proceso<sup>48</sup>:

Al primero tº. de los sobrevenidos e diez y siete en numero de la primera publicaçion dixo que este confesante ha dicho siempre missa haziendo de su parte todo lo que debia como christiano catholico para dezilla. Y que a lo que dize que dezia de requiem muchas vezes dize que de requiem es tan missa como las demas. Y que bien podria ser que uviesse dicho missa de requiem algunas vezes porque se las encomendaria el sacristan el qual siempre en-

<sup>47</sup> *Ibid.*, pág. 234.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pág. 239.

comienda las missas que se an de dezir y de quien se an de dezir como es costumbre en la orden, y que antes se aquerda particularmente algunas vezes encomendarle missa de requien e dezirla este de la fiesta por ser dia solene, y se aquerda mas averle preguntado frayle si encomendadoles de requiem el sacristan si podian dezir de la fiesta o de su devoçion y que le respondia que muy bien podian poniendo coleta y ofresçiendo la missa por la intençion del sacristan. E se aquerda este confesante que muchas vezes por tener devocion con la missa de la cruz encomendandole el sacristan de requiem dezia de la cruz algunas vezes. Y a lo que dize que hablava paso, que este confesante tiene poca voz y habla paso ordinariamente, que aun en el general adonde se hablava a voces los estudiantes se quejavan deste que no le oyan, pero que no hablava tan paso que si tuviera buenos oydos el testigo y estava cerca no le pudiera entender, como se podrán informar de los frayles de su casa que le ayudavan e otras muchas personas que le oyan, que si fuere menester las nombrará.

El editor A. Alcalá comenta que ésta fue la acusación más estúpida de cuantas se hicieron contra fray Luis. Hay que tener en cuenta que esa insistencia en decir misas de réquiem y la particularidad de hablar en ellas con un murmullo que no permitía al ayudante entender nada podía apuntar a que había algo extraño en aquel proceder. Cabría pensar en una práctica maléfica consistente en dedicar la misa de réquiem no a un muerto, sino a un vivo, con el fin, claro está, de asegurar su muerte por una especie de anticipación de su funeral. La principal ceremonia del culto católico se transformaba así en un ritual semejante a los empleados en las defixiones y *devotiones* paganas. Hay en el fondo una concepción de la liturgia como actos cargados de potencialidad neutra, que lo mismo pueden emplearse para el bien que para el mal. La iglesia tuvo que prohibir muchas veces a los clérigos esta utilización perversa del santo sacrificio de la misa. La primera de tales prohibiciones se hizo precisamente en España en el Concilio xvii de Toledo, reunido en el año 694, en cuya introducción se lee<sup>49</sup>:

Nam et quorundam sacerdotum non sinit veritas silere insaniam, qui ante sacrosanctum altare Dei pro superstibus hominibus missas audeant dicere de defunctis...

---

<sup>49</sup> J. Vives (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona, 1963, pág. 525 (= J. Saenz de Aguirre, *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis*, editio altera ... novis additionibus aucta ... auctore S. Catalano IV, Roma, 1754, pág. 341; G. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, xii, col. 95; J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, LXXXIV, col. 554).

El tema se desarrolla en el capítulo v<sup>50</sup>:

De his qui missam defunctorum pro vivis audent malivole celebrare.

Dum Sanctus Spiritus per os sanctorum suorum humano generi statuat omnibus modis mendacium precavere, dicente Salomone: «Noli narrare mendacium adversus fratrem tuum neque amico similiter facias»; et iterum: «Os quod mentitur occidit animam», plerique sacerdotum qui praedicatores veritatis existere debuerunt, et ex quorum ore universitas plebium legem veritatis debet exquirere, secundum Salomonem, qui dicit: «Labia sacerdotis custodiunt scientiam et legem exquirunt de ore eius, quia angelus Domini est», ita praepediente delicto atque sauciati inimicitiae dolo, non solum hominibus fallaciter loqui minime pertimescunt, sed in sanctis basilicis supra altare Domini coram Deo id nequaquam perpetrare horrescunt, nam missam pro reque defunctorum promulgatam fallaci voto pro vivis student celebrare hominibus, non ob aliud, nisi ut is, pro quo id ipsum offertur sacrificium, ipsius sacrosancti libaminis interventu, mortis ac perditionis incurrat periculum; et quod cunctis datum est in salutis remedium, illi hoc perverso instinctu quibusdam esse expetunt in interitum. Obinde nostrae elegit unanimatis conventus, ut si quis sacerdotum deinceps talia perpetrasse fuerit detectus, a propii deponatur ordinis gradu; et tam ipse sacerdos quam etiam ille qui eum ad talia peragenda incitasse perpenditur, exilii perpetui ergastulo relegati, excepto in supremo vitae curriculo, cunctis vitae suae diebus sacrae communionis eis denegetur perceptio, quam Domino se crediderunt fraudulentamente delibasse studio.

Afortunadamente los inquisidores que juzgaron a fray Luis tuvieron el buen tino de no hacer caso a tales fantasías que hubieran podido agravar las acusaciones a las que hubo de responder el gran escritor y catedrático de Salamanca.

En nuestro trabajo hemos comenzado por advertir cómo la persistencia de las prácticas que solemos llamar mágicas y de las creencias y supersticiones que las sustentan hacen muchas veces difícil rastrear influencias. Hemos visto después, como ejemplo, el «milagro de Lampedusa» en la autobiografía de un capitán del siglo XVII; a continuación hablamos de un cuento de miedo dentro de una novela de Lope de Vega y pasamos después a las ceremonia de nigromancia de la *Numancia* de Cervantes y a otro ritual de adivinación diferente, porque no se hacía mediante la consulta a los muertos, en *La Araucana* de Alonso de Ercilla.

<sup>50</sup> Vives, *op. cit.*, pág. 531; Saenz de Aguirre, *op. cit.*, IV, págs. 343 y sig.; Mansi, *op. cit.*, XII, col. 99; Migne, *PL*, LXXXIV, col. 557 y sig. Sobre estas utilidades sacrílegas, véanse, con bibliografía y más testimonios D. Harmening, *Superstitio*, Berlín, 1979, págs. 221-26; Ch. Daxelmüller, *Historia social de la magia* (traducción española del original *Zauberpraktiken*, Zürich, 1993), Barcelona, 1997, págs. 165 y sigs.

Las leyendas de San Cipriano, que inspiró a Calderón *El mágico prodigioso*, y del Marqués de Villena, recogida por los historiadores y aprovechada por los dramaturgos de los Siglos de Oro, nos han permitido presentar dos modelos típicos de mago; la idea de la pérdida de la sombra, ligada en nuestras tradiciones al pacto diabólico y relacionada con la leyenda de la Cueva de Salamanca y de los siete estudiantes, da pie a consideraciones sobre las supersticiones tan extendidas relacionadas con la sombra como manifestación visible del alma. Por último nos hemos detenido brevemente en dos eclesiásticos que son también dos importantes figuras de nuestra literatura del siglo XVI, fray Antonio de Guevara y fray Luis de León. En todos los casos hemos procurado esbozar los precedentes clásicos. A veces no hacen más que coincidir, otras podemos hablar seguramente de influencias. Ciertamente podríamos también hacer lo mismo buscando no en el pasado greco-romano, sino en el mundo actual. Veríamos así que los temas y las ideas que inspiraron entonces a nuestros escritores continúan también influyendo hoy, cuando en apariencia estamos tan alejados de la magia, pero esa es una tarea que no nos corresponde abordar en esta ocasión.

CIENCIA, RELIGIÓN Y POESÍA EN EL HUMANISMO:  
BENITO ARIAS MONTANO

LUIS GÓMEZ CANSECO  
(Universidad de Huelva)

Las entelequias que santo Tomás de Aquino armó con piezas de la filosofía aristotélica, la patrística y una renovada teología católica sirvieron de pauta y alivio para simples creyentes y aun para gentes de ciencia durante no pocos siglos. Al fin y al cabo, la continuidad defendida entre la razón humana y la divina abrió un puente firme y seguro desde el mundo de lo mensurable por medio de los sentidos y la inteligencia individual hasta el trasmundo inmensurable de lo no visible. El problema estaba en el papel secundario que, como *ancilla Theologiae*, se le reservaba a la ciencia y la filosofía humanas. Más allá del averroísmo medieval, la crisis que el sistema escolástico sufrió durante el Renacimiento se sostuvo en la evidencia de que los avances científicos chocaban de frente —y, con frecuencia, incluso contradecían— las supuestas verdades axiomáticas que los teólogos habían deducido a partir de los textos revelados y con el instrumento de la lógica aristotélica. La conclusión no podía ser otra: la razón humana no continuaba ni participaba de la razón divina.

El primer Renacimiento opuso como alternativa el platonismo, y su rastro se dejó sentir en los místicos y, sobre todo, en teólogos y escrituristas como fray Cipriano de la Huerca, catedrático de Biblia en Alcalá, o en escritores de la orden agustiniana, como fray Dionisio Vázquez, Pedro Malón de Chaide o fray Luis de León. No en vano los agustinos habían tenido como general a Egidio de Viterbo, uno de los principales seguidores de Marsilio Ficino y Pico della

Mirandola. Sin embargo, esa curiosa atención hacia los neoplatónicos, los textos herméticos o los tratados del pseudo-Dionisio tuvieron mucha más pervivencia en la literatura o en la teología que en la ciencia. Lo que verdaderamente triunfó en el ámbito científico fue un gesto derivado del platonismo como el escepticismo, que se convirtió en instrumento de criba y puesta en cuestión de la verdad incuestionable que significaba la Escolástica.

En buena medida, el nacimiento de una nueva ciencia tuvo su origen en la duda escéptica. Desde una perspectiva meramente filosófica, Pedro de Valencia, el más señalado de los discípulos de Benito Arias Montano, publicó en 1596 unas *Academica sive de iudicio erga verum* en la que optaba por una suerte de suspensión escéptica del juicio, que ya resultaba tremenda para un creyente como Valencia: «Una vez examinadas todas las opiniones de todos y sopesada y reconsiderada la importancia de los argumentos, dado que, en lo referente a la comprensión y a la percepción, se daban razones de peso igual en pro y en contra de las cosas, se debía suspender el asentimiento como si se tratara de cosas, no percibidas, y debían elegirse los argumentos más probables»<sup>1</sup>. Tanta medida se pierde ya por completo en los escritos del médico Francisco Sánchez, que se publicaron póstumamente en 1636 y que se cerraban con un tratado titulado *De multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur*, esto es, 'De la muy noble y primera ciencia universal: que nada se sabe'. Sánchez, médico y profesor en Toulouse, negaba trascendencia alguna al conocimiento y lo limitaba a la acción de la mente y los sentidos individuales sobre la realidad, en contra de cualquier forma de principio de autoridad:

Yo sólo seguiré con la razón a la naturaleza sola. La autoridad manda creer; la razón demuestra las cosas; aquélla es apta para la fe; ésta para la ciencia. [...]

Sólo hay o podría haber una ciencia: la de la naturaleza de las cosas; por la cual todas ellas serían perfectamente conocidas: ya que una no puede ser conocida perfectamente sin todas las otras. Las ciencias que tenemos son vanidades, rapsodias, fragmentos de observaciones contradictorias; lo demás, imaginaciones, artificios, fantasías...<sup>2</sup>

Todavía en 1624, Pierre Gassendi escribió unas *Exercitationes paradoxicae adversus aristotelicos* y Descartes se mofaba en su *Discurso*, publicado en 1637, de los escolásticos que buscaban en Aristóteles «la solución a varias dificultades, de las cuales no habla y en las cuales acaso no pensó nunca»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Pedro de Valencia, *Academica sive de iudicio erga verum*, ed. J. Oroz, Badajoz: Diputación Provincial, 1987, pág. 159.

<sup>2</sup> Francisco Sánchez, *Que nada se sabe*, Madrid: Espasa-Calpe, 1972, págs. 54 y 77.

<sup>3</sup> René Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Madrid: Espasa-Calpe, 1976, pág. 92.

A partir de ahí, los avances de la ciencia se hicieron irresistibles. La revolución marcada por las ideas copernicanas destruyó la antigua visión del cosmos. Por su parte, el descubrimiento y conocimiento progresivo de América dio lugar a una nueva idea de la botánica y la zoología, que desbordaba la de los textos griegos y latinos y que incluso no dudaba en hacer uso de la vivisección. Del mismo modo, los estudios anatómicos de Vesalio, el descubrimiento de la circulación de la sangre y el análisis de las reacciones químicas del cuerpo terminaron por crear una imagen distinta del propio ser humano. Por último, Descartes acabó por destruir las supuestas relaciones entre materia y metafísica, demostrando que el movimiento no tenía causa alguna ajena a la propia física, que la naturaleza no estaba compuesta de cuatro elementos indivisibles, sino de partículas, y que el cielo no era incorruptible, ni inmutable, sino que se regía por las mismas leyes del resto de la materia.

En España, sin embargo, esta revolución fue vista con recelo. Las universidades mantuvieron, salvo contadas excepciones, una actitud de desconocimiento, condena o desconfianza hacia la nueva ciencia, y se encastillaron en la autoridad de los escritores consagrados por la tradición: Pitágoras y Euclides, para las matemáticas y la geometría; Aristóteles y Plinio, para la filosofía natural; Arquímedes, para la mecánica; Ptolomeo, para la astronomía; y Galeno, para la medicina. Aun así, los primeros años de la Contrarreforma española dieron lugar a las observaciones astronómicas de Jerónimo Muñoz, a la participación de Pedro Chacón y Juan Salom en la reforma del calendario promovida por Gregorio XIII y al relanzamiento de los estudios geográficos y cartográficos y las relaciones sobre la naturaleza americana auspiciados por Felipe II. No obstante, una suerte de nuevo providencialismo invadió el pensamiento hispánico a finales del siglo XVI, que empezó a ver con ojos temerosos los estudios y los avances científicos. Prueba de ello son los índices expurgatorios que firmaron don Bernardo de Sandoval y Rojas en 1612 y el cardenal Antonio Zapata de Mendoza en 1632, donde los censores abrieron la veda de caza contra los tratados de ciencia<sup>4</sup>.

Éste es el paisaje intelectual en el que vivió, pensó y escribió Benito Arias Montano. Aunque haya pasado a la historia como el escriturista que se hizo cargo de coordinar los trabajos y editar la Biblia Políglota de Amberes con todo su aparato de erudición hebraica, Montano fue también un hombre ampliamente formado en matemáticas, medicina y astronomía, que llegó a enseñar esfera en el colegio del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, que recibía con regularidad plantas y curiosidades procedentes de las Indias y que reunió durante

---

<sup>4</sup> Para un panorama general de la ciencia española de la época, *vid.* José López Piñero, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona: Labor, 1979; Juan Vernet, *Historia de la ciencia española*, Madrid: Alta Fulla, 1998; y Luis Gil Fernández, Luis Gómez Canseco *et al.*, *La cultura española en la Edad Moderna. Historia de España*, vol. xv, Madrid: Istmo, 2004.

toda su vida una singular colección de conchas marinas<sup>5</sup>. En su primer libro, los *Rhetoricorum libri iv*, hace ya memoria de la afición que, desde joven, sintió por la ciencia y, en especial, por la astronomía, gracias a la instrucción paterna:

...así eran los [escritos] que antaño dibujaba el que me engendró; conservo en mi poder estos queridos recuerdos de mi padre, esas prendas ante las que pueden rendirse en nobles combates todos los libros que han salido de la imprenta. Los movimientos de los astros y las órbitas del cielo, cuando ya era él bastante anciano, los había puesto por escrito para mí, hermosísimos regalos para un hijo y labor más hermosa.<sup>6</sup>

Todavía se conserva una relación de libros, fechada en 1548, en la que da cuenta de su biblioteca de estudiante en la Universidad Complutense. A esa «Lista de los libros que tengo. Hízela el año 1548, a ocho de febrero, estando en el Colegio de San Ildephonso de la insigne Universidad de Alcalá», hay que añadir otra «Memoria de los libros que tengo», con fecha de 14 de marzo de 1553. Los ejemplares correspondientes a la sección «Libros de matemáticas» contienen no sólo textos propiamente matemáticos, sino también escritos sobre geografía y astronomía. Son nada menos que treinta y cuatro los tratados encuadernados en veinte volúmenes, donde se mezclan los conocimientos tradicionales con lo más novedoso de la nueva ciencia renacentista. Como ha subrayado Juan Gil, en la biblioteca del joven Montano aparecen geógrafos antiguos, como Estrabón, Pomponio Mela o Ptolomeo, junto a eruditos medievales, como Juan de Sacrobosco o Alfonso X, o modernos científicos, como Apiano, Henricus Glareanus, Purbachius o Gemma Frisius<sup>7</sup>. La lista que ofrece el propio Montano no deja de tener su interés<sup>8</sup>:

#### LIBROS DE MATEMÁTICAS

1. La Geografía de Ptolomeo.
2. Estrabón.

<sup>5</sup> Sobre Montano y la ciencia, *vid.* J. Cobos Bueno y J. Vaquero Martínez, «Una aproximación a Arias Montano como científico», en *El humanismo extremeño. III*, Trujillo: Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, 1999, págs. 75-92.

<sup>6</sup> Unos versos más abajo aún añade: «...los mismísimos astros, sobre los que me dejó unos conocimientos admirables». Benito Arias Montano, *Rhetoricorum libri iv*, ed. V. Pérez Custodio, Badajoz: Diputación Provincial, 1984, págs. 280-81.

<sup>7</sup> *Cfr.* Juan Gil, *Arias Montano en su entorno (Bienes y herederos)*, Badajoz: Editora Regional Extremeña, 1998, págs. 52-3.

<sup>8</sup> Para el texto y la identificación de autores y ediciones, *vid.* Juan Gil, *op. cit.*, págs. 168-70. Puede verse asimismo el artículo de Antonio Rodríguez Moñino, «La biblioteca de Benito Arias Montano. Noticias y documentos para su reconstrucción», *Revista de Estudios Extremeños*, 3 (1928), págs. 555-98.

3. Pomponio Mela con el comentario de Vadiano.
4. Raphael Maffei Volaterranus.
5. La Cosmografía de Apiano.
6. *Tablas del rey Don Alphonso*.
7. G. Purbachius.
8. Un texto *De esphera* de Sacrobusto con el *Cómputo* de el mismo, un cuerpo.
9. *Esphera* de Oroncio y *De quadratura circuli* de el mismo, y el mismo sobre los seis primeros libros de Euclides y un *Tratado de Planetas* de Francisco Sarsoço y *Theoricis* de Juan Fernelio, todo en un cuerpo.
10. Euclides con Zamberto y Campano, de letra de Ervagiano. *Astrolabio* de Estoflerino, y con él las *Parafrases* y *anotaciones* que hizo Vernerio sobre el primero de la *Geographia* de Ptolomeo.
11. *Astrolabio* de Población, y juntamente con él una *Arithmetica practica* de Oroncio.
12. *Cánones del astrolabio*, pequeñitos, de Aguilera.
13. *Fábrica de Reloxes* de Munstero y con ella la *Geographia* de Henrico Glareano.
14. El *Chaos mathematicum* de Ioachino Porcia con otras obras suias.
15. Higinio y con él una *Arithmetica* de Silíceo.
16. La *Phisonomia* de Cocles con la *Quiromancia* de Diandro.
17. *Ephemerides* de Estoflerino.
18. *Almanack perpetuo*.
19. *Obras* de Joviano Pontano en cuatro cuerpos.
20. *Judiciaria* de Ciruelo.
21. *Descriptio Novi Orbis*.
22. *Radios astronomicos* de Gemma Frisio.
23. Las *Obras* de Tholomeo.
24. Vitruvio *De Architectura*.

Entre tanta ciencia como había llegado a reunir un jovencito de apenas veintiún años en torno a la astronomía, la geografía y la matemática, no deja de llamar la atención la ausencia de un nombre como el de Nicolás Copérnico con su trascendental *De revolutionibus orbium coelestium*, que no podía desconocer. Sin embargo, varios de los autores contenidos en esa sorprendente biblioteca estudiantil terminarían luego por ser amigos del humanista en Flandes o habrían de aparecer entre los sabios encomiados en las *Virorum doctorum de disciplinis benemetrentium effigies XLIII*, una colección de retratos con elogios en versos latinos que Montano publicó veinticuatro años después, en 1572, en las prensas antuerpienses de Cristóbal Plantino. Entre los personajes que se encuentran en las *Effigies* están Pedro Apiano, Rodolfo Agrícola, el propio Gemma Frisius con

su hijo, Cornelius Gemma, o Guillaume Philandrier, editor del *De Architectura* de Vitruvio.

Una de las claves de esta colección poética de emblemas humanos es la ampliación del concepto de *disciplinae benemerentes* a las nuevas ciencias y técnicas que nacieron con el Renacimiento. Ya no sólo serían la gramática, la poesía, la filosofía o la retórica las que habrían de recibir la calificación de *Bonae Artes*, puesto que a su lado aparecen, por primera vez, la medicina, la geografía, la anatomía, la botánica y, por supuesto, la astronomía. La filología sigue siendo para la colección seña de identidad del humanismo; pero ahora no sólo se presenta como instrumento útil para el estudio de la Biblia o la poesía clásica, sino que se le atribuye la capacidad de hacer avanzar las nuevas ciencias. Y lo cierto es que no pocos de estos médicos, astrónomos, geógrafos o naturalistas fueron también expertos filólogos y señalados humanistas, aunque representen conocimientos ajenos al mundo antiguo.

Entre los cuarenta y cuatro autores elogiados en los epigramas de las *Effigies*, se encuentran hasta cuatro médicos. No hay que olvidar al respecto que Montano se había iniciado en los estudios de medicina con Pedro Mena en la Universidad de Alcalá y que ahondó en estos conocimientos bajo la dirección de Francisco de Arce durante una estancia realizada en el pueblo extremeño de Llerena en 1559. El más antiguo entre los médicos que aparece en la obra es Pietro Andrea Mattioli (1501-1577), del que se encarece su traducción comentada de Discórides, con la que, según Montano, se abrió un nuevo camino a la botánica y a la medicina, pues Mattioli no se limitó a ejercer como filólogo, sino que añadió anotaciones y observaciones propias, así como láminas actualizadas de las plantas:

PIETRO ANDREA MATTIOLI, DE SIENA, MÉDICO  
La parte descuidada por los médicos con delito funesto  
y los hermosos dones de la abigarrada naturaleza,  
mientras Andreas recorre los campos e investiga por doquier,  
arrojó luz sobre los escritos apolíneos.<sup>9</sup>

En el caso de Gilbertus Limburgius (1504-1567) también se subraya la observación directa de la naturaleza, en concreto con el estudio de las aguas de Spa, cuyas propiedades terapéuticas analizó en el libro *De acidis fontibus sylvae Arduennae, praesertim eo qui in Spa visitur libellus* (1530):

---

<sup>9</sup> «PETRVS ANDREAS MATTHIOLVS, SENENSIS, MEDICVS. Neglectam medicis damno crimine partem / naturae pulchra et munera multiplicis, / Andreas dum lustrat agros, dumque undique quaerit, / admovit chartis lumen Apollineis». Benito Arias Montano, *Virorum doctorum de disciplinis benemerentium effigies XLIII*, eds. L. Gómez Canseco y F. Navarro Antolín, Huelva: Universidad de Córdoba / Universidad de Huelva / Universidad de Sevilla, 2005, pág. 188. Se trata del *Di Pedacio Dioscoride Anazarbeo libri cinque* (1554), que se publicó, a su vez, en latín el mismo año como *Commentarium in sex libros Pedacii Dioscorides*.

GILBERT DE LYMBORCH, MÉDICO DE LIEJA  
 Dicen que el médico Limburgo se hizo asimismo acreedor  
 a un papel notable entre los coros apolíneos.  
 Él explica y enseña, el primero, cómo se gestan los milagros  
 a partir de las aguas ferruginosas de Spa.<sup>10</sup>

Lo mismo ocurre con Andreas Vesalio (1514-1564), del que se asegura que «*medicis auxit, pictoribus auxit et artem*» y «*subit internas quae latuere vias*», es decir, que auxilió simultáneamente al arte de los médicos y los pintores con los grabados anatómicos de su *De humani corporis fabrica* (1543), donde reprodujo esas «vías internas» del cuerpo humano a las que alude el poema y que no fueron conocidas hasta sus disecciones de cadáveres:

ANDREAS VESALIO, DE BRUSELAS,  
 PRÍNCIPE, SIN DUDA, DE LOS ANATOMISTAS  
 Para diseccionar los miembros del cuerpo humano,  
 nadie ha habido más docto que Vesalio.  
 Engrandeció las artes de la medicina y de la pintura,  
 adentrándose por vías internas que estaban ocultas.<sup>11</sup>

El último de los médicos que comparece es un amigo personal de Montano, el botánico flamenco Rembert Dodoens (1517-1585), que lo acogió varias veces en su casa de Malinas:

ROMBERTUS DODONAEUS, DE MALINAS  
 Soy testigo, Romberto, de la valía de tus costumbres y de tu fe;  
 sí, yo, que disfruté muchas veces de tu hospitalidad.  
 Cuál sea tu valía como médico, lo dirá Malinas; y los jardines  
 que construyes, cuánto vales en botánicas; y tus libros.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> «GILBERTVS LIMBURGIVS, MEDICVS LEODIENSIS. Fertur item partes medicus Limburgus honestas / inter Apollineos promeruisse choros. / Is ferrugineis Aspae miracula ab undis / ut constent, primus disserit atque docet». Benito Arias Montano, *op. cit.*, 2005, pág. 176.

<sup>11</sup> «ANDREAS VESALIVS, BRVXELLENSIS, ANATOMICORVM FACILE PRINCEPS. Corporis humani qui membra minuta secaret, / Vesalio nullus doctior extiterat. / Hic medicis auxit, pictoribus auxit et artem, / dum subit internas quae latuere vias». Benito Arias Montano, *op. cit.*, 2005, pág. 162.

<sup>12</sup> «ROMBERTVS DODONAEVS, MECHLINIENSIS. Moribus et fide te testor, Romberte, valere, / usus nempe tuis saepius hospitiiis. / Quid medicus valeas, Mechlinia dicet et horti / quos struis, in plantis quantus es, atque libri». Benito Arias Montano, *op. cit.*, 2005, pág. 166. Dodoens publicó varios tratados botánicos antes de que salieran las *Effigies* en 1572, como *De frugum historia* (1552), el herbario *Cruydeboek* (1554), *Historia frumentorum, leguminum, palustrium et aquatilium herbarum* (1566) o *Florum et coronarium odoratorumque nonnullarum herbarum historia* (1568).

La geografía moderna y práctica aparece de la mano de Abraham Ortelio (1527-1598) y su *Theatrum orbis terrarum*<sup>13</sup>, mientras que la cosmografía y la astronomía tienen sus representantes en Petrus Apianus (1495-1552), Gemma Frisius y su hijo Cornelius Gemma. A Apiano se le presenta bajo la comparación de una laboriosa abeja que había sabido reunir sus conocimientos del cielo y la tierra en tratados como la *Cosmographia* (1524) o el *Astronomicon Caesareum* (1540), donde se recogían observaciones astronómicas, como la del cometa de Halley en 1531:

PETRUS APIANUS, DE LEISNIG

Como la abeja liba puros jugos gustando todos los cálices  
de las flores y guarda la ambrosía en sus panales,  
así recogías tú en el cielo, así en la tierra, Apiano,  
las mejores cosas que podías guardar en los libros.<sup>14</sup>

En Regnier Gemma Frisius (1508-1555) se alaba la capacidad de encerrar el curso de los astros en una breve obra que los hacía caber en bibliotecas privadas, como la del propio Montano, que ya en 1548 tenía entre sus libros el *De radio astronomico et geometrico liber* de Gemma (1545):

GEMMA FRISIUS, DE DOKKUM

El curso de los astros y las estrellas que tachonan el cielo Gemma  
los ocultó en las mansiones privadas de los hombres.  
El mismo Gemma, en cambio, puso a la vista tierras, mares, todo.  
Encerró, en fin, tan vasto mundo en breve obra.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> 'ABRAHAM ORTELIUS, ANTWERPIENSE. Quando pones ante sus ojos el orbe, Ortelio, / ¡cómo deleitan a los hombres los *Teatros* que construyes! / La obra es hermosa; todos la aplauden. Mas quienes conocen y saben / tu virtud, aplauden con más entusiasmo al artista'. «ABRAHAMVS ORTELIVS, ANTWERPIANVS. Orteli dum proponis spectantibus orbem, / quam tua delectant structa Theatra homines! / Pulchrum opus est, plaudunt omnes; sed queis tua virtus / nota patet, plaudunt laetius artificii». Benito Arias Montano, *op. cit.*, 2005, pág. 168.

<sup>14</sup> «PETRVS APIANVS, LEYSNICZENSIS. Vt puros florum succos summa omnia gustans / carpit apes, cellis condit et ambrosiam; / sic coelo tu, sic terris, Apiane, legebas / condere quae posses optima quaeque libris». Benito Arias Montano, *op. cit.*, 2005, pág. 190.

<sup>15</sup> «GEMMA PHRISIVS, DOCKVMENSIS. Cursus astrorum variantia et sidera Gemma / privatis hominum condidit in domibus. / Subiicit idem oculis terras, maria, omnia; mundum / in breve tam vastum denique cogit opus». Benito Arias Montano, *op. cit.*, 2005, pág. 172. Gemma Frisius, además, llevó a cabo una edición corregida y aumentada de la *Cosmographia* de Apiano (1529) y compuso el tratado *De principiis astronomiae et cosmographiae deque usu globi cosmographici* (1548).

El epigrama dedicado a Cornelius Gemma (1535-1579) no era ajeno a la iconografía puesta de moda por el *Sueño de Escipión*. Gemma padre se encamina al cielo y señala a su hijo el camino de la virtud y de la ciencia:

CORNELIUS GEMMA, DE LOVAINA

Dijo Gemma a su hijo Gemma: «Sé tú  
el primer heredero de mi virtud.

Yo ya conozco el cielo, y a él me encamino. Vive tú;  
adelante, conoce la naturaleza entera. Adiós».<sup>16</sup>

Buena parte de las intenciones que guiaron a Benito Arias Montano a la hora de componer los elogios de las *Virorum doctorum de disciplinis benemetrentium effigies XLIII* quedaron apuntados de manera alegórica en la portada de la colección. En el centro de la imagen, dos figuras femeninas despliegan una cartela en la que puede leerse «Sapientiae hominum cultrici p.», es decir, ‘Dedicado a la Sabiduría, cultivadora de los hombres’. Las alas y las trompetas que sostiene la figura de la derecha la identifican como la Fama, mientras que el aro que cuelga en la mano derecha de la otra figura remite a la Eternidad y al *ouroboros*, como símbolo del tiempo que vuelve sobre sí mismo. La Fama se asienta sobre una roca, en alusión a la firmeza de sus razones y a su valor terrenal, mientras dirige su mirada al lector. Por el contrario, la Eternidad se sostiene sobre una esfera celeste y eleva su mirada a los cielos. En la misma simbología insisten las construcciones del fondo, pues si el arco representa el triunfo



<sup>16</sup> «CORNELIVS GEMMA LOVANENSIS. Dixit Gemma suo Gemmae quem protulit: “Haeres / esto virtutis proximus ipse meae. / Ipse ego iam novi, notum peto et aethera; vive, / naturamque omnem noscere perge. Vale”». Benito Arias Montano, *op. cit.*, 2005, pág. 174. Cornelius Gemma obtuvo una cátedra de Medicina en la Universidad de Lovaina en 1569, entre otras cosas, gracias a la intervención de Arias Montano ante el duque de Alba.

terrenal y la gloria humana, el obelisco, conforme a la iconografía egipcia, entonces tan de moda entre los neoplatónicos, alude a la sabiduría celeste y a los conocimientos astronómicos que tanto interesaron a Benito Arias Montano.

El problema consistía en que todos estos hombres de ciencia fueron también creyentes y sufrieron la contradicción de poner en pie por medio de sus razonamientos y de los estudios empíricos verdades que terminaban por destruir no pocos de los fundamentos de su fe. Ya no bastaba con cerrar los ojos y optar por una doble verdad que, a la postre, resultaba insatisfactoria. La solución no fue fácil y, con frecuencia, resultó casi trágica. Un ejemplo perfecto de ese conflicto, que sufrió el propio Montano, se encuentra en las polémicas en torno al heliocentrismo defendido por Nicolás Copérnico. Arias Montano parece haber conocido y aceptado la existencia, propuesta por Copérnico, de círculos excéntricos y concéntricos en el orden del universo, sin embargo condenó sin paliativos el sistema heliocéntrico. Las razones para hacerlo las encontró en el apego a la literalidad del texto bíblico considerado como palabra expresa de Dios. Ante la colisión entre las Sagradas Escrituras y la teoría astronómica, sólo cabía anteponer la revelación a la ciencia, a pesar de ser ésta una verdad no demostrable. Y así lo hizo en su *Historia de la Naturaleza*:

La tierra permanece fija e inmóvil en su lugar, en el que le fue ordenado mantenerse por la palabra de Dios, como ya dijimos. Por eso se dice que es escabel de los pies de Dios, para destacar la inmovilidad, quietud y firmeza de la naturaleza divina. Pues con los pies firmes, se dice que todo el cuerpo está inmóvil, no porque el cuerpo se pegue a Dios, como ya sabemos, sino porque una imagen de este tipo se emplea cómodamente en la conversación humana incluso en las cosas divinas. «No juréis de ninguna manera: ni por el cielo, pues es el trono de Dios, ni por la tierra, pues es el escabel de sus pies» (Mt. 5, 34). Así pues, del mismo modo que las demás cosas se mueven por la virtud y eficiencia divina, así también la tierra permanece inmóvil dominada por el inmóvil Dios.<sup>17</sup>

Arias Montano antepuso sus firmes creencias en la verdad revelada a sus conocimientos de la nueva ciencia; de ahí que su *Historia de la Naturaleza* se construya sobre la única base documental del texto bíblico. Como ha explicado Juan Luis Suárez: «La sabiduría verdadera es la que concede la revelación divina mediante la Biblia, que se convierte así en el criterio último de autoridad y en la fuente máxima de verdad para el humanista cristiano. Conocer la Biblia mediante las adecuadas técnicas de crítica textual, de las lenguas originales y

---

<sup>17</sup> Benito Arias Montano, *Historia de la Naturaleza*, ed. F. Navarro Antolín, Huelva: Universidad de Huelva, 2002, págs. 194-95.

de la hermenéutica supone avanzar un paso en el nivel del conocimiento que se alcanza mediante la filosofía»<sup>18</sup>. Ese conflicto entre la palabra de Dios y el conocimiento humano se resuelve en una máxima que aparece dos veces en el texto bíblico, una en el Salmo 110, 10 y otra en el libro del *Eclesiástico* 1, 16: «Initium sapientiae timor Domini», ‘el comienzo de la sabiduría es el temor de Dios’. En el *Dictatum Christianum*, el catecismo que Arias Montano publicó en 1575, el temor de Dios se convierte en la raíz de todo su pensamiento religioso. El verdadero cristiano, sabio o necio, ha de buscar la simplicidad, ha de tener por guía única la palabra de Dios y atenerse a ella no sólo en su comportamiento moral, sino también en sus saberes.

Esta forma de pensamiento arraigó también entre sus discípulos, pues Pedro de Valencia, después de haber disertado sobre los modos de conocimiento científico en sus *Academica*, renuncia de repente al conocimiento humano y a su propia razón, para someterse a la sabiduría divina, tal como recomendaba san Pablo en su epístola a los corintios:

Pero, sea esto lo que fuere, entre tanto me doy cuenta de que los griegos y todos los sabios de este mundo, que han buscado afanosamente y se han prometido para sí y los demás una sabiduría, pese a sus esfuerzos nunca fueron capaces de encontrarla ni de comunicarla. El que sienta conmigo que le falta la verdadera sabiduría, que no la busque en esta filosofía humana, sino que se la pida a Dios que la da a todos con generosidad, y a nadie echa en cara. Si alguien piensa que es sabio en este mundo, hágase necio para ser sabio, pues Dios, que escondió la verdadera sabiduría a los amantes de la falsa sabiduría, la revela a los pequeños. A Dios, único sabio, toda la alabanza por medio de Jesucristo. Amén.<sup>19</sup>

Años más tarde, el 7 de diciembre de 1595, Valencia insistía en la misma doctrina en una carta dirigida al padre fray José de Sigüenza: «...ay sufficientemente de dottrina en la leche de la sagrada escrittura para satisfazer y hartar *ad sobrietatem* a los párvulos y que se contentan con saber hasta esto, y no *usque ad insaniam* [...]. Pero por ventura no son para esos soldadazos bravos y de grandes plumas y pettos fuertes ni el mismo Saúl por grande que sea, sino algún pastorcito que ni aun nombre de soldado no tenga y que sin saberse dél ni de su valentía, él a solas desquixara leones y ahoga ossos»<sup>20</sup>. Y el propio padre

---

<sup>18</sup> «Retórica, ética y pedagogía en Arias Montano. Una aproximación a la filosofía del humanismo», *Revista de Estudios Extremeños*, 52 (1996), pág. 1089.

<sup>19</sup> Pedro de Valencia, *op. cit.*, págs. 241-43.

<sup>20</sup> Guillermo Antolín, «Cartas de Pedro de Valencia al P. José de Sigüenza», *La Ciudad de Dios*, 41 (1896), pág. 494.

Sigüenza, discípulo también de Montano en sus años escurialenses, no dudó en rechazar la sabiduría humana y presentar su *Historia del Rey de Reyes* como simple eco de la voz de Dios: «Echemos de las manos tanta infinidad de libros vanos, que sólo nos cuentan sus opiniones [...], oigamos a Dios cómo nos habla, lo que nos quiere decir en este libro, lo que nos quiso descubrir de sí mismo y consideremos que no le escribió para otra cosa sino sólo para alumbrar a los hombres y enseñarles cuanto podían desear, entender y saber»<sup>21</sup>. Se trataba de gentes sabias e instruidas en la ciencia más avanzada, que, sin embargo, renunciaron a sus propios conocimientos humanos para aceptar sin más los preceptos divinos. Pero no ha de sorprender, cuando en el mismo Descartes latía aún ese conflicto entre ciencia y religión, y sorprendentemente dedicó su *Discurso del método* nada menos que a la Virgen de Loreto.

Entre otros muchos ejemplos de esa renuncia a la ciencia, encontramos uno en materia de geografía en el prefacio al *Phaleg, sive De gentium sedibus primis orbisque terrae situ*, el cuarto de los tratados que conforman el tomo octavo de la Biblia Políglota impresa por Plantino en 1571 y que se conoció como *Apparatus Biblicus*. De ese prefacio se anuncia que «En él se expone la utilidad que se obtiene de la lectura de los libros sagrados y el fundamento de la geografía y su interés», y, de hecho, inmediatamente Montano rechaza la autoridad de los grandes geógrafos de la Antigüedad para atenerse a las palabras dictadas por el Espíritu Santo y conservadas en el Antiguo Testamento:

Es más, podemos mostrar por la Sagrada Escritura que aquella tierra fue muy conocida para los israelitas, pues se sabe que ellos se dirigieron navegando hacia ella con cierta frecuencia. Estrabón, o Mela, Stephanus, Solino, Ptolomeo y otros, o Platón y Aristóteles que escribieron de manera confusa y como en enigma sobre lugares que no conocían, y aquellos poetas que para que no pareciera que desconocían algún lugar, sembraban todos con sus fábulas, en fin, ninguno de los escritores griegos y latinos cuyos escritos llegaran hasta nuestra época, hizo alguno que si se examina cómo es, se pueda comparar con la descripción clarísima que hizo Moisés de la tierra de Ophir, o la que el profeta Jonatán, escritor de historia, hizo con abundancia de detalles y exactitud de los reyes de Judea, o con aquellos que han sido escritos con palabras selectas a partir de quien escribió los Paralipómenos al dictado del Espíritu Santo.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Fray José de Sigüenza, *Historia del rey de Reyes y Señor de los Señores*, ed. L. Villalba, El Escorial: Imprenta Helénica, 1912, II, pág. 24.

<sup>22</sup> «Quinimo et illud ex sacra Scriptura docere possumus, eam terram Israelitis fuisse notissimam: illos enim ad eam saepius navigatione contendisse constat. Sane neque Strabo, aut Mela, Stephanus, Solinus, Ptolomaeus et alii, aut Plato et Aristoteles, qui quidem obscure, ac veluti per aenigmata, de iis,

La *Historia de la Naturaleza*, publicada póstumamente en 1601, es una sucesión de cesiones, que empieza por la propia metodología y aun la propia razón: «Llamamos razón de conocer, no la imagen de las cosas puestas en el ánimo del que las conoce, sino la sucesión de las mismas precisa y dispuesta en un orden recto, en el que las que son consideradas más sobresalientes, obtienen y merecen las primeras consideraciones... Por lo que decidimos en el ánimo seguir a la hora de escribir no la propia decisión, sino lo instituido y el ejemplo del mejor guía. Elegimos aquella forma de exponer que recibimos adquirida y transmitida por el primer escritor de la sagrada doctrina, es decir, deducir la discusión de la naturaleza desde los órdenes menores de las cosas hasta los superiores ininterrumpidamente, lo que a los sabios les pareció adecuadísimo para educar la inteligencia humana»<sup>23</sup>. Las consecuencias alcanzaban, entre otros ámbitos, a la botánica. Montano no podía abandonar su apego a la exégesis literal como fuente esencial del conocimiento, pero tampoco logró obviar por completo la existencia y la ciencia de sus amigos médicos y botánicos, a los que había elogiado en las *Effigies* de 1574:

Pues hemos tomado la decisión de seguir todas las cosas para los que se contentan con dirigir el dedo a las fuentes mismas, y dejar el tratamiento completo de esta disciplina a los que sean estudiosísimos y expertísimos. Y dignos de esta alabanza conocimos en Bélgica como maestros en nuestro tiempo a Rembertus Dodoneus, huésped nuestro que ya acabó sus días, y a Carolus Clusius, amigo amabilísimo, y, más jóvenes que aquellos, Mathias Lobel, cuyo conocimiento y experiencia en éste y todo tipo de naturaleza es muy valioso, Simón Tovar y Francisco Sánchez de Oropesa, médicos doctores bien merecidos y destacados sobre nosotros y sobre todo el grupo de estudiosos.<sup>24</sup>

Ni Rembert Dodoens, ni Charles de l'Escluse, ni Mathias L'Obel, ni los amigos sevillanos Simón Tovar o Francisco Sánchez Oropesa parecían tener ciencia sufi-

---

quae sibi ignota erant, disseruerunt; aut poetae illi, qui ne quid ignorare viderentur, nihil fabulis non aspergebant suis; nullus denique ex Graecis, Latinisque scriptoribus, quorum scripta ad nostram usque pervenerunt aetatem, aliquis edidit, quod si quale tandem id sit, diligenter examinetur, comparari possit cum iis, quae Moses de terra Ophir apertissime scripsit, vel quae Ionathan propheta, eius, quae est de Regibus Iudae, scriptor historiae copiose et exacte tradidit; aut cum iis, quae ab eo qui Paralipomena Spiritu Sancto dictante scripsit, disertis sunt descripta verbis». Benito Arias Montano, *Phaleg, sive De gentium sedibus primis orbisque terrae situ*, en *Biblia Sacra hebraice, chaldaice, graece et latine*, t. VIII, Amberes: Cristóbal Plantino, 1571, pág. 2.

<sup>23</sup> Benito Arias Montano, *op. cit.*, 2002, pág. 424.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pág. 349.

cientista<sup>25</sup>, y eso a pesar del famoso jardín botánico que Tovar reunió en su casa o incluso de las plantas y la información botánica que el propio Montano enviaba y recibía con frecuencia de Flandes<sup>26</sup>. El único aval para este sorprendente sistema de estudio estaba en la propia Biblia, pues, tal como se cuenta en el *Libro Primero de los Reyes* 5, 13, el rey Salomón, en su inmensa sabiduría, «disputavit super lignis, a cedro, quae est in Libano, usque ad hyssopum, quae egreditur de pariete; et disseruit de iumentis et volucris et reptilibus et piscibus», esto es, ‘habló sobre las plantas, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que brota en el muro; habló de los cuadrúpedos, de las aves, de los reptiles y los peces’. Al parecer, con eso era suficiente.

*La Historia de la Naturaleza o primera parte en el Cuerpo*, el último de los libros que Montano compuso, se abre con una excelente «Elegía votiva», que sirve de prefacio y argumento para el resto de la obra. El poema se presenta como una breve autobiografía de la indagación que el humanista había seguido, desde su juventud, en pos de la verdad. El sabio se para a mirar hacia atrás al final de su vida y recuerda, casi con vergüenza, los vanos esfuerzos del joven por ahondar en un conocimiento ajeno por completo a Dios. Tras una breve introducción, que anuncia en los dos primeros versos que la naturaleza será el objeto de su estudio, Arias Montano parece poner los ojos en el niño que fue y en su afán por conocer la astronomía y las matemáticas, tal como demuestran las enseñanzas paternas y los libros de sus años estudiantiles:

Aún mi vida los quince años no alcanzaba y ya decían  
de mí que no era ignorante de la naturaleza.  
Aprendí el movimiento de las estrellas y del cielo,  
las fases de la luna, y las épocas del desigual solsticio:

<sup>25</sup> Charles de l'Escluse (1526-1609) fue director del jardín botánico de Maximiliano II y catedrático de botánica en la Universidad de Leiden. Entre sus obras destaca su *Rariorum aliquot stirpium per Hispanias observatorum historia* (Amberes, 1601). Por su parte, el botánico francés Mathias L'Obel (1538-1616) compuso *Stirpium adversaria nova* (1570), *Plantarum seu stirpium historia, cui annexum est adversariorum volumen* (1576) y *Balsami, opobalsami, corpobalsami et xylobalsami cum suo cortia explanatio* (1598). Francisco Sánchez Oropesa y Simón Tovar ejercieron como médicos en Sevilla. Éste último fue autor de *Hispalensium Pharmacopoliorum recognitio* (1587), *De compositorum medicamentorum examine novum methodum* (1587) y *Examen y censura del modo de averiguar las alturas de las tierras por la altura de la estrella del Norte* (1595).

<sup>26</sup> El epistolario de Montano con Plantino da noticias de esos envíos, y el propio Clusius anota varias plantas que Arias Montano había recibido de América y que llegaron a sus manos por mediación del geógrafo Abraham Ortelio o incluso de Simón de Tovar: «Sed multis post annis, ab eruditissimo viro Simone de Tovar Medico Hispalensi, qui similem arborem in cultissimo suo horto, cum aliis exoticis stirpibus alit, non Mamay, sed Aguacate vocari edoctus sum». Carolus Clusius, *Rariorum Plantarum Historia*, Amberes: Juan Moreto, 1601, pág. 2.

cómo el doble día hacía que en todas las tierras las horas  
fueran iguales para la luz y para las tinieblas.  
Decir mucho del principio, del fin, y de los estados,  
así como de las formas, era para mí una diversión.

Entre los versos quince y veinte, el poeta hace su primera palinodia y muestra la conciencia de su error:

Sí que era diversión, ahora me doy cuenta, y del perjuicio  
de tanto tiempo perdido ahora me duelo y me lamento.  
Y me avergüenzo de la crítica y de la alabanza; pues ambas sufro,  
mientras persigo el renombre de sabio y su recompensa,  
mientras mis propias opiniones o los dictados de un maestro engreído  
en vano acompaño con clamoroso entusiasmo.

En una cuarta parte, que alcanza del verso veintiuno al treinta, se apela, desde la propia experiencia y desde el desengaño, a los otros hombres interesados en el conocimiento para que huyan de los caminos errados: «Os aviso a quienes gustáis de la ciencia de la verdad pura / y os place poder pisar en suelo firme: / ¡ay!, no malgastéis la breve duración de vuestra vida / ni sigáis las inciertas sendas de los hombres». Como argumento demostrativo de esta advertencia, Montano enumera hasta el verso cincuenta y dos la diversidad y contradicciones de las filosofías humanas sobre la naturaleza. Alguno de esos filósofos naturales afirma que «el azar separó los primeros elementos de las cosas, / que luego se volverán a juntar de azarosas maneras. / Éste halla una materia primigenia, y aquél inventa una segunda». Otro de esos científicos imagina un Caos primigenio, y discute con los que le rebaten la posibilidad de que «exista algo que antes era nada». Otros, sigue Montano, defienden el agua o el fuego como materia primigenia, mientras que los seguidores de Aristóteles señalan la Privación o *steresis* como origen del mundo. Por último, parecen triunfar los defensores de los cuatro elementos primarios como base de la creación, aunque nunca lleguen a ponerse de acuerdo en la medida de sus proporciones, quedando todo, al final, en mera palabrería sin sentido:

Mientras tales cosas se inventan, y se empeñan y afanan por acuñar  
palabras huecas, nada producen sino palabras.

Arias Montano dedicó los diez versos siguientes a reiterar el riesgo de aferrarse a las opiniones de los hombres, que pasan velozmente y confunden con sus apariencias, apuntando que «tales peligros no sólo engañan y dañan nuestra mente, / sino que la vida humana adelanta su fin». E incluso recuerda su pro-

pio sufrimiento personal en busca de la verdad, como una suerte de segunda palinodia:

Yo mismo, más de una vez engañado, lamentábame muchas veces  
de estas cosas, y las trataba con mis buenos compañeros.  
Creyeron que no existía nada más dulce  
que mi dolor. Tal era mi triste consuelo.

Estos versos pudieran aludir a alguno de los procesos depresivos que Arias Montano sufrió a lo largo de su vida. La referencia a los «buenos compañeros» parece situarnos en sus años de estudiante en la Universidad de Alcalá, donde lo vimos —de acuerdo con su biblioteca— ocupado en el conocimiento de la naturaleza y donde vivió una de esas aflicciones de ánimo, provocada acaso por esa búsqueda de la verdad en las distintas filosofías y de la que se curó, según su propio testimonio, entonando el salmo decimotercero: «Usquequo, Domine, oblivisceris me in finem?», ‘Hasta cuándo, Señor, me olvidarás? ¿Eternamente?’<sup>27</sup>.

Pero aquí el poema —y aun la vida del propio Benito Arias Montano— da un giro tremendo e inesperado. Tras una invocación a Dios como «maestro y guía de las almas / que gustan de la verdad sencilla y la piedad», el lector se topa, de buenas a primeras, con una detallada narración de lo que parece ser una experiencia mística. Esta visión se describe entre los versos setenta y uno y ciento dos. Cuenta Montano que Dios le apartó de los excesos de su propia razón: «Me impides y prohíbes dejarme llevar por mi ingenio, / y, siendo ya un adulto, me ordenas ser un niño»; y que, una vez sometido a la voluntad divina, le condujo «a los sacros atrios / de tu templo, que no puede hollar todo el mundo». En ese momento, el mismo Dios le habló, mientras contemplaba una suerte de pinturas vivientes:

Saca de aquí, niño, entérate, todo principio.  
Guárdate, niño, guárdate, de entregarte a las vanas palabras  
de los hombres y de fiarte de sus vanas promesas.  
Ésta es para ti la luz primera, esta la primera puerta que se abre a ti  
que andas buscando; aprende, niño, de aquí los rudimentos.

<sup>27</sup> En la *Carta dedicatoria del comentario al salmo XII*, Montano recuerda cómo, después de haber probado todos los remedios médicos posibles, su maestro fray Cipriano de la Huerga le recomendó entonar el salmo XIII (XII), que él mismo adaptó en castellano, curándole no sólo a él, sino a otros amigos aquejados del mismo mal. Cfr: Gaspar Morocho Gayo, «*Magnum illum vergensem Cyprianum Monachum, alium praeterea neminem...*»: Cipriano de la Huerga, maestro de Benito Arias Montano», en Cipriano de la Huerga, *Obras Completas*, vol. IX, León: Universidad de León, 1996, págs. 85-6.

Dios, pues, es el que ha de guiarnos, como niños, desde la oscuridad del raciocinio humano e individual hasta el conocimiento revelado, que se anuncia múltiple, poderoso e inagotable:

Y luego que, tras larga reflexión, ya estés en el primer atrio  
serás guiado por parajes más sagrados.  
De aquí vendrán sed y hambre de ver cosas más grandes,  
créelo ya, y obedece las órdenes que se te han dado.  
Pues si no desfalleces en tu fe, ni abandonas tu búsqueda,  
Dios mismo te dará pronto aquello con que puedas saciarte.

La elegía termina con una tercera palinodia que reitera el desengaño de la ciencia humana y con un voto final de esperanza en la generosidad de la sabiduría divina:

Desde entonces tengo en menos todo lo demás, cosas que nada valen;  
desde entonces el anhelo de Dios invade mi corazón.  
Así pues, Dios Padre, en tu bondad haz que se cumplan  
felizmente los votos para mí y para mi humilde rebaño.<sup>28</sup>

En este texto, Arias Montano narra su experiencia autobiográfica de la indagación en la ciencia en términos similares a los que utilizaron Juan Luis Vives en su *De disciplinis*, el Brocense en el *De nonnullis Porphyrii erroribus*, Francisco Sánchez en su *Quod nihil scitur* o el mismo Descartes en su *Discurso*. Se trata de una experiencia personal de conocimiento que termina siendo insatisfactoria. La diferencia consiste en la solución final: si Vives, Brozas, Sánchez o Descartes optaron por la razón individual, Montano renunció expresamente a ella en nombre de una revelación divina. Arias Montano, que estudió y conoció a fondo la filosofía antigua y la ciencia moderna, terminó por rechazarlas y resolvió el conflicto entre ciencia y religión por medio de una suerte de *docta ignorantia* poética a la que le conducen —literalmente— las palabras que Dios mismo pronunció. Se trata, al cabo, de una verdad completa y absoluta sólo alcanzable por medio de la gracia divina, que Montano aseguraba haber encontrado en la revelación:

Que esto es tal vez novedoso e inusitado, pensarán nuestro filósofos, principalmente los griegos y estos que están imbuidos de las enseñanzas de los griegos; también a los teólogos éstos que afirman haber recibido de los griegos su conocimiento de la naturaleza, si no inusitado, al menos, pudiera

<sup>28</sup> Benito Arias Montano, *op. cit.*, 2002, págs. 97-9.

parecer raro, como me parecía alguna vez a mí, cuando aún no había entrado en el Santuario de Dios, hasta donde era preciso. Pero después fui enseñado gracias a Dios en cosas más numerosas, mayores y más verdaderas que las que me había tocado aprender de aquellos filósofos; lo cual había sido aceptado generosamente, sin envidia junto a discípulos, que no sabían cosas profundas, ni se dejaban llevar por su temperamento, sino que recababan del magisterio divino la verdad sencilla; nos pareció bien compartir la alabanza del maestro común y nos parecerá siempre perseverantemente seguros de nuestro intento de tener un juicio diferente entre los hombres, firmes y conscientes de nuestro espíritu y de nuestro interés y dedicación para con todos, y persuadidos del candor y de la caridad de nuestras mentes sencillas y sinceras.<sup>29</sup>

No es el único lugar a lo largo del libro en el que hace referencia al don de la revelación. En las páginas anteriores había recordado «los sagrados testimonios, que recibimos no hace mucho tiempo por don singular de Dios con el cuerpo fatigado, pero con el espíritu íntegro, firme en sí mismo y atento» o la «parte y razón de la naturaleza no indicada nunca en otros autores, observadores e indagadores de las cosas que me correspondió conocer por primera vez por don divino (como muchas otras) con la lectura y observación de las Sagradas Escrituras»<sup>30</sup>. Montano probablemente se refiriese en todos estos pasajes a la visión que él mismo había narrado en una oda *In Zachariae prophetae commentaria hymnus ex uoto*, recogida en sus *Commentaria in duodecim prophetas* y compuesta en septiembre de 1568:

Ya la mente arde en deseos de proclamar  
las causas de su gozo singular, y arrebatada  
en carros de fuego, mira a lo lejos y desea  
ser admitida en el apacible coro de los de arriba;

pues a mí (voy a cantar la verdad), lejos del pueblo  
en escarpadas colinas, cuando huía de las frívolas  
ocupaciones y abordaba con desvelo  
y curiosidad incesante los libros arcanos,

Dios, tirándose de la oreja, me aconsejó durante la noche,  
cuando separa con su voluntad la hoz de las tinieblas,  
la libera benévolo de las sombras y devuelve  
al día las formas visibles

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, págs. 523-24.

<sup>30</sup> *Ibid.*, págs. 263 y 396.

Entonces me ordena descubrir y alabar los dones  
 admirables de su sagrado designio guardados  
 en las antiguas páginas, para que sirvan de provecho  
 y solaz abundante a los mortales;

como cuando en las colinas de Dotán mostró  
 al agitado joven las tropas numerosas de soldados  
 y jinetes, veloz auxilio enviado  
 al anciano profeta

o cuando en la alta cumbre del Tabor  
 a los atemorizados discípulos ofreció sin embargo  
 la gloria espléndida de su hijo y la admirable  
 apariencia de su reino en una fugaz visión.<sup>31</sup>

Arias Montano compara su experiencia mística nada menos que con Eliseo y su visión en el monte Dotán (*II Reyes* 6, 15-17) o con la transfiguración a la que asistieron Pedro, Santiago y Juan en el monte Tabor (*Mt* 17, 1.9; *Mc* 9, 1-8; *Lc* 9, 28-36), y marca ese punto biográfico como el comienzo de una nueva y definitiva sabiduría, ajena por completo a los inútiles esfuerzos de la razón humana. Muchos años después, en 1592, fray José de Sigüenza recordaba ante los inquisidores cómo el propio Montano aseguraba que había recibido su conocimiento por revelación especial, remitiendo a esta misma oda: «En lo de haberle revelado su santa Escritura en una noche, no he afirmado más que lo que él dice en una oda al principio de los comentarios sobre Zacarías, donde apunta algo de esta merced que nuestro Señor le ha hecho». Incluso uno de los testigos del proceso contra el padre Sigüenza, fray Cristóbal de Zafra, afirmaba haber oído afirmar al propio Benito Arias Montano que «muchas cosas de las que él sabía no las podía saber por estudio y trabajo, sino por revelación»<sup>32</sup>. Pero éste es sólo un episodio más del permanente conflicto en el que vivieron ciencia y religión durante siglos, y que Arias Montano quiso, si no resolver, al menos aliviar en su persona, por medio de la poesía, en textos como los epigramas de las *Effigies*, la «Elegía votiva» de la *Historia de la Naturaleza* o la oda al profeta Zacarías.

<sup>31</sup> Guadalupe Marín Mellado, *Las Odae Variæ de Benito Arias Montano. Introducción, edición crítica, traducción anotada e índices*, edición digital, Cádiz: Universidad de Cádiz, 1999, págs. 71-3.

<sup>32</sup> Cfr. *Proceso inquisitorial del padre Sigüenza*, ed. G. de Andrés, Madrid: FUE, 1975, págs. 117 y 137.



EXORCISMOS Y SAHUMERIOS:  
RELIGIÓN CRISTIANA VS. MEDICINA MORISCA  
EN LA CUENCA DEL SIGLO XVI

HILAIRE KALLENORF  
(Texas A&M University)

I. INTRODUCCIÓN: CONVIVENCIA Y SUS LÍMITES, EN TEORÍA Y PRÁCTICA

La llamada «convivencia» de las tres distintas culturas en la Iberia medieval es un tema ya bien conocido por muchos años, pero que ha despertado nuevo interés en la época contemporánea por motivo de los paralelos entre esa sociedad multicultural y las guerras culturales de hoy en día entre las mismas religiones. Como es sabido, se expulsó a los moros con la Reconquista en 1492, pero los moriscos todavía seguían presentes como grupo minoritario en la España del siglo XVI. Recientemente historiadores como Benjamin Ehlers, en su libro *Entre cristianos y moriscos*,<sup>1</sup> nos han ofrecido una visión penetrante de los últimos intentos desesperados, por parte de ambos partidos, de convivir los unos con los otros durante los años inmediatos a la expulsión definitiva de los moriscos por Felipe III en 1609. Pero aun dentro de este período tan conflictivo, hubo

---

La autora quiere agradecer a don Marcelino Angulo (el archivista del Archivo Diocesano en Cuenca) y a las colegas Sagrario López Poza y Esther Quintana por su amable apoyo.

<sup>1</sup> Benjamin Ehlers, *Between Christians and Moriscos. Juan de Ribera and Religious Reform in Valencia, 1568-1614*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006. Acabo de reseñar este libro para la revista norteamericana *American Historical Review*, 112.1 (2007), págs. 282-83.

inevitables puntos de contacto entre los moriscos y los cristianos viejos. Uno de éstos —que ahora nos interesa mucho como espacio liminal entre una cultura y otra— es el campo de la medicina. Como explica Luis García Ballester, «[l]a enfermedad era, precisamente, uno de los hechos cotidianos en torno al cual cristianos viejos y moriscos se veían obligados a interrelacionarse. Y, en último extremo, a definirse».<sup>2</sup> No nos olvidemos del hecho de que en la época temprano-moderna, en términos de *mentalité*, todavía había cierta «mezcla de *homo religiosus* y *superstitiosus* ante el fenómeno de la enfermedad».<sup>3</sup> Un caso ilustrativo de estas relaciones intelectuales e interculturales en el campo de la medicina es el proceso inquisitorial del médico morisco Román Ramírez.

## II. UN CASO ILUSTRATIVO: ROMÁN RAMÍREZ (CUENCA, 1594)

En junio de 1594, en la villa de Tajaguerçe, cerca de Cuenca, una pareja nuevamente casada, Bartolomé de Ortega y Ana Sanz, la cual tenía sólo 17 años, enfrentaba un problema muy grave. Los dos jóvenes experimentaban síntomas de posesión demoníaca. Él veía imágenes terribles y vomitaba diferentes objetos. Ella se negó a confesarse y se desmayó, permaneciendo inmóvil por un período de cuatro días.

Las circunstancias del caso son las siguientes. La noche de su boda, la mujer salió de la habitación, rechazando a su marido y negándose a dormir con él. Ella maldijo a su esposo y, por medio de esta maldición, supuestamente dos demonios entraron en el cuerpo de él. Entonces ella también empezó a manifestar los síntomas clásicos de la posesión diabólica. Un demonio habló por boca de la mujer, llamándose Barrabás, y diciendo que él y sus 101 diablos compañeros no podían salir de ella sin permiso del médico morisco Román Ramírez, residente de Deza. Los padres de Ana llamaron al bachiller Hortigosa, clérigo de la villa de Madruédano, para que les exorcizara.<sup>4</sup> El cura azotó al pobre

<sup>2</sup> Luis García Ballester, *Los moriscos y la medicina. Un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI* (documentos por Rosa Blasco y Luis García Ballester), Barcelona: Edit. Labor Universitaria, 1984, pág. 97.

<sup>3</sup> García Ballester, *op. cit.*, pág. 136.

<sup>4</sup> Proceso de Román Ramírez, Archivo Diocesano de Cuenca, Inquisición, legajo 343, núm. 4876, fols. 35 *recto*, 254 *verso*. Este proceso ha sido examinado por Luis García Ballester y Ángel González Palencia, entre otros. Estos dos estudiosos publicaron extractos del proceso en dos libros claves para este trabajo: García Ballester, *op. cit.*, y Ángel González Palencia, *Las fuentes de la comedia* Quien mal anda en mal acaba, *de Don Juan Ruiz de Alarcón*, Madrid: Imprenta de Archivos, 1929. Desafortunadamente, ninguno de los dos citó los folios exactos del proceso cuando publicaron los dichos extractos. Yo vi el proceso entero en el Archivo Diocesano de Cuenca en el año 2007. Por desgracia, entre 1929 y 2007 se han perdido unos folios del proceso (por ejemplo, el folio 89), o quizás por falta de buena encuadernación, o quizás por medio de pérdidas menos inocentes (me dicen que ha habido robos de documentos en ese archivo). Cualquiera que sea el caso, he visto lo suficiente como para fiarme de las transcripciones de

hombre hasta que vomitó varios objetos, lo cual se tomó como señal cierta de la posesión demoníaca.<sup>5</sup> El clérigo entonces tuvo éxito con el exorcismo de su paciente masculino.

El exorcismo de la mujer, en cambio, fue un desastre. El bachiller Hortigosa realizó una serie de conjuros durante 20 días, sin muchos resultados positivos. El cura entonces aparentemente se desesperó y le envió un mensaje al médico morisco por medio de un hidalgo vecino, Juan Arias de Villacorta. Cuando llegó el mensajero, Ramírez profetizó que la mujer ya estaba mejor y que dentro de poco estaría bailando para la fiesta de Corpus Christi. El médico le dio al mensajero una receta para un sahumero. Dijo que si ella todavía se negaba a acostarse con su marido, entonces tendrían que sahumarla con esta fumigación. Este método sí funcionó, y ella finalmente se curó de su «enfermedad».

Ramírez había aprendido el secreto de los sahumeros y otros remedios naturales de su abuelo y su madre, María de Luna, la cual había sido aprehendida por la Inquisición en 1599. Román mismo estuvo preso en las cárceles secretas del Santo Oficio en Cuenca<sup>6</sup> por unos meses antes de enfermarse y finalmente morir en un hospital. Sus huesos fueron exhumados y quemados, junto con su estatua o efigie, en un auto de fe en Toledo en el año 1600, presenciado por el rey Felipe III y su mujer.

### III. LA COMPETENCIA ENTRE DOS TRADICIONES CURATIVAS

Lo que vemos aquí, en los documentos de este proceso, es una franca competencia entre dos tradiciones curativas: la cristiana y la morisca. Como tal, esta batalla representa en miniatura la guerra entre dos culturas. O. Hegyi nota: «Román Ramírez no fue el único médico morisco que tuvo problemas con la Inquisición. [...] Parece cierto que la hostilidad por parte de los médicos cristianos hacia sus rivales moriscos, a quienes veían como curanderos, desempeñó un papel significativo en los procedimientos contra aquellos».<sup>7</sup> Ángel González

---

García Ballester y González Palencia, aunque mayormente sólo las he utilizado para suplementar mis propias citas directas del manuscrito original. Lo bueno es que en un proceso inquisitorial de este tipo se encuentran varias versiones de la misma historia, derivadas de los diferentes testimonios de los distintos testigos. El resultado es que la misma información se repite varias veces a lo largo de un documento bastante extenso (este proceso consta de 262 folios grandes, con texto escrito en *recto* y *verso*).

<sup>5</sup> Proceso de Román Ramírez, fol. 22 *verso*.

<sup>6</sup> Proceso de Román Ramírez, fol. 1 *recto*.

<sup>7</sup> «Román Ramírez was not the only *morisco* physician who got into trouble with the Inquisition. [...] It seems certain that hostility on the part of Christian physicians against their *morisco* rivals, whom they regarded as *curanderos*, played a significant part in the procedures against them» (O. Hegyi, «Literary Motifs and Historical Reality in Ruiz de Alarcón's *Quien mal anda en mal acaba*», *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, 6.4 [1982], pág. 251).

Palencia describe esta situación específica como representativa de un problema más general: «De la curación y de la virtud de sus sahumeros se jactaba Román, riéndose de los exorcismos y diligencias del clérigo conjurante»<sup>8</sup>.

En este caso particular, el clérigo cede la batalla y se da por vencido de la manera más sutil que se pueda imaginar: por boca de la posesa.<sup>9</sup> Debemos detenernos un momento para preguntarnos: ¿quién habla aquí? ¿Es ella la que menciona por primera vez el nombre de Román Ramírez?<sup>10</sup> Supuestamente es el diablo (o en este caso, unos ciento y un demonios) hablando por boca de ella. Pero ¿quién tiene el derecho, incluso el deber, de interpretar las palabras de la energúmena, sino el clérigo? ¿Acaso él ha llegado al límite de sus poderes y quiere pedir el socorro del morisco sin enfrentarse con él directamente —lo cual no dejaría de resultarle humillante—? En la competencia entre estas dos figuras curativas, representantes de dos tradiciones sanadoras aparentemente opuestas, éste es uno de los más fascinantes momentos ontológicos que se podrían imaginar.

### 1. La tradición cristiana personificada por el clérigo

La primera de estas tradiciones, la cristiana, se ejemplifica en el clérigo exorcista. En mi libro *El exorcismo y sus textos* estudio once «teologemas» —que constituyen componentes más o menos constantes del rito exorcístico— entre ellos, por supuesto, el del exorcista. Concluyo que en los géneros literarios más graves o serios, el exorcista es el gran sanador que restaura el alma a un estado de equilibrio y tranquilidad: «en los géneros más serios, el exorcista es el gran sanador, el restaurador del ser temprano-moderno a un estado de estabilidad tranquila [...] Ésta es la figura que ofrece la mayor esperanza a la gente desintegrada del período temprano-moderno —la esperanza de que, algún día, quizás se restaurarán su paz espiritual y sanidad mental—».<sup>11</sup>

<sup>8</sup> González Palencia, *op. cit.*, págs. 25-6.

<sup>9</sup> El proceso dice: «el dicho bachiller Ortigosa [...] no le pudo sacar los d[ic]hos demonios» (Proceso de Román Ramírez, fol. 222 *recto*).

<sup>10</sup> De hecho, la familia llama a Román tres veces. Una glosa marginal de un inquisidor dice: «tornan a llamar 3ª vez a Roman» (Proceso de Román Ramírez, fol. 36 *verso*).

<sup>11</sup> «[i]n the more serious genres, the exorcist is the great healer, the restorer of the early modern self to tranquil stability[...] [T]his is the figure who offers the greatest hope to the disintegrated people of the early modern period —hope that they might someday be restored to spiritual peace and sanity—» (Hilaire Kallendorf, *Exorcism and Its Texts. Subjectivity in Early Modern Literature of England and Spain*, Toronto: University of Toronto Press, 2003, págs. 33, 35). «Teologemas» es un término derivado de Algirdas Julien Greimas en su «Comparative Mythology» en *On Meaning. Selected Writings in Semiotic Theory*, trad. P. J. Perron y F. H. Collins, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, págs. 3-16.

Pero ¿qué pasa cuando el exorcista falla? Hay que resolver o solucionar el problema de otra manera...

## 2. La tradición morisca personificada por el «médico» o curandero

La tradición alternativa morisca se personifica en la figura del «médico» o curandero. Entre los moriscos, «la práctica de la medicina suele ir unida a la magia»,<sup>12</sup> y este acusado en particular exhibe en su persona varios aspectos de la herencia cultural mágica: como dice su contemporáneo Martín del Río, «Quoniam verò multa in hoc facinoroso magica concurrêre». <sup>13</sup> El antropólogo contemporáneo Julio Caro Baroja prefiere reducir o limitar la importancia del componente mágico a su perfil profesional: «Román no era, en realidad, más que un práctico que seguía al pie de la letra la clásica teoría de los humores, administrando a los flemáticos, coléricos, melancólicos o sanguíneos lo que se consideraba propio para aquellos temperamentos». <sup>14</sup>

Cualquiera que sea el caso, lo que realmente cuenta aquí es si sus curas funcionaban o no. Y parece que sí funcionaron de maravilla. Aun su contemporáneo crítico Martín del Río no niega el éxito que tuvo Román Ramírez con sus curas médicas; al contrario, dice que no pocas personas se sanaron de esta manera: «de facto non paucos sanitati restituisset». <sup>15</sup> O. Hegyi explica los logros sociales de los curanderos moriscos:

ellos llenaron un hueco social porque había pocos médicos licenciados o universitarios. Los cristianos viejos no se negaron a aceptar sus servicios, en particular cuando los métodos convencionales de los médicos tradicionales habían fallado. [...] Aun el futuro rey Felipe III, el mismo monarca que últimamente firmó el decreto de expulsión de los moriscos en 1608, de niño había recibido los tratamientos de un médico morisco, y así se había curado. <sup>16</sup>

<sup>12</sup> Mercedes García-Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid: Siglo Veintiuno, 1983, (2ª ed.), pág. 111.

<sup>13</sup> Martín del Río, *Disquisitionum magicarum libri sex*, Cologne: Thomas & Henry von Collen, 1720, Liber II, Quaestio 24, pág. 233. Del Río añadió un resumen del caso a la tercera edición revisada de su tratado en 1603 (Gonzalo Díaz Migoyo, «Memoria y fama de Román Ramírez», *Memoria de la palabra. Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro*, eds. M.ª L. Lobato y F. Domínguez Matito, Madrid y Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert, 2004, t. 1, pág. 43).

<sup>14</sup> Julio Caro Baroja, «Magia y estilización literaria. Un hechicero morisco, Román Ramírez (realidad y ficción en su derredor)», *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid: Taurus, 1967, t. 1, pág. 315.

<sup>15</sup> Del Río, *op. cit.*, pág. 233.

<sup>16</sup> «they fulfilled a social need because there were few university-trained physicians. The *cristianos viejos* by no means shunned their services, especially not when the conventional methods of traditional physicians failed. [...] [E]ven the future Philip III himself, the monarch who ultimately signed the decree ordering the expulsion of the *moriscos* in 1608, had been treated as a child by a *morisco* doctor and cured» (Hegyí, *op. cit.*, pág. 252).

Luis García Ballester, en su magnífico libro *Los moriscos y la medicina*, sitúa el fenómeno del curandero morisco dentro de un contexto más amplio de la evolución del tratamiento médico desde la «ciencia» hacia la «folkmedicina»:

El curandero —contrafigura del médico científico— debe su vigencia social a un complejo número de razones de carácter sociocientífico y económico-social: falta de asistencia de amplios sectores de la población por parte de la medicina científica; distinta asistencia por parte del médico según el enfermo sea rico o pobre, cristiano o morisco; fracasos de la medicina científica; presencia de enfermedades crónicas o incurables; sustitución inadecuada de moldes culturales con puesta en marcha de medidas represivas, etc.<sup>17</sup>

Contrastemos entonces los distintos métodos empleados por estas dos tradiciones enemigas.

A. ¿Qué es un exorcismo?

Como ya he mencionado, en mi libro *El exorcismo y sus textos* he analizado un patrón de once «teologemas» o componentes del rito exorcístico que pueden encontrarse en una combinación infinita de posibilidades en las representaciones literarias de la ceremonia. Pero para nuestros propósitos aquí, no hace falta un paradigma tan complicado. Al nivel más básico, el exorcismo se define simplemente como un intento de lanzar o echar al demonio del cuerpo de un poseso. Dentro de la tradición católica ortodoxa, sólo un clérigo puede encargarse de hacer un exorcismo. El cura, como representante de Cristo, les manda a los demonios que se vayan y éstos se van —y se acabó, fin de la historia— (en teoría, por lo menos).

B. ¿Qué es un sahumero?

La respuesta morisca al rito exorcístico es la fumigación o sahumero. Para curar la enfermedad de Ana Sanz, Román Ramírez prescribe un clásico sahumero. El proceso inquisitorial aún incluye la misma receta que utilizó —los ingredientes eran estoraque líquido, asafétida, aceite de enebro y azufre molido<sup>18</sup>— con estas instrucciones específicas:

<sup>17</sup> García Ballester, *op. cit.*, pág. 66.

<sup>18</sup> Proceso de Román Ramírez, fol. 175 *recto*. Véase también González Palencia, *op. cit.*, pág. 26.

ponérselo han junto a las narices y boca, que le entre bien aquel humo por la boca y narices, teniéndola bien fuerte y amenazándola mucho, diciéndola que no le venga más aquél mal, si no, que le darán siempre el humo, y díganle que nombre a su marido por su nombre y que coma y beba y haga cuanto le manden, si no, que le darán siempre el humo.<sup>19</sup>

Pero ¿qué es exactamente este «humo» o sahumero? La Real Academia Española lo define en el *Diccionario de la lengua* como ‘humo que produce una materia aromática que se echa en el fuego para sahumar’. Entonces define el verbo *sahumar* como palabra derivada del verbo latino *suffumare* o *suffumigare*, que significa ‘dar humo aromático a algo a fin de purificarlo o para que huela bien’.<sup>20</sup> El lexicógrafo áureo Covarrubias lo define como ‘el humo oloroso que se levanta del fuego, echándole alguna pastilla, u otra cosa de olor’ y nota: «también hay sahumeros fuertes y fétidos, cuales suelen darse a las mujeres que padecen mal de madre».<sup>21</sup> Esta definición más antigua nos lleva en la dirección correcta para recuperar dos resonancias importantes de esta palabra: sus connotaciones amatorias y su uso en el rito ortodoxo exorcístico.

Dentro de la mentalidad popular, los sahumeros se relacionaban específicamente con el amor, el sexo y el lecho matrimonial. En un proceso inquisitorial de Toledo en el año 1532, cierta Catalina Gómez «hacía sahumar con almea las esquinas de las camas donde dormían los maridos o mancebos, diciendo en un conjuro que así como el almea fué formada del diablo, así fuesen los diablos a la huerta del laurel y cortasen nueve varitas».<sup>22</sup> Otra hechicera de Alcabón «sahumó unas medias que para un mozo había hecho su novia, con lo cual el mozo le mostró siempre mucho amor y se casaron».<sup>23</sup> En otro caso acontecido en Cuenca, a principios del siglo XVI, «sahumó la camisa del hombre que deseaba una mujer con sal de tres mujeres erradas, pelos, un trozo del manto y de la camisa, sangre y orines».<sup>24</sup> Cirac Estopañán concluye en general que «recomendaban

<sup>19</sup> Proceso de Román Ramírez, fol. 89, citado por González Palencia, págs. 19-20, n. 1. Éste es un folio clave perdido que ahora no se encuentra en el proceso inquisitorial.

<sup>20</sup> Real Academia Española, *Diccionario de la lengua*, <http://buscon.rae.es>.

<sup>21</sup> Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. F. C. R. Maldonado, rev. M. Camarero, Madrid: Castalia, 1995, pág. 877.

<sup>22</sup> Sebastián Cirac Estopañán, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Jerónimo Zurita, 1942, pág. 151. Cirac Estopañán cita un proceso del Tribunal de Toledo, legajo 87, núm. 101, año 1532.

<sup>23</sup> Cirac Estopañán, *op. cit.*, pág. 152. Cita un proceso del Tribunal de Toledo, legajo 89, núm. 149.

<sup>24</sup> Cirac Estopañán, *op. cit.*, pág. 152. Cita un proceso del Tribunal de Cuenca (que ahora está en el Archivo Diocesano), legajo 75, núm. 1.096.

también las hechiceras, para los amores.[...] sahumarse al salir de casa».<sup>25</sup> (A ver cómo funciona, ¿verdad?).

### C. Puntos de conflicto entre las dos tradiciones

Ahora bien, había muchos conflictos entre estas dos tradiciones. El más básico tiene que ver con el interés económico (lo cual implica otro estereotipo común de los moriscos).

Obviamente el clérigo exorcista no cobra nada por sus servicios (ya que considera el exorcismo un servicio espiritual gratuito), mientras que el médico morisco intenta ganarse la vida por medio de sus curas. En el caso de Ana Sanz, Román Ramírez menciona explícitamente su necesidad corriente de ganar unos 200 reales para pagar el arrendamiento de una huerta que había alquilado del Duque de Medinaceli.<sup>26</sup> Un testigo testifica en contra de él en su proceso inquisitorial, diciendo que Ramírez maldijo a la mujer cuando sus padres no le pagaron lo suficiente por sus esfuerzos:

Y porque no le dieron en aquella vez por su trabajo más de quarenta reales, formó quexa [...] jurando a Dios que le había de menester pronto, como sucedió [...] porque sahumando a la dicha enferma [...] de nuevo empeoró, de tal manera que los demonios se reforçaban contra la dicha enferma, la qual cayó de çebro [...] y estuvo tres días sin comer ni beber ni poder pasar cosa de substancia, efectos notorios de las dichas amenazas por la corta paga.<sup>27</sup>

De hecho, el morisco ve su mundo tan completamente a través de un filtro económico que incluso intenta ofrecerles dinero a los Inquisidores para que le dejen en paz.<sup>28</sup>

### D. Los sorprendentes puntos de contacto / sinergias entre las dos tradiciones

Pero a pesar de todo, había sorprendentes puntos de contacto —los cuales podríamos llamar «sinergias»— entre las dos tradiciones.

<sup>25</sup> Cirac Estopañán, *op. cit.*, pág. 151. Para esta información cita un proceso del Tribunal de Toledo, legajo 83, núm. 41.

<sup>26</sup> Proceso de Román Ramírez, fols. 178 *verso*, 220 *verso* y 255 *recto*.

<sup>27</sup> Proceso de Román Ramírez, fols. 219 *recto* y 255 *recto*. El proceso también describe a Román como «mal contento de lo poco que le avían dado» (fol. 255 *verso*). Unas glosas inquisitoriales repiten lo mismo: «quexoso de la paga» (fol. 76 *verso*) y «quexose de la corta paga» (fol. 59 *recto*).

<sup>28</sup> González Palencia, «Las fuentes de la comedia *Quien mal anda en mal acaba*, de don Juan Ruiz de Alarcón», *Boletín de la Real Academia Española*, xvii (1930), págs. 265-66. El proceso dice que Román también ofreció dinero a una enfermera, pidiéndole socorro. Evidentemente le prometió «que se lo pagaría bien» (Proceso de Román Ramírez, fol. 184 *recto*).

*i. La demonología morisca*

Los moriscos también creían en los demonios, pero no de la misma manera que los cristianos. Como explica Luis García Ballester:

Para un morisco, el universo entero [...] no era algo estático y sin vida, sino dinámico y animado y dirigido por espíritus —grandes y pequeños— que como alguaciles de Alá regían el universo: desde las estaciones hasta los más pequeños sucesos de la vida cotidiana. Era necesario, pues, estar en buenas relaciones con ellos, para lo cual se precisaba conocer su fórmula grata, su categoría, su tratamiento. Conociendo estos aspectos, se les podía invocar para librarse de muchas enfermedades, conocer peligros, sucesos acaecidos a gran distancia, etc. [...] La invocación de demonios era práctica habitual en los médicos moriscos y totalmente coherente con su universo de creencias que formaban un entramado íntimo con su cultura.<sup>29</sup>

El antropólogo Caro Baroja afirma la creencia morisca en los «genios» o demonios:

[p]arece que el morisco tenía fe en la existencia de aquella clase de «genios» que aparecen tanto no sólo en los cuentos y narraciones maravillosas de la literatura arábiga y oriental, sino también en recetarios y libros de Magia de los alfaquíes aragoneses, escritos incluso en aljamía, en la época del mismo.<sup>30</sup>

El resultado de todo esto es que los moriscos y los inquisidores casi siempre se entendieron mal:

El mito diabólico tenía un significado distinto en la mente de un inquisidor y en la de un morisco. Ambos aceptaban el mito como una realidad, pero la distinta procedencia cultural de ambos —el inquisidor partía de una concepción escolástica de pacto o invocación, y el morisco hundía su creencia en las tradiciones espiritistas judaicas y del neoplatonismo alejandrino— hacía que hablasen distinto lenguaje.<sup>31</sup>

La gran ironía aquí es que en este caso Román Ramírez *niega* la explicación demonológica a favor de la humoral y psicológica:

---

<sup>29</sup> García Ballester, *op. cit.*, pág. 74.

<sup>30</sup> Julio Caro Baroja, *op. cit.*, t. I, pág. 322.

<sup>31</sup> García Ballester, *op. cit.*, pág. 74.

A juicio de Román la única enfermedad que tenía la nuera de Ortega eran unos desmayos reños, y se daba golpes que no la podían tener cinco o seis personas. Preguntáronle de qué procedía la dicha enfermedad de los desmayos; y dijo que lo que él alcançaba, era que la dicha mujer era brava de condición y muy fermosa en extremo, y el hombre con quien la habían casado era de mal talle, pequeñuelo, y así estaba descontenta del casamiento; y de los corajes y enojos que tomó desto, se engendró abundançia de humor melancólico.<sup>32</sup>

Ana Sanz, de hecho, aborrecía tanto a su marido que «si no fuera por perder su alma, se echara en la presa de un molino».<sup>33</sup> Aparentemente ella misma dijo en algún momento: «¡Qué queréis! Que me casaron contra mi voluntad con este hombrecillo».<sup>34</sup>

ii. *El topos de la «bella mal maridada»*

El tema de la «bella malmaridada» fue un topos literario de tremenda importancia en las letras áureas. Aparece con frecuencia en la poesía popular castellana, igual que en un romance famoso y en las glosas de diversos autores. El *Romancero general* incluye un romance que empieza:

La bella mal maridada,  
De las lindas que yo vi,  
Véote tan triste enojada;  
La verdad dila tú a mí.<sup>35</sup>

En la segunda parte del mismo romance, la mujer bonita contesta:

Sácame tú, el caballero,  
Tú sacáseme de aquí [...]   
Que á este mi marido  
Ya no le puedo sufrir.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> González Palencia, *Las fuentes de la comedia*, pág. 27.

<sup>33</sup> Proceso de Román Ramírez, citado por González Palencia, *Las fuentes de la comedia*, pág. 27.

<sup>34</sup> Proceso de Román Ramírez, citado por González Palencia, *Las fuentes de la comedia*, pág. 27. El proceso contiene una glosa inquisitorial que nota que ella «no quiso acostarse» con su marido (Proceso de Román Ramírez, fol. 37 *recto*). El proceso explica además que ella «dio en aborrecer a su marido porque no podia forçar su gusto a quererle ni acostarse con el» (Proceso de Román Ramírez, fol. 39 *verso*).

<sup>35</sup> *Romancero general. Colección de romances castellanos anteriores al siglo xviii*, ed. A. Durán, t. II, Biblioteca de Autores Españoles 16, Madrid: Los sucesores de Hernando, 1921, núm. 1.459, pág. 450.

<sup>36</sup> *Ibid.*

El mismo tema se repite en una glosa de Diego Hurtado de Mendoza (1503-1575), la cual se titula «La bella mal maridada. Glosa á una mujer fea y discreta». De hecho es una sátira, puesto que la mujer es tan fea que «[i]mposible será ser / [l]a bella mal maridada».<sup>37</sup> El poeta Cristóbal de Castillejo (1490-1550) ya había hecho otra glosa clásica, «De la bella mal maridada» sobre el mismo topos. Esta glosa famosa empieza:

Mal casada sin ventura,  
 ¿Qué te vale tu lindeza?  
 Ocasiones de tristeza  
 Tu beldad y hermosura.  
 Para ser mal empleada  
 Más te valiera ser fea,  
 Pues se ve y se desea  
*La bella mal maridada.*<sup>38</sup>

Así vemos que Ana Sanz desempeñó un papel ya reconocido dentro de su propia cultura.

iii. *¿Maleficiar o curar?*

Por el otro lado, el de los moriscos, encontramos el colmo de las ironías: ellos sí creían en los demonios; pero aparentemente, en este caso, el curandero —al comienzo, por lo menos— no ve ninguna necesidad de solicitar su participación. El proceso confirma el testimonio de Román que él «no avia hecho el d[ic]ho sahumero ni otra cura ninguna con hechicerías ni supersticiones, ni con orden del demonio sino con yerbas de las quales y de su virtud tenia mucho conocimiento, por auer sido un abuelo suyo medico y herbolario y averse lo enseñado».<sup>39</sup>

Desde el punto de vista de los cristianos, quizás la verdadera amenaza aquí es la aparente falta, o sea de habilidad o sea de voluntad, por parte de Román para diferenciar entre los distintos usos de su supuesto poder sobrenatural. Como escribe Menéndez y Pelayo en su magistral *Historia de los heterodoxos españoles*, Ramírez «[e]jercitaba indistintamente su ciencia en maleficiar y en curar el maleficio».<sup>40</sup> Un exorcismo ortodoxo sólo se utilizaba para lanzar los demonios, nunca para conjurarlos.

<sup>37</sup> Diego Hurtado de Mendoza, «La bella mal maridada. Glosa á una mujer fea y discreta», *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII*, ed. A. de Castro, t. I, Biblioteca de Autores Españoles 32, Madrid: Los sucesores de Hernando, 1921, pág. 99.

<sup>38</sup> Cristóbal de Castillejo, «Glosa de la bella mal maridada», *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII*, *op. cit.*, págs. 130-31. En la página 130 se encuentra otra glosa sobre el mismo tema escrita por Gregorio Silvestre, un imitador de Castillejo.

<sup>39</sup> Proceso de Román Ramírez, fol. 256 verso.

<sup>40</sup> Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, ed. F. F. Corso, Buenos Aires: Glem, 1945, t. III, pág. 263.

Pero aun el rito ortodoxo exorcístico podría incluir, a veces, el uso de sahumerios. Veamos aquí una confluencia de creencias cristianas y moriscas muy típica de este período histórico de convivencia.

*iv. Los cristianos también utilizaban una especie de sahumerios en el rito exorcístico*

Los sahumerios tenían mucho que ver con las mujeres, especialmente las mujeres histéricas que padecían del llamado «mal de madre», y también con los conjuros amatorios. Pero también tenían mucho que ver con el exorcismo. En mi libro *El exorcismo y sus textos* defino la equivalente palabra inglesa, *suffumigation*, como «la inhalación de los gases producidos por las sustancias quemadas». <sup>41</sup> Lo explico de esta manera: «un procedimiento exorcístico llamado sufumigación, por el cual un poseso fue obligado a respirar gases de azufre y hierbas venenosas». <sup>42</sup> Thomas Alfred Spalding, un estudioso inglés del siglo XIX, explica el proceso así, refiriéndose al energúmeno: «una olla llena de azufre se sostuvo bajo la nariz, hasta que su cara se ennegreció por razón del humo». <sup>43</sup> Hay una referencia a este proceso exorcístico en la tragedia de Shakespeare, *Othello*, que lo llama «suffocating streams» (chorros sofocantes). <sup>44</sup>

Luis García Ballester confirma el hecho de que aun en el contexto médico morisco, los sahumerios se asociaran con el exorcismo:

[E]n todos los casos que hemos localizado el empleo de fumigaciones («sahumerios») ha estado en estrecha conexión con la concepción demoníaca de la enfermedad [...] [L]a enfermedad será un demonio que se pretende expulsar del cuerpo del enfermo mediante los sahumerios. La base de la fumigación, utilizada como técnica expulsatoria, residía no sólo en la creencia de ciertos *effluvia* invisibles que crearían una atmósfera irrespirable a los demonios, sino también en la comprobada eficacia, a lo largo de muchos años de práctica, de los vapores de determinados remedios vegetales. <sup>45</sup>

<sup>41</sup> «the inhaling of gases produced by burning substances» (Kallendorf, *op. cit.*, pág. 44).

<sup>42</sup> «an exorcistic procedure called (suf)fumigation, in which the demoniac was forced to inhale fumes from brimstone and poisonous herbs» (Kallendorf, *op. cit.*, pág. 144).

<sup>43</sup> «a pan of burning brimstone was held under his nose, until his face was blackened by smoke» (Thomas Alfred Spalding, *Elizabethan Demonology. In Illustration of the Belief in the Existence of Devils, and the Powers Possessed by Them, As It Was Generally Held During the Period of the Reformation, and the Times Immediately Succeeding; With Special Reference to Shakespeare and His Works*, London: Chatto and Windus, Piccadilly, 1880, pág. 80).

<sup>44</sup> William Shakespeare, *Othello*, en *The Riverside Shakespeare*, ed. G. Blakemore Evans, Boston: Houghton Mifflin, 1974, Jornada 3, Escena 3, línea 389. Para una explicación de esta frase, hay que ver un artículo de F. W. Brownlow, «Samuel Harsnett and the Meaning of Othello's 'Suffocating Streams'», *Philological Quarterly*, 58 (1979), págs. 107-15.

<sup>45</sup> García Ballester, *op. cit.*, pág. 121.

El proceso inquisitorial de Román Ramírez refleja esta confluencia de creencias moriscas y cristianas, puesto que menciona al demonio cuando ofrece el resultado del sahumero: dice que Ana Sanz «hizo un extremo grande donde al parecer de todos salió el demonio y ella quedó libre y buena como si no hubiera pasado por ella ni se acuerda dello y agora están juntos y muy bien casados». <sup>46</sup> También menciona el hecho de que Román Ramírez recomiende unas oraciones cristianas para acompañar o casi «cristianizar» el sahumero: «si le tomasen aquellos desmayos, le tornasen a sahumar con aquel sahumero y le dixesen los evangelios y la llevasen un novenario a Nuestra Señora de la Sierra y otro a Nuestra Señora de la Fuente en Gómara». <sup>47</sup> Evidentemente —bajo la presión de la tortura inquisitorial, por lo menos— Román parece dudar, tanto sobre los síntomas de su paciente como sobre sus propias habilidades curativas. Confesó al Santo Oficio que

no sabe de qué procedía el tener torcida la cabeça la dicha mujer, hincada la barba en el hombro, ni en toda su vida vió otra enfermedad semejante, y que antes le pareció mal aquello, pues unos decían que la dicha mujer era loca y otros endemoniada, que el demonio la traía engañada, y que por esto le pareció mal a este confesante y aconsejó a su suegro que la llevase a los novenarios que tiene dicho a Nuestra Señora, y le dixesen los evangelios, pero que este confesante entonces ni antes ni después no entendió por sí, ni por su ciencia que estuviese endemoniada, mas de como decía la gente que lo estaba. <sup>48</sup>

Además se añadió un comentario significativo: «Y que nunca avia sabido ni entendido que oviese estado endemoniada, ni sabia cura, ni medicina ninguna para expelar demonios de cuerpos humanos». <sup>49</sup>

¿Intentó Román Ramírez hacer su particular tipo de exorcismo? ¿O acaso en su corazón creía que las causas de la enfermedad eran 100% «naturales»? Nunca podremos saber si sus respuestas a las preguntas inquisitoriales reflejaron o no sus verdaderas creencias. Tal vez sus creencias tampoco fuesen del todo claras.

<sup>46</sup> Proceso de Román Ramírez, fol. 18 *recto*.

<sup>47</sup> Proceso de Román Ramírez, fol. 42 *recto*.

<sup>48</sup> Proceso de Román Ramírez, citado por González Palencia, *Las fuentes de la comedia*, pág. 27. Un inquisidor añadió una glosa al margen, «la boca al hombro», para describir el aspecto físico de la paciente (Proceso de Román Ramírez, fol. 40 *verso*). El proceso inquisitorial contiene muchos otros pasajes parecidos que describen tanto la enfermedad como la cura propuesta: «Y bisto que su enfermedad yva muy a la larga y era muy ardua y dificultosa de curar, se abía buuelto a su casa dejando a los padres de la d[ic]ha muger un unguento con que la sahumasen siempre que se desmayase. Y aconsejandolos que la hiziesen dezir muy a menudo los evangelios, y la llevasen a dos hermitas de n[uest]ra señora dos novenarios» (Proceso de Román Ramírez, fol. 256 *verso*).

<sup>49</sup> Proceso de Román Ramírez, fol. 256 *verso*.

Este caso muestra de manera convincente el sincretismo de creencias cristianas y moriscas que caracterizaba por entonces la práctica de la medicina.

#### IV. ¿QUIÉN GANÓ LA BATALLA?

Ahora, debemos preguntarnos: ¿Quién ganó la batalla? En este encuentro de dos culturas, ¿cuál de ellas prevaleció o salió victoriosa? Enfrentada con esta pregunta, yo encuentro en total cinco respuestas posibles.

##### 1. *Primera respuesta microcómica*

La primera respuesta microcómica es que el morisco ganó, porque su cura fue más eficaz. El exorcismo tradicional falló, mientras que el sahumero funcionó.

##### 2. *Segunda respuesta microcómica*

La segunda respuesta microcómica es que los cristianos ganaron, como grupo, porque el morisco Román Ramírez se enfermó en la cárcel y murió en un hospital cercano, todavía preso de la Inquisición.

Pero esta respuesta no me satisface tampoco porque debemos preguntarnos también qué pasó en el nivel más amplio de los grandes acontecimientos históricos.

##### 3. *Primera respuesta macrocómica*

La primera respuesta macrocómica que encuentro es que los cristianos ganaron, porque los moriscos sufrieron la expulsión definitiva en 1609. En el caso de Cuenca, como tantos otros pueblos españoles, una de las grandes ironías es que fueron los moros, no los cristianos, quienes habían construido esta ciudad a comienzos del siglo IX.<sup>50</sup> Cuando los moriscos por fin fueron expulsados, salieron unas mil familias moriscas de la diócesis de Cuenca.<sup>51</sup>

##### 4. *Segunda respuesta macrocómica*

Pero la segunda respuesta macrocómica es que los moriscos ganaron —o por lo menos, este morisco ganó— porque su nombre sigue vigente en la leyenda

<sup>50</sup> Sara T. Nalle, *God in La Mancha. Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press, 1992, pág. 3.

<sup>51</sup> Nalle, *op. cit.*, pág. 4.

y la literatura (mientras que nadie —con la posible excepción de unos pocos interesados como yo— se acuerda del nombre del clérigo exorcista). Veamos algunos ejemplos de su prodigioso *Nachleben*.

A. Alarcón, *Quien mal anda en mal acaba* (1617)<sup>52</sup>

El caso más notorio del uso literario de este material anecdótico es la obra dramática *Quien mal anda en mal acaba*, de Juan Ruiz de Alarcón. El protagonista de esta comedia se llama Román Ramírez, igual que el personaje histórico. Pero no es una mera transcripción del proceso inquisitorial. El protagonista literario es mucho más joven (el histórico por entonces tenía unos 60 años) y se enamora de la dama principal. Firma un pacto con el demonio para que él le ayude a conseguirla. El demonio oscurece la visión de ella para que vea a su prometido esposo como bajo y feo. Ella se finge enferma para evitar un casamiento contra su gusto. Román se disfraza de médico para poder acercarse mejor a ella. Entonces él dice que es un noble y que quiere casarse con ella. Están a punto de casarse cuando la Inquisición aparece, como *deus ex machina*, para prenderle y llevarle a la cárcel.

Aunque sea una representación literaria, esta obra dramática todavía refleja la competencia y conflicto que hemos notado entre los dos tipos de sanadores. Román Ramírez (el literario, creación de Alarcón) en un momento habla despectivamente de los médicos cristianos:

Mas pues las llanezas mías  
Culpáis, buscad quien dilate  
Su enfermedad, y la mate  
Con purgas y con sangrías.<sup>53</sup>

Es una condenación de la carrera médica profesional igual que de la cultura cristiana entera.

B. El mismo *Don Quijote*

Pero la representación literaria de estos eventos no se limita a una sola comedia. También se pueden oír resonancias de este episodio en la obra maestra de la literatura española, *Don Quijote*. El episodio del caballo mágico volador Clavileño<sup>54</sup> —aunque contenga también claras resonancias de otro médico sen-

<sup>52</sup> Juan Ruiz de Alarcón, *Quien mal anda en mal acaba*, en *Comedias escogidas*, ed. J. E. Hartzenbusch, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 20, Madrid: Librería y Casa Editorial Hernando, 1925, págs. 211-28.

<sup>53</sup> Alarcón, *op. cit.*, Acto primero, Escena XVIII, pág. 217.

<sup>54</sup> Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, ed. L. A. Murillo, Madrid: Castalia, 1987, Capítulos XL y XLI, t. II, págs. 340-54.

tenciado antes por el mismo Tribunal de Cuenca, Eugenio Torralba (las fechas del proceso son 1528-1531)<sup>55</sup>— también se refiere (por lo menos, yo creo) a este caso de Román Ramírez. Nuestro caso habría sido aún más conocido que el otro para la publicación de la primera parte del *Quijote* en 1605. En el curso de su interrogación por el Santo Oficio, Ramírez hace referencia a su demonio familiar Liarde, que evidentemente había heredado de su abuelo. El proceso inquisitorial dice que de niño, Ramírez solía montar con su abuelo sobre un caballo mágico para viajar rápidamente de un sitio a otro:

Que estando con su agüelo Juan de Luna en el lugar donde vivía e siendo el dicho Román muchacho, que era el lugar donde le dijo vivía catorce o quince leguas de Zaragoza, le solía decir su agüelo que se saliese fuera del lugar para ir a Zaragoza, e que haciendo su agüelo un conjuro, que decía «de bon y barón», hallaban un caballo, en el cual subía el dicho Juan de Luna, y el dicho Román a las ancas e se ponían dentro de Zaragoza en muy breve tiempo; e que a la entrada de Zaragoza le quitaban el freno y se dexaban allí el caballo, e negociaban e tornaban a la parte donde habían dexado el caballo y le tornaban a echar el freno y en otro breve tiempo se volvían a su lugar.<sup>56</sup>

Este caballo mágico volador podría ser otro antecedente histórico del Clavileño cervantino. Así que aun en la primera y más famosa novela del mundo también aparece el fantasma de este pobre morisco. Este caso era bien conocido durante su época y ha sido inmortalizado por novelistas y dramaturgos que lo emplearon para enriquecer su ficción.

### 5. *Respuesta última, y más pragmática*

Todas estas respuestas podrían ser válidas. Pero la respuesta última, y más pragmática, a la pregunta «¿Quién ganó la batalla?» es muy sencilla: la mujer ganó. Se salió con la suya. Incluso se podría decir que su manipulación cínica de otras personas es lo verdaderamente demoníaco aquí. Este morisco se murió por culpa suya (aunque ella también se ve como víctima porque fue obligada por sus padres a casarse contra su voluntad). Para concluir, quisiera ofrecer —como un tipo de epílogo a esta historia— mi visión de un trágico choque de culturas, condenadas para siempre a entenderse mal entre sí.

---

<sup>55</sup> Caro Baroja, *op. cit.*, t. I, pág. 216.

<sup>56</sup> Proceso de Román Ramírez, fols. 12 *verso*, 13 *recto* y 223 *recto* y *verso*.

## V. EPÍLOGO

Vemos aquí en microcosmo los constantes choques de cultura tan típicos de la supuesta «convivencia», aun después de la Reconquista. Como nos recuerda Caro Baroja, ésta no fue la primera vez que Román Ramírez o algún pariente suyo se enfrentase con la Inquisición: «Román Ramírez había tenido también diferencias con autoridades civiles importantes, había escapado de Castilla a Aragón a causa de riñas y pependencias y había quedado malquisto con bastantes de sus clientes. Ni a él ni a su familia le habían faltado cuchilladas y violencias».<sup>57</sup>

Una figura literaria barroca tan clave como Francisco de Quevedo se burló de los moriscos poco asimilados que hablaban «algarabía» en su despectiva sátira «Confesión de los moriscos»:

Yo picador, macho herrado, macho galopeado, me confieso a Dios verdadero y a soneta María tampoco y al bien trobado san Miguelcajo y al bien trabado san Sanchez Batista, y a los sonetos apóstatas san Perro y san Palo, y a vos padre espertual, daca la culpa, toma la culpa. Vuélvome a confesar a todos estos que quedan aquí detrás, y a vos padre espertual, que estás en lugar de Dios, me deis pestilencia de mis pescados, y me sorbais dellos, amén Jesus.<sup>58</sup>

El general desprecio sentido por los españoles hacia los moriscos, ejemplificado en esta sátira quevedesca, aparece aún más intensificado en el caso particular de los médicos moriscos. Existía por entonces una visión totalmente paranoica de ellos como seres maléficos que administraban bebidas a las mujeres para provocar el aborto e incluso dejaban mancos a sus pacientes masculinos para que no pudiesen tomar armas.<sup>59</sup> Como explica Ángel González García,

La idea del morisco traspasando límites sociales, religiosos y raciales, e *infectando* el cuerpo físico de la sociedad cristiano vieja, fue percibida por muchos como una amenaza real. [...] La sociedad cristiano vieja del XVI cultivó una progresiva desconfianza hacia los numerosos sanadores y practicantes de la medicina popular morisca, hasta llegar a ver en cada curandero un potencial enemigo infiltrado. Las disposiciones de las Cortes de Castilla en 1607 [pocos años después del caso que nos interesa aquí] muestran cómo

<sup>57</sup> Caro Baroja, *op. cit.*, t. I, pág. 319.

<sup>58</sup> Francisco de Quevedo y Villegas, «Confesión de los moriscos», *Obras completas. Obras en prosa*, ed. L. Astrana Marín, Madrid: Aguilar, 1941, pág. 58.

<sup>59</sup> García Ballester, *op. cit.*, pág. 58. Cita las *Actas Cortes de Castilla*, Madrid, 13 noviembre, 1607, vol. XXIII, págs. 583-84.

se llegó a manipular el sentimiento de vulnerabilidad en la relación médico / paciente para sembrar la desconfianza hacia los médicos moriscos. Un temor que llevó a las cortes a prohibir a los moriscos la práctica de la medicina con pacientes cristianos viejos, aduciendo razones políticas y religiosas: «conviene al servicio de Dios y buen gobierno que (a) nuestros christianos nuevos se les prohiva el curar y usar el arte de la medicina con christianos viejos».<sup>60</sup>

El percibido «contagio» de los médicos moriscos no fue sólo imaginario. También tenía algo que ver con el miedo a la circuncisión, una práctica criptomusulmana típica de la época. Se pensaba que si un médico morisco asistía a un parto, por ejemplo, él circuncidaría al recién nacido sin siquiera pedir permiso a los padres. De esa manera o se incorporarían más creyentes a su fe o, por lo menos, el médico morisco se vengaría de los cristianos viejos que tanto odiaba. Entre éstos, como agrega el estudioso Ángel González García, «el miedo colectivo a la mutilación ritual masculina adquiere tintes de verdadera obsesión».<sup>61</sup>

Trágicamente, estas dos culturas —en particular, estas dos figuras, el curandero y el clérigo, como máximos representantes de ellas— parecen haber sido destinadas a malentenderse. Desde la perspectiva multicultural y relativamente tolerante de hoy, podríamos decir que es una lástima, puesto que sus metas profesionales eran prácticamente iguales. Ambos intentaban, cada uno de su propia manera, sanar a la joven Ana Sanz y devolverle la salud perdida. Román Ramírez ni siquiera se metió en esta situación voluntariamente. Los cristianos le pidieron que participase. Y en cambio, por sus esfuerzos, terminó en la cárcel.

La simpatía por este personaje histórico aun ha llevado a un crítico a compararle con San Roque, el santo patrón de la peste, quien fue otro «médico» legendario pero poco ortodoxo: «ambos fueron ‘doctores’ a su manera, ambos fueron encarcelados por crímenes relacionados con impostación de personalidad (uno fue tomado por espía, mientras que el otro intentaba pasar por cristiano, siendo en realidad ‘moro confeso’) y ambos, por fin, murieron en la celda, antes de dictarse sentencia contra ellos».<sup>62</sup>

Pero en lugar de buscar simpatías o ni siquiera sinergias entre estas dos tradiciones, los cristianos viejos (ellos, a su vez, representados por la institución cultural del Santo Oficio) rechazaron a Román Ramírez. Efectivamente, lo demonizaron. Tanto Gonzalo Díaz Migoyo como Julio Caro Baroja se refieren a

<sup>60</sup> Ángel González García, «De cómo perdió el rabo el perro de San Roque. El morisco como médico y como enfermedad en *Quien mal anda en mal acaba*», en *España: ¿Laberinto de exilios?*, ed. S. Barriales-Bouche, Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 2005, pág. 53. La cita de las Cortes de Castilla de 1607 aparece también en García Ballester, *op. cit.*, pág. 102.

<sup>61</sup> González García, *op. cit.*, pág. 54.

<sup>62</sup> González García, *op. cit.*, pág. 57.

la triple «demonización» de Ramírez: inquisitorial, popular y teatral.<sup>63</sup> Aunque Carl Johnson escribió estas palabras originalmente refiriéndose al protagonista dramático de Alarcón, yo creo que bien podrían aplicarse al personaje histórico también: «[el morisco es] un impostor nefario cuya extrañeza fascina al mismo momento que desequilibra. Él es lo que llama Levinas un Otro radical, lo que Bataille describe como la personificación de lo que yace en las tierras prohibidas más allá de nuestra propia esfera».<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Díaz Migoyo, *op. cit.*, pág. 44; Caro Baroja, *op. cit.*, t. 1, pág. 323.

<sup>64</sup> «[the *morisco* is] a nefarious interloper whose strangeness fascinates even as it disturbs. He is what Levinas terms a radical Other, and what Bataille describes as the embodiment of that which lies in the forbidden realms beyond our own sphere» (Carl Johnson, «Opening the Closed Books on Alarcón's *Quien mal anda, en mal acaba*», en *New Historicism and the Comedia. Poetics, Politics, and Praxis*, ed. J. Madrigal, Boulder, Colorado: Publications of the Society of Spanish and Spanish-American Studies, 1997, pág. 185). Johnson cita a Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, trad. A. Lingis, M. Nijhoff, Philosophy Texts, núm. 3 (1981), The Hague: Martinus Nijhoff, págs. 3-20; y Georges Bataille, *Visions of Excess. Selected Writings, 1927-39*, ed. y trad. A. Stoekl, *Theory and History of Literature*, núm. 14 (1985), Minneapolis: University of Minnesota Press, págs. 171-77.



# SABIDURÍA CIFRADA EN EL SIGLO DE ORO: LAS ENCICLOPEDIAS DE *HIEROGLYPHICA* Y FIGURACIONES ALEGÓRICAS<sup>1</sup>

SAGRARIO LÓPEZ POZA  
(Universidade da Coruña)

Sin ser magia ni ciencia, asuntos de que se ocupa este seminario, los jeroglíficos egipcios fueron un enigma que ejerció durante siglos un hechizo y fascinación en los hombres de letras que llegó a cotas inusitadas precisamente en los siglos XVI y XVII. Justo es que dediquemos un recuerdo en este encuentro a unas obras que reflejan ese interés durante el Siglo de Oro, que fueron estimadísimas por oradores, predicadores, académicos y poetas y a las que rodeó durante siglos un aura casi mágica, justificada por su afinidad sutil con los escritos herméticos y los secretos de la Alquimia.

Conviene aclarar que el concepto que se tenía entonces de los jeroglíficos egipcios estaba basado en un error. Se creía que cada signo pintado o esculpido representaba una palabra (es decir, se tomaban los jeroglíficos como ideogramas). Alrededor del año 200 d. C. Clemente de Alejandría<sup>2</sup> había dicho que,

---

<sup>1</sup> Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación y desarrollo tecnológico cofinanciado por el Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica (I + D), Ministerio de Educación y Ciencia de España y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER): «Biblioteca Digital Siglo de Oro II: Relaciones de sucesos, Polianteas y fuentes de erudición en la Edad Moderna (catalogación, digitalización y difusión vía Internet)», código: HUM2006-07410/FILO.

<sup>2</sup> *Stromata*, lib. v, cap. iv y siguientes. Puede consultarse la obra del padre de la iglesia, traducida del griego al inglés en *Christian Classics Ethereal Library*: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf02.vi.iv.html>> [18/07/07].

además de las cualidades metafóricas y alegóricas, en los jeroglíficos parecía haber un componente fonético, lo que el tiempo demostraría que era verdad (es decir, que la representación de objetos o animales pintados eran usados como elementos gráficos con el valor fonético de la palabra egipcia correspondiente a lo representado), pero la opinión de que los jeroglíficos seguían un método alegórico y que no eran escritura ordinaria, sino *expresiones de ideas divinas* y de conocimiento sagrado, fue la que prevaleció durante siglos<sup>3</sup>.

Costaría aún mucho tiempo y esfuerzo hasta que Champollion, tras 23 años de estudio de la Piedra Rosetta<sup>4</sup>, pudiera concluir en 1822 las traducciones completas de la inscripción trilingüe que contenía<sup>5</sup>. De los tres sistemas de escritura propios de Egipto: *jeroglífico*, *hierático* y *demótico*, el jeroglífico fue el más antiguo de todos y el que más tiempo duró. En un principio se empleó para escribir todo tipo de textos, pero con la aparición del hierático, quedó reducido a reproducir textos religiosos en monumentos. Por esta razón los antiguos griegos le dieron el nombre de *ta hiera grammata*, ‘las sagradas letras’, o *ta hieroglyphica*, ‘las sagradas (letras) grabadas’, de ahí nuestra palabra «jeroglífico».

Hoy sabemos que la escritura jeroglífica es un sistema complejo compuesto de:

a) *Ideogramas*: que representan objetos en forma puramente gráfica, sin elemento fonético. Por ejemplo:

☉ /r/, ‘día, sol’;

□ /pr/, ‘casa’.

b) *Fonogramas*: Son signos particularizados que indican pronunciación. Por ejemplo:

◊ /r/, ‘boca’

el fonograma «boca» sirve para indicar el sonido «r». En última instancia esto es lo que va a llevar a la confección de un alfabeto.

c) *Signos silábicos*, representando dos o tres consonantes y, a veces, acompañados de fonogramas. Por ejemplo:

<sup>3</sup> Erik Iversen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993, pág. 12.

<sup>4</sup> En 1799 se descubre la Piedra Rosetta.

<sup>5</sup> Champollion publicó en París, en 1824 su *Sumario del sistema jeroglífico*. Gracias a sus conocimientos de más de una docena de lenguas antiguas (incluido el copto), su intuición y su trabajo, logró descifrar los nombres de Ptolomeo y Cleopatra en la piedra Rosetta y a partir de ahí progresar en su interpretación de los jeroglíficos.

 /nb/, 'cesta';

 /sb', 'estrella'

d) *Determinativos*: que hacen las veces de marcadores en las palabras para indicar su función semántica. Por ejemplo, los verbos de movimiento llevan el determinativo:



y las que denotan líquidos, el determinativo:



Los ejemplos proceden de la página «Alfabetos de ayer y de hoy», a donde remito para más información<sup>6</sup>. Es decir, y para que se entienda sin mucho esfuerzo, la pintura de una maza —como ideograma— transmitía la idea de MAZA (instrumento), pero como fonograma, tenía el valor fonético de la palabra egipcia *maza* (*hd*). Como sistema fonético, el código jeroglífico egipcio era deficiente en vocales, así que *hd* podía significar —según con qué vocales se acompañaran los sonidos— «blanco», «plata» y «daño».

Durante el siglo xv se produjo un acercamiento a la cultura egipcia de manera distinta a como se había hecho hasta entonces. En Florencia, Cosimo de Medici había fundado hacia 1439 la Academia Platónica, que se convirtió en estímulo de especulaciones de humanistas preocupados por cómo conciliar la doctrina cristiana con la filosofía de los antiguos, sobre todo Platón y los Neoplatónicos (Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo). En la Academia, sabían que muchos de los antiguos griegos eminentes, y el mismo Platón, habían ido a Egipto a aprender y estudiar y habían vuelto impresionados por su cultura y enriquecidos con su conocimiento. Marsilio Ficino (1433-1499)<sup>7</sup>, filósofo, filólogo y médico, que sirvió a los Medici por tres generaciones, traductor y comentarista de la obra de Platón, Plotino y los principales textos neoplatónicos, incluidos los escritos herméticos atribuidos a Mercurio Trismegisto, plantea la idea de una conexión directa entre Cristianismo, literatura Hermética y la Filosofía de Platón en sus obras *De Christiana Religione* y *Theologia Platónica*, escritas entre 1473 y 1478.

<sup>6</sup> *Promotora española de Lingüística*: <<http://www.proel.org/alfabetos/jerogli.html>> [18/07/07].

<sup>7</sup> En 1471, publicó traducciones latinas de algunos tratados herméticos; en 1483, una traducción de Platón; en 1492, una traducción al latín de Plotino y en 1497 una edición de Iamblichus. Toda esta actividad traductora lo convirtió en pionero de un renacimiento neoplatónico.

Para Ficino y sus seguidores, Hermes Trimegistus (que etimológicamente significa en griego ‘El mensajero de los dioses tres veces grande’) era un sabio egipcio, contemporáneo o incluso predecesor de Moisés que habría adquirido un conocimiento que sobrepasaba incluso al que fue revelado a los profetas hebreos, y comparable sólo al de los evangelistas. Pitágoras se había familiarizado con sus enseñanzas en Egipto y por mediación suya habían sido transmitidas a Platón, que asimismo estudiaba la sabiduría egipcia y habría basado su propia filosofía en las doctrinas de Hermes. De modo que, la sabiduría egipcia, la filosofía neoplatónica y los estudios humanísticos se convirtieron en eslabones consecutivos de una cadena de tradición, unidos entre sí y unidos a su vez al Cristianismo por su objetivo común: *el conocimiento y la revelación de Dios*. Teología y Filosofía, por tanto, tenían el mismo fin.

Para los seguidores del Neoplatonismo, comprender la verdadera naturaleza de las cosas suponía un contacto inmediato entre el intelecto humano y las ideas divinas. La filosofía se impuso como meta distinguir entre materia e idea, definir la diferencia entre la apariencia y el significado, comprender e interpretar *las cualidades simbólicas de las cosas*. El resultado podía conseguirse de varios modos, mediante contemplación piadosa, interpretación filosófica o la creación artística, pero el objetivo final era siempre el mismo: *manifestar la idea, captar a dios*.

La única e indiscutible concepción de los jeroglíficos hasta fines del siglo XVIII estaba fundada en la traducción que había hecho Ficino de Plotino<sup>8</sup>, lo que significaba una aceptación de la definición que daba este último de la escritura jeroglífica. Según Plotino, los egipcios, bien por medio de la ciencia o de forma casual, habían llegado a un método mediante el cual *podían escribir con distintas pinturas de objetos materiales*, en lugar de letras corrientes que expresan sonidos y forman palabras y frases. Estas representaciones no eran simples imágenes ordinarias de las cosas que representaban, sino que estaban en deuda con cualidades simbólicas (*sophia*) por medio de las cuales revelaban al que las contemplaba (si era un iniciado) una percepción o intuición profunda de la verdadera esencia y sustancia de las cosas, y un entendimiento intuitivo de su origen trascendental; una intuición que no era el resultado de razonar o de la reflexión mental, sino adquirida espontáneamente por iluminación o inspiración divina. Como representaciones artísticas de objetos excepcionales, revelaban el mundo ideal del alma.

---

<sup>8</sup> Karl Giehlow, *Die Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance*, Wiena: F. Tempsky, 1915, pág. 23.

## HORAPOLO

Esas mismas concepciones se muestran en el método que emplea el único tratado conservado de la antigüedad clásica sobre jeroglíficos: *Hieroglyphica* de Horapolo. Nada se sabe con absoluta certeza del origen de este libro o de su autor. El manuscrito fue hallado en la isla griega de Andros hacia el año 1419 por un viajero florentino, un monje llamado Christoforo Buondelmonti, que lo llevó consigo a Florencia hacia 1422. En cuanto llegó a la ciudad italiana, se hicieron copias manuscritas que circularon y suscitaron gran curiosidad; muy pronto se hicieron comentarios explicativos de su contenido. No importaban las deficiencias en la forma en que se había transmitido el texto, ni el griego tardío y oscuro en que estaba escrito. Su concepción errónea y desencaminada o engañosa de la escritura egipcia no sólo fue aceptada por lo general sin crítica, sino que el libro permaneció siendo durante siglos una autoridad incuestionable sobre los jeroglíficos egipcios.

En las pocas líneas introductorias de los *Hieroglyphica*, se indica que el libro fue escrito en egipcio por Horapolo de Nilopolis y que luego se tradujo al griego por un tal Philippos. El autor no ha podido ser identificado con certeza con ninguno de los *Horapolos* de los que nos ha llegado noticia; el traductor es desconocido por completo, pero si la tradición es cierta, sería el único caso existente que se sepa de un libro traducido del egipcio al griego en su totalidad.

Para Iversen<sup>9</sup>, hay ciertos indicios de que esta obra fue escrita no antes y no mucho después del siglo IV d. C. y la traducción no es mucho más tardía. Posteriormente, Schöne ha sugerido que fue recopilado probablemente en la segunda mitad del siglo V. La inclusión de nombres griegos y alusiones griegas, sugiere que Horapolo es de procedencia alejandrina, ya que Alejandría era un crisol de cultura griega y egipcia.

Según el libro de Horapolo, las relaciones entre signo y significado eran de naturaleza alegórica y se establecen por medio del mismo tipo de razonamiento filosófico que más tarde se encontrará en el *Fisiólogo*, primer bestiario conocido,<sup>10</sup> y los bestiarios de la Edad Media. Por ejemplo:

¿Cómo representan *desvergüenza*? Para expresar *desvergüenza*, pintan una mosca, porque, aunque se la rechace sin cesar, en absoluto deja de presentarse de nuevo.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, págs. 47-9.

<sup>10</sup> *El Fisiólogo* es el más famoso de los bestiarios medievales, a pesar de que su origen se remonta al siglo IV de nuestra era. Escrito originariamente en griego, probablemente en Alejandría, se le conoce sobre todo por las traducciones latinas medievales que han llegado hasta nosotros. Su intención es aleccionar a sus lectores sobre el dogma cristiano, moralizando con ejemplos tomados del mundo animal, con un sugestivo mensaje simbólico.

Los *Hieroglyphica* de Horapolo forman dos libros; uno contiene 70 capítulos y el otro 119, cada uno dedicado a un jeroglífico en particular. Cada capítulo tiene un título o encabezamiento que describe al jeroglífico mismo en términos sencillos, como por ejemplo: «Cómo significar eternidad» o «Cómo significar el universo».

Como ejemplo bien conocido, podemos evocar la grulla llevando una piedra en una pata levantada, que significa *hombre alerta contra sus enemigos*. Según Plinio, las grullas tienen sus centinelas, que avisan a las demás si viene alguien, por el día mientras pacen, por la noche mientras duermen. Con Horapolo, se asoció la grulla portando una piedra como símbolo de la vigilancia, y así aparece desde entonces en representaciones simbólicas de empresas, emblemas, divisas, marcas de impresor, etc. Paolo Giovio<sup>11</sup> explica cómo le hizo una empresa al duque de Amalfi (fig. 1):

Hícele pues por empresa una grulla para que pusiese en el estandarte, con la pierna izquierda alzada con una piedra en las uñas, que es remedio contra el sueño, según dice Plinio de estas aves, que son vigilantísimas, con un breve alderredor que decía: OFFICIVM NATVRA DOCET.



1. Empresa del duque de Amalfi (Paolo Giovio)

<sup>11</sup> Paolo Giovio, en su *Dialogo delle imprese militari e amorose*, obra escrita en 1551, aunque no se publicó hasta 1555 (primero sin ilustraciones, y después de 1559, con bellas xilografías). La edición de donde tomo la ilustración es la traducción al español de Alonso de Ulloa: *Diálogo de las empresas militares y amorosas*, en León de Francia, en casa de Guillermo Roville, 1561.

Así aparece, por ejemplo, entre muchas representaciones simbólicas con ese sentido, en la marca del impresor Martín de Montedoca (que trabajó en Sevilla) con el lema: VIGILATE (fig. 2).



2. Marca del impresor Martín de Montedoca

Puede que nos sorprenda, pero todavía en la cultura actual sigue ejerciendo influencia el sistema simbólico que nos dejó Horapolo. Con frecuencia vemos leones a las puertas de lugares públicos (el congreso de los diputados, ayuntamientos, iglesias, etc.) y la explicación hemos de buscarla en los *Hieroglyphica* de Horapolo y los autores que le siguieron:

*Cómo representan «vigilante».* Para escribir *vigilante* y también *guardián*, dibujan una cabeza de león, porque el león tiene cerrados los ojos mientras está despierto y en cambio cuando está dormido los tiene abiertos, lo que es señal de vigilancia. Por este motivo, junto a las cerraduras de los templos, se ponen leones, de modo simbólico, como guardianes. (Horapolo, *Hieroglyphica*, i.19). (Fig. 3)

## Jeroglífico III. VIGILANCIA



Πῶς ἐγρηγόρευτα γράφουσιν.  
 \* Ἐγρηγόρευτα δὲ γράφοντες ἢ καὶ φύλακας λέ

οντο· γράφουσι κεφαλῶν, ἐπειδὴ ὁ λέων ἐν τῷ  
 ἐγρηγόρευτα, μέμνηκε τοῦ ἐφθαλμοῦ, νομιμάμενος  
 δὲ ἀνεωγότες τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐγρηγόρευτα· φύλακας ἐμ  
 σημαίνει· διὰ τοῦτο καὶ συμμιμνήσκω τοῖς κλείθευσι τῶν  
 ἱερῶν λέοντας ὡς φύλακας παραλήφασιν.

φω

Cómo representan «vigilante».

Para escribir «vigilante» y también «guardián», dibujan una cabeza de león, porque el león tiene cerrados los ojos mientras está despierto y en cambio cuando está dormido los tiene abiertos, lo que es señal de vigilancia. Por este motivo junto a las cerraduras de los templos se ponen leones, de modo simbólico, como guardianes.

3. Horapolo, *Hieroglyphica*, I. 19.

El emblema xv de Alciato, «Vigilantia et custodia» (*vigilancia y custodia*), además de hablar del gallo que anuncia el día, indica: «En las torres de los templos pónganse campanas de bronce que llamen al alma vigilante a las cosas de lo alto. También está el león, que se pone ante las puertas de los templos como custodio, porque duerme con los ojos abiertos»<sup>12</sup> (fig. 4).

4. Andrea Alciato, *Emblemata*, ed. de Paris, Jean Richer, 1584.

La primera edición en griego de la obra de Horapolo se realizó en Venecia, en 1505, por Aldo Manuzio, en un volumen que reunía varios textos en griego y latín de gran interés para los estudiosos de la época. La edición contenía las

<sup>12</sup> Traducción del epigrama por Pilar Pedraza, en la edición de los emblemas de Alciato de Santiago Sebastián, Madrid: Akal, 1985. De todos modos, hay descripciones, como las del castor, el león, el pelícano, el fénix y la cigüeña en el *Fisiólogo* que se corresponden todas con las descripciones de Horapolo, y es difícil, a menos que lo indique el emblematista, saber si la fuente es uno u otro.

fábulas de Esopo en versión de Planudes, con interpretación latina y en griego. A ello se sumaban ejercicios sobre la fábula de la hormiga y la cigarra de Aphthonio y otras obras, entre las que estaban los *Hieroglyphica* de Horapolo<sup>13</sup>.

La primera traducción al latín —realizada por Bernardino Trebacio— apareció en Augsburgo en 1515, y pronto se imprimió en Basilea (1518 y 1534), París (1530), Venecia (1538) y Londres (1542). La segunda traducción —de Filippo Fasianini— apareció en 1517. Siguieron otras traducciones y numerosas ediciones. En España, el humanista Lorenzo Palmireno publicó en Valencia una edición del texto griego en 1556.

En un principio la obra no llevaba ilustraciones, y sólo se incluyeron a partir de la edición de Jacques Kerver en París, en 1543, en la edición de la primera traducción al francés, de autor anónimo. Se adornó con 197 xilografías, que suelen atribuirse a Jean Cosin. Se adjunta un *Appendix* con diez jeroglíficos adicionales y algunos tomados de la *Hypnerotomachia Poliphilii*. Cada jeroglífico sigue esta estructura:

1. Una indicación del concepto o idea que se va a representar
2. La imagen que se corresponde con el concepto
3. Justificación de la correspondencia entre imagen y concepto

El libro estimuló con su publicación estudios teóricos y literarios sobre los jeroglíficos, y las descripciones detalladas que ofrecía de los signos instaron a muchos artistas a intentar reproducirlos, lo que dio origen a un desarrollo de una tradición de imágenes jeroglíficas decorativas. Una de las primeras manifestaciones de su influencia fue en las medallas. Leon Battista Alberti (1404-1472) empleó un motivo jeroglífico en la decoración del reverso de su medalla (figs. 5-6), que representaba un ojo alado, con el mote «Quid tum» (‘¿Y ahora qué?’) queriendo significar «la rápida retribución de la justicia divina», e incitó a que se usaran los jeroglíficos con propósitos de decoración arquitectónica y monumental. En su libro sobre la arquitectura: *De re aedificatoria* (1450)<sup>14</sup>, que

<sup>13</sup> «Ex Aphthonii exercitamentis de fabula, tum de formicis et cicadis, graece et latine» / Aphthonius ; «De natura deorum» (Graece) / Lucius Annaeus Cornutus; «Collectio Proverbiorum Tarrhaei et Didymi» / Didyme ; «De Allegoriis apud Homerum» / Héraclite de Pont ; «Hieroglyphica, graece» / Horapollo; «Fabellae tres et quadraginta... cum latina interpretatione» / Ignace ; «Collectio proverbiorum Tarrhaei et Didymi, item eorum quae apud Sudam [sic] aliosque habentur, per ordinem literarum...» / Suidas ; «De Non credentis historiis» / Phalaephatus ; «De Fabula, ex Imaginibus Philostrati, graece et latine» / Philostrate. El colofón indica la fecha (octubre de 1505) en la imprenta de Aldo Manucio.

<sup>14</sup> Completo tratado de arquitectura en todos los aspectos teóricos y prácticos relativos a la profesión del arquitecto. El libro no fue publicado hasta unos años después de su muerte, en 1485. Se trata de una obra dirigida no a especialistas, sino al gran público con formación humanística, tomando como modelo los diez libros de arquitectura de Vitrubio, que en aquel momento circulaba en copias manuscritas sin corregir filológicamente. La obra también está dividida en diez libros.

difundió por toda Europa sus teorías en ediciones en italiano, francés, español e inglés, recomienda utilizar, para las inscripciones en monumentos, mejor que letras corrientes (que con el tiempo se hacen ininteligibles, como pasó con la lengua etrusca) «las letras sagradas egipcias», que pueden leerse en toda circunstancia y ser interpretadas por eruditos iniciados. Pero se planteaba el problema de cómo realizar esos jeroglíficos simbólicos en representaciones artísticas (no hay que olvidar que no había prácticamente posibilidad alguna para un europeo del Renacimiento de estar informado de la apariencia de los jeroglíficos egipcios originales). Lo que tenían más accesible eran los obeliscos que había en Roma, o los leones del Capitolio (que tenían inscripciones jeroglíficas en la base). También se tenían por jeroglíficos sagrados egipcios —erróneamente— unos objetos rituales de culto representados en los restos de un friso de tiempo antiguo que se conservaban en la iglesia romana de San Lorenzo in Campo Verano. Los artistas del siglo XVI los copiaban una y otra vez, y se consideraban uno de los atractivos turísticos de Roma.



5 y 6. Medalla de bronce de Leon Battista Alberti por Matteo de'Pasti, Rimini, c. 1450-5. Reverso y anverso

Los jeroglíficos se pusieron de moda en los círculos humanistas de la corte del emperador Maximiliano I. Willibald Pirckheimer tradujo al latín el manuscrito más famoso de Horapolo, y encargó a su amigo Dürero las ilustraciones. La obra se presentó al emperador en 1514, cuando ya se estaba realizando un monumento en grabados xilográficos que refleja esta fascinación por los jeroglíficos de Horapolo: el arco triunfal de Maximiliano.

Maximiliano I, elegido en 1508 emperador del Sacro imperio romano germánico, deseaba realizar un arco triunfal que lo glorificara al igual que los emperadores romanos antiguos. El plan arquitectónico del Arco Triunfal lo concibió originalmente el pintor de corte y arquitecto Jorg Kolderer, quien trazó un diseño del arco en formato reducido. Fue el historiador, biógrafo y astrónomo Johannes Stabius a quien se le ocurrió la idea de transformarlo en un grabado xilográfico gigante, lo que no sólo haría evitar el enorme gasto de realizarlo en piedra, sino que permitiría difundir los grabados por todas partes del imperio,

logrando un fin propagandístico de magnitud inusitada hasta entonces. Él fue quien ideó el contenido (imágenes e inscripciones). Fue el mismo Stabius el que persuadió a Durero para que hiciera la supervisión artística de ejecución del Arco Triunfal hacia 1512<sup>15</sup>.

El arco está compuesto por 192 piezas de grabados xilográficos que debían unirse luego para formar un gran arco de 3 m de ancho x 3,5 m de alto en que se reflejan los logros políticos y personales del emperador, su linaje ilustre (entre los que incluía a César, Alejandro e incluso Hércules) y los descendientes destacados. Una de las imágenes más conocidas inserta en el arco triunfal es el retrato jeroglífico de Maximiliano, para cuya elaboración —a excepción del gallo, que representa a Francia— todos los demás motivos proceden de los *Hieroglyphica* de Horapolo<sup>16</sup> (fig. 7).



7. Durero. Arco triunfal de Maximiliano I (detalle)

<sup>15</sup> Gran parte del proyecto lo realizaron ayudantes de Durero: Hans Springinklee y Wolf Traut. Las dos torres de los extremos se atribuyen a Albrecht Altdorfer. Las marcas de Kolderer, Stabius y Durero se hallan en la esquina inferior derecha.

<sup>16</sup> El arco está dividido en tres portales, «Fama» y «Nobleza», los dos de los extremos y el del centro se dedica al «Honor y Poder». La parte central del edificio se dedica a la genealogía de la Casa de Absburgo. Los veinticuatro tableros sobre los arcos de la fama y la nobleza reflejan la historia política de Maximiliano. La dos torres redondas de los extremos muestran eventos y logros personales de Maximiliano. Stabius proporcionó una descripción detallada de éstos en los textos impresos en la base.

Las decoraciones del arco son una mezcla de simbolismo cristiano, pagano y el que se suponía egipcio, con marcada influencia de Horapolo. En la lámina de la parte más alta se incluye el retrato del emperador rodeado de símbolos supuestamente jeroglíficos. Está sentado sobre un haz de plantas de papiro, para significar su antiguo linaje (según el código de Horapolo), apoyado en un león (muy magnánimo, poderoso y valiente) y rodeado de símbolos que hoy nos resultarían incomprensibles sin las explicaciones de Stabius y Pirckheimer, en las que se inspiró Panofsky para proporcionarnos una «traducción»<sup>17</sup>.

Maximiliano [el emperador mismo] —un príncipe [perro con la estola] de gran piedad [estrella sobre la corona del emperador], muy magnánimo, poderoso y valiente [león], ennoblecido por imperecedera y eterna fama [basilisco sobre su corona], descendiente de antiguo linaje [el haz de papiro en el que está sentado], emperador romano [águilas bordadas en la tela del honor], dotado de todos los dones de la naturaleza y en posesión de arte y sabiduría [rocío descendiendo desde el cielo] y maestro de gran parte del globo terráqueo [serpiente enroscando el cetro]— ha ganado con virtud guerrera y gran discreción [toro] una brillante victoria [halcón en el globo] sobre el fuerte rey aquí indicado [gallo en una serpiente, representando al rey de Francia] y de este modo vigilante protegido a sí mismo [grulla con la pata levantada] de las estratagemas del mencionado enemigo, que ha sido juzgado imposible [pies caminando solos en agua] por toda la humanidad. (Interpretación de Panofsky siguiendo el texto explicativo de Stabius y Pirckheimer)

Así palabra e imagen contribuyeron a la propaganda política de un emperador, lo que incitó a imitar el sistema. Un arco en piedra era demasiado costoso, y no tenía la posibilidad de exponerse en todos los rincones del imperio. Este procedimiento nuevo permitió distribuir las principales láminas xilográficas por muchos lugares para glorificar al emperador<sup>18</sup>, y el método se imitó en las fies-

<sup>17</sup> Reproducida por Rudolf Wittkower, «Hieroglyphics in the Early Renaissance», en *Developments in the Early Renaissance*, ed. B. S. Levy, Albany, 1972, págs. 84-5.

<sup>18</sup> El encargo a Durero se hizo probablemente en 1512, y debió de concluirlo en 1515, pues en esa fecha solicitó el pago en carta fechada el 15 de julio. La impresión completa, llevada a cabo dos años después por Hieronymous Andrea la formaban 192 xilografías. En febrero de 1518, Maximiliano pudo enviar una copia a su hija Margarita, a los Países Bajos. Mientras que Stabius recibió el pago en mayo y a Durero se le prometió el pago en septiembre del mismo año, Hieronymous Andrea no recibió ningún pago durante ocho años. Finalmente en 1526, nueve años después de la muerte de Maximiliano, la ciudad de Nuremberg reembolsó el trabajo de talla, y a cambio entregó los tacos de madera, que hasta entonces había conservado en su poder. Los tacos xilográficos se llevaron a Augsburg, Viena, Graz, y de nuevo volvieron a Viena. De los 192 tacos, han sobrevivido 171 y se conservan en la Galería Albertina de Viena. En los dos años que siguieron a la realización del arco, se grabaron unas 700 copias. La primera

tas públicas de entrada de príncipes, reinas, etc. en las ciudades, reflejando en pinturas en tela, sobre arcos efímeros los mensajes simbólicos que glorificaran al personaje recibido y a la vez transmitiéndole mediante ese método lo que los ciudadanos esperaban de él. Un soberbio ejemplo de hasta dónde podía llegar el retorcimiento barroco del sistema lo constituye el arco ideado por Sor Juana Inés de la Cruz para el recibimiento del vigésimo octavo virrey de México, don Tomás Antonio de la Cerda, conde de Paredes y Marqués de La Laguna, que quedó plasmado en las obras de la monja *Neptuno alegórico*, en prosa, y la *Explicación sucinta del arco*, en verso, en que se advierte la gran deuda de la autora con los libros de los que aquí hablamos<sup>19</sup>.

Los *Hieroglyphica* de Horapolo se convirtieron en autoridad canónica sobre todas las cuestiones relativas a jeroglíficos, y se consideraba la obra con cierto temor y respeto, creyéndola la única evidencia auténtica de la sabiduría de la escritura egipcia. Su influencia en la literatura y el arte posteriores fue enorme, y para los estudios serios de egiptología supuso una rémora, pues no hubo manera de enfocar el asunto de los jeroglíficos sino desde el que ofrecía el libro de Horapolo, fascinante aunque tergiversado o viciado.

#### *HYPNEROTOMACHIA POLIPHILI*

Esta fascinación entre artistas y hombres de letras por los símbolos que se creían jeroglíficos egipcios, y por tanto vinculados a conocimiento primitivo y sagrado, fue aprovechado por el erudito veneciano Francesco Colonna (1433-1527). Perteneció a una rama de una familia romana bien conocida, pero nació en Venecia y allí murió<sup>20</sup>. Poco sabemos de su vida, aparte de que estudió teología en Padua e ingresó en la orden de los dominicos. Se cree que viajó mucho en su juventud y que visitó Sicilia, Constantinopla y tal vez incluso el Oriente Próximo. Su fama y celebridad en los círculos literarios se basa en una pieza de fantasía literaria escrita hacia la mitad del siglo xv y titulada *Hypne-*

---

edición del Arco completo estaba impresa entre 1517-1518. Aproximadamente se realizaron unos 200 juegos completos. El tablero 24 de la parte histórica, que debía ocupar el sepulcro de Maximiliano, está vacío todavía. La segunda edición se realizó por orden del Archiduque Fernando, nieto de Maximiliano, entre 1526-1528. Pidió 300 ejemplares del conjunto, y dio permiso para imprimir juegos adicionales que compensaran o indemnizaran al impresor. La tercera edición se realizó por orden del Archiduque Carlos, hijo del Archiduque Fernando, en 1559. Aún se hizo una cuarta edición dos siglos y medio después, en 1799, por Adam Bartsch e impresa por T. Mollo en Viena. Esta edición es fundamentalmente diferente de las tres primeras, pues se advierte el desgaste de los tacos xilográficos y faltan algunos.

<sup>19</sup> Ver para más detalles: Sagrario López Poza, «La erudición de Sor Juana Inés de la Cruz en su *Neptuno alegórico*», *La Perinola*, 7 (2003), págs. 241-70. Ahora puede accederse al trabajo a través de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=26820&portal=157>>

<sup>20</sup> Está enterrado en la iglesia de San Giovanni e Paolo de Venecia.

*rotomachia Poliphili*, que significa ‘Lucha en sueños de Polífilo (el que ama a Polia) con Eros’. En España se alude a esta obra como *Sueño de Polífilo*<sup>21</sup>. El libro fue publicado en Venecia en 1499 por Aldo Manuzio, y aunque no tuvo un éxito inmediato, obtuvo gran celebridad e influyó de manera importante en los círculos literarios.

Se ha interpretado como una alegoría en que el héroe Polífilo, a través de sus numerosas vicisitudes en sueños, persigue a la divina Polia, que no sería sino una personificación alegórica de la Antigüedad<sup>22</sup>.

El mérito literario global de esta obra es discutible, y algunos críticos lo han rechazado como ilegible. Ciertamente está escrita con un extraño vocabulario híbrido de latín con sintaxis italiana, y con abundantes neologismos (palabras inventadas por el autor) de origen latino, griego y hebreo. Este idioma tan particular seguramente sería tan difícil para los lectores del siglo XVI como para los de hoy. El autor muestra ingentes conocimientos arqueológicos, epigráficos, arquitectónicos, litúrgicos y gemológicos. El argumento tortuoso y la prosa se han interpretado por algunos como una verdadera reflexión del mundo inconsciente y misterioso del soñador<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Ver las dos ediciones de Pilar Pedraza en español: *Sueño de Polifilo*, Comisión de Cultura del Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Murcia, 1981 y *Sueño de Polifilo*, ed. y trad. de P. Pedraza, Barcelona: El Acanalado, 1999.

<sup>22</sup> La *Hypnerotomachia Poliphili* relata la historia del sueño de Poliphilo «en que se muestra que todas las cosas humanas no son sino un sueño, y muchas otras cosas, dignas de conocimiento y memoria». Al comenzar la obra, el inconsolable Poliphilo atormentado por el insomnio que le produce pensar en su amor no correspondido por Polia, consigue por fin dormirse, y entonces aparentemente, se despierta en un bosque oscuro donde comienzan sus aventuras. En un argumento algo laberíntico, se mueve a través de muchos lugares extraños encontrándose con dragones, lobos y doncellas, con un telón de fondo cambiante compuesto por ruinas misteriosas, monumentos, huertos, jardines y fuentes. De pronto, se encuentra una ninfa que se parece a Polia y de la cual se enamora. Siguiendo procesiones triunfales y otros espectáculos, la ninfa le revela que ella es de hecho esa Polia «a quien tan bien amas». Después de una ceremonia que se parece al matrimonio, embarcan para la isla Cythera en la barca de Cupido. A partir de entonces, Polia se encarga de la narración, mientras refiere cómo Poliphilo se enamoró de ella cuando él la vio en Treviso, mientras ella peinaba sus cabellos en una ventana. Ella no sólo rechaza sus lances, sino que, para cumplir una promesa por haber sobrevivido a la peste, dedica su vida a castidad eterna. Poliphilo la visita en secreto en el templo de Diana, y cuando él cae a sus pies en desmayo mortal, ella arrastra su cuerpo lejos y lo esconde. Pero Cupido se le aparece a ella en una visión, y la impulsa a volver y besar a Poliphilo para devolverle la vida. Venus bendice su amor, y los amantes están por fin unidos, pero cuando se abrazan y se besan finalmente, Polia desaparece con un lamento: «Poliphilo, mi estimado amante, adiós». Poliphilo se despierta. Es el alba del 1 de mayo de 1467, y él está en Treviso. Su sueño ha acabado y el protagonista queda «inundado de una dulce y locuaz ilusión». Todo lo que ha pasado ha sido fantasía.

<sup>23</sup> Hay críticas muy dispares. Unos ven el texto como un producto estereotipado de su tiempo. Liane Lefavre, por ejemplo, sugiere que es de algún modo un ejemplo indefinible de «un género altamente estilizado». El Profesor Weiss, por otro lado, declaró que la obra era «una competidora con grandes posibilidades de ganar el título de la más aburrida de la literatura italiana». George D. Painter defiende

A pesar de las críticas sobre el texto y el estilo, el libro ha sido celebrado universalmente y con justicia por sus hermosos grabados xilográficos y la presentación material. Debe recordarse que en el momento que se produjo (1499), la inclusión de ilustraciones con tacos de madera de boj en los libros impresos (todavía incunables) era un fenómeno relativamente nuevo. Aunque el número de volúmenes cuidadosamente ilustrados aumentó a lo largo de la década de 1490-1500, este trabajo es excepcional por la manera en que las xilografías se integran con el texto armoniosamente, mientras que en otros libros del siglo XVI no iban en paralelo las ilustraciones con el argumento.

Los grabados parecen modernos, por su carnalidad y paganismo. Con frecuencia se encuentran hoy ejemplares mutilados, a los que faltan las láminas más escabrosas o eróticas, como la del triunfo de Príapo. Se desconoce con certeza el nombre del artista que ilustró esta obra. Dada la habilidad y calidad de la factura, se ha apuntado a varios maestros conocidos, como Mantegna, Bellini y Carpaccio. Sin duda, las xilografías están influidas de esos artistas, pero no se ha conseguido una identificación satisfactoria del creador.

El libro también se cita frecuentemente como un hito en la historia de las inscripciones arquitectónicas. Aunque no es en absoluto un manual práctico del asunto, Poliphilo encuentra en su itinerario numerosos edificios, ornamentos, jardines y esculturas y los describe con detalle. También se representan en los grabados xilográficos de las ilustraciones.

Una faceta del libro que ha encantado a los lectores actuales son los enigmas y juegos de palabras innumerables<sup>24</sup>. Una ingeniosidad en la *Hypnerotomachia* apunta a la identidad del autor anónimo. Las capitales orladas del comienzo de cada uno de los treinta y ocho capítulos crean un mensaje en acrósticos: POLIAM FRATER FRANCISCUS COLONNA PERAMAVIT ('*el hermano Francisco Colonna amó*

---

elocuentemente que el autor «sentía que la realidad misma es misteriosa, y puede describirse legítimamente en términos de misterio; que sólo símbolos sorprendentes, la narrativa laberíntica, y un estilo prosístico impenetrable intencionadamente pueden expresar el mundo nocturno de la mente inconsciente». Más recientemente, Joscelyn Godwin alaba la intensidad del trabajo de atmósfera, describiéndolo como una fantasía erótica sostenida «saturada con el deseo de mirar, saborear y consumir».

<sup>24</sup> Todavía sigue siendo hoy *best-seller* la novela *The Rule of Four* de Ian Caldwell y Dustin Thomason, publicada en 2004, que llegó a tener muy buena crítica y entusiasmó a muchos lectores norteamericanos y europeos. La acción se inicia en el campus de la universidad de Princeton durante el fin de semana de Viernes santo de 1999. Los protagonistas son cuatro estudiantes universitarios, dos de los cuales están intentando resolver el misterio que se oculta en la *Hypnerotomachia Poliphili*. Paul Harris, uno de los jóvenes, que lleva cuatro años estudiando la obra y prepara su tesis sobre ella, se percató de que el libro contiene un mensaje en clave al que puede accederse siguiendo «la regla del cuatro». Para leer el mensaje, se comienza con una letra, hay que moverse a otra que está cuatro líneas más abajo, luego tres columnas a la derecha y luego dos líneas hacia arriba, dos columnas a la izquierda y se repite el proceso. Eso explicaría, según el protagonista de la novela, la difícil lengua y sintaxis de la obra, y se ofrece una compleja teoría sobre el autor renacentista y los motivos que le llevaron a proceder así.

a *Polia desperadamente*'), por lo que se ha creído identificar al autor con el monje dominico Francesco Colonna, que perteneció al monasterio de SS. Giovanni e Paolo en Venecia y se sabe que en el momento en que suponemos que se compuso la obra, en 1467, era novicio en Treviso. Se conocen algunos otros detalles de su vida, incluso el hecho enigmático de que en 1501 se le ordenó reembolsar una suma concedida por la Orden para la impresión de un libro. ¿Pudo ésta contribuir al costo de producción de esta obra? Colonna murió en octubre de 1527 a la edad de 94 años. Polia, si existió, es un personaje más difícil de identificar, aunque se sugiere que pudo haber sido un miembro de la destacada familia Lelio, de Treviso.

Por lo que nos interesa esta obra aquí, es porque los monumentos arquitectónicos que se describen ostentan con frecuencia como adornos decoraciones simbólicas con inscripciones que el autor nos transcribe, traduce y comenta. Muchas de ellas están escritas en lo que Colonna llama «coelati hieroglyphi, ouero characteri aegyptici» y los signos usados son de hecho los del friso del templo que ya hemos mencionado arriba, suplementados, cuando se hace necesario, con símbolos inventados por el propio Colonna, ejecutados cuidadosamente con el mismo estilo.

La audacia y ambición con que Colonna se puso a redactar sus jeroglíficos se ilustra claramente en el capítulo IV, uno de los principales por la influencia que han ejercido en el arte las descripciones que contiene. Entre los monumentos y conjuntos escultóricos que se describen, está un elefante de piedra negra sostenido por un pilar del mismo material bajo el vientre. Sobre él, un obelisco de piedra verde rematado por una bola de cristal<sup>25</sup>. Todas las inscripciones y los jeroglíficos del elefante tienen relación con el esfuerzo, el trabajo y la inteligencia. Uno de los jeroglíficos de este capítulo es de los más famosos de la obra. Casi todos sus ideogramas son invención de Colonna, con figuras de un bucráneo, una pátera, un jarro, un ánora y un delfín. Así lo describe Polífilo:

Cuando por fin regresé a la plaza, vi en el pedestal de pórfido, dignísimamente cincelados alrededor, estos jeroglíficos: primero un bucráneo con dos instrumentos agrícolas atados a los cuernos; y un altar sostenido sobre dos pies de macho cabrío, y con una llama ardiendo encima, y en su frente un ojo y un buitres; luego, una jofaina, y un aguamanil; siguiéndole, un ovillo de hilo atravesado por un huso; y un vaso antiguo con la boca tapada. Una suela con un ojo y con dos ramas atravesadas y hermosamente atadas, una de olivo y otra de palma; un ánora y una oca; una lámpara sostenida por una

---

<sup>25</sup> Imitando un monumento de Catania, representa un elefante que lleva un obelisco a su espalda, idea que luego, en 1667 tomó Bernini para usarla en su monumento de la Piazza della Minerva en Roma.

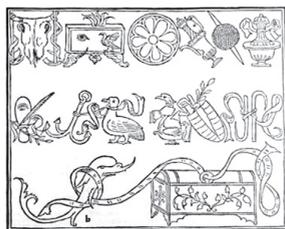
mano; un timón antiguo con un ramo de olivo atado; luego, dos garfios, un delfín; y por último, un arca cerrada. [...] Medité sobre estas antiquísimas y sagradas escrituras y las interpreté así:

EX LABORE DEO NATVRAE SACRIFICA LIBERALITER, PAVLATIM REDVCES ANIMVM DEO SVBIECTUM. FIRMAM CVSTODIAM VITAE TVAE MISERICORDITER GVBERNENDO TENEBIT, INCOLVMENQVE SERVABIT.

La traducción de Pilar Pedraza:

Ofrece a Dios con liberalidad los dones de la naturaleza que adquieras con tu trabajo; así, poco a poco, irás conformando tu ánimo con el suyo. Él custodiará firmemente tu vida, gobernándola con misericordia, y te conservará incólume.

El claustro de la Universidad de Salamanca se decoró en 1530 con bajorelieves que reproducen varios de los jeroglíficos de la *Hypnerotomachia Poliphili*, entre otros, éste que acabo de mencionar (figs. 8-9), aunque cambiando el orden de las figuras (tal vez porque no se comprendió bien)<sup>26</sup>.



8-9. Jeroglífico de la *Hypnerotomachia* en patio de la Universidad de Salamanca

Otro de los más famosos jeroglíficos de la obra aparece en el capítulo VII, donde Polífilo, tras vagar por una región subterránea donde encuentra un dragón monstruoso («el amor animal»), encuentra la salida a ese laberinto y llega a un lugar ameno. Allí encuentra un puente de un solo arco, en cuyos pretilos hay fijadas dos piedras grandes de pórfito donde, según cuenta el protagonista:

<sup>26</sup> Ver para más información los trabajos de Pilar Pedraza: «La introducción del jeroglífico renacentista en España: Los “enigmas” de la Universidad de Salamanca», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 394 (abril 1983), págs. 5-42 y «Los Jeroglíficos del Patio de la Universidad de Salamanca y la *Hypnerotomachia Poliphili*», *Traza y Baza. Cuadernos Hispanos de Simbología*, núm. 8, s. a., págs. 36-57.

vi estos nobilísimos jeroglíficos egipcios: un antiguo casco, rematado por una cabeza de perro, un bucráneo con dos ramas de hojas menudas atadas a los cuernos y una hermosa lucerna. Estos jeroglíficos, excepto las ramas, que no sabía si eran de abeto, de pino o de enebro, los interpreté así: PATIENTIA EST ORNAMENTVM CVSTODIA ET PROTECTIO VITAE [La paciencia es el ornamento, protección y guardiana de la vida]

En la otra parte vi este elegante relieve: un círculo, y un ancla sobre cuya caña se enroscaba un delfín. Y éstos los interpreté así perfectamente: ΑΕΙ ΣΠΕΥ ΔΕ ΒΡΑΔΕΟΣ «Semper festina tarde» [Siempre apresúrate despacio]

Estos jeroglíficos o ideogramas también se incluyeron en el programa iconográfico del claustro de la Universidad de Salamanca (fig. 10).



10. «Semper festina lente» en patio de la Universidad de Salamanca

El mote  $\sigma\pi\epsilon\upsilon^{\delta\epsilon} \beta\rho\alpha\delta\acute{\epsilon}\omega\sigma$  lo cita Aulo Gelio en sus *Noctes Atticae* (x.11), en un capítulo sobre el adverbio «mature», y alude al lema del emperador Augusto «Festina lente», que recomienda a la vez paciencia y rapidez, disposición audaz y prudente control de sí mismo, mote sobre el cual vuelve Suetonio en *De vita Caesarum* (II, xxv). En la discusión de Aulo Gelio, el hombre *maduro* combina la prontitud con el esmero. Hasta la edición de la *Hypnerotomachia Poliphili*, en diciembre de 1499, el motivo no se había representado gráficamente, y como es sabido, Aldo Manuzio, cuyas prensas habían producido la obra, adoptó como empresa o marca de impresor precisamente este motivo (el delfín y el áncora, sin el lema) en enero de 1501, en el segundo volumen de *Poetae Christiani veteres*, y siguió usándola en al menos 19 versiones distintas (fig. 11). En la obra de Colonna, el círculo simboliza eternidad (inspirándose en Horapolo, que indica que los egipcios representaban la *eternidad* con una serpiente con la cola escondida debajo del resto del cuerpo —explica que los egipcios lo llaman «ureo» y en griego es «basilisco», animal que se consideraba inmortal—). El delfín sería jeroglífico de la rapidez, mientras que el áncora simboliza el freno o detención (paciencia).



11. Marca del impresor Aldo Manuzio en una de sus variantes

En 1508 Erasmo en sus *Adagia*, (*Chiliades adagiorum*, II, núm. 1) escribió sobre el lema *Festina lente* vinculado a Augusto, a las monedas romanas, a Aldo y a Pietro Bembo<sup>27</sup>. En el pasaje se muestra el concepto que tenía Erasmo de los jeroglíficos —que refleja la visión de los círculos Neoplatónicos—, e ilustra sus apreciaciones con ejemplos tomados de los clásicos, Horapolo y la *Hypnerotomachia*. El que Erasmo tratara con respeto y veneración este asunto, hizo que los humanistas alemanes lo imitaran, lo que contribuyó a la expansión de su uso.

Por alguna razón, el sentido de este jeroglífico debía de ser especialmente apreciado por Colonna porque lo repite de forma parecida en diversos lugares de la obra. Por ejemplo, en el importante capítulo X, en que Polífilo se dirige a una región alegórica, el reino de Telosia, que posiblemente simbolice el destino. Polífilo recorre curiosos parajes en compañía de hermosas ninfas, guiado por *Logística* (la Razón) y *Thelemia* (la Voluntad) él pregunta algo que no comprende:

*Sapientísima ninfa, a mi salida de la caverna subterránea encontré un puente antiguo y hermoso en cuyos pretiles, uno de pórvido y otro de ofita, vi esculpidos unos jeroglíficos y los interpreté ambos. Pero quedé ignorante sobre los ramos que estaban atados a los cuernos, puesto que no los reconocí, y tampoco supe por qué una parte era de pórvido y la otra no.*

La ninfa «Logística» le explica que uno de los ramos era de abeto y el otro de alerce y que uno arde bien y el otro no, y por ello significan la *Paciencia*, que no se enciende de ira fácilmente ni se ablanda en las adversidades; que no sólo no se enciende, sino que apaga a los que están encendidos.

Llegan a un río atravesado por un puente, que tiene en la clave de cada arco una lastra cuadrada que contenía un jeroglífico en relieve.

<sup>27</sup> Ver Edgard Wind, *Los misterios paganos del Renacimiento*, trad. J. Fernández de Castro y J. Bayón, Barcelona: Barral, 1972, págs. 104-9 y Gombrich, «Icones Symbolicae», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, I, XI (1948), pág. 173.

A la derecha, vi una matrona coronada por una serpiente, sentada sobre una sola nalga, y con la otra pierna en acto de levantarse. En la mano de la pierna sentada sostenía un par de alas y en la otra una tortuga. En la otra parte había un círculo que contenía dos amorcillos que, dando la espalda a la circunferencia, sostenían su centro.

La ninfa «Logística» le dice el significado: «*Velocitatem sedendo, tarditatem tempera surgendo*», ('Atempera tu velocidad sentándote y tu pereza levantándote'). Es una alegoría de la Prudencia, una variante del *festina lente*. El otro jeroglífico, el del círculo con los amorcillos, ha de interpretarse, según Logística: «*Medium tenuere beati*». Es decir, 'dichosos los que se han mantenido en la vía del medio', con que prepara a Polífilo para elegir, entre tres puertas que le enseñan, la del centro. Estos dos jeroglíficos se reprodujeron asimismo en piedra en el claustro de la Universidad de Salamanca, formando parte de un programa iconográfico de mensajes filosófico-morales para los estudiantes.

El capítulo XIX es el más interesante desde un punto de vista de la epigrafía renacentista y de la simbología jeroglífica. Contiene descripción minuciosa de falsas inscripciones romanas que se representan con jeroglíficos inventados por el propio Colonna, que aluden al poder y a las virtudes del gobernante<sup>28</sup>. Tras dar detalles minuciosos de un obelisco que encuentra, Polífilo describe numerosas lápidas y se refiere a muchos sarcófagos y monumentos funerarios. En una de las caras de la basa rectangular que sustentaba el obelisco vio unos jeroglíficos esculpidos, como éste:

Había una figura circular redonda, [...] con estos elegantes jeroglíficos: primero un caduceo con serpientes; arriba, dos elefantes que disminuían hasta convertirse en hormigas; entre ellos, en el centro, había un vaso con fuego y en el otro lado una copa con agua a un lado y a otro de la parte inferior de su vara vi una hormiga que crecía hasta convertirse en elefante. Lo interpreté así: «*Pace ac concordia parvae res crescunt, discordia maximae decrescunt*».

<sup>28</sup> Para ponernos en situación, en este capítulo, Polia persuade a Polífilo para que vaya a ver unos antiguos epitafios en un templo destruido. Allí él ve cosas admirables, como un mosaico que representa el rapto de Proserpina, por lo que se sobresalta al recordar que ha dejado a Polia en la playa y que está expuesta a que Neptuno se la arrebate. Regresa corriendo y al llegar, ella le tranquiliza. Luego viene el dios Amor, que los invita a navegar con él, en su nave, hacia la isla de Citera, en busca de la fuente de Venus. Tras llamar al viento Céfiro, navegan felices. La barca de Cupido es de madera de sándalo, y sus seis remos los manejan otras tantas muchachas bellísimas: Impudor, Compañía Juvenil, Molicie, Felicidad Terrena, Seguridad y Hermosura. Un cortejo alegre de tritones, nereidas, delfines y aves acuáticas les acompaña. Por primera vez, Polífilo se siente plenamente feliz; se considera más feliz que Paris huyendo de Helena, Jasón con Medea o Teseo con Ariadna.

Es decir: ‘Las cosas pequeñas crecen con la paz y la concordia, con la discordia disminuyen [incluso] las más grandes’<sup>29</sup>. Las equivalencias de signos-conceptos serían:

Caduceo = *pace ac concordia*

hormiga = *parvae res*

elefante = *crescunt*

fuego y agua = *discordia*

El empleo del elefante y la hormiga para simbolizar cosas grandes y pequeñas procede de San Jerónimo (*Epist.* IX, 12). También estos jeroglíficos de la justicia y la concordia aparecen en el claustro de la Universidad de Salamanca.

Las inscripciones de Colonna se consideraron genuinas por muchos de sus contemporáneos e incluso intelectuales como Erasmo creían que Colonna había tenido acceso a copia de las obras perdidas de Chairemon para inspirarse<sup>30</sup>.

La difusión por la imprenta de los *Hieroglyphica* de Horapolo y la *Hipnerotomachia Poliphili* puso de moda a comienzos del siglo XVI la creación de nuevos símbolos jeroglíficos para expresar ideas y conceptos que no aparecían en Horapolo, como máximas morales o filosóficas, sentencias, etc. Algunos de los jeroglíficos empleados por Colonna se hicieron populares y se emplearon con fines decorativos en medallas y como «empresas» o en decoraciones arquitectónicas, como vemos en el claustro de la Universidad de Salamanca, o en los frescos de Santa Giustina de Padua. Varias libros escritos por italianos de entonces muestran la influencia de las dos obras, como Marcantonio Sabellico en: *Enneades seu Rapsodiae historiarum* (Venecia, 1504) y las *Antiquae lectiones* (Venecia, 1516) de Ludovico Ricchieri (más conocido por su nombre latinizado: Caelius Rhodiginus). Ninguno tuvo, sin embargo, contribuciones de importancia para la concepción del jeroglífico de la que estamos hablando.

#### PIERIO VALERIANO Y SUS *HIEROGLYPHICA*

A mediados del siglo XVI se publicó otra obra que no sólo ofrecía ayuda para la exégesis de los símbolos antiguos, sino que brindaba un corpus muy amplio de figuraciones alegóricas basadas en todo tipo de textos. Me refiero a los *Hieroglyphica* de Giovan Pietro della Fosse, más conocido por el nombre de Pierio Valeriano Bolzani. En esta miscelánea en latín de más de 900 páginas trabajó su autor más de cincuenta años antes de verla impresa. Pronto se convirtió en el repertorio de símbolos por antonomasia del Renacimiento y mantuvo una influencia indiscutible en la literatura y el arte hasta el siglo XVIII.

<sup>29</sup> Es una máxima de Salustio (*Jug.* x, 76).

<sup>30</sup> Karl Giehlow, *op. cit.*, pág. 47 y 59.

La obra se editó por primera vez en 1556; en una edición parcial en Florencia, editada por Torrentino, y ya en forma completa en Basilea, por Isingrin: *Hieroglyphica, sive de Sacris Aegyptiorum literis commentarii Joannis Pierii Valeriani Bolzanii*,... Es decir: *Jeroglíficos, o comentarios sobre las letras sagradas de los Egipcios*. Pero es muy interesante lo que sigue al dirigirse al lector:

*Habes in hisce commentariis non solum variarum historiarum numismatum veterumque inscriptionum explicationem, verumetiam praeter Aegyptiaca et alia pleraque mystica, tum locorum communium ingentem magna cum oblectatione sylvam, tum sacrarum literarum, in quibus haud raro et Christum ipsum et Apostolos Prophetasque hujusmodi locutionibus usos fuisse videmus, exquisitam interpretationem, ut sane non temere Pythagoram, Platonem aliosque summos viros ad Aegyptios doctrinae gratia profectos intelligas: quippe cum hieroglyphice loqui nihil aliud sit quam divinarum humanarumque rerum naturam aperire...* Basileae, 1556 (Isengrinus)

Como se ve, el título se ha inspirado en el libro de Horapolo, y el autor intenta adaptar al modelo jeroglífico (tal como hemos dicho que se concebía en los círculos neoplatónicos) los símbolos heredados de la tradición clásica.

Su autor había nacido en Belluno en 1477 y murió en Padua hacia 1558 ó 1560<sup>31</sup>. Cuando tenía 16 años lo llevaron a vivir a Venecia con su tío Fra Urbano Valeriano Bolzanio (1443-1524), erudito buen conocedor de lenguas, muy interesado en los jeroglíficos y que había viajado por Grecia, Asia Menor, Palestina e incluso Egipto<sup>32</sup>. Fue tutor de Giovanni de Medici, que llegó a ser luego el papa León X. Había publicado una gramática griega y formaba parte de la Academia Aldina de Helenistas de Venecia, fundada por el impresor Aldo Manuzio en 1500. La *Nueva Academia*, como también se llamó, reunía una vez por semana a intelectuales que elegían los textos que habían de imprimirse por Aldo de entre los manuscritos griegos y latinos más autorizados.

Fra Urbano Valeriano había vivido en Treviso algunos años, cuando el autor de la *Hypnerotomachia Poliphili* vivía también allí, así que sin duda se conocieron, dada la afición de ambos por los jeroglíficos egipcios.

Desde muy joven, pues, Pierio fue introducido en los círculos humanísticos venecianos, y tuvo por tutor a Sabellico, al que se debe el cambio de nombre de Pietro por Pierio (derivado de *perides* —nombre con que se aludía a las musas—, que le puso a su discípulo por lo brillante que era). A través de su tío, vinculado a los Médici, Pierio fue elegido tutor de Ippolito y Asessandro Medici. Llegó a ser secretario privado o «cameriere secreto» de León X. En 1537 se ordenó sacerdote,

<sup>31</sup> Los datos que siguen sobre Valeriano proceden de Erik Iversen, *op. cit.*, págs. 70 y sigs.

<sup>32</sup> Pierio Valeriano dedicó a su tío el libro xxxiii de sus *Hieroglyphica*.

pero rechazó las diócesis de Capo-d'Istria y Avignon para poder continuar con sus intereses literarios. A él se deben varias obras: una Historia de Belluno, un tratado sobre el significado del relámpago, una defensa del derecho de los curas a llevar barba, y su *Contarenius* o *De litteratorum infelicitate* ('Infelicidad de los sabios', Venecia, 1620). Algo más importancia tuvieron sus poemas: *Poemata* (Basilea, 1538) y *Amorum libri quinque* (Venecia, 1549).

Pero por lo que hoy es conocido Pierio Valeriano es por su enorme repertorio de jeroglíficos o comentarios sobre las letras sagradas de los egipcios y de otros pueblos (como reza en la mayor parte de las ediciones). En la obra trabajó prácticamente toda su vida. Aunque se publicó en 1556, desde mucho antes circulaban manuscritos de partes sueltas. Stéphane Rolet estima que todos los libros habían llegado ya en 1529 a tener una primera forma que autorizara su difusión manuscrita. Este detalle, de gran importancia, no se ha sabido con certeza hasta que este especialista en latín renacentista ha presentado su tesis doctoral, de la que sólo se ha difundido una síntesis, y esperamos su publicación<sup>33</sup>.

Valeriano debió de vacilar con relación al género en que deseaba exponer su trabajo. El tipo de asunto a que se refería, frecuente materia de conversación en círculos humanistas y academias, aconsejaría plasmarlo en forma de diálogo, como hicieron otros en su tiempo con el género de las empresas (Paolo Giovio: *Dialogo dell'impresse militri e amorose*, escritas en 1551, no publicadas hasta 1555), pero eso hubiera implicado hacerlo en italiano, y la aspiración de Valeriano era dar un carácter más universal a su obra, que pudiera ser materia de estudio y trabajo en círculos y centros de elevada cultura en la Europa de entonces. Eso obligaba a pensar en un tratado en latín. Lo que se produjo no podemos decir que sea una enciclopedia, ni un diccionario. El género se inserta mejor en lo que suele denominarse miscelánea, heredera de la silva antigua, que no sigue un orden alfabético ni sistemático.

La obra está dividida en 58 libros, y organizada por temas, atendiendo más al significado que al significante (fig. 12). Cada libro comienza con una carta dedicatoria a una persona relevante de su tiempo, amigo o mecenas del autor, seguido del tratado sobre el significado simbólico de uno o más motivos jeroglíficos de modo que tengan alguna relación con la persona a quien Valeriano lo ofrece. El primer libro lo dedica a Cosimo de Medici, duque de Florencia, y en él se ocupa del león y sus significados alegóricos. Continúa con el elefante, el rinoceronte, la variedad de bestias como serpientes, monstruos como la Gorgona, la Hidra, la Medusa. Pasa luego a ocuparse de los pájaros, peces, partes

---

<sup>33</sup> Se indica en el resumen de su tesis doctoral: Stéphane Rolet, *Les Hieroglyphica de Piero Valeriano (1556): somme et source du langage symbolique de la Renaissance*. Tesis doctoral de Historia del Arte, dirigida por Maurice Brock, defendida el 14 de enero de 2000. Université François Rabelais, Tours (Francia). Anunciada su impresión en la editorial Droz.

del cuerpo humano, figuras geométricas, plantas, hierbas, flores, frutos, piedras, joyas, metales, fuentes, ríos, mares, cuerpos celestes —el cielo, las estrellas, planetas—, montes, medallas, dioses paganos, ropas, instrumentos musicales, armas, números, signos y señales, los sueños, las fábulas y otras curiosidades...

182 Pierio Valeriano. Del Serpente I.

ma ancora i campi feminati, de' quali ferue queste, & altre cose Didimo nel secondo de suoi coniti.

G' OCCHI DE DEI.



**E** Pure gli Egiziani hebbero in tanta venerazione il basifisco, che gli faceuano, e collocauano le statue d'oro, & il capo glielo faceuano di sparatiere, & gli occhi con tal artificio accocciuano, che serrate, & aperte si potessero subito che con gli occhi aperti lo guardauano forari, tutto l'Egitto ne faceua incredibile festa, & allegrezza, come se veder gli risorga dal morto, e posero il nome a questa, si che tutti venivano in publico, & al lume, & in riso, in burle, & in conuitti si ballazzauano; ma se lo ha effetto puote si fare con gli occhi chiusi, quasi a l' hora ogni cosa di melissa, & di panni bianchi, prendendo, che ider l'altro l'azion manca, & a tirare. Si nascouano tutti in luoghi tenebrosi, & nelle piu secreti, & si dice parte delle cele, & con incredibili lamenti, & clamori per la sua parte, in quel migliore modo, che poter si stroua di placare lo sdegno de i dei. Questo cofe ancor le fepe Plinio, & vn certo Hepe etc interprete de le diuine cose, nomina il fisco presso gli Egiziani le racci, & questa negra cost li troua nella caual del Herob. Per piu chiara intelligenza di questo, dicono gli Egiziani, come ferue Pluraco, che Giose e fato: hora nessun animale ha masgno fato, ne piu velocemente del basifisco, & pero i nessuno meglio conuene il simbolo della diuinita.

IL FIATO, O FERO LO SPIRITO.

**E** T e il serpe a coloro ieroglifico di quel fato aereo, che per tutta la gran machina del Mondo si sparge. Anaflogora ancora li uenudo possi il quattro ele menti, & si dicono nel principio esser significati per

**A** il serpe, si aggiugne vn rettore, o sia spirito, o sia Iddio, o la mente, come interpreta Plinio; per il quale questi quattro li reghino, il che Virgilio ancora, & che di tutte le scienze hebbe nouita, afferma, dicendo, *Il cielo, la terra, & la larghe compassi, E de la Luna il chiaro globo compassi, Interno spirito, & le lucenti stelle, E tutta regge quella immensa male, E di spinto per le membra tutte, E nel gran corpo si moue, & mensura Verde gli uista la diuina mente.*

**B** Percioche quello, ch' Anaflogora disse, vn, cioè mente, effo il se spirito, e mente. M. Tulio frequentando la sentenza di Platone nel libro dell'anima, dice, che nel principio si posia la terra nel mezzo del Mondo, & che li circondata da questa vitale, & spirabil natura, che aere si chiama.

LE PALLE D' EOLO.

**N** On fanno dunque male coloro, che faceuano le palle d' Eolo, che fogliano nella parte di fuori scolpiti vn diagore, dalla cui bocca posia intorno al mezzo, esce quella canna, o bitula del fato, che manda fuori il uento. Sono queste palle di bronzo scure, nelle quali ebe l'oni racchiso qualche harate, per vn buco si reffrono, dando che mosi al fono, cominciano a fuidarsi, & a uolli, & spirano vn grandissimo fato, per cui si chiama per forza del caldo aere fto, per la gran copia d'aria, della quale non effo capace quella uenuta, & stozza di uento hara fuori, nella quale infondendo tanto di argeno uiuo, per la difonida, che ha per se in aera col caldo, & uisando si puo fuaqua, con maggior forza spiera fuori.

IL SVCESSO DEL VOTO.

**C** I si tanta operatione, che il basifisco ha habito non lo, che di parentela, & habito con i dei, che già mortali hebbero ardore, & uolli in sangue; con grandissima fatica, si ferbarlo diligentissimamente, chiamandolo lingue di Saturno, lo quale ha uolli uolli si, pensano, & si purificatore si uolli uolli uolli delle dimande da Principi, & de' prigiani ancora de' dei; i i i i i delle malattie, & i doni de' beuuti. Gli Astrologiani, ora attribuiscono oratio al basifisco, che quella stella, che sta nel cuore del leone, li chiamano basifisco; la quale pensarono i Caldei, che fosse Higinio, & Signora delle cose celesti; il che ferue Thome in i comenti d' Arato, doue si tratta de' leoni, ne meno lo lascia di dire Nicetoro nella

12. Pierio Valeriano, *I Ieroglifici*, Venetia: Combi, 1625

El orden que sigue está basado en el comentario de Diodoro de que los jeroglíficos egipcios podían dividirse en distintas categorías según los objetos que representaran, y cita como ejemplos dioses, seres humanos, partes del cuerpo y objetos y utensilios cotidianos.

La obra se basa por completo en la concepción de los jeroglíficos dada por Ficino y los neoplatónicos. Queda explícito en el prólogo del libro xxvii dedicado a Giovanni Grimano, Patriarca de Aquileia, al que le recuerda Valeriano su paseo juntos por Roma viendo los edificios antiguos (se refiere a los de los egipcios —obeliscos, basas, etc.—) que les suscitaron una discusión sobre «el

secreto modo que tuvieron —los egipcios— de pintar y tallar. Habían ideado un «muto parlare» (según dice la edición en italiano, en traducción de Girolamo da Sisi)<sup>34</sup>

de entenderse por la mente por medio de las imágenes de las cosas y no de pronunciarse con ningún sonido de voz o conjunción de letras, habiendo sido los inventores, sin lugar a dudas, los sacerdotes de Egipto, a quienes, desde entonces, todas las naciones que tienen alguna ciencia de las cosas, en todas las obras, con un tácito consentimiento, se han esforzado en imitarles.<sup>35</sup>

La intención de Valeriano es reconstruir ese lenguaje mudo y simbólico de ideas, de modo que cada concepto pueda tener su expresión jeroglífica adecuada y que todo el conocimiento filosófico de la época pueda ser expresado por medio de un sistema universal de símbolos jeroglíficos. El método alegórico que emplea está copiado de Horapolo, *El Fisiólogo* (para temas cristianos), los bestiarios, etc. Acude a reforzar sus asertos con citas de autoridades que demuestran la gran erudición que poseía. La lista de categorías jeroglíficas ronda las 1.400 y el índice de autoridades lo componen unos 200 autores, fuentes clásicas y medievales que han influido en la obra: Aristóteles, Eliano, Solino, Pausanias, Plinio el Viejo, Claudiano, Hermes Trismegisto, San Agustín y otros padres de la Iglesia. Valeriano intenta presentar el sincretismo de una tradición simbólica que abarque desde los egipcios a todas las culturas veneradas (griega, latina, hebrea). Por supuesto, la obra de Horapolo y la de Colonna han influido poderosamente en la redacción de los *Hieroglyphica* del bellunense. Aspira a decodificar y a codificar conceptos con el objeto de revelar la verdadera naturaleza —divina y humana— de las cosas.

Todo esto, unido al estilo agradable en que estaba escrito el libro, hizo de él una herramienta sin igual para arquitectos, pintores, organizadores de festejos públicos... Sus contemporáneos lo admiraban y a él aluden autores nuestros, sobre todo humanistas del siglo XVI que describen programas iconográficos fes-

---

<sup>34</sup> En la edición: Giovan Pietro Valeriano Bolzani, *I Ieroglifici, overo commentarii delle occulte significationi degl'Egitif ed altre nationi, composti da Giov. Piero Valeriano, nella volgar lingua da varii letterati tradotti... con due libri pure di Ieroglifici del sig. Celio Agostino Cubione*, etc., Venetia: Combi, 1625.

<sup>35</sup> Entre las ruinas que vieron, dieron con una estatua de Venus, que con una mano sujetaba a Cupido; éste tenía agarrado por la cola a un delfín, y éste mordía un pulpo que a los pies de Cupido, le había mordido. Valeriano recuerda a su amigo que se preguntaron qué significaría, y que él le explicó lo que creía que simbolizaba. Grimano le pidió que lo pusiera por escrito, y eso es lo que contiene este libro 27, que se dedica a qué se significa 'por medio del delfín y el pulpo sacado de las letras de los egipcios'.

tivos, como Álgar Gómez de Castro<sup>36</sup>, Jorge Báez de Sepúlveda<sup>37</sup>, Pedro Mejía, *Silva de varia lección* (1540-c. 1550), Herrera, en sus *Comentarios a Garcilaso* (1580), Juan Pérez de Moya —*Philosophía secreta de la gentilidad*— (1585), Juan de Pineda, en los *Diálogos familiares de la agricultura cristiana* (1589), que lo cita muchísimo y lo llama *mi Valeriano, mi Pierio Valeriano, mi amigo Valeriano, mi familiar Pierio Valeriano...*, Luis Alfonso de Carvallo, en su *Cisne de Apolo* (1602), Lope de Vega en varios lugares, y sobre todo en la *Jerusalén conquistada* (1609), Sebastián de Covarrubias, en su *Tesoro* y en sus *Emblemas morales* (1611), y todavía, casi a finales del siglo XVII (1689) es venerado por Sor Juana Inés de la Cruz que se inspira en él constantemente (*Inundación Castálida, Neptuno alegórico...*). Los emblematistas, ni los cito, porque todos ellos tienen grandes deudas con Valeriano. Y si analizamos sermones, veremos hasta qué punto están repletos de elementos que proceden de los *Hieroglyphica* de Valeriano. Tanto es así, que Terrones del Caño se queja y censura el abuso de los jeroglíficos, y viene a recomendar que se empleen sólo de vez en cuando<sup>38</sup>.

Pero donde es sin duda más usado como fuente es en la elaboración de programas iconográficos para las entradas de reinas, exequias reales, etc. El libro ofrece una sintaxis simbólica importante para quienes trabajan al servicio de nobles y reyes que han de ocuparse de la propaganda de sus señores (cortesanos o eclesiásticos). Los escudos de armas, los blasones de la nobleza tienen mucho de esa intención de transmitir un mensaje en clave de forma visual sintética semejante a la de los jeroglíficos. Valeriano intenta tender puentes entre la más lejana antigüedad y su época, precisar la permanencia del funcionamiento de

<sup>36</sup> Álgar Gómez de Castro, *Recebimiento que la imperial ciudad de Toledo hizo a la magestad de la reina nuestra señora doña Isabel, hija del rey Enrique II de Francia, cuando nuevamente entró en ella a celebrar las fiestas de sus felicísimas bodas con el rey don Filipo nuestro señor, segundo deste nombre* (Toledo, 1561).

<sup>37</sup> Jorge Báez de Sepúlveda, *Relación verdadera del recibimiento que hizo la ciudad de Segovia a la majestad de la reina nuestra señora doña Anna de Austria en su felicísimo casamiento que en la dicha ciudad se celebró*, ed. y notas de S. López Poza y B. Canosa Hermida, intr. de S. López Poza, Segovia: Fundación don Juan de Borbón, 1998.

<sup>38</sup> «Lo de los jeroglíficos ha cundido de manera que hay predicadores que los componen de su cabeza, fingidos al propósito de lo que quieren decir, y fingen la ninfa y el sátiro con una letra que decía etc. Un jeroglífico o dos, cuando más, en un sermón, si son de Alciato o Pierio Valeriano u otros autores simbólicos, pueden pasar. Pero en todo un sermón: “Pintaban los antiguos”. Sí, que no eran todos pintores, que otros oficios también harían los antiguos. Y esto, de: “Una letra que decía...” , basta una vez en cincuenta sermones. Una fabulilla de cuando en cuando es una perla; pero cuando se traigan estas cosas, particularmente si tocan en amores, hanse de decir sin preámbulo ni encarecimiento, sino antes con desdén, y como quien las arroja y menosprecia. Como si dixésemos: “La otra loca torpe, que la vanidad poética hacía diosa de las aficiones, y la burlería de su hijuelo, todo mentira”. O si dixésemos: “La antigüedad ciega fingía tal y tal cosa. Tomémoselo en buen sentido, a su pesar”». Francisco Terrones del Caño, *Instrucción de predicadores* (1605), ed. F. G. Olmedo, Madrid: Espasa Calpe, 1960, págs. 85-6.

los símbolos. Esa tendencia se afirma en la obra con las frecuentes citas de monedas antiguas (latinas y griegas) que ofrecen un material con gran riqueza alegórica.

Como ya se ha dicho, la obra de Valeriano se publicó por primera vez en Basilea por Michele Isingrin en 1556 con dedicatoria a Cosme de Médicis. Se volvió a imprimir en 1567, también en Basilea, por Tomás Guarino, en una versión aumentada con dos libros de evidente inspiración neoplatónica, compuestos por Celio Agostino Curione, hijo del célebre humanista erasmista Celio Secondo. Este apéndice de Curione se convirtió en inseparable del texto original. Durante dos siglos la obra fue continuamente reeditada en latín. Tuvo además ediciones en italiano, alemán y francés (alrededor de 34 ediciones en varias lenguas). Hubo partes que, traducidas a otros idiomas, gozaron incluso de mayor difusión, como el libro II, traducido al italiano por Belisario Bulgarini y el IV, por Scipione Bargagli que se editaron en Venecia, por Giovanni Antonio y Giacomo de' Franceschi en 1602, con el título de *Ieroglifici overo commentari delle occulte significazioni degli Egizzi e d'altre nationi*.

Es fácil comprender que las minuciosas descripciones que hace Valeriano de los jeroglíficos, inspiraron variadas ilustraciones, que se publicaron en diferentes ediciones, y que junto con las varias ediciones ilustradas de los *Hieroglyphica* de Horapolo (con que en alguna ocasión se encuentra encuadrada esta obra) supusieron instrumentos de trabajo fundamentales para artistas de toda índole.

No hay edición moderna de los *Hieroglyphica* (no ya en español, sino en ninguna lengua moderna)<sup>39</sup> pero tenemos la suerte de que en Málaga, un equipo de especialistas en lengua latina, dirigido por Francisco José Talavera Esteso esté llevando a cabo el proyecto de su traducción del latín al español, y espero que ya pronto podamos disponer de su trabajo, del que han dado algunos adelantos hasta ahora en congresos<sup>40</sup>.

Con la tesis de Rolet se abre un punto de investigación importante, y es la necesidad de determinar las relaciones entre Alciato y Valeriano. Hasta ahora se consideraba la obra del último, que no se había impreso hasta 1556, muy posterior a los *Emblemas* de Alciato (1531), pero ahora que se sabe que en 1529 la obra de Valeriano había adquirido ya un estado bastante definitivo, se abren planteamientos nuevos e interesantes. Los paralelismos entre los intereses de ambos autores en la epigrafía, las monedas, la poesía epigramática de la

---

<sup>39</sup> Algunos fragmentos han sido incluidos en la obra al cuidado de Gennaro Savarese y Andrea Gareffi, *La letteratura delle immagini nel Cinquecento*, Roma: Bolzani, 1980.

<sup>40</sup> Francisco José Talavera Esteso, «Las dos primeras ediciones de los *Hieroglyphica* de Pierio Valeriano», en *Florilegio de estudios de Emblemática. A Florilegium of Studies on Emblematics: Actas del VI Congreso Internacional de Emblemática de The Society for Emblem Studies. Proceedings of the 6th International Conference of The Society for Emblem Studies*, Ferrol: Sociedad de Cultura Valle Inclán, 2004, págs. 625-32.

*Antología griega*, los tratados de heráldica y la literatura simbólica precedente, el hecho de que los dos conocieran mutuamente sus obras, obligan a tener esos hechos más en cuenta.

Valeriano era más viejo, y el género y la lengua que eligió para su obra determinó que se difundiera en unos círculos intelectuales elevados. La brevedad de los epigramas de Alciato, y sobre todo, su finalidad orientada a lo didáctico y moral, unido al éxito de las ilustraciones que se les añadieron, hizo que gozaran de enorme difusión fundamentalmente por la utilidad de los emblemas para la enseñanza y las prácticas de las clases de retórica y composición. La brevedad facilitó las traducciones a lenguas vulgares, la imitación, los comentarios... y eso garantizó una permanencia que no acompañó a la obra de Valeriano. Paradójicamente, mientras que para Alciato sus emblemas eran vagatelas («nuggae» para jugar, divertirse, servir de inspiración para hacer medallones, bordados, etc.), para Valeriano la naturaleza simbólica de lo que trata es serio, igual que para Ficino, y aspira a divulgar la naturaleza ideal de las cosas. Pero lo que perduró fue lo que se planteó como más accesible y breve, con menos aspiraciones trascendentales.

#### OTROS REPERTORIOS

No queda tiempo para detenernos, pero no quiero dejar de mencionar algún otro repertorio que si bien no tuvo la enorme difusión de los mencionados hasta ahora, interesaron en contextos y ambientes intelectuales.

El padre jesuita Nicolas Caussin, en una obra estimadísima en el siglo xvii, que disfrutó de buen número de ediciones (*Eloquentiae sacrae et humanae parallela libri sexdecim* que se editó desde 1619)<sup>41</sup> indica las fuentes principales de la invención<sup>42</sup>, entre las que están los Jeroglíficos, a los que considera testimonios sagrados, vocablos sin letras que muestran su significado por medio de representaciones escultóricas de objetos y de animales. Recomienda vivamente usarlos en la oratoria porque la viveza de la imagen excita con más dulzura los

<sup>41</sup> *De Eloquentiae sacrae et humanae parallela libri xvi...* (Flexiae, sumpt. S. Chappelet, 1619). La obra tuvo una segunda edición en 1623, y de ese año a 1689 tuvo enorme difusión: al menos cuatro ediciones en París, tres en Colonia y cuatro en Lyon. Caussino critica acerbamente la sofística pagana y exalta el ejemplo más puro de los Padres de la Iglesia. La Sagrada Escritura y los Padres tienen una presencia importantísima. Fue una obra seguida y admirada por muchos eruditos del siglo xvii. Quevedo dijo de este tratado en *La constancia y paciencia del Santo Job* (BAE, 217 a): «obra tan grande en todos estudios, de tan grandes y provechosas noticias, de juicio tan desinteresado, de lima tan severa, que habiendo escrito después de tantos, cuando fuera solo, no se echara menos alguno».

<sup>42</sup> Historia, Apólogos y parábolas, Adagios, Jeroglíficos, emblemas, testimonios de los antiguos, sentencias, apotegmas, leyes y jurisprudencia, Sagradas escrituras.

sentidos y, mientras complacen, persuaden con más eficacia. Caussin se apoya en Clemente Alejandrino, padre de la iglesia, que indica que la palabra de Dios vino al mundo encubierta bajo el ropaje de la carne de María y que así como el sentido escondido de la divinidad se oculta allí mediante la carne, así los profetas precisan de vestiduras para anunciar la palabra de dios. A ello suma otra cita de San Agustín, en que dice que la verdad que reluce a través de imágenes y símbolos produce un mayor deleite. Acto seguido, propone un ejemplo que a nosotros nos interesa especialmente:

Si se dice: «con la concordia se desarrollan las cosas, con la discordia se vienen abajo» se consigue un estímulo menor que si se dice lo siguiente: «aquellos varones de antaño de excelso ingenio mostraron sutilmente el significado de los ocultos misterios de la filosofía, primero por medio de la hormiga que se transformó en un elefante al colocársele encima un caduceo y, por otra parte, por medio del elefante que acabó en hormiga al colocársele encima una espada»<sup>43</sup>. No sé de qué modo tanto la sutileza de la invención como la viveza de la imagen excitan con más dulzura a los sentidos y, mientras complacen, persuaden con más eficacia. Poseen, en consecuencia, un agradable efecto de erudición los jeroglíficos y los símbolos, con la única condición de que se apliquen, como ocurre con las demás cosas, con prudencia y sobriedad.

Como en otras ocasiones, el padre jesuita pasa a recomendar las obras que mejor pueden ayudar a quien desee adquirir pericia oratoria en esta materia:

[...] sobre estas consideraciones se conserva un pequeño libro de Horo Nilíaco, que recientemente he anotado y comentado yo. Este autor le dio a Pierio la oportunidad de preparar sus libros en torno a los jeroglíficos, que, ciertamente, ante la gran penuria (pues así tenía que ser) de hechos e historias en relación con Egipto, serían muy eruditos, únicamente con tal de que hubiese una mayor fidelidad en muchos datos que se aducen sin mencionar su autor. Brixiano, siguiendo a Pierio, elaboró un enorme volumen de símbolos, en el que lo mezcla todo, sea bueno o malo; sin embargo, si se aplica un criterio selectivo, es un autor que no ha de carecer de utilidad.

Como vemos, cita a los autores con gran familiaridad. Son tan conocidos, que no requieren más precisión.

---

<sup>43</sup> El caduceo representa la concordia, pues era el bastón utilizado en las embajadas de paz; la espada representa la discordia. Se alude aquí al jeroglífico de Colonna en la *Hypnerotomachia Poliphili* como algo bien conocido por quienes han de elaborar el sermón.

El Brixiano a quien se refiere es Antonio Ricciardo, que había escrito unos *Commentaria Symbolica*<sup>44</sup>, repertorio de símbolos en dos enormes volúmenes siguiendo a Pierio Valeriano, pero sin imágenes. El Padre Caussin lo recomienda con cautela por considerar que no todo lo que incluye es bueno, pero considera que es de enorme utilidad. Sus índices debieron de ser frecuentados por muchos oradores y escritores. Ofrece dos: uno con conceptos y motivos pictóricos juntos y otro en que no van voces sólo, sino que a cada entrada le sigue un resumen con las asociaciones simbólicas que le corresponden y la remisión a las páginas donde se encuentra la referencia. Frente al repertorio de Valeriano, organizado según temas, atendiendo más al significado que al significante, éste sigue un orden alfabético, se centra más en los significantes o cuerpos de los emblemas, y tras una breve descripción del símbolo correspondiente, envía a otras obras más precisas a donde se pueden ir a buscar casos concretos que sirvan a la *inventio*<sup>45</sup>. Gracias a los índices se advierte la enorme polisemia que se da en el empleo de imágenes y conceptos, fruto de una cultura que cultiva la analogía en extremo, cultura de correspondencias para la cual el mundo entero es un *mundo simbólico* (como se titula el repertorio de Picinelli).

En Francia hubo una temprana tradición de seguidores de Horapolo<sup>46</sup> que produjeron sus propios repertorios de jeroglíficos, como Pierre L'Anglis (1583) *Discours des hiéroglyphes aegyptians, emblemes, devises et armoiries, ensemble LIII Tableaux hiéroglyphiques pour exprimer toutes conceptions à la façon des egyptiens par figures, et images des choses au lieu de lettres avec plusieurs interpretations de songes et prodiges, le tout par Pierre l'Anglois, escuyes sieur de Bel-Estat*, Paris: Abel l'Angelier, 1583.

<sup>44</sup> *Commentaria Symbolica in duos tomos distributa Antonio Ricciardo Brixiano in quibus explicantur arcana pene infinita ad mysticam naturalem, & occultam rerum significationem attinentia. Quae nempe de abstrusiore omnium prima Adamica lingua: tum de antiquissima Aegyptiorum, caeterarumque Gentium Orphica Philosophia: Tom ex Sacrosancta veteri Mosaica, & Prophetica, nec non Coelesti nova Christiana Apostolica, & Sanctorum patrum Evangelica Theologia, deprompta sunt. Praeterea quae etiam celeberrimorum vatum figmentis, & denique in Chimistarum secretissimis involucris conteguntur. Nunc primum in lucem edita, atque instructa duplici Indice tam significantium vocum omnium, quam ex illis significatarum, Venetiis: Apud Franciscum de Francichis Senensem, MDXCI.*

<sup>45</sup> Los autores a los que remite son, entre otros: Horapolo, Pierio Valeriano, Cartari, Alciato, Gabriel Simeon, Paradín, Ruscelli, Sambuco... No siempre son emblematistas; remite a lugares bíblicos especialmente ricos en símbolos, o a Padres de la Iglesia (San Agustín, San Jerónimo, Clemente Alejandrino), o autores como Pico o Scaligero.

<sup>46</sup> En 1510, Luisa de Saboya recibió de François Demoulins, preceptor de su hijo, el futuro rey de Francia, un rico códice con enseñanzas morales mezcladas con muchas figuras enigmáticas del estilo de las de la *Hypnerotomaquia*. El círculo de amistades de Enrique III y su «Académie du Palais» mostró enorme interés por la escritura sagrada en que los antiguos sabios habrían depositado los *misterios* de la Primera Revelación.

O los cinco libros de los jeroglíficos egipcios de Pierre Dinet, *Cinq livres des hieroglyphiques où sont contenus les plus rares secrets de la nature et proprietz de toutes choses avec plusieurs admirables considerations et belles Devises sur chacune d'icelles, oeuvre tres-docte, ingenieux, et eloquent nécessaire à toutes professions de feu M. P. Dinet, Docteur en théologie, Conseiller et maïstre de la Chapelle du Roy, son Prédicaterur ordinaire et de la Roine Louyse douairière*, Paris: J. de Heuqueville, 1614.

Pero más difusión que los anteriores tuvo el libro del jesuita Nicolas Caussin que publicó en París, en 1618 en dos partes titulado *Electorum symbolorum et paraboliarum historiarum syntagmata ex Horo, Clemente, Epiphanio et aliis, cum notis et observationibus, suivi de Polyhistor symbolicus, electorum symbolorum et paraboliarum stromata*, Paris: Romain de Beauvais, 1618.

Esta obra se reeditaría en 1622 con el nuevo título de *De Symbolica Aegyptiorum sapientia in qua symbola, parabolae, historiae, selectae quae ad omnem emblemtum, [sic] aenigmatum, hieroglyphicorum, cognitionem viam praestant*, Cologne: Joann Kinckius, 1622; y fue reeditada en 1631 y 1654 en el mismo editor. Tuvo también una reedición parisina de 1634, de Jean Jost bajo el título de *Symbolicae Aegyptiorum sapientia* y otra de 1647.



13. Caussin, *De Symbolica Aegyptiorum sapientia*

La portada grabada de este libro para la primera edición, de Léonard Gaultier, es en sí mismo un programa (fig. 13). Sobre la montaña, a la vez de Sinaï, Monte Thabor, y lugar místico de las fuentes del Nilo, se destaca el cordero de Dios llevando una bandera con la cruz donde se lee *Fons Sapientiae Verbum Dei in Excelsis*. En esta cumbre divina surgía un manantial donde el caudal se vertía desde un plato de fuente dentro de dos cuernos de la abundancia; se reunía de nuevo en un segundo plato más grande desde el cual se vertía el agua en un gran concha que tiene agarrado un dios fluvial de raza negra, el Nilo, que está tendido sobre el dorso de un cocodrilo. Encuadrando esta máquina hidráulica, dos obeliscos, uno coronado por una luna y otro por un sol, ambos llenos de jeroglíficos en relieve. Los dos vasos donde cae el agua significan las dos revelaciones, una cumpliendo las promesas de la otra. Los dos cuernos de la abundancia significan los dos canales de la *Prisca theologia*, la sabiduría de Israel y la de los gentiles. El sol y la luna son los que presidieron la crucifixión de Cristo, prefigurada por el mito egipcio de Osiris y de Isis. Verbo divino y sangre de Cristo alimentando la Elocuencia de los profetas y de los sabios, de los Apóstoles y de los Padres. Esa elocuencia de origen divino se adapta a los diferentes tiempos y públicos. Los jeroglíficos egipcios aparecen como el modelo o la imagen más fiel del lenguaje divino hablado por la naturaleza: los astros, los elementos, los animales, como signos de un alfabeto sagrado ofrecido a la descripción poética o pictórica y también a la exégesis de los que saben.

Los jesuitas en todo el mundo se apoyaron en esa «Retórica de las imágenes» y para justificar que no es por influencia de una tradición de esoterismo y de gnosticismo eruditos, de cábala y hermetismo, el P. Caussin acude con frecuencia a citas de padres de la iglesia y fuentes cristianas.

Otro jesuita, el alemán Athanasius Kircher publicó un número de obras relacionadas con los jeroglíficos antiguos egipcios. De joven había estado obsesionado con descifrar el enigmático código de los jeroglíficos, y en 1650 se le presentó la ocasión, cuando el papa Inocencio X le encargó la responsabilidad de restaurar y erigir el recientemente descubierto obelisco Pamphiliano. Se le pidió también escribir una descripción e interpretación del monumento, lo que realizó en el libro *Obeliscus Pamphilus, Aegyptiaca restituta, Sphynx Mystagogas*. Kircher tenía una de las mentes más universales del siglo xvii. Heredero del Renacimiento, aspiraba a integrar todo el conocimiento humano, desde la religión, filosofía, ciencia, historia y arte en un sistema teológico basado en una Cristiandad neoplatónica. Su *interpretatio christiana* de los jeroglíficos influyó mucho en la integración de los motivos jeroglíficos en el modo de pensamiento emblemático. Kircher, basándose en la autoridad del filósofo neoplatónico Yámblico y su conocidísima obra *De mysteriis Aegyptorum* prolonga las investigaciones de Pierio Valeriano, las de Nicolas Caussin, o las de Herwart von Hohenburg, al que se debe la obra *Thesaurus hieroglyphicus*.

La obra mística de mayor importancia de Kircher es sin duda el *Oedipus Aegyptiacus*, señalada como «una de las obras más notables de erudición renacentista» y publicada entre 1652-1654. Es una búsqueda de los orígenes religiosos de la humanidad, está dedicada fundamentalmente a la exposición de los sistemas teosóficos de Zoroastro, Orfeo, Pitágoras, Platón y Proclo y a la cábala de los caldeos y hebreos que en su mayor parte, según Kircher, procedía de la sabiduría egipcia. Nos encontramos, por tanto, ante la primera gran obra de teosofía comparada.

Podría considerarse entre las que nos interesan, aunque no lleve en el título vínculos con lo egipciaco, la obra del agustino Philippo Picinelli, *Mondo simbolico*<sup>47</sup> que fue el repertorio más conocido y usado como auxilio de la *inventio* por oradores, predicadores, académicos y poetas, a quienes va dirigido como reza en su título. Picinelli comenzó su colección como un *codex excerptorius* personal para ayudarse en la elaboración del sermón cuando estaba de viaje. Tuvo un antecedente en el *Teatro d'Imprese* de Giovanni Ferro (Venecia, 1623). De su difusión e influencia da muestra el gran número de ediciones y ejemplares que se conservan en bibliotecas de fondo antiguo, sobre todo en las de seminarios y universidades. Sus fuentes no fueron sólo los emblematistas más importantes, sino también manuscritos de emblemas como los de Caroli Rancati, del abad Hércules Salarolus de Bologna, el predicador Giacomo Certari y Salvator Carducci, entre otros. También tuvo en cuenta material de relaciones festivas que habían plasmado el arte efímero realizado para entradas solemnes, canonizaciones, exequias celebradas en su ciudad, Milán, de larga tradición emblemática. Otra fuente fueron misceláneas como la de Tomasso Garzoni, *Piazza Universale* (Venecia, 1585), o sermones y otros escritos de predicadores famosos como Hortensio Pallavicino.

Picinelli no reproduce más que los *lemmata* de los emblemas y sin embargo, organiza la colección en una taxonomía en que atiende a las *picturae* (cuya descripción suple al grabado) que se agrupan en distintas categorías que abarcan todo un universo o mundo simbólico. A pesar de su proximidad a la literatura pansofista del siglo XVII, no sigue la disposición de los siete días de la creación. Al orden tradicional de los cuerpos celestes se añaden los elementos relativos al fuego, aire, agua y tierra, dioses y hombres, pájaros, animales cuadrúpedos, peces, serpientes e insectos. Luego, un bloque dedicado a las plantas, los árboles, las flores y elementos

---

<sup>47</sup> *Mondo simbolico o sia Università d'imprese scelte, spiegate, ed illustrate con sentenze, ed eruditioni sacre, e profane. Studiosi diporti dell'Abbate D. Filippo Picinelli Milanese nei canonici regolari Lateranensi Teologo, Lettore di Sacra Scrittura e Predicatore privilegiato. Che somministrano à gli Oratori, Predicatori, Accademici, Poeti, etc. infinito numero de concetti. Con indici copiosissimi. In Milano, Per lo Stampatore Archiepiscopale, 1653.* Hubo otras tres ediciones en italiano, a las que se sumaron varias hasta bien entrado el siglo XVIII con la traducción al latín de Augustin Erath. La obra de Picinelli es algo más que el fruto de la paciente adquisición de *loci communes* de un erudito en su cartapacio o *codex excerptorius*; no puede concebirse sin la ayuda de sus hermanos de orden y del trabajo de su traductor, Erath, que amplió decisivamente el repertorio añadiendo muchas fuentes, sobre todo de autores alemanes.

menores botánicos. Sigue la naturaleza inanimada, primero las piedras preciosas y después el resto y los metales. En este rango decreciente siguen los instrumentos creados por los humanos, desde los eclesiásticos a los rústicos del campesino.

Comienza la entrada bajo el epígrafe que corresponde a cada una de las categorías según imágenes, le siguen los distintos lemas de emblemas y se dan las distintas aplicaciones, con la interpretación y comentario de Picinelli. En el margen se colocan los conceptos éticos o teológicos a que se puede aplicar. Para aclarar los emblemas, Picinelli aporta textos de 650 autores, de todas las épocas, nacionalidades y géneros literarios. Algunos autores que cita profusamente se advierte que los conoció muy bien de primera mano, como a Justo Lipsio, Ficino, León Hebreo, los escritos herméticos, las obras del cardenal Bellarmino y de J. Drexel, o los clásicos latinos Horacio, Ovidio, Propercio, Tibulo y Marcial, así como la lírica más tardía de Claudiano o Propercio y la literatura italiana de Petrarca, Pietro Bembo, Angelo Poliziano, Ariosto (de cuyo *Orlando furioso* hay una gran cantidad de citas, como de *La Gerusalemme liberata* de Torcuato Tasso) y la *Arcadia* de Sannazaro, pero en otros casos, es bastante evidente que las citas proceden de poliantes o florilegios. De los emblematistas españoles sólo ha tenido en cuenta a Juan de Horozco (*Emblemas morales*), Diego Saavedra Fajardo (*Empresas políticas*) y Alejandro Luzón de Millares (*Idea politica veri Christiani*).

La obra va acompañada en sus versiones más completas de cinco índices al final: *index lemmatum*, donde aparecen epígrafes por orden alfabético con los nombres de personajes, animales, objetos, etc., a que se refieren los lemas que siguen a cada epígrafe; *Index applicationum* que guía sobre qué conceptos teológicos y filosóficos podían ser importantes a los autores de emblemas representados en el *Mundus symbolicus*; *Index rerum notabilium*, que bajo cada voz acumula todo lo relativo a ella con brevísima síntesis del aspecto tratado en cada apartado y por último, un índice de lugares de las Sagradas Escrituras empleados. De gran utilidad es también la tabla del comienzo, en seis lenguas, donde, por orden de libros, que a su vez siguen la taxonomía en que se ordena la obra, se dan las voces que pueden interesar relativas a cada apartado, de modo que puede verse enseguida, por ejemplo, dentro del apartado de *flores* qué flores están representadas. Y por si fuera poco, otro *Index alphabeticus corporum* que remite al libro y capítulo donde se trata de cualquiera de los objetos o personas citados allí.

Pasados cerca de cuatro siglos, esos autores no son conocidos más que por quienes nos interesamos en los siglos XVI y XVII, pero sus obras siguen siendo imprescindibles para descifrar textos y pinturas —no sólo de esos siglos— que de otro modo no se comprenderían cabalmente. Aunque los mensajes que encierran son sorprendentes para una mente del siglo XXI, sólo conociendo las obras que sustentaron y fijaron esos conocimientos e interpretaciones podremos conocer las claves de una riquísima herencia cultural que ha creado tanta belleza.

SABIDURÍA A CAMBIO DE ALMAS.  
EL TUTELAJE DIABÓLICO EN LA LITERATURA ÁUREA

ALBERTO ORTIZ  
(Universidad Autónoma de Zacatecas)

«Más sabe el diablo por viejo que por diablo»  
Refrán

Yo no conocía tu Nombre santo y terrible, Altísimo Señor; mas ahora sé que eres Dios fuerte, Dios grande, Dios omnipotente, Dios sempiterno. Yo ataba las nubes e impedía cayese la lluvia sobre el haz de la tierra, y la hierba de la tierra se secaba, y los árboles no daban fruto, y las mieses se marchitaban en los campos. Yo pasaba por en medio de un rebaño y las bestias se dispersaban y se perdían. Yo encantaba a un hombre, a una mujer, a un niño, sólo con un rayo de mi mirada; mi poder para el mal era muy grande, pero hasta ahora no he conocido la ciencia secreta del bien.

Oración de San Cipriano

DE MAGIA Y LITERATURA. INTRODUCCIÓN

Por dos vías principales corre el discurso literario referido al tópico del contacto con supuestos didácticos entre el hombre y el diablo: la escuela de magia donde el diablo funciona como preceptor, guía o maestro y el pacto explícito

que incluye en alguna cláusula el compromiso de dotar de sabiduría al que se compromete como discípulo.

Previo al acontecimiento del «comercio ilícito», como se le llamó en la antigüedad, entran en juego las identidades de cada participante; supuestos conformadores de una personalidad mítica *ad hoc* para el acuerdo tentador-apóstata, o más propiamente, maestro-discípulo. Es decir, se presume que el diablo posee ciencia, sabiduría, conocimiento arcano y, mediando la adecuada sumisión o transacción, está dispuesto a transmitirlo a los interesados. Por otro lado, se reconoce que el hombre es imperfecto y que no obstante su buen juicio y estudio esforzado, no es capaz de abarcar la verdadera ciencia de la vida ya que su carácter finito y falible lo destina a la ignorancia irremisible, sino es por medios divinos o diabólicos. En cada perfil de la ficción persisten aristas y contrasentidos. Finezas teológicas que doctores de los siglos XVI y XVII antepusieron a la credulidad popular en sendos tratados y manuales para combatir las supersticiones; armando una tradición discursiva antisupersticiosa.

Por ejemplo:

-Se reconocen resabios o reminiscencias de conocimiento divino en el diablo.

-El diablo siempre finge (y no funge si se permite el juego de palabras) como tutor del género humano.

-La ciencia que enseña no es real, sino que se basa en el ilusionismo.

-El hombre que hace el pacto es un necio y no un razonador, justo cuando llama al diablo pierde la cordura, pierde también su identidad cristiana.

-La promesa diabólica al hombre para dotarlo de sabiduría ocurrió originalmente en el Edén: «Seréis como dioses...».

Los referentes mágicos eran moneda corriente entre cualquier persona de la España de los Siglos de Oro, se escribía y hablaba del tema constantemente. Reinaba, por lo tanto, cierta confusión entre los propios representantes clericales de una sociedad eminentemente regida por preceptos católicos. En la vida cotidiana por un lado el pueblo llano debía y necesitaba adoctrinarse para evitar la superchería que los eruditos consideraban un asunto de cuidado, por otro, ayer como hoy, era imposible deslindar la marginalidad mágica del ritual oficial. A fin de cuentas el pensamiento mágico-supersticioso forma parte del imaginario colectivo y de las formas de representación humana del universo.

La preocupación por censurar el fenómeno supersticioso no se detiene en la prohibición simple, las explicaciones para dar respuesta a un hipotético «por qué», se suceden mediante diferentes medios. La producción literaria de los Siglos de Oro intenta, por medio del teatro, por ejemplo, como máximo foro de aleccionamiento social, dejar claro el deber ser en el esquema de valores apostólicos que, estando interiorizados, se debían reforzar de manera constante.

---

*LO QUE NATURA NO DA...* LA ESCUELA DE MAGIA

La leyenda de la escuela de magia fue recreada dramáticamente en homónimas obras por Cervantes y Alarcón, entre otros.<sup>1</sup> Dos relaciones del imaginario popular se dejan entrever: la cueva como lugar misterioso y/o maldito, en relación con extrañas fuerzas y seres, y Salamanca como lugar de estudio de, a veces, conocimientos prohibidos, reiterando la equivalencia del saber y el mal.<sup>2</sup>

En el entremés *La cueva de Salamanca*<sup>3</sup> Cervantes niega carta de verdad a la magia y alecciona a los lectores contra vicios más pedestres y factibles: la infidelidad entre cónyuges, el engaño improvisado y la credulidad irracional. Su versión reitera la creencia popular: se suponía que en un lugar de la villa, el pasaje subterráneo de la parroquia de San Cebrián, existía una especie de escuela de nigromancia, donde a más señas, tutelado por el Diabolo, el aprendizaje de magia negra sedujo al mismo Marqués de Villena.<sup>4</sup>

Cervantes únicamente usa la leyenda, no la glosa ni establece como eje dramático, la fuerza irónica y la burla social ganan espacio, se trata de un divertimento

---

<sup>1</sup> Además de Cervantes y Juan Ruiz de Alarcón, la leyenda también fue utilizada por Calderón de la Barca en su entremés *El dragoncillo*; por Francisco de Rojas Zorrilla en su comedia *Lo que quería ver el marqués de Villena*; y por Gaspar de Zavala y Zamora en su sainete *El soldado exorcista*, (refundición del entremés calderoniano). Aunque es cierto que algunos autores se inspiraron en Cervantes, como el tópico proviene de una creencia popular, es ella la que origina y alimenta la recreación literaria, que obviamente se propaga, extiende y consolida con la difusión de las propias obras dramáticas.

<sup>2</sup> Un estudio pormenorizado y bastante completo respecto a esta relación-confrontación ha sido planteado por Roger Shattuck, *Conocimiento prohibido*, Madrid: Taurus, 1998.

<sup>3</sup> Miguel de Cervantes, *Entremeses / La destrucción de Numancia*, ed., intr. y notas de E. Sensio, Madrid: Biblioteca Clásica Castalia, 2001.

<sup>4</sup> En el siglo XVIII Benito Jerónimo Feijoo ataca esta anécdota supersticiosa en el discurso séptimo, llamado «Cuevas de Salamanca, y Toledo, y Mágica de España» tomo séptimo de su obra, con la principal intención de abonar a su idea de vanidad e inutilidad de las creencias mágicas expuesta en otras partes de su trabajo. Feijoo hace provenir la creencia desde la costumbre gentilica porque realizaban rituales en cuevas y amplía el mapa geográfico a Toledo, Córdoba y Sevilla, culpando además a los árabes de haber llevado a España la hechicería, creencia común si hacemos caso a los portentos mágicos de los personajes musulmanes alarcónianos de *La manganilla de Melilla* y recordamos la ascendencia de Román Ramírez en *Quien mal anda en mal acaba*. Luego de consultar los libros a su alcance, por ejemplo las *Disquisiciones mágicas* de Martín del Río, para reconocer qué hay de cierto en la superstición, transcribe los informes que unos colegas le remitieron desde Salamanca y da como inicio de la falsa creencia la historia encontrada en un manuscrito de 1332, acerca de un sacristán que enseñaba magia en los subterráneos de una iglesia parroquial a cambio de cierta cantidad de dinero, hasta que un supuesto hijo del Marqués de Villena le hizo una burla en su papel de discípulo. Por supuesto que el ilustrado español cuestiona hasta el cansancio la pretensión mágica de la historia pretendiendo despojarla de toda posibilidad de realidad maravillosa. A fin de cuentas los esfuerzos de un racionalista, de un pensamiento lógico, de un ilustrado para el caso, no abaten el esquema mitológico que subyace en la anécdota acarreadora de las posibilidades supersticiosas que la cueva sugiere. Vid. Benito Jerónimo Feijoo, *Theatro Crítico Universal, Tomo VII*, Madrid: Andrés Ortega a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros, 1778, págs. 176-200.

que reprueba acciones morales, ridiculiza roles domésticos e incluso, desde el prejuicio tradicional de la diferencia de géneros, alerta de un supuesto mal uso de la inteligencia por parte de las mujeres.

Alarcón en *La cueva de Salamanca*,<sup>5</sup> obra de magia y maquinismo, repite: en una cueva de Salamanca el diablo enseñaba magia.

La anécdota base<sup>6</sup> no interesaría tanto como una conexión con el discurso antisupersticioso y sí como una muestra de la creencia en los poderes mágicos, si no fuera porque en el tercer acto se somete a juicio la legalidad de las prácticas mágicas.

En el drama alarconiano la magia funciona «realmente», de ella se vale el altanero don Diego para burlar honra y justicia, muestra ser un avanzado discípulo de los magos Enrico y Villena, ambos ex-alumnos de Merlín y operadores de «portentos» en varios momentos de la trama. No hay magia eficiente que evite la aprehensión y el leve enjuiciamiento de Enrico, la sola presencia de los inquisidores parece disolver, sin explicación alguna, la fuerza mágica. Por supuesto la escena remite a la inmanencia divina y por lo tanto exorcizante que, se suponía, todo prelado llevaba consigo; una especie de halo que les daba la representatividad del poder divino para «echar a los demonios» a semejanza de Jesucristo, y los identificaba, en la guerra contra Satanás, como parte de las huestes del arcángel San Miguel. En la escena final Enrico aparece con capirote para ser cuestionado, con extraña benevolencia por cierto, acerca de la licitud de la magia. Sus argumentos son una versión sintetizada de la concepción renacentista de la magia, aduce una defensa próxima a la concepción de la «magia natural» o «filosofía natural» como la llamaban Pico de la Mirandola y Cornelius Agripa, la cual era aceptada como lícita por la mayoría de los teólogos. Así lo propone:

toda ciencia natural  
es lícita, y usar della  
es permitido; la magia  
es natural: luego es buena.<sup>7</sup>

Olvida o parece olvidar (tanto el personaje como el dramaturgo) que los actos mágicos ejecutados durante la trama trastocan y rompen descaradamente las leyes físicas y sólo, según la teoría de la época, podrían realizarse por intermediación diabólica, o sea ejercitando una magia negra o goética.

<sup>5</sup> Juan Ruiz de Alarcón, *Obras completas*, I, México: FCE, 1982.

<sup>6</sup> Vid. José Amezcua, «Estudio introductorio» en *Teatro Mexicano, historia y dramaturgia VI*, Juan Ruiz de Alarcón, *antología*, México: CNCA, 1992, pág. 44.

<sup>7</sup> Versos 2416 a 2420.

Pero, ficción dramática al cabo, en la obra esta estratagema prepara la salvación del personaje, quien termina la alocución argumentando la validez de las enseñanzas y prácticas mágicas refiriéndose a otra variedad de la magia, la teúrgica o divina, la cual, según la tradición, requiere pureza espiritual, buena intención y gracia de Dios, requisitos que no cumplen los magos de la obra:

Demás desto, al primer padre  
le dio Dios aquesta ciencia,  
y a Salomón la infundió,  
como mil santos lo prueban.  
Pues, cosa mala por sí,  
no es posible que la diera  
Dios, fuente de sumo bien:  
luego la mágica es buena.<sup>8</sup>

La referencia a Salomón, el sabio bíblico por antonomasia, quiere constituir un argumento fuerte en tanto la *Biblia* es la autoridad para dirimir las disputas al respecto. Existía la creencia de que Dios por medio de un ángel le dio sabiduría ilimitada a Salomón, éste la plasmó en el testamento para su hijo Roboam y pasó a los rabinos quienes armaron un libro llamado *Las clavículas de Salomón*.<sup>9</sup> Así, proviniendo de Dios, se salva toda conexión de la magia con el diablo. Y esta es la cuestión capital. Desde un manual inquisitorial como el *Malleus maleficarum* si existe un evento mágico sólo es posible por pacto implícito o expreso con el demonio y esta es precisamente la convicción del «Doctor» que responde al mago Enrico hasta convencerlo y hacerlo confesar que la magia es «mala y perversa»:

Pruébolo así: por virtud  
de palabras esta ciencia  
obra prodigios, que admira  
la misma naturaleza:  
luego los obra en virtud  
del pacto implícito en ellas,  
contraído del demonio.<sup>10</sup>

A fin de cuentas es el poder real quien perdona la práctica mágica, prohibiéndola en lo subsiguiente, así como perdona todas las atrocidades de los estudiantes

<sup>8</sup> Versos 2493 a 2500.

<sup>9</sup> Anónimo, *Las clavículas de Salomón*, Barcelona: Indigo, 2003.

<sup>10</sup> Versos 2539 a 2545.

de Salamanca. Como ciertamente operaba en la realidad histórica, nadie pasaba por el tribunal inquisitorial si el rey en turno no lo quería.

De esta manera se encuentran en la obra, expresados por Enrico, los argumentos que los propios tratadistas que atacaban las supersticiones utilizaron para explicar una tipología de la magia, pero esgrimidos para tratar de encubrirse con dolo o sin él y por lo tanto evitar la acusación de pacto diabólico, herejía, apostasía, etc.; y, expresada por el «Doctor», se encuentra la posición más dura que la tradición discursiva antisupersticiosa propuso en su explicación de la magia, es decir, lo más seguro es que el diablo ande en el negocio.

Una lógica subyace en la solución dramatizada y en la explicación teológica que la sustenta. Efectivamente si un tipo de magia es aceptada y hasta legada por Dios, favoreciendo a sus representantes con ella a manera de don divino, su existencia tiene, sin discusión, una jerarquía cuya permisividad de acción no puede ni debe ser debatida o coartada por el hombre.

En un pensamiento contrarreformista e informado de ciertos procesos históricos cuya visión totalizadora del mundo era la fe única, de una institución y de una historia del hombre y su dios, estaba claro que el mal podía adoptar distintas caras; y una de ellas, tal vez la predilecta, era la vestimenta de ángel de luz, de maestro de sabiduría, de tutor divino; indumentaria adecuada para engañar a los feligreses e inclusive a los propios teóricos de la religión. La maravilla, el falso milagro, la magia, el truco diabólico debía ser anatemizado, por más festivo, inocuo o agradable que se manifestara.

#### PACTO Y CIENCIA, RELACIÓN ILÍCITA

El manual inquisitorial escrito por Nicolau Eimeric en 1376, ampliado y comentado por Francisco Peña en 1578, plantea dar calidad de «herejes», el delito central en toda pesquisa inquisitorial, a todos aquellos que ejerzan una variante relacionada con las prácticas mágicas; así, se refiere a adivinos, videntes, conjuradores, invocadores, elaboradores de filtros de amor y todo tipo de ejecutantes de sortilegios, como culpables de herejía; puesto que en dichas prácticas vanas se requiere la intermediación maligna y por lo tanto provienen de un pacto diabólico que exige actos de latría (adoración sólo debida a Dios) y/o dulía (veneración destinada a los santos).<sup>11</sup>

Mientras el manual citado centra su atención en la búsqueda de manifestaciones heréticas y en el trabajo procesal del Santo Oficio, el tristemente célebre *Malleus Maleficarum*, redactado en 1486, enfoca el problema del pacto diabólico

---

<sup>11</sup> Nicolau Eimeric / Francisco Peña, *El manual de los inquisidores*, Barcelona: Muchnik, 1983, págs. 80-5.

como parte nodal de la goecia o brujería, en su obsesión por ubicar, descubrir y castigar «brujas». Según su perspectiva, el voto de fidelidad al demonio puede realizarse ya sea en privado en la oportunidad de solventar alguna necesidad mediante un intento de seducción del demonio o en una ceremonia solemne, frente a otras brujas, es decir en el aquelarre, conciliábulo, sabbath o cónclave, durante el cual, la pactante novicia es recomendada ante la presencia humanizada del demonio, procede una abjuración de la fe cristiana, un juramento y una promesa de entrega corporal y espiritual. Con algunas encomiendas y tareas, como atraer más prospectas y preparar unguento con cuerpos de niños, queda completo el pacto.<sup>12</sup>

Martín de Castañega, apoyando su idea de una iglesia diabólica en franca oposición a la católica, sostiene en su tratado de 1529 que los ministros de la iglesia diabólica imponen execraciones, parodiando los sacramentos que los católicos practican.

Para tal ministerio, debieron pactar con el demonio mediante pacto «expreso o oculto». En el primer caso se trata, indica Castañega, de un rito de renegación de la fe «con palabras claras y formales», entregando el cuerpo y el alma y profesando ahora su devoción al demonio quien se les aparece en alguna forma. Aunque aclara que el pacto puede realizarse también por intermediación de brujos frente a una representación plástica del demonio, así los profesantes se convierten a su vez en brujos, xorguinos o magos. El segundo tipo de pacto, que llama «oculto», (también usa el vocablo «implícito»), se practica de dos maneras: una se caracteriza porque sus pactantes no reniegan de la fe católica pero realizan todas las ceremonias exigidas para el culto satánico, son los hechiceros; y la otra es ejercida por incrédulos que recurren a invocaciones por si acaso pudieran curarse de alguna enfermedad o conseguir lo que anhelan.<sup>13</sup>

Una voz erudita, analítica y en cierto sentido extrema en la materia, es la de Martín del Río. En su importante obra, escrita alrededor de 1599, este sabio poco recordado dedica al fenómeno de la magia todo el libro II, puesto que la considera la discusión central de su trabajo. El Padre del Río no concede espacio para validaciones de la magia. Deja asentado que cualquier manifestación de ésta, cuando no es charlatanería, sólo puede acontecer en este mundo físico gracias a la intermediación de los demonios y esta ayuda se consigue invariablemente mediante un pacto diabólico. Su obra es todo un tratado que intenta fundamentar

---

<sup>12</sup> Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, «Sobre la manera en que se establece el pacto formal con el demonio», *Malleus Maleficarum (El martillo de los brujos)*, Buenos Aires: Orión, 1975, págs. 135-40.

<sup>13</sup> Martín de Castañega, «Capítulo iiiij. Quales son los ministros de la yglesia diabolica», *Tratado de las supersticiones y hechizerias y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1994, págs. 18-9.

más que un manual inquisidor. Si Castañega hablaba de una conspiración maligna, del Río no tiene ninguna duda, los ministros de Satán están por doquier y se esfuerzan para combatir la obra de Dios. Desde su percepción, el pacto, tanto expreso como implícito, es el fundamento de la magia, ya sea teúrgica o blanca y pretendidamente lícita, ya sea goética o negra y prescrita. Presenta tres conclusiones para sostener su dicho:

Todas las operaciones mágicas tienen como base algún pacto de los magos con el demonio, de suerte que cada vez que al mago le apetezca hacer algo con ayuda de su arte, tiene que pedir expresa o implícitamente al demonio que le asista según el trato.

[...]

Este pacto deja al demonio en libertad de cumplir o burlar.

[...]

Este pacto es de dos clases: expreso y tácito. Uno y otro no merecen una calificación absolutamente igual.<sup>14</sup>

Aunque el pacto puede realizarse con variantes, lo que comúnmente ocurre en ellos, según del Río es lo siguiente:

-Renegación de la fe cristiana, implicando desobediencia, insultos, blasfemia, renuncia al bautismo, es decir, el demonio les marca la frente con la uña para borrarlo.

-Aplicación de un nuevo bautizo.

-Imposición de un nuevo nombre, acorde con su nueva condición.<sup>15</sup>

-Cambio de padrinos.

-Entrega de bienes corporales y espirituales.

-Juramentación dentro de un círculo.

-Borrado del libro de la vida e inscripción en el de la muerte.

-Promesa de sacrificios de infantes.

-Obsequio de color negro anual para los demonios «maestrillos».

-Impresión, en alguna parte del cuerpo insensible, de la señal diabólica.

-Ejecución de ceremonias orgiásticas, antieucarísticas, ofensivas a la Virgen<sup>16</sup> y a todo símbolo cristiano.

<sup>14</sup> Martín del Río, *La magia demoníaca*, Madrid: Hiperión, 1991, págs. 184-88.

<sup>15</sup> Recuérdese cómo Román Ramírez, el personaje principal del drama alarconiano *Quien mal anda en mal acaba* es rebautizado por el demonio, con el nombre de «Demodolo». Martín del Río ejemplifica con «Barbicapa» los nombres impuestos. Todos son del mismo tenor, es decir, combinaciones y yuxtaposiciones que denotan gráficamente una relación con el demonio.

<sup>16</sup> Hay en todas las informaciones del aquelarre y el pacto una referencia constante a la supuesta costumbre y exigencia diabólica de vituperar a la madre de Jesús, incluso se conocen epítetos como «pelirroja», «tirada», «horizontal», (según del Río) y «mujer anómala» según el *Malleus*. Puede tratarse de una posición contrarreformista.

Las conclusiones del Padre Martín del Río y el anterior esquema de relación pactante-diablo, conjuntan la mayor parte de los supuestos que alrededor de la magia y el llamado «comercio  lcito» se discutían en diferentes espacios y se difundían por los medios disponibles durante los siglos XVI y XVII. Sus conceptos son una ayuda y un referente de singular preeminencia porque, como se verá, varias de las ideas presentes en la literatura dramática del Siglo de Oro, coinciden con su visión ortodoxa y censora.<sup>17</sup>

Dada la aceptación y continuidad de un discurso que censura y castiga toda superstición o práctica extravagante, no sorprende que el teatro áureo español lo haya utilizado en sus creaciones. Los autores dramáticos, desde Lope de Vega hasta Alarcón, conocían el asunto y en muchas ocasiones utilizaron fuentes y leyendas que circulaban entre la sociedad para armar las tramas de sus obras célebres. Lo trascendente para el caso es discernir la manera en que utilizan e integran el discurso antisupersticioso en un asunto crítico como la representación pública de un mago pactante con el demonio.

Cuando un creador de los siglos XVI y XVII escribía una obra cuyo tema incluía a la magia, no como recurso tramoy stico sino como parte del planteamiento escénico conceptual, la ortodoxia del discurso antisupersticioso al lado de la mitología y leyendas alrededor de la adquisición del saber mágico, se combinaban para desarrollar la trama, a veces eran t picos principales o simplemente datos que formaban parte de un contexto y un referente conocidos por todo el público. La doctrina que cuida el dogma y los conocimientos marginales son las fuentes que alimentan la creatividad. Además hay cierta garantía de captar el interés social. Son temas que realmente interesaban.

Este binomio aparece manifiesto en *El mágico prodigioso* y en *El esclavo del demonio*. Quizás las obras dramáticas del Siglo de Oro más representativas entre las que centran su tema en el pacto diabólico y en el personaje que vende su alma al diablo para aprender magia y tener poderes que sacien sus apetitos.

Ahora bien, parte esencial del esquema ideológico narrado es la intención doctrinal, tomando como ejemplo culminante del peligro espiritual del hombre su encuentro directo con el representante del mal.

Situar al hombre en una acción de prueba y vínculo claro y directo con el demonio es el punto de cierre de la fe, los extremos cósmicos del bien y el mal se tocan a través del pacto diabólico. Y es la fragilidad humana otra vez el manifiesto más claro de su propensión a desatar la unicidad con su dios. A la vez, es el propio desertor quien pierde; pues ni el pacto dar  los frutos esperados, ni Satanás cumplir  con los artículos, ni consigue otra cosa más que enajenar el supremo bien: el alma; y con ella sus posibilidades de redención eterna. Por

---

<sup>17</sup> Vid. «4. Fundamento de esta magia, o sea, el pacto expreso y el implícito», Martín del Río, *op. cit.*, págs. 184-203.

eso resulta un sinsentido y por eso los censores de las supersticiones califican de necio a quien pacta. Pues éste no sólo se convierte en un renegado digno de castigo sino que, guiado por una pasión o deseo malsano, intercambia lo mejor de sí y de su fe por una quimera, traiciona a Dios y escandaliza a la iglesia.

El pacto es una situación extrema y execrable, el discurso antisupersticioso lo prohíbe porque ve en él la acechanza de las acechanzas, humana y satánica, culminada. Aunque las amonestaciones principales no se dirigen al gran instigador, al tentador por antonomasia, a Lucifer, sino al hombre, quien siempre, en algún momento, tiene la oportunidad para negarse, arrepentirse y redimirse.

Sirva como ejemplo del tratamiento narrativo dos fábulas que Cristóbal Lozano y Sánchez integra en sus *Historias y leyendas*. En una cuenta cómo Felisardo, vencido por el amor a una mujer de otro nivel social, ante la imposibilidad de obtenerla siendo un plebeyo, recurre a un hechicero quien lo remite a Satanás. El proceso de sometimiento es más o menos el típico: el hombre reniega de su fe, firma un pacto a petición de Satanás (quien desconfía del género humano) y se compromete a la esclavitud eterna. Para variar el demonio cumple su palabra y hace que la dama se enamore de Felisardo y convenza con ruegos a su padre para que permita desposarse con él. El padre doblega su orgullo y sufre la humillación de dar a su hija a un plebeyo. Luego de gozar su amor, Felisardo inicia el arrepentimiento y se aleja de las ceremonias religiosas, su mujer sospecha y no le queda más remedio que contarle todo, ella se siente culpable porque indirectamente provocó la apostasía y pide ayuda a San Basilio el Grande, quien interviene aislando al pecador hasta que Satanás y sus demonios aparecen para llevárselo. Basilio ora y conjura en nombre de Dios, consigue el contrato y lo rompe, así lo salva.

Otro tanto cuenta de Teófilo, un religioso quien no obstante su beatitud, pacta con Satanás. Las diferencias son: primera, que él lo hace para obtener una jerarquía que le había sido negada, aunque en la mayor parte de los cuentos de pactos el motivo es la pasión amorosa, de cualquier manera se trata de un tipo de descontrol anímico, puede usarse cualquiera de los pecados capitales; segunda, el intermediario es un hechicero judío, lo cual es relevante porque induce a analizar el prejuicio racial que se esconde detrás de todo «sirviente del Diablo»; y tercera, la salvadora, luego del sincero arrepentimiento y ardua penitencia del sacerdote, es la misma Virgen María. La leyenda de Teófilo es tan famosa como la de Cipriano, la de Fausto y la de Simón el mago.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Cristóbal Lozano y Sánchez, «xv. Historia del hombre que se vendió al demonio» y «xix. El monje Teófilo», *Historias y leyendas*, Madrid: Espasa-Calpe, 1969. Respecto a la leyenda de Teófilo considérese también la bella versión en verso que realizó Berceo en *Milagros de Nuestra Señora*. Se trata del «Milagro xxiv», en *Obras completas de Gonzalo de Berceo*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1974.

Calderón de la Barca utilizó una leyenda similar para la redacción de *El mágico prodigioso*.<sup>19</sup> Versiones de ella se encuentran en las antologías de vidas de santos de la época, aunque sus fuentes se remontan hasta el principio de la Edad Media. Se trata de una leyenda de amor y poder, de encuentros y pseudo-diferencias entre el mundo pagano grecolatino y el mundo que recién iniciaba a reconocer al cristianismo. De hecho, el personaje principal, Cipriano, representa a la primera cultura y el personaje femenino, Justina, a la segunda. Varias facetas se encuentran adheridas a la anécdota central. La hagiográfica, que combina hechos reales con históricos; la martiroológica, cara a las pretensiones trascendentales del cristianismo; y la mágica, como censura y lección doctrinal. De ésta es posible distinguir una serie de abstracciones de corte teológico y literario: la propuesta del libre albedrío, la presencia divina y la consagración de la fe, como parte de las primeras; las causalidades amorosas, el destino común de la pareja y la participación del demonio, entre las segundas.

La leyenda narra básicamente que siendo el pagano Cipriano un poderoso mago gracias a un pacto con el demonio, es requerido para conseguir el amor de Justina, una virgen cristiana. Al conocerla se enamora de ella e intenta seducirla con sus poderes, como no lo logra debido a que Dios la protege de los hechizos negros, Cipriano reconsidera y se convierte al cristianismo. Los paganos los condenan por su fe y ambos mueren en el martirio.

El amor planteado en el drama es siempre un amor pasional «desordenado» y desequilibrado. La inspiradora de tales índices de erotismo mantiene incólume un halo de virginidad y fe que constituyen toda su fortaleza frente a acechanzas y propuestas gentiles, sensuales y mágicas. Nada derriba su muro. Las solicitudes de dos caballeros que se baten por su amor y las del propio mago, obtienen de continuo la misma respuesta: un rotundo no. Incluso la sorpresa que le causa el requerimiento amoroso de Cipriano reafirma su convicción cuando dialoga con el demonio.

La virginidad como mandato supremo y valor máximo de toda creyente cristiana se yergue como sinónimo de la voluntad en posesión y ejercicio autónomo. Justina es un personaje electivo, pero desprovisto de confusiones humanas, su «madera de santa» es innegable. No hay atisbo de duda o una grieta en su férrea voluntad aplicada ante las insinuaciones. Y si acaso el pensamiento llegara a traicionarla, sus acciones siguen dependiendo de la escala de valores de un sólo sentido y de sus acciones concretas. Lo más importante para ella en

---

<sup>19</sup> Se consultaron las siguientes ediciones: Pedro Calderón de la Barca, *El mágico prodigioso*, ed. B. W. Wardropper, México: REI, 1988 y *El mágico prodigioso*, ed. digital a partir de la *Sexta parte de Comedias de don Pedro Calderón de la Barca que nuevamente corregidas por sus originales publica Juan de Vera Tassis y Villarroel*, Madrid: Por Francisco Sanz, 1683, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2001.

la conformación de la identidad es que es consciente del libre albedrío. Por eso dice no y también por eso nada pueden el poder del demonio ni las argucias de la magia de Cipriano para fascinarla. El corolario del discurso antisupersticioso, en base a los preceptos que la dogmática sustenta alrededor de la autodeterminación humana, sitúa en el propio hombre la voluntad como fiel de la balanza entre el bien y el mal, pide razón y fe, abomina de la pasión y la duda. «Pero he de advertir como cosa infalible, y cierta, que el Demonio no puede de ninguna manera forzar la voluntad, ora sea para cosas buenas, ora sea para cosas malas, ni para amar, ni aborrecer [...]».<sup>20</sup>

Otras ayudas posibles prevé el propio discurso, y son los recursos de apoyo en los textos literarios también: la señal de la cruz, la invocación del nombre de Cristo, la solicitud de ayuda a la Virgen María, la presencia de ministros y santos, alguna imagen o la oración. Todos indicados como remedios infalibles contra la presencia tentadora del demonio.

El encuentro del libre albedrío y el pacto diabólico es la materia doctrinal en la que se basa la leyenda. Cipriano cede, es el hombre en perdición, envuelto por el mal, esclavizado por sus pasiones (eróticas y filosóficas), el alma en el engaño máximo. Justina resiste, es el hombre / mujer en la doctrina, la buena cristiana, la voz y la práctica del libre albedrío. No es el único caso en la literatura de la época donde, a contrapelo de las sociedades discriminantes, la mujer representa la más pura esencia del bien.

A través de ella, dada la nulidad de los poderes mágicos y demoníacos frente a su inquebrantable decisión, el mago sospecha que hay un Dios que puede resolver su ansiedad por saber, conocer y penetrar en los arcanos del universo. Este Cipriano en especial, el calderoniano, es un filósofo, no sólo un nigromante. A diferencia de Justina presenta matices que lo «humanizan». Duda, busca, se enamora, reflexiona, trasgrede, sufre y desespera como hombre equivocado, como un náufrago en un mar de inconsistencias.

Es esta inconstancia, esta falta de seguridad en la vida lo que provoca que firme un pacto diabólico ante la promesa de aprender a penetrar en los secretos del mundo. La duda y la curiosidad científica son los vehículos para la perdición de las almas, desde la ideología católica.

Hay en él, por supuesto, también una aplicación del libre albedrío, sólo que las razones y juicios que determinan la elección final, son, desde este esquema religioso y social, las equivocadas. El demonio engaña pero el hombre tiene la última palabra. De hecho quien firma un pacto ya está condicionado por sus propias reflexiones y tendencias pasionales a condenarse, desde antes de la intervención del mal personificado. Por lo tanto el peso moral recae en la

---

<sup>20</sup> Gaspar Navarro, *Tribunal de superstición ladina*, Huesca: Pedro Bluson, 1631, pág. 46. (Se ha modernizado la tipografía en esta cita).

humanidad y no en el ángel caído, a quien, a fin de cuentas, como señala en varios de sus parlamentos tradicionales, lo han llamado, le han pedido, nunca ofreció ni inició el contrato.

Calderón, al igual que el discurso clerical, pretende decir constantemente que no hay necesidad de invocar al demonio, de aplicar con riesgo la voluntad de elegir el mal por el bien, toda respuesta se encuentra en el dios católico, en quien no hay necesidad de responder preguntas. Es en sí mismo una respuesta a todas las inquietudes filosóficas del impertinente.

Pero Cipriano no lo conoce, sólo intuye que debe existir un poder mayor que alimente y llene su vacío existencial, que le guíe entre la oscuridad de las limitaciones de la sabiduría humana. Busca a Dios, a este tipo de dios, sólido, agustiniano, pleno, tal como lo armó el catolicismo. Calderón no presenta al mago con intenciones nefastas, con carácter torvo, con prácticas inicuas. El personaje es esencialmente bueno y tiende al acercamiento divino desde el inicio. Allí es cuando aparece el demonio. Prácticamente llamado por las dudas y el anhelo de sabiduría divina de Cipriano.

La confusión moral que iguala el placer con el bien, la vida de los sentidos aquí y ahora frente a una promesa escatológica de resurrección y vida eterna después de la muerte hacen el resto. El pacto modifica la verdad revelada y sintetiza en aproximación espacio-tiempo la espera, la revelación, el cumplimiento de la segunda venida del salvador; elimina la esperanza por una satisfacción, muda la promesa por lo seguro. El problema es que este «seguro» resulta, a la postre, una apariencia más, tal como el cristiano mártir y místico ve a la vida material, al imperio de los sentidos. «La sombra, el sueño, la nada» tan repetidos en la literatura de la época refieren al sentido trascendental de la existencia. De tal manera que la única posibilidad de posesión de la mujer para el mago sea mediante una alucinación provocada por el demonio imposibilitado para seducir a la verdadera Justina; el mal, la magia, el hombre juntos, sólo alcanzan para abrazar un cadáver que reitera el espejismo de vivir mientras muestra en el escenario una alegoría retribuyente del verdadero, inasible, ultraterreno, significado humano. Un sentido que el pacto de Cipriano niega. La vitalidad del contrato es innegable. La decisión de vivir a plenitud en este mundo, con esta realidad corporal y física, es parte de la trasgresión a las normas religiosas diseñadas como un intento por preservar el sentido espiritual del hombre, pero al mismo tiempo es una aplicación de la voluntad que significa afirmación de la existencia, sello de un yo, que firma «con sangre», pues mi firma está plasmada «de puño y letra» en el pacto con Lucifer, signo inequívoco de individualidad, de ejercicio de voluntad y de confirmación de mi objetividad actual. El pacto y la elección son dos maneras de afirmar la vida. Cipriano firma porque quiere saber que vive, a través de las dos guías trascendentales e inmediatas del hombre: el amor y la sabiduría.

El encuentro horrorizante del hombre y el demonio tiene una vía de salvación que exige dar la vida para acabar con el desencanto de la promesa diabólica por efectuar un imposible presentado como real. Porque el demonio se burla a sí mismo cuando promete lo que no está en su mano cumplir, él también firma una batalla que sabe que perderá, la soberbia lo sigue dominando y el fracaso, intento tras intento, es parte de su castigo. Cipriano y Justina mueren. Ella por santa y él por escarmiento y descanso del dolor de la máxima caída, ambos por la fe. Dios ha ganado de nuevo, dos almas son salvas, el hombre parece haber aprendido algo y puede mirar en ellos el espejo de sus pretensiones. Los supuestos teóricos de la tradición discursiva antisupersticiosa se confirman y transmiten gracias a la obra dramática:

1. Nada puede el demonio contra la verdadera fe. No tiene los poderes que se le atribuyen porque Dios no lo permite.
2. Los pactos diabólicos no son efectivos porque el destino del hombre es la salvación del alma.
3. El hombre pacta porque es débil y se deja llevar por las pasiones, cuando lo hace es además necio, el castigo a tal acción suele ser terrible.
4. Todo tipo de magia proviene de pactos ilícitos con los demonios. Tal vez sirva para operar prodigios pero no es capaz de modificar el mundo natural y espiritual diseñado por Dios.
5. El libre albedrío es el don mayor que Dios ha dado a su creación.

Sin embargo la dimensión literaria de la leyenda de Cipriano no termina con la obra de Calderón de la Barca, así como su versión se basa en la tradición oral y en la recopilación hagiográfica de Alonso de Villegas, el *Flos sanctorum*, denotando una cadena de posibilidades narrativas alrededor de este personaje considerado santo por mucho tiempo, un vestigio continuado de su impacto social se conserva en los tratados mágicos que llevan el título de *El libro de San Cipriano*, parte de la pervivencia de grimorios antiguos, marginales e indexados que abren su recetario de fórmulas mágicas, conjuros, invocaciones, talismanes, amuletos, etc., ni más ni menos que con la leyenda de Cipriano, el poderoso mago que fue vencido y convertido al cristianismo por una doncella.<sup>21</sup>

En *El esclavo del demonio*,<sup>22</sup> el peso de la debilidad y la propensión pecaminosa del hombre es más enfático, más dramático y burdo si es posible, ya

---

<sup>21</sup> Vid.: Anónimo, *El libro de San Cipriano*, Barcelona: Índigo, 2002, y *Libro de San Cipriano. Libro completo de verdadera magia o sea tesoro del hechicero. Escrito en antiguos pergaminos hebreos, entregados por los espíritus al monje alemán Jonás Sulfurino*, México: Biblioteca Ciencias Ocultas, s/a.

<sup>22</sup> Se consultaron las ediciones: Antonio Mira de Amescua, *Esclavo del demonio*, Madrid: PML Ediciones, 1995 y Guillén de Castro, Mira de Amescua, Vélez de Guevara, Rojas, *Poetas dramáticos españoles (I)*, estudio preliminar de G. Diego, México: CONACULTA / Océano, 2000.

que don Gil, viviendo en los parámetros cristianos, siendo un referente de la fe y el consejo, se precipita fácilmente a una orgía de rupturas, a partir de una ocasión dispuesta por el azar, paradójicamente cuando pretendía hacer un bien. La fuerza de su concupiscencia sólo es equiparable a la profundidad del sufrimiento que siente al recordar lo que ha hecho, su arrepentimiento es lo único que lo diferencia del propio Luzbel, porque a expensas de la pérdida, aprovecha la desesperanza y el remordimiento para hundirse más.

Cuando incita al demonio a su presencia, (lo cual acontece iniciado el acto II) ha traicionado ya muchos de los ideales que predicaba, así el pacto entre ellos es el contrato de un pecador cuya depravación mayor consiste en pretextar el error de dejarse arrastrar por las pasiones para repetirlo en busca de la posesión de una segunda mujer. Después de que ha encaminado a la desgracia social y espiritual a Lisarda, una víctima circunstancial por lo tanto propiciatoria, en quien el autor encauzará las debilidades y las fortalezas humanas, pretende aprovechar ahora los beneficios de la alianza para seducir a Leonor, hermana de aquélla.

Esta es la primera peculiaridad de la obra de Mira de Amescua. Un tipo de tentación se efectúa primero que el pacto. Se trata de una tentación azarosa, de una trampa o ironía del destino, una prueba relativamente circunstancial y fácil de superar que no un plan diabólico. Casi una situación común: el pretendiente de Lisarda ha dejado dispuesta la escalerilla para gozar y raptar a su amada, el propio Gil lo ha reconvenido y disuadido de actuar con vileza. La escala sigue allí, el dilema ahora es subir o no subir, aprovechar la ocasión propicia o resistir, conocer el placer carnal o sostener el celibato, vivir ahora intensamente o esperar el juicio final para alcanzar la gloria, traicionar a Dios y a sí mismo o fortalecer la fe. Gana el placer, inusitadamente Gil construye y cae en la autotentación. Elige. Sube para abatirse.

¿Para qué querría entonces Angelio, el demonio de Amescua, un alma que ya ha decidido perderse por su propia iniquidad humana? Don Gil ciertamente no lo necesita para perseguir el camino de la depravación. Se supone que los demonios van en busca de almas nobles, almas en las manos de Dios para saqueárselas. Cipriano es un justo, pagano pero justo, se explica que el demonio lo tienta, y aún más, en la obra de Calderón, el mal pretende a Justina, una caza mayor porque ella es cristiana y camina a la santidad. Los tratados antisupersticiosos siempre indican que la pretensión del demonio es arrebatarse a la Iglesia a sus representantes, disminuir el número de santos, indican que poseer y pervertir el alma de un justo es su mayor logro, pero que si tal se logra se debe a que hubo, desde el principio una falla en la fe pues un verdadero justo nunca transige con el demonio.

No hay explicación aparente sino hasta que la propia obra deja de centrarse en los líos amorosos y familiares de Lisarda y la falibilidad de Gil, para dotar de importancia a otro personaje. Entonces se descubre el porqué de la coalición entre

Angelio y don Gil, se desvelan las reales razones del pacto que se firma entre el demonio, a quien corresponde el rol de incitador, y el pecador, quien no pareciera una conquista apetecible por el mal ni el mejor candidato para firmar un pacto de tal tipo, porque ya no es probo y se ha perdido en su propia naturaleza humana, sin ayuda diabólica. No es posible culpar al demonio de los desvaríos y errores de don Gil, lo que realmente sucede es que el pacto es una transición hacia objetivos más dignos del gran opositor, es un paso necesario y casi de trámite para dos metas: primero, justificar el acecho a Leonor, cuyo corazón puro y actitud ejemplar en la vida equivale a la dimensión beatífica. Efectivamente Leonor es, en los esquemas éticos sociales y laicos de la época, lo que Justina representa en los valores místicos y eclesiásticos. No porque ambos estén separados, sino porque es evidente que Justina busca y quiere el martirio y la santidad mientras Leonor aspira a la vida familiar cristiana, (aunque al inicio del drama se diga que eligió el convento); tanto que aquélla efectivamente fue considerada santa y ésta llega a reina al final de la trama. Y segundo, cultivar el mal en el mundo como una manera de invertir el orden divino que se ha instalado entre los hombres. A mayor desacato de las leyes de Dios, más cosecha de maldad para el demonio.

Ante la exclamación de Gil de dar el alma por poseer a Leonor, el demonio aparece, propone enseñarle nigromancia, cuya «ciencia» le dará poder si acepta las condiciones del pacto: renegar de Dios, firmar con sangre y renegar de la crisma, es decir, del bautizo y de la afiliación católica en general. El documento queda de la siguiente manera:

Si aprendo la sutil nigromancia  
que el católico llama barbarismo,  
y excediendo las fuerzas de mí mismo  
gozare de Leonor un breve día,  
digo, don Gil Núñez de Atoguía,  
sin temor de las penas del abismo,  
que reniego del cielo y del bautismo,  
perdiendo a Dios la fe y la cortesía.  
Su nombre borro ya de mi memoria.  
Tu esclavo para siempre quedo hecho  
por gozar desta vida transitoria,  
y renuncio el legítimo derecho  
que la Iglesia me da para la gloria  
por la puerta que Dios abrió en su pecho.  
Así lo otorgo.

La renegación de la fe y de sus representantes es un aspecto medular en el discurso supersticioso, se considera que, oralmente o por escrito, el pactante debe

manifestar claramente su renuncia a todos los símbolos cristianos, de tal manera que no le quede ningún intercesor a quien pueda recurrir más tarde en caso de arrepentimiento. Así lo proclama el propio Satanás en las citadas leyendas de Cristóbal Lozano y Sánchez, quejándose de la veleidad humana, que, dice, ya le ha jugado muchas traiciones, aferrándose en el último momento al auxilio de alguna entidad divina cercana a Dios, por lo que ha aprendido a ser cauteloso y exigente. Y vaya que lleva razón, pues en *El esclavo del demonio* Gil conseguirá su salvación gracias a que recuerda que no renegó de su ángel de la guarda, éste viene en su auxilio, vence al demonio y regresa el documento del pacto a Gil, quien se lo come. Por otro lado no deja de ser una triquiñuela del dramaturgo para salvar al personaje y resolver su final con cierto sentido catártico y moralizador. Gil anuncia una gran penitencia y sólo vuelve a aparecer para confesar sus culpas y exonerar a los supuestos culpables.

Comerse el pacto y prometer penitencia, siendo dos acciones dramáticas diferentes, remiten a un significado interesante. El pecador asimila sus actos, durante toda la obra habló de arrepentimiento de sus maldades, es consciente de que lo que hace está mal y no merece perdón, aprovecha su idea de perdición para seguir en el mal camino, puesto que ya nada tiene por perder, perdió la vida, el alma, se perdió a sí mismo, otro delito es nada. El arrepentimiento ya no tiene voz en estas últimas acciones de su participación en la trama, sólo queda la penitencia, una débil esperanza de salvación a través del reconocimiento del pecado, por eso se come el pacto, para ser él mismo y no alguien nuevo quien afronte las consecuencias divinas de sus actos.

Como lo proclamaba durante sus días de buen cristiano:

Busca el bien, huye el mal, que es la edad corta,  
y hay muerte y hay infierno, hay Dios y gloria.

Estas certezas son la moraleja de la historia. Mira de Amescua diseña que el propio predicador las rompa para ejemplificar cómo el hombre elige su destino y es su propia decisión en la vida lo que le aproxima el infierno ahora y después.

Nada se logra de nuevo para beneplácito del demonio, Gil no posee a Leonor, la tragedia se cierne más como consecuencia de actos humanos que como resultado de las intrigas demoníacas; y el resultado final por supuesto y tal como lo señalan los escritores de manuales doctrinales contra las supersticiones, fortalece la fe divina, nunca la menoscaba. Para mayor rabia del gran tentador, su labor sembrando el mal en la tierra sólo sirve para resaltar los valores de los justos y aleccionar a los débiles de espíritu. Es obvio que los literatos del Siglo de Oro quieren predicar una enseñanza, transmitir el bien, otro tanto se encuentra implícito en toda crítica descriptiva de la tradición discursiva antisupersticiosa respecto a

la manera en que «los necios», firman con su sangre «pactos con el demonio» con el fin de que les enseñe magia negra y cumpla sus órdenes.

#### EL MAESTRO ENSEÑA, PERO ¿EL ALUMNO APRENDE? ALGUNAS CONCLUSIONES

Es notoria la existencia y la aplicación sistemática de un discurso tradicional que cree en la presencia y las acechanzas del mal en el mundo pero que censura todo acercamiento con sus factores asociados como la magia negra, producto del pacto diabólico. La literatura del Siglo de Oro español intenta aleccionar en este campo, sus preceptos ortodoxos coinciden con un saber tradicional, oral y escrito, tanto con los tratados contra las supersticiones como con textos e ideas respecto a la magia, a más señas.

Los aspectos que permiten el encuentro con el demonio y el proceso para pactar, en cuyo contrato siempre aparece la enseñanza de la magia como cláusula, se reproducen con mayor o menor detalle en cada una de las obras dramáticas que tocaron el tema. Definitivamente los autores estaban en sintonía con la combinación de saber público, ideología religiosa e intento moralizante que este tipo de discurso conlleva.

El encuentro hombre-demonio viene a mostrar nuevamente el conflicto que representa la vivencia del libre albedrío. Un hombre es esclavo de sus pasiones si no tiene fe, parece decir el discurso en ánimo ético. Pero también parece decir que el ángel caído es el enemigo a quien la fuerza divina y la humana debe vencer; es decir, combina un *quid* predominantemente electivo con otro metafísico.

La connatural inquietud humana por saber propicia el encuentro, la amonestación, la humildad, el vano fruto, el propio desencanto son herramientas aconsejadas por los guías espirituales, Gaspar Navarro escribió: «Que la sabiduría hace los hombres felices, y así la desean todos; pero aunque es natural el deseo de saber, no es cristiano deseo el querer saberlo todo».<sup>23</sup>

El diálogo y acuerdo con el mal es el horror de las existencias, terrena y mesiánica, pues éstas se anulan y se niegan. El tentado debe decir «no», a pesar de que su naturaleza lo incline a un «sí». Está, en cada encuentro diabólico, frente a la confirmación de su fe, frente a la prueba de su esperanza en el plan divino. La entrega es una reiteración de la vitalidad, un ancla al presente, el pulso del placer sensorial. Una decisión que el discurso antisupersticioso no quiere ver como opción de vida. Una angustia que el tiempo presente comprende muy bien porque lo practica sin discutirlo demasiado. Acaso los pactos diabólicos ya no nos horroricen como antaño, debido a que, simplemente, la elección siempre ha sido humana y el gran enemigo siempre ha estado aquí.

---

<sup>23</sup> Gaspar Navarro, *op. cit.*

ANA MARÍA LA LOBERA, CAPITANA DE LOBOS,  
ANTE LA INQUISICIÓN (1648): MITO, FOLCLORE, HISTORIA

JOSÉ MANUEL PEDROSA  
(Universidad de Alcalá)

ANA MARÍA LA LLOBERA O LA LOBERA: UNA BIOGRAFÍA MÁGICA Y TRÁGICA

La biografía de la joven Ana María García, conocida como La Llobera o como La Lobera de Llanes, es una de las más desdichadas y también —si se tiene en cuenta lo humilde de su condición— de las mejor conocidas de la España de su tiempo.

El tribunal del Santo Oficio de Toledo se encargó de obtener (mediante prisión, presión y confesión) un currículum bastante representativo de los primeros veinticinco años de su vida (los que tenía cuando fue procesada); y a estudiar toda aquella información dedicó un estudio precursor, ejemplar, lleno de erudición y de humanidad, don Julio Caro Baroja, que ha sido la fuente y el modelo de algunos acercamientos posteriores —incluido el que tiene el lector ahora en sus manos— a la figura extraña y compleja de esta mujer<sup>1</sup>.

Con los datos que el Santo Oficio pudo allegar acerca de la *bruja* asturiana, obtenidos a partir de sus propias confesiones ante el tribunal, con el añadido de

---

<sup>1</sup> Véase Julio Caro Baroja, «De *licantropía* y de *licantrofilia*: Ana María García, la *Lobera*», *Vidas mágicas e Inquisición*, 2 vols., Madrid: Istmo, 1992, págs. 135-47. Entre la bibliografía adicional se cuenta también el libro de Juan Luis Rodríguez-Vigil Rubio, *Brujas, lobos e Inquisición: el proceso de Ana María García, la Lobera*, Oviedo: Nobel, 1996.

lo que diversos testigos —que hablaban de oídas— ampliaron, sabemos que Ana María García, hija de los labradores Juan García y Toribia González, nació en el año 1623, en una aldea llamada Posada, en las cercanías del pueblo asturiano de Llanes. Huérfana a edad temprana, fue pasando de casa en casa de diversos familiares, que la tuvieron a su cargo como carga penosa o como sirvienta. Aún adolescente, quedó embarazada de su pariente Francisco Soga, y huyó a la casa de una tal Toribia Sánchez.

Según afirmaríamos en su juicio, su apodo La Llobera y su supuesto trato familiar con los lobos tenían su origen en una maldición paterna, porque sus hermanos habían abandonado a su padre, anciano y ciego, en el monte, para que fuera devorado por los lobos, y de aquello vino una maldición que se derramó sobre todo el linaje, sin distingos. Aunque también ofreció, ella misma, una explicación alternativa acerca de sus aficiones lupinas, cuando aseguró que, a partir de los veinte años de edad, había entablado tratos con una mujer que tenía fama de bruja: una tal Catalina González, de la aldea de Bricia, quien le habría iniciado en las prácticas prohibidas y enseñado a pactar con el diablo. Porque fue el mismísimo Satán quien, a cambio de dejar su marca en su brazo, puso a su servicio una escolta de siete lobos diabólicos.

De hecho, antes de morir, la vieja le había entregado una saya que se suponía que habría de transmitir a la pupila la condición de bruja. Pero, según declaró Ana María en los interrogatorios que sufrió en Toledo, nunca se puso aquella prenda, por lo que se consideraba libre de la condición de bruja.

La muerte de su mentora coincidió con el inicio de su peregrinar, acompañando primero a dos vaqueiros de los Argüellos, con los que parece que vivió en concubinato. Durante su estancia en las cercanías de Pajares debió correr ya la voz de que tenía una extraña intimidad con los lobos, y de que era capaz de proteger o de perjudicar a los ganados ajenos, capitaneando a su capricho las jaurías de fieras que tenía a su servicio.

Se unió, poco después, a un vaqueiro que trabajaba para unos terratenientes de Toledo. Ello habría de costarle caro: en mayo de 1648, cuando contaba unos veinticinco años, se instaló en la heredad de don Gabriel Niño de Guzmán, y de ese modo llegó su fama a los oídos de la cristianísima y autoritaria dama del lugar, doña María del Cerro, quien la denunció ante el Santo Oficio.

El fiscal don Juan de la Vega y Dávila la encausó el 21 de junio de 1648, acusándola de, entre otros crímenes, haber sido pupila de una bruja, pacto diabólico, concubinato continuado con pastores diversos, trato con siete lobos de diferentes colores (que en realidad serían demonios), estragos en los ganados y propiedades de aquellos a quienes quería mal, y uso de conjuros y de artes diabólicos. Eso entre otras cosas.

He aquí algunos de los detalles, los más relativos al trato con los lobos, de los que informa su expediente:

En un lugar de dicho concejo de Llanes cierta persona de vida tan relajada y nefanda que aconsejó y dixo a la rea si quería andar con los lobos y encantarlos, había de dar el brazo derecho al diablo, y que haciendo con las manos un cerco en la tierra y dando un silbido vendrían a su mandado, y los encantaría: y que si también quería hacer mal con ellos lo podría hacer, y que si no, podría guardar el ganado dellos, y hacer que no hiciesen mal a los ganados, ni a persona alguna. En lo cual vino la rea [...], ofreció el brazo derecho al Demonio, diciéndole: yo te ofrezco este brazo derecho [...].

Que habiendo muerto la dicha persona y dexado a la rea una saya como tan su amiga, estando esta a solas hilando [...] se le apareció un bulto negro de hombre, con cuernos a los lados de la frente [...]; asíndole del mismo brazo el bulto, dixo si le ofrecía aquel brazo; y la rea respondió que se lo ofrecía; y él la volvió a decir que bien sabía que aquel brazo era suyo [...]. Con lo cual se fue el bulto, y aunque entonces no lo dixo quién era, bien entendió la rea que era el Demonio, y como a tal le ofreció el brazo derecho [...].

Que, siguiendo el consejo que en capítulo primero ha referido la dio la dicha persona, y continuando la rea el crédito que la dio y al Demonio (siendo padre de la mentira y el mayor enemigo de las almas) en confirmación de la amistad y pacto que hizo con él, ofreciéndole su brazo derecho para que la favoreciese y asistiese, habiéndose ido con unos pastores, con quienes ha tratado deshonestamente y andado tres años, ha llamado a los lobos haciendo el cerco en la tierra y metiéndose dentro, y dando un silbo venían siete lobos de diferentes colores, que eran demonios, y se iban tras ella por donde quiera que iba, y cuando estaba dentro del cerco andaban ellos alrededor sin entrar en él, y la rea los repartía, tres por una parte, dos en otra y dos en otra, y venían unas veces sin llamarlos y otras porque los llamaba para que estuvieran con ella [...].

Que era tal la familiaridad que tenía con los demonios [...] en forma de lobos [...] que no podía hallar sin su compañía. Y sabiéndolo los pastores, la instaron, y ella se los prometió no hacer mal con los demonios a sus ganados ni a los de otros ni a personas algunas, si bien no siempre lo cumplía, antes echaba los lobos al ganado que le aprecia y a la parte que le hacía mal pasaje [...].

Que en las dehesas de Alcudia, habiendo la rea llegado a un cazador que llevaba una carga de conejos y perdices a vender, le pidió un conejo, y no se lo quiso dar y dentro de tres días comieron los lobos a una bestia de carga de dicho cazador. Y todos lo atribuyeron a que la Lobera lo quería así, teniéndola también por bruja hechicera [...].

Que en dichas dehesas llegó otra vez la rea a una majada de un pastor y, no habiéndola dado lo que ella le había pedido, le comieron a segunda noche los lobos tres cabras [...].

Que para llamar a los demonios decía la rea ciertas palabras, que afirmó no podía decir porque la vendría mucho daño [...]. Lo cual no es de creer, sino que maliciosamente las calla. Y así pido la declare...<sup>2</sup>

Se negó a declarar tales supuestos conjuros Ana María, alegando que gran mal le vendría si tal hiciese. Pero el caso es que no debió contrariar demasiado aquella negativa al tribunal que la juzgaba, en el que sin duda se había ido abriendo paso la convicción de que tenían enfrente a una pobre, infeliz y acaso no demasiado inteligente ni equilibrada mujer.

En su confesión, Ana María pidió

que el tribunal use con ella de misericordia atento ha confesado y dicho la verdad como consta en sus confesiones y que es una pobre mujer que ha sido engañada y promete no volver a más a ofender a Dios y procurar ser muy buena cristiana y que si acordare de otra cosa lo dirá y todo lo que lleva dicho es la verdad so cargo del juramento que tiene fecho.

Petición que fue atendida, porque el 3 de agosto de 1648 fue dictada la (bastante benigna, para lo que entonces se usaba) sentencia: la procesada fue reprendida y enviada a un lugar en el que recibiría la apropiada instrucción cristiana durante cuatro meses.

Al cabo de aquel tiempo se supone que sería puesta en libertad, y nunca más se supo (o nada más supo la historia escrita) de ella.

#### LA LICANTROPÍA, CERVANTES Y TORQUEMADA: ¿MAGIA DIABÓLICA O ENFERMEDAD?

No nos es posible, ahora, entrar en la complejísima cuestión de la licantropía en general, ni de la licantropía en la España de los Siglos de Oro en particular, ni de las muy enrevesadas y confusas ideas y teorías que al respecto circularon. Baste decir, extractando alguno de los comentarios que dejó apuntados Caro Baroja en la introducción de su análisis del caso de La Lobera, que desde el siglo XVI se iba abriendo paso, no sin polémicas, resistencias y críticas viscerales, la teoría de que se trataba de una enfermedad del cuerpo, de una patología clínica, más que de una enfermedad mágica o moral que pudiese ser explicada en términos de posesión diabólica, según lo que algunos (teólogos fanáticos e ingenios poco documentados, sobre todo) siguieron defendiendo hasta bastante tiempo después:

---

<sup>2</sup> Extracto el expediente del Santo Oficio a partir de Rodríguez-Vigil Rubio, *Bruxas, lobos e Inquisición*, págs. 196-98.

Jean de Wier, un médico en parte precursor de aquellos que en tiempos más modernos han estudiado las enfermedades nerviosas (1515-1588), consideraba la licantropía como una verdadera enfermedad, siguiendo a los médicos griegos: era una *melancholie Louvière* o *folie Louvière* ni más ni menos.<sup>3</sup>

En España, el gran, ácido, escéptico Cervantes, en un episodio célebre e iluminador de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* (I, XVIII), dejó planteados los dos extremos de la polémica. De sus palabras puede deducirse que el yo racional y ético del intelectual estaba claramente alineado con la posición crítica, mientras que su lado de irreprimible escritor de fabulaciones prefería, como es lógico, la posición crédula:

—Eso de convertirse en lobas y lobos algunas gentes destas setentrionales es un error grandísimo —dijo Mauricio—, aunque admitido de muchos.

—Pues, ¿cómo es esto —dijo Arnaldo— que comúnmente se dice y se tiene por cierto que en Inglaterra andan por los campos manadas de lobos, que de gentes humanas se han convertido en ellos?

—Eso —respondió Mauricio— no puede ser en Inglaterra, porque en aquella isla templada y fertilísima no sólo no se crían lobos, pero ninguno otro animal nocivo: como si dijésemos serpientes, víboras, sapos, arañas y escorpiones; antes es cosa llana y manifiesta que si algún animal ponzoñoso traen de otras partes a Inglaterra, en llegando a ella muere; y si de la tierra desta isla llevan a otra parte a alguna tierra y cercan con ella a alguna víbora, no osa ni puede salir del cerco que la aprisiona y rodea, hasta quedar muerta. Lo que se ha de entender desto de convertirse en lobos es que hay una enfermedad a quien llaman los médicos manía lupina, que es de calidad que al que la padece le parece que se ha convertido en lobo, y aúlla como lobo, y se juntan con otros heridos del mismo mal, y andan en manadas por los campos y por los montes, ladrando ya como perros, o ya aullando como lobos; despedazan los árboles, matan a quien encuentran y comen la carne cruda de los muertos, y hoy día sé yo que hay en la isla de Sicilia, que es la mayor del mar Mediterráneo, gentes deste género, a quien los sicilianos llaman lobos menar, los cuales, antes que les dé tan pestífera enfermedad, lo sienten, y dicen a los que están junto a ellos que se aparten y huyan dellos, o que los aten o encierren, porque si no se guardan, los hacen pedazos a bocados y los desmenuzan, si pueden, con las uñas, dando terribles y espantosos ladridos. Y es esto tanta verdad que, entre los que se han de casar, se hace información bastante de que ninguno dellos es tocado desta enfermedad; y

---

<sup>3</sup> Caro Baroja, «De licantropía y de licantrofilia», pág. 136.

si después, andando el tiempo, la experiencia muestra lo contrario, se dirime el matrimonio. También es opinión de Plinio, según lo escribe en el lib. 8, cap. 22, que entre los árcades hay un género de gente, la cual, pasando un lago, cuelga los vestidos que lleva de una encina, y se entra desnudo la tierra dentro, y se junta con la gente que allí halla de su linaje en figura de lobos, y está con ellos nueve años, al cabo de los cuales vuelve a pasar el lago, y cobra su perdida figura; pero todo esto se ha de tener por mentira, y si algo hay, pasa en la imaginación y no realmente.

—No sé —dijo Rutilio—, lo que sé es que maté la loba y hallé muerta a mis pies la hechicera.

—Todo eso puede ser —replicó Mauricio—, porque la fuerza de los hechizos de los maléficos y encantadores, que los hay, nos hace ver una cosa por otra; y quede desde aquí asentado que no hay gente alguna que mude en otra su primer naturaleza.

—Gusto me ha dado grande —dijo Arnaldo— el saber esta verdad, porque también yo era uno de los crédulos deste error; y lo mismo debe de ser lo que las fábulas cuentan de la conversión en cuervo del rey Artus de Inglaterra, tan creída de aquella discreta nación, que se abstienen de matar cuervos en toda la isla.

—No sé —respondió Mauricio— de dónde tomó principio esa fábula tan creída como mal imaginada.

En esto fueron razonando casi toda la noche, y al despuntar del día dijo Clodio, que hasta allí había estado oyendo y callando:

—Yo soy un hombre a quien no se le da por averiguar estas cosas un dinero. ¿Qué se me da a mí que haya lobos hombres, o no, o que los reyes anden en figuras de cuervos o de águilas? Aunque, si se hubiesen de convertir en aves, antes querría que fuesen en palomas que en milanos.<sup>4</sup>

Llama la atención, según es fácil apreciar, el irónico escepticismo con que en 1616 ponía en entredicho Cervantes la cuestión de si existía o no la licantropía, y de si eran ciertas o no las fabulaciones que corrían al respecto. Una posición mucho más fina, consciente, moderna, que la que había quedado reflejada en las crédulas y muy poco matizadas palabras que, escasos años antes, en 1570, había dedicado Antonio de Torquemada a la cuestión:

Y hay tres géneros diferentes de estos lobos; los unos son como los que acá se crían; otros son blancos y no tan bravos ni tan dañosos; otros hay que son largos de cuerpo y cortos de piernas, a los cuales llaman *toes*, y son

---

<sup>4</sup> Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. J. B. Avalle-Arce, Madrid: Castalia, 1992, págs. 133-35.

más ligeros y fieros que todos los otros; y de éstos no tienen las gentes tanto temor con toda su fiereza, porque pocas veces acometen, que comúnmente se mantienen de otros animales que cazan; pero si se determinan a perseguir a un hombre, no le dejan hasta matarle; y lo que ayer tratamos de aquella opinión antigua que en esta tierra los hombres que llaman Neuros, por ser una provincia que se llama de este nombre, se convertían cierto tiempo del año en lobos, si algún fundamento de verdad pudo tener, es por lo que todos los autores modernos afirman: que, como en estas provincias hay tantos encantadores y hechiceros, tienen sus tiempos determinados en que se juntan y hacen sus congregaciones. Y para esto, todos toman las figuras de lobos. Y, aunque no declaran la causa por qué lo hacen, de creer es que tienen algún concierto o pacto con el demonio, que en algunos días señalados le den obediencia en esta figura, como los brujos y brujas hacen, y que de allí llevan, como de tan buen maestro, aprendidas las cosas que les aprovechan para su nigromancia. Y en los días en que esta diabólica gente se transfigura, son tantos los daños y excesos que hacen, que los lobos verdaderos son mansos en comparación con ellos; y como quiera que sea, no hay que dudar de que hagan esta transfiguración.<sup>5</sup>

Basta con dejar aquí expuestas y presentadas las dos maneras (la indiscriminadamente crédula, es decir, la de Torquemada, y la escépticamente refutatoria, o sea, la de Cervantes) que hubo de entender la licantropía en la España (y, en realidad, en la Europa) de los siglos XVI y XVII. Ocasiones habrá de historiar, más por extenso y en detalle, tan compleja cuestión.

Porque, además, lo que más me interesa ahora es intentar un enfoque diferente del histórico, del médico, del moral, del teológico, y proponer un método que intente desentrañar, sobre todo, las raíces míticas y la vieja y densa tradición de creencias folclóricas que conformaron y condicionaron el sustrato ideológico y la recepción social que hicieron que las andanzas de la desdichada Lobera fueran interpretadas, en su tiempo, en clave de magia demoníaca, de pacto hechiceril, de licantropía.

Ya que, si no hay que dudar que Ana María García fue una mujer de carne y hueso, también es cierto que su ambiguo *alter ego*, La Lobera, la pastora de los lobos o capitana de los lobos que llegó a atraer sobre sí la atención de los inquisidores de Toledo, fue, seguramente, más un disfraz que a su medida y por fuerza tejieron sus contemporáneos, de acuerdo con patrones de imaginación y de discurso que llevaban siglos bien instalados en la tradición oral y en el imaginario colectivo, que una invención personal o una construcción autobiográfica

---

<sup>5</sup> Antonio de Torquemada, *Jardín de flores curiosas*, ed. G. Allegra, Madrid: Castalia, 1982, págs. 462-65.

de una pobre mujer que no tenía, seguramente, capacidad para tanto, y que fue, a todas luces, más víctima de lo que de ella se decía y se fabuló que de lo que ella realmente cometió o planeó cometer.

#### CAPITANES DE LOBOS EN GRANADA Y EN EXTREMADURA

Para empezar a comprobarlo, vamos a adelantarnos varios siglos a la época en que vivió La Lobera, a sumergirnos en las dispersas y umbrías selvas del folclore, y a rastrear, en primer lugar, los pasos que, en el tránsito del siglo XIX al XX, cuenta la tradición popular —una tradición popular cuya *historicidad* hay que seguir poniendo en muy escéptica cuarentena— que dio un tal Jerónimo El Lobero por los pueblos y cortijos de la sierra de Baza, en la provincia de Granada. Pasos tan dramáticos y memorables que, se dice —aunque esto haya de ser considerado también con la máxima prevención—, dejaron su impronta no sólo en el imaginario popular, sino también, incluso, en la toponimia, según proclama el sonoro nombre que tiene un Barranco Lobero que pudo ser escenario —o no, porque el nombre puede venir, simplemente, de que hubiera en él una lobera, o madriguera de lobos— de las terroríficas andanzas del siniestro personaje:

El curioso personaje del que vamos a ocuparnos en este relato vivió a finales del s. XIX y principios del s. XX en la Sierra de Baza, en la zona de Benacebada. Este relato ha sido posible reconstruirlo por el testimonio de personas y vecinos contemporáneos suyos, que lo han transmitido oralmente a sus descendientes, los que nos han asegurado la efectiva realidad de estos poderes sobrenaturales del Tío Jerónimo, para transformarse en hombre lobo, bien él, o los pequeños hijos, que a modo de lobeznos, le acompañaban a todas partes cuando mendigaba por los cortijos y aldeas de la zona.

Se cuenta, y era además creencia ciega entre los vecinos de la zona de Benacebada y Los Cortijillos de hace unos cien años, que el Tío Jerónimo vivía solo con dos hijos de corta edad que sacaba adelante él solo. Nunca se supo que tuviera mujer. Tampoco nadie de por aquellos tiempos asegura haberle visto trabajar ni arrear la tierra o hacienda alguna que le diera lo básico y elemental para el sustento. Sí se contaba que era alimañero. El lobero, de nombre Jerónimo, vivía a costa de los demás, y de él se contaba que poseía la facultad de convertir a placer a los hijos, sus retoños, en feroces lobeznos que destrozaban el ganado o enseres del primer paisano que cayera en desgracia del astuto alimañero.

Si durante el día El Lobero pasaba por casa de algún vecino y veía, valga el ejemplo, una sogá caprichosa hecha a crineja, por manos expertas, si Jerónimo reparaba en ellas y las celebraba, al punto había que ofrecerle al menos una, si el desgraciado vecino no quería encontrar a otra mañana

degollado, en extrañas circunstancias, algún animal doméstico. Si pasaba El Lobero por algún huerto donde se recogían las patatas y las celebraba, ya se cuidaba pronto el infeliz hortelano, de darle una espuerta o incluso un saco, por miedo a caer en desgracia.

El Tío Jerónimo «El Lobero», con sus artimañas tenía en vilo a la numerosa población de Benacebada de aquellos tiempos antiguos que a la luz del candil escuchaban las mil y una «lobadas» que se contaban sobre sus poderes ocultos.

Hasta tal punto llegaba la capacidad sugestionadora de El Lobero sobre los paisanos que, en cierta ocasión, alguien dio por perdida, se cuenta que por la zona de la Boca de los Barrancos, en el Barranco de la Tía, una hermosa pollina, que al parecer se despistó de la burra madre. Caía la noche, y la búsqueda de la tierna rucia se hizo imposible. El afligido benajaro acudió en última instancia al Lobero, para que la protegiese de un mal fin durante la noche y poder continuar las pesquisas al alba siguiente. El Jerónimo prometió que el asno sería respetado de lobos. A la mañana siguiente, ante numerosos testigos, apareció la burrica custodiada por dos lobeznos; cuentan que eran los retoños del hechicero, sin señales del más mínimo rasguño.

Cuentan que en una noche oscura falleció El Lobero y, a partir de su muerte, nadie más tuvo referencia alguna de ninguno de los hijos. Considerándose por los serranos que lo conocieron que la muerte del padre bien pudo cogerles en estado lobuno, y muerto el encantador, les fue imposible volver al estado de mozuelos.

La historia, real o no, era tenida por cierta a pies juntillas y circulaba de boca en boca como comidilla que nadie se atrevía a poner en duda. Mi parecer es que sobre la base real de un personaje vecino, que seguro que se buscó la vida matando lobos, de aquí lo de Lobero, la imaginación popular alimentó esta metamorfosis de los hijos. A mí me recuerda el pasaje cervantino del cuento del rebuzno, aunque con un final feliz: la aparición de la jumenta custodiada de lobos en lugar de devorada como aquella otra.

La localización temporal de este relato en la época en que desapareció el lobo de la Sierra de Baza, así como el miedo cervical que siempre se tuvo a este depredador, por el castigo que suponía para el ganado, base del sustento y principal fuente de la riqueza serrana.

De este personaje ha quedado el recuerdo toponímico y con su nombre es conocido un barranco de esta sierra como Barranco Lobero, que se localiza en uno de los parajes más bellos de la Sierra de Baza, entre Benacebada y Los Cortijillos, en un terreno abancalado, que denota el pretérito uso que las exquisitas manos de los agricultores serranos hicieron de esta Sierra.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> José Sánchez García, «Jerónimo el Lobero», en *Relatos y leyendas de la Sierra de Baza*, *Revista digital Sierra de Baza*; véase [http://www.sierradebaza.org/relatos/Relato\\_04\\_11.htm](http://www.sierradebaza.org/relatos/Relato_04_11.htm).

No hay que descartar que el tal Jerónimo el Lobero fuese, igual que fue Ana María la Lobera, un ser humano de carnes y de huesos reales e históricos. Acaso un hombre de costumbres primitivas, un marginado que vivía extra muros de cualquier comunidad, un alimañero más habituado al trato con la naturaleza agreste que con sus compañeros de especie, un cazador o un trampero notoriamente rudo y poco comunicativo. Quizás un personaje medio perturbado, medio pequeño y rapiñador delincuente.

Pero de lo que no cabe duda es de que las andanzas de este Jerónimo el Lobero por las sierras granadinas de las que se dice que fue señor a finales del XIX y comienzos del XX, ya fueran reales o imaginarias —y fueron más bien imaginarias, o al menos muy exageradas por la máquina imaginativa de las gentes—, recuerdan notablemente las de Ana María la Lobera por las Asturias y por las dos Castillas de mediados del XVII.

En concreto, las acciones de chantaje a otros campesinos, de estrago y de destrucción de los ganados y de las propiedades de quienes no le daban buen trato o de quienes no le concedían los bienes de los que se encaprichaba, rozan casi el parecido literal con las que protagonizó la reputada *bruja* asturiana.

Primera e irrefutable prueba de que los vistosos ropajes mágico-folclóricos con que vistió la *vox populi* a La Lobera asturiana, igual que al Lobero andaluz, lograron ocultar y fagocitar, por completo, a las personas que había dentro, con su dramática pobreza, su ninguna instrucción, su rusticidad salvaje, causas más que posibles de lo chocante o heterodoxo de su comportamiento. A arrastrarles, lo quisieran ellos o no, hasta el redil de miedos oscuros y de fábulas inventadas que los siglos habían trabajosamente construido para poder encerrar a este tipo de *otros* insociables, perturbadores (y seguramente perturbados), a los que era imposible clasificar social y culturalmente en otra cuadrícula que no fuera la de encarnaciones del mal, servidores del diablo, señores de las criaturas (los lobos) que vivían en sus mismas geografías de lo salvaje.

Relatos de licantrópía y de capitanes de lobos y de otras bestias, documentados en otras tradiciones rústicas españolas (y luego de otros lugares), van a venir a subrayar la dimensión mítica, el carácter fuertemente mágico y vistosamente folclórico, de este repertorio de *historias* que el pueblo, en un círculo vicioso de imposible cese, primero hereda, luego alimenta y amplifica, y siempre cree.

Unos cuantos registrados en Extremadura, y analizados de manera magistral por José María Domínguez Moreno<sup>7</sup>, traen a primer término algunos de los tópicos y motivos que adornaban las mágicas andanzas de La Lobera: la licantrópía como consecuencia de una maldición paterna, el valor mágico del número

---

<sup>7</sup> José María Domínguez Moreno, «La licantrópía en Extremadura», *Revista de Folklore*, 113 (1990), págs. 170-74. Todas las citas que siguen, referidas a la tradición extremeña, han sido tomadas de este artículo.

siete aplicado a la camada de hermanos o de lobos, la marca o herida sobre el brazo derecho... En otros asoma el tradicionalísimo motivo folclórico de la piel que los licántropos se quitan y se ponen a discreción, con el fin de asumir su identidad animal o su identidad humana, que aparecía ya sugerido en la fábula del Lobero granadino, que aún detectaremos en unas cuantas leyendas más de las que nos quedan por conocer, y que forma parte del complejo narrativo que ha sido etiquetado como *La muchacha como lobo*, que tiene el número 409 en el catálogo internacional de cuentos de Aarne, Thompson y Uther<sup>8</sup>:

El hombre-lobo extremeño, que presenta un aspecto normal que en nada hace sospechar su otra apariencia, toma forma lobuna y feroz algún que otro viernes, la noche de San Juan o las de plenilunio, sin que falten condicionantes que obligan su metamorfosis en otras fechas distintas e incluso continuamente. Ya solo, ya acompañado de un ejército de lobos, ataca y mata tanto a personas como a animales. Con las primeras luces del alba puede recuperar su forma humana, en cuyo caso ya no la perderá hasta que vuelvan a darse las circunstancias para una nueva transformación.

Son diversas las causas por las que un hombre se transforma en lobo. La más conocida, no sólo en Extremadura, sino también en el resto de la Península, es la que hace víctima del infortunio al último hijo de una serie ininterrumpida de siete varones. Para eliminar la fatalidad es necesario y suficiente que este niño nacido en el postrero lugar sea bautizado por el hermano mayor, imponiéndosele el nombre de Antonio. Se dice en Alía que un hombre pereció bajo las garras de un lobo que tenía atemorizada a la comarca de las Villuercas. Pasado el tiempo se supo que el cánido asesino no había sido otro que el hermano pequeño de la víctima, convertido en lobo por ser benjamín de siete varones seguidos y nacidos de un mismo vientre, al que su hermano mayor no pudo bautizar porque se hallaba ausente a la sazón [...].

En la situación precedente como en todas las otras que siguen el maleficio, una vez que ha causado efecto, sólo puede ser eliminado cuando al licántropo en su estado lobuno se le da caza y se le practica una sangría, que, al decir de Publio Hurtado, ha de acompañarse con alguna jaculatoria. La sangría como remedio curativo del hombre-lobo se documenta en esta leyenda de Ahigal que se califica como un «hecho cierto» ocurrido en Santibáñez el Alto: «Un joven cazador logró matar a un lobo que las noches de luna llena la tomaba con su rebaño. Lo descomunal de la pieza le animó a cortarle una pata como trofeo y, metiéndola en el zurrón, la llevó hasta el pueblo. Al sacarla para

---

<sup>8</sup> Hans-Jörg Uther, *The types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia-Academia Scientiarum Fennica, 2004, núm. 409. Véase, además, el número 409A (*La muchacha como cabra*).

mostrarla a sus parientes y amigos, la garra del animal se había convertido en una mano de hombre. Alarmados todos, fueron al sitio donde se había producido la caza y allí yacía tendido sin vida el cuerpo de su hermano más pequeño que hacía algunos años había desaparecido» [...].

El cortarle las patas al animal para que recupere su forma humana ha sido una creencia bastante generalizada, con rasgos que se mantienen en el folklore. Conocida es la leyenda de la mujer cierva de Cervantes (Lugo) que no recupera su primitivo estado hasta que su hermano, que la persigue sin conocerla, le cercena el pie. Ejemplos de esta índole, además de en Galicia y, por supuesto, en Extremadura, los encontramos en Portugal, Alemania y Francia, país este último en donde los viejos legisladores los creyeron y dictaron normas sancionadoras de la costumbre. El decreto de Burchards de Worms, de principios del siglo XI, recomienda la amputación de una pierna para que los gerulfos (*loup-garou* = hombres-lobos) recobren la forma humana. A esta rehumanización el hombre llega con el miembro amputado o con las heridas que se les infringieron en su estado animalístico.

La maldición paterna es otra de las causas por las que una persona llega a ser hombre-lobo. En la creencia popular esta maldición siempre se cumple y, una vez lanzada, ningún hijo puede eludir sus efectos.

Gran interés para nosotros tienen otras leyendas extremeñas protagonizadas por mujeres-lobo, en algunas de las cuales cobra relevancia, también, la cuestión de las relaciones sexuales con hombres diversos, que tanta importancia tuvieron en la biografía de La Lobera asturiana:

El verdadero alcance de la maldición en Extremadura y sus fatales consecuencias metamórficas se nos presentan en esta narración de un caso de licantropía, muy popular en la Sierra de Gata y, más en concreto, en Torre de don Miguel: «Una madre reprendió a su hija por una mala acción y, sujetándola por la muñeca, pretendió darle una bofetada. Pero la muchacha pudo librarse, tras morder la mano que la atenazaba. “Muerdes como una loba, y ¡que Dios te convierta en loba!”, fueron las palabras que la madre dirigió a la hija que huía. Desde ese preciso instante la muchacha quedó convertida en loba, haciendo en las noches de luna llena verdaderas carnicerías en los pueblos de la sierra. Aunque se hicieron batidas con el fin de aniquilarla, nadie pudo conseguirlo, ya que las balas que contra ella se disparaban resbalaban por su piel lobuna». Nicolás Tenorio cuenta un episodio semejante del noroeste peninsular, aunque con un final feliz, ya que la madre la perdona y la muchacha vuelve a su vida racional [...]

En Arroyo de San Serván oí una de las leyendas más sorprendentes sobre la metamorfosis en lobo por maldición. Una muchacha se enamora de un pastor

pobre y, a pesar de la oposición de su madre, mantiene relaciones secretas con él y queda embarazada. La madre no tarda en percatarse del estado y la maldice. Al instante la joven se demacra, se le afila la cara y el cuerpo se le cubre de piel de lobo, y de esta forma vaga por las tierras devorando los ganados. Llegado el momento del parto, la mujer loba se refugia en la majada del que fue su novio. Aparece el pastor, que ignora la verdadera identidad de la loba, y la captura. La cuelga de una encina y, viva, la desuella «a zurrón» sin que la loba emita el mínimo aullido. Una vez desposeída de la piel, ante los atónitos ojos del pastor la loba recobra su forma humana. Acto seguido da a luz un hermoso niño, siendo ayudada en el trance por el padre de la criatura. Todo acaba en casamiento [...]

El contacto sexual de una persona con un lobo, hombre-lobo o licántropo trae consigo la mutación de aquélla. Incluso el hijo nacido de la unión presentará las características más o menos acusadas del animal. En el cuadro que sigue presentamos las relaciones sexuales que se constatan en Extremadura con proyección hacia el hijo engendrado por las mismas:

- Relación de licántropo con mujer = licántropo.
- Relación de licántropo con loba = lobo.
- Relación de lobo con licántropo hembra = licántropo.
- Relación de lobo con mujer = hombre lobo.
- Relación de hombre con licántropo hembra = licántropo.
- Relación de hombre con loba = hombre-lobo.
- Relación de hombre-lobo con mujer = hombre-lobo.
- Relación de hombre con mujer-loba = hombre-lobo.

De todas las combinaciones anteriores existen ejemplos, que no es necesario traer a colación en su totalidad, ya que, por lo general, responde a un mismo arquetipo. Para muestra sirva una leyenda de Guareña. Una joven mantiene relaciones con un lobo y no tarda en quedar embarazada del animal. En el momento del parto la joven se encontraba sola en el campo y gritaba de dolor. Acudieron los lobos, matando a la muchacha para sacarle la cría, que se llevaron. El recién nacido era un hombre-lobo.

Muy sugerentes son otras informaciones etnográficas aportadas por Domínguez Moreno, que demuestran que en Extremadura han tenido también cierto arraigo las creencias y leyendas acerca de capitanas y de capitanes de lobos:

Se dice en Garrovillas que una mujer estaba sola en el campo en trances de dar a luz, siendo observada por siete lobos. Cuando la hija hubo nacido, uno de los lobos cortó con los dientes el cordón umbilical y se llevó a la

criatura sin que la madre, a causa de su estado, pudiera impedirlo. La niña creció en compañía de los lobos y con el tiempo llegó a ser obedecida por los animales, de los que aprendió todas las costumbres.

Estamos aquí ante el niño criado por los animales, algo que es común a los más apartados rincones del universo. Si en el caso precedente observamos que la crianza se origina tras un hecho violento, el rapto del recién nacido por los lobos, conocemos otras leyendas regionales en las que interviene la «piedad» de los animales, como sucede con los pequeños perdidos y abandonados en los campos. A esto precisamente alude una narración que he escuchado en Alcuéscar. Una niña al nacer es llevada al campo por su madre soltera y colocada debajo de un almendro. La infeliz madre pide a Dios que se apiade de su hija, que es recogida por los lobos. Crece entre ellos, adquiere su costumbre y su lenguaje y anda a cuatro patas. Un sorprendente instinto la lleva a impedir que los cánidos amigos ataquen los rebaños del pueblo. Con el tiempo llega a emparejarse con el lobo mejor dotado.

No aparece aquí el carácter agresivo de los peeiros de lobos de otras regiones. Por el contrario, estos seres extremeños se apoyan en los lobos únicamente como garantes de su propia existencia y en todo momento se muestran esquivos ante la presencia de los humanos. De ello ciertamente puede ilustrarnos la crónica aparecida en 1906 sobre un acontecimiento que el articulista consideraba cierto y actual pero que, sin ningún género de dudas, lo único que reflejaba, como bien apuntase Maurice Legendre, era la temporalización de una antigua leyenda de la comarca de Las Hurdes y que, en nuestra opinión, se hace extensiva a todo el territorio extremeño:

«En medio de las rocas abruptas y las montañas vertiginosas de Las Hurdes, en la provincia de Cáceres, habita un ser humano al que su apariencia ha hecho dar el nombre de lobo. Este hombre ignora toda clase de lenguaje; no saca de su garganta más que sonidos inarticulados. Vive en medio de las rocas, errando al azar; de tarde en tarde solamente se deja ver cerca de los lugares habitados, cuando el hambre le agujijonea. No se le conocen ni parientes ni familia alguna. Se cree que ha nacido en estas montañas y que, de pequeño, fue abandonado a su instinto por aquellos que le dieron la vida. Es de complexión delgada y ágil como un gamo; su mirada es inteligente, y caza hábilmente por medio de trampas que se construye él mismo. Se alimenta de caza y de pescado crudo, preferentemente vivos. Está en relación continua con los lobos que abundan en esta región. Cuando el hambre le tortura, o cuando se le persigue, se vuelve, al parecer, terrible. De lo contrario, huye y desaparece en la maleza. Semeja tener treinta años».

Historia, esta, terrible e inquietante, que recuerda una que yo registré hace unos años en el pueblo de Azuaga (Badajoz), acerca de una mujer salvaje, indudablemente perturbada, que había tenido también, y hasta hacía no mucho, existencia real. Y que había dejado una impronta fuerte y patética en la memoria y en el imaginario de las gentes de las poblaciones cercanas:

Había chicos antiguamente que antiguamente nacían en los chozos y había algunos que venían a los doce o trece años, o catorce. Además aquí hubo una señora que ya murió hace muchos años, que *tó* el pueblo la conocía de «hija de la Tetina», que jamás vino al pueblo, siempre guardando cabras en la sierra, en una huerta ella con otro hermano, que apedreaba a todo Cristo que pasaba por allí con la honda, y murió en el río, ya era muy mayor y bajó sus cabras y en el río murió, se ahogó. Perdió el pie, se conoce, y en el río se ahogó. Y tiraba piedras con una honda a cualquiera que se metía con ella. Porque claro había gente que pasaba y le decía:

—¡Tetina! ¡Tetina!<sup>9</sup>

*PEEIRAS DE LOBOS* GALLEGAS Y *SERRANAS DE LA VERA* EXTREMEÑAS (O EL AUGE Y LA CAÍDA DE LA PROMISCUIDAD SEXUAL FEMENINA)

También en la Galicia profunda, rural y más mágicamente supersticiosa han tenido fuerte y ancestral arraigo los miedos y los relatos acerca de determinados personajes que allí se suelen denominar *peeiras dos lobos*. *Peeira* vendría de *pegureira*, que significa ‘pastora’, igual que *peeiro* procedería de *pegureiro*, ‘pastor’.

He aquí una descripción, sintética y general, de esta categoría temible e imaginaria de mujeres, cuyas andanzas tan de cerca recuerdan las de Ana María la Lobera.

[La *peeira dos lobos*] es una persona que, sin convertirse en lobo, vive con los lobos, entiende su lengua, se hace su jefe o capitán, les da órdenes, gobierna las expediciones de la manada, salva o hace matar a otras personas, come de lo que comen los lobos, etc. La mayor parte de las veces son *peeiras* de los lobos, o sea, mujeres.

Se cuenta de una en Lugo, de otra en Portugal, de otra en Ourense. Son jóvenes, la mayor o la menor de siete hermanas, cumplen un *fado* u obedecen a una *fada*, huyen de su casa, viven con los lobos en una cueva, son obedecidas, cuidan de los animales, les curan las heridas, alimentan a los lobeznos,

<sup>9</sup> Información registrada por José Manuel Pedrosa a José Cerrata Romero, nacido en Azuaga en 1926, y entrevistado en su pueblo el 31 de agosto de 1990.

protegen ciertos rebaños o haciendas, llevan un silbato o un cuchillo con el que dominan a los lobos, que las siguen como un ejército.

No se dejan ver, pero un joven descubre su secreto. Ella lo protege, le da de comer, manda que los lobos lo acompañen, le deja dormir en la cueva, pero exige silencio.

Él llega a la aldea y lo cuenta todo. A los pocos días se encuentra su cadáver, mejor dicho, sus huesos mondos y lirondos, o la ropa ensangrentada.

Pero también hay *peeiros* de lobos. *Peeiro* quiere decir «*pegureiro*, pastor de lobos». La creencia pervive en Francia, donde se les llama *meneurs des loups* y capitanes de lobos. Alejandro Dumas escribió una novela que se llama, precisamente, así. En la Alta Bretaña, el *meneur des loups* puede transformarse en lobo con una redoma que le da el Diablo: es un *lobishome*. Conocemos un relato gallego en el que el *peeiro* se transforma también en *lobishome*, lo que indica, en este caso, que puede ser un brujo y actuar a voluntad.

En otras zonas de España también hay *peeiros* y son conocidos como *loberos*.<sup>10</sup>

¿Cómo no traer a colación, aquí, alguna versión del romance de *La serrana de la Vera*, que tantos puntos de contacto muestra con todas estas historias de mujeres salvajes, promiscuas, libres, irreductibles, y más en concreto, con las andanzas de aquellas *peeiras* de lobos gallegas a las que se equipara cuando asalta pastores y los conduce a su cueva con el fin de mantener relaciones sexuales con ellos y de, a tenor de lo asegurado por el pueblo, matarlos después?

Allá en Garganta la Olla,	
siete leguas de Plasencia,	
habitaba una serrana	
alta, rubia y <i>sandonguera</i>	
con vara y media de pecho,	5
cuarta y media de muñeca,	
con una mata de pelo	
que a los zancajos <i>la</i> llega.	
La serrana cazadora	
gasta falda a media pierna,	10
botín alto y argentino	
y en el hombro una ballesta.	
Si tenía ganas de agua,	
se bajaba a la ribera;	

<sup>10</sup> Xoán R. Cuba, Antonio Reigosa y Xosé Miranda, *Diccionario de los seres míticos gallegos*, Vigo: Edicións Xerais, 2006, s. v. *peeira dos lobos*.

si tenía ganas de hombres, se subía a las altas peñas. Pasan unos, pasan dos y no pasa el que ella espera y vio venir a un serrano con una carga de leña.	15     20
Le ha cogido de la mano, pa la cueva se lo lleva. No le lleva por caminos ni tampoco por veredas, le lleva por entre el monte por donde nadie les vea. Al entrar en la cabaña el serrano, ¡qué sorpresa!, y al resplandor de las llamas vio un montón de calaveras.	25     30
—¿De quiénes son estos huesos, cúyas estas calaveras? —Son de hombres que he matado pa que no me descubrieran. —Bebe, bebe, serranillo, bebe de esta calavera, que puede ser que algún día otro de la tuya beba. Buenas noches, caminante, buena noche nos espera de perdices y conejos y tórtolas y arroyuelas, de pan blanco y de buen vino y de tu cara risueña.	35     40     45
Si buena cena le di, mi mejor cama le diera y entre pieles de venado mi mantelina tendiera. La serrana al serranillo le mandó cerrar la puerta y el serrano, como astuto, la dejó un poco entreabierta. —Serranillo, serranillo, ¿sabes tocar la vihuela? —Sí señora, sí señora,	50     55

y el rabel si usted me diera.  
Pensó adormecerle a él,  
mas le adormeció él a ella.  
Por un cantar que ella canta  
y él cantaba una docena. 60  
Cuando la sintió dormida  
fue muy despacio a la puerta,  
las albarcas en la mano  
para que no le sintiera.  
Media legua lleva andada 65  
y sin volver la cabeza,  
pero cuando la volvió,  
como si no la volviera.  
Vio venir a la serrana  
bramando como una fiera, 70  
saltando de cancho en cancho,  
brincando de piedra en piedra.  
Una china lleva en la honda  
que pesaba arroba y media.  
Con el aire de la china, 75  
le ha *derribao* la montera.  
—Vuelve, vuelve, serranillo,  
que te dejas tu montera,  
que es de paño rico y fino  
y no es menester se pierda. 80  
—Si es de paño rico y fino,  
y así se gasta en mi tierra.  
Mis padres me compran otra  
y si no, me estoy sin ella.  
—Por Dios te pido, serrano, 85  
que no descubras mi cueva.  
—Descubierta no será  
y hasta la primera venta.  
Cuando a Garganta llegó,  
enseguida fue a dar cuenta. 90  
Muy pronto los cuadrilleros  
de los pueblos de la Vera  
subieron a la montaña  
y rodearon la cueva.  
La toman declaración 95  
por si ella lo deniega.

—Y un desengaño amoroso  
 me hizo perder la cabeza  
 y marcharme a la montaña  
 y vivir como una fiera. 100  
 En la plaza de Garganta  
 fue la primera reyerta.  
 La toman declaración  
 y la llevan a Plasencia;  
 por mandato del Supremo 105  
 va y la cuelgan de una cuerda.  
 Y aquí se acaba la historia:  
 y aquí se acaba el romance,  
 yo *sos* la canto, señores,  
 como la cantó mi padre.<sup>11</sup> 110

Todo este elenco de narraciones tradicionales protagonizadas bien por la Lobera asturiana, bien por las *peeiras* o pastoras de lobos gallegas, bien por la mítica Serrana de la Vera extremeña, sobre las que se insiste que son propensas a las relaciones sexuales o sentimentales —más bien a las primeras— con los humanos, nos lleva a recordar una de las conclusiones del estudio de Caro Baroja acerca de La Lobera asturiana:

Creo que de este proceso hay que destacar la conexión que puede tener la aparición de La Lobera con un medio eminentemente pastoril en el que los lobos tienen un significado mucho más fuerte que en otros medios. Cabe, por otra parte, rastrear un profundo sentido sexual en la *licantrofilia* femenina y desde luego un proceso de frustraciones continuas, de silvestre abandono de una niña huérfana y débil de cabeza, aunque no de salud.<sup>12</sup>

Mucho más podría y debería ser dicho acerca de esta dimensión sensual y sexual de nuestro elenco de féminas salvajes y de al menos una parte significativa de nuestro repertorio de historias fabulosas. Cabe, legítimamente, preguntarse si la promiscuidad sexual, bien acreditada, de Ana María la Lobera, no contribuiría de manera decisiva a la construcción del acusatorio disfraz amoral, silvestre, diabólico, que sus contemporáneos le obligaron cargar, y a la persecución y represión subsiguientes.

<sup>11</sup> Versión de Navalmoral de la Mata (Cáceres) recogida y publicada en Alejandro Arturo González Terriza, «La Serrana de la Vera: constantes y variaciones de un personaje legendario», *Culturas Populares. Revista Electrónica*, 4 (enero-junio 2007); véase <http://www.culturaspopulares.org/textos4/articulos/gonzalez.htm>.

<sup>12</sup> Caro Baroja, «De *licantropía* y de *licantrofilia*», pág. 147.

Contentémonos, por ahora, con delegar en las reflexiones que Alejandro Arturo González Terriza ha hecho acerca de los placeres sexuales a los que tan aficionada era la Serrana de la Vera, porque permiten entender el carácter salvaje, de híbrido humano / lobuno, de Ana María la Lobera, y su comportamiento amoroso, bajo una luz interpretativa indudablemente más clara:

La mujer seducida y abandonada por un don Juan pierde la honra, pero no la vida. Sin embargo, cierto tipo de seductoras diabólicas (bien representadas en la mitología grecolatina por las sirenas y las lamias) son más radicales: con la sangre y la carne de sus víctimas no alimentan (como don Juan) su ego, sino su cuerpo. Son, por tanto, criaturas vampíricas o caníbales.

Lo sexual y lo digestivo, localizado en el hemisferio inferior del cuerpo, son dos dimensiones animales, fisiológicas, que toda ideología tiende a contemplar con recelo como fuente muy probable de conductas antisociales. *Lujuria* y *gula*, los pecados con que el cristianismo demoniza el deseo desordenado en uno y otro ámbito, confluyen en una misma zona del cuerpo (el *vientre*, a la vez digestivo y sexual: si el primero es *vientre* sin más, el segundo se distingue a veces como *el bajo vientre*, enfatizando aún más su carácter inferior o infernal). De una mujer lujuriosa se dice que es una *devoradora de hombres*; de una persona sexualmente atractiva, que está *para comérsela, más buena que el pan o para coger pan y mojar*.

Si lo propiamente humano es regular y limitar el instinto sexual, estableciendo limitaciones en los acoplamientos que se permiten (tabú del incesto; rechazo religioso de toda relación sexual distinta de la penetración vaginal encaminada a la concepción; exigencia de consentimiento mutuo), lo animal, por contraste, es tener relaciones sexuales no *ennoblecidas* por otro propósito que el placer mismo, sobre todo si uno de los implicados se ve forzado a participar contra su voluntad.

Dado que la represión de la iniciativa sexual siempre ha sido mayor en las mujeres, la Serrana de la Vera transgrede con especial virulencia el comportamiento socialmente admisible, convirtiéndose así de facto en una *fiera*, una mujer animalizada o asalvajada que obedece a sus instintos depredadores y *caza* a sus parejas, llevándose las a su guarida, dando allí cuenta de ellas y dejando esparcidos sus huesos, como la alimaña que ha terminado su banquete.

Su alejamiento espacial de los seres humanos (vive en una cueva en lo alto de la sierra) se corresponde así con su alejamiento *ético* de ellos (no se comporta como se espera de una mujer *como es debido*: recatada, débil, sexualmente pasiva, sino como una leona en celo o una mantis religiosa).

Dado que la Serrana *actúa como una fiera* sobre todo con la parte inferior de su cuerpo (digestiva-sexual) no puede sorprendernos que sea esta parte la

que ocasionalmente se manifiesta como literalmente animal: bajo los pelos largos que le llegan hasta los *zancajos* o talones se ocultan patas o cascos de yegua.

Este tipo de híbrido, del que tantos precedentes y paralelos clásicos se podrían recordar (las sirenas: mujer-ave o mujer-peze; los centauros; los sátiros; las lamias y onocélide; el demonio cristiano con rabo y patas de macho cabrío), nos presenta en un eje vertical dos órdenes considerados incompatibles: arriba lo humano, abajo lo animal; arriba el *logos*, abajo lo digestivo-sexual, el vientre. No se trata sólo de alertar sobre lo monstruoso de tal mezcla. La disposición tiene también un valor simbólico: confirma la jerarquía (lo humano es superior, lo animal inferior) y establece de forma llamativa el contraste entre las dos categorías, animando a la reflexión sobre ambas.<sup>13</sup>

*LOBOS DA XENTE Y CORREDORES DE GALICIA (CON ALGUNAS NOTICIAS ACERCA DE PEPA LA LOBA)*

Restan otros vínculos por explorar entre la historia (o más bien la fábula) de la desdichada Ana María, La Lobera asturiana, y las tradiciones folclóricas gallegas, que guardan memoria de otras criaturas míticas de perfil más o menos similar. Por ejemplo, con el *lobo da xente* o *lobo de la gente*, del que se cuentan historias de este cariz:

Mozo o moza que por maldición paterna o materna se convierte en lobo. También los hay por *fada*, que suele durar siete años.

En ocasiones, andan en grupos de tres y, si hay una mujer, probablemente sea la jefa. No comen ganado, sólo gente, y sobre todo a los propios familiares, como primos o novios. No los comen, los despedazan. Los animales no se asustan al verlos, por lo que pasan entre los rebaños sin alborotarlos. Si son heridos (cosa que sólo es posible por una pedrada o arma punzante), no mueren, se les acaba la *fada*, y vuelven a ser personas normales.

En los montes de Invernadeiro, en el valle de Conso, una joven tenía peleas con su madre, incluso una vez llegó a pegarle. La madre le echó una maldición: «Permita Dios que te conviertas en loba». Desde entonces causó muchas muertes. Salieron en su busca cuadrillas para cazarla y ni la rozaban las balas. Con el tiempo, aquel fiero animal desapareció y entendieron que se le había acabado la *fada*, que ya había retornado el ser de una persona como los demás.

Otra joven de Trives (Ourense), cuando tenía hambre, le pedía carne a su madre. Tanta insistencia en la carne, provocó su enfado y un día le dijo:

<sup>13</sup> González Terriza, «La Serrana de la Vera».

«Ojalá te vuelvas loba para que nunca te hartes». (Es evidente la relación de esta fórmula con la creencia de que el lobo nunca se ve harto, sea de carne, de hierba o de tierra).

Un día desapareció de casa y su cuerpo se cubrió con la piel de una loba. Pasó mucho tiempo causando daños, comiendo niños y adultos. Pero un día quiso entrar en una cabaña, donde se secaban castañas, en la que estaba su mozo al cuidado. Empujó la puerta y entró. El mozo, asustado, se escondió en lo más alto del secadero. Y, con sorpresa, vio cómo aquel fiero lobo se desprendía de la piel y debajo escondía a una hermosa joven. No quiso perder la ocasión. Con una larga vara que tenía a mano empujó la piel hasta el fuego. La joven quiso impedirlo, pero era tarde; ya ardía. Y cuando se hubo consumido, la joven recobró el sentido humano y le contó al mozo lo que le había pasado y se cuenta que acabaron casándose.

Se conocen otros muchos casos de lobos de la gente en Galicia, y sus aventuras andan en romances y cantares de ciego. El *lobo da xente* es un *lobishome* especial, muy próximo aún al *versipelles* de los romanos.

En A Veiga de Pedradita, Vilaríño de Conso (Ourense), hay un pozo o foso del lobo de la gente. Fue hecho exclusivamente para cazar a este ser, aunque no hay noticias de que hayan capturado ninguno.<sup>14</sup>

Tampoco hay que perder de vista a otros pobladores del riquísimo imaginario popular gallego, por el que transitan los mágicos e incansables *corredores* que responden a esta descripción:

Nacen por sino o por *fada*. El último de siete hermanos del mismo sexo se convierte en corredor. El corredor sale de noche de casa, se quita la ropa y la pone en lo alto de un aliso que esté próximo a un río. Después busca una cama donde haya dormido un animal, que puede ser perro, burro, gato, puerco, vaca, lobo, o cualquier otro, se tumba en el sitio y toma su forma. A continuación comienza la carrera. Tiene que pasar siete puentes, siete fuentes y siete montes o siete aldeas, pero si topa en el camino con alguien que le haga sangre retoma la forma humana. Se cree que lo de siete es por ser una cosa por cada hermano.

Para evitarle esta mala *fada* al último hermano sólo queda un remedio: que sea apadrinado por el mayor, o, en su defecto, por uno de los otros. Se sabe que los días en que se cumple la *fada* son los viernes y que la carrera del corredor debe finalizar antes del amanecer. Asimismo hay casos en que se alternan todos los hermanos para hacer las carreras.

---

<sup>14</sup> Cuba, Reigosa y Miranda, *Diccionario*, s. v. *lobo de la gente*.

Similares a nuestros *corredores*, pero más juerguistas, son los *galipotes* franceses.<sup>15</sup>

Indudable interés tiene también para nosotros otra fantástica criatura gallega, Pepa a Loba, o Pepa la Loba, que hay quien considera que fue una bandolera real e histórica, pero que pertenece, sin duda, a la estirpe de *mujeres fuertes* legendarias que nos interesan, aunque tenga una relación más bien metafórica, y no metonímica, con los lobos:

Bandolera imaginaria, prototipo de mujer fiera, como el sobrenombre que lleva. Recorrió todas las comarcas de Galicia y hay quien se atreve a asegurar que vivió allá por la segunda mitad del siglo XIX. En ocasiones se presenta cruel y sanguinaria, otras como arquetipo de bandolero bueno y socorro de pobres. Se cuentan por cientos sus historias aquí y acullá, historias imposibles para una mujer real, aunque no puede descartarse que alguna mujer bandolera se hiciese llamar así para aprovechar el prestigio del mito. Pepa, a Loba, capitana de bandoleros, tenía una máxima que se conoce en todos los lugares donde hay noticia de sus andanzas: «Home morto non fala» ('Hombre muerto no habla') [...]

Algunas leyendas aseguran que el marido de Pepa la Loba —otra *mujer fuerte*, inclinada, según se ve, a los amoríos—, bandido de su partida, resultó muerto en una de sus incursiones, y que

la Loba, al parecer, lloraba sin consuelo mientras gritaba:

—¡É o meu home, o meu homiño!

(¡Es mi marido!).

En otro suceso, este en O Courel, cerca de Folgoso, en el Alto do Campelo de Rugeira, a un hombre que había pedido prestados cinco duros para pagar la contribución, le salió al camino un ladrón y se los robó. Volvía para casa desconsolado cuando le salió al encuentro una mujer. Le preguntó qué le pasaba y él se lo contó. La mujer sacó el silbato y lo hizo sonar. Inmediatamente aparecieron alrededor de ella doce hombres armados:

—¿A ver, quién fue el que le quitó los cinco duros?

—El hombre señaló hacia uno y la mujer le preguntó:

—¿Es verdad? ¿Has sido tú?

—Sí, sí, he sido yo.

—Pues devuélveselos ahora mismo y para otra vez, ya os lo he dicho: ¡robar y matar! [...]

<sup>15</sup> Cuba, Reigosa y Miranda, *Diccionario*, s. v. *corredores*.

Tenía un perro llamado Lueiro, y tuvo varias hijas que se llamaban las Lobas. Alguna vivió por la comarca de A Ulla y de una se dice que estuvo de casera en la casa de Penide, y de otras queda memoria en los carreteros de haberla llevado en sus carros. Pero debe tenerse en cuenta que el término Lobo fue aplicado en primer lugar a los ladrones [...], así que Pepa la Loba es lo mismo que Pepa la Ladrona.<sup>16</sup>

El difícil y oscuro trasfondo simbólico de esta terrible Pepa la Loba, con todos esos complementos tan sugestivos (el hombre amado, el perro, las hijas Lobas, etc.), si se interpreta en el marco general de los relatos que estamos conociendo, queda muy cerca, o entra más bien de lleno, en la categoría de los míticas capitanas de lobos (= capitana de bandidos, por esta vez) a la que estamos atendiendo.

#### LA TRADICIÓN DE HISPANOAMÉRICA: DE COQUENA A LA PACHAMAMA

Nuestro empeño en seguir y en desvelar algunos de los hilos que se cruzan, dispersan y solapan en el entramado de relatos mitológicos del que forma parte la leyenda de La Lobera nos lleva ahora a cruzar el mar. Porque en el imaginario popular de muchos lugares de la América Latina resulta que se hallan bien arraigados las creencias y los relatos acerca de determinados espíritus o genios de la naturaleza que capitanean hordas de animales salvajes, cuyos pasos suelen guiar y a los que intentan proteger de los abusos destructivos de los humanos. En particular, de los cazadores desaprensivos.

Estos pastores o capitanes de bestias del campo americano son de naturaleza híbrida, pues pueden hablar y relacionarse con los humanos, por lo general para reprenderles o para castigar su conducta. Pero la identidad que parece predominar en ellos es la salvaje. De algunos llega hasta a creerse que fueron seres humanos que en algún momento cruzaron los umbrales misteriosos de la naturaleza y que allí se quedaron, asilvestrados, inocentes y felices, convertidos en seres de frontera, escindidos, bifrontes, aunque más inclinados —con toda la razón— hacia el mundo de allá que hacia el de acá.

Cientos de historias y de personajes de este tipo podríamos traer ahora a colación<sup>17</sup>. Se asemejan en muchos aspectos a las que ya hemos conocido, pues suelen mostrarse como criaturas que comparten la naturaleza humana y la animal, que deambulan salvajes por el campo, en extraña intimidad con las fieras a las que guían, que funcionan como *otros* enigmáticos, temibles, difícilmente

<sup>16</sup> Cuba, Reigosa y Miranda, *Diccionario*, s. v. *Pepa la Loba*.

<sup>17</sup> Muchos han sido estudiados en mi artículo «Ecomitologías», en prensa en un libro colectivo sobre *Ecocrítica*, coordinado por Carmen Flys.

clasificables e inteligibles para los humanos *de por aquí*. Pero se diferencian, sin duda, en que su cariz moral es positivo, ecologista, protector de la naturaleza y de sus recursos. No hay nada, en ellos, de diabólico, en el sentido inmoral o destructivo del concepto, aunque acaso sí de demoníaco, en la acepción de natural y silvestre (= *daemon*, divinidad menor de la naturaleza) del término.

Bástenos, ahora, con conocer a Coquena, genio de la naturaleza sobre el que corren mil historias en las provincias argentinas de Jujuy y de Salta:

El Coquena es un hombre chiquito, vestido de color vicuña. De noche arría las vicuñas. Las vicuñas van tranquilas con él. Las vicuñas llevan cargas de plata. Dicen que en las noches de luna se ve que brillan las cargas de las vicuñas. Llevan las cargas de plata de un lugar a otro para que nadie las encuentre.

El Coquena si aparece a los cazadores de vicuñas y se enoja cuando matan animalitos sin necesidad y en cantidad.

Los cazadores viejos cazan vicuñas con trampas. En el camino por donde andan las vicuñas en el cerro, les ponen unos hilos largos, y ahí les ponen de trecho en trecho las libes<sup>18</sup>, que son unas boleadoras, y cuando ellas encaran se les envuelven y las vicuñas caen. Coquena se enoja cuando las cazan con armas de fuego, pero ahora cazan más en esa forma.

A los pobres Coquena les da las vicuñas lastimadas que dejan los cazadores.<sup>19</sup>

Dentro de este elenco de relatos, podría quedar definido todo un ciclo narrativo que atiende a las correrías de un niño raptado (de forma por lo general temporal, muy pocas veces permanente) por algún genio o espíritu de la naturaleza, que le alecciona sobre la obligación de respetar los animales, los montes, las aguas, y de contribuir a enmendar el comportamiento destructivo de los humanos. La leyenda que vamos a conocer ahora acerca de *La madre de los guanacos*, recogida en 1951 en el Tucumán argentino, presenta el desenlace más inusual, porque mientras por lo general el niño es devuelto a su familia y a la civilización, en esta ocasión no sólo se queda a vivir para siempre con los animales, sino que llega hasta a convertirse en su carismático pastor y cabecilla:

Diz que la Pachamama es la madre 'i los guanacos, las vicuñas, los venados y los animalitos del cerro y del monte.

---

<sup>18</sup> *Libes*, «boleadoras especiales para cazar pájaros o vicuñas».

<sup>19</sup> Berta Elena Vidal de Battini, *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*, Buenos Aires: Ministerio de Educación y Justicia, 1984, núm. 2246.

Ella los cuida, po, que no los maten todos. A los pogres los deja que cacen pa comé, pa su necesitar. Poquito, uno o dos guanaquitos. Tamén alguna vicuña pa su pochito 'i lana. La Pachamama castiga, po, si matan pa vendé porque se li hai acabá su hacienda, po.

Diz que una vez había un hombre que cazaba en los cerros y bajaba con gran cantidar de cueros y carne. No lo ha podío tráir de tanto que mataba animalitos. Esti hombre ha ido siempre con su hijo a cazar, al cerro.

Diz que un diya se li ha apareció la madre de los animalitos, la Pacha, la Pachamama, y li ha dicho que tiene que cazá un solo guanaco pa su necesitar, cada diya, que ella li hai dejar por áhi, entre las peñas, un cogote ¡i guanaco lenito di oro pa que seya rico y no le perjudique su hacienda. Yo no sé si la han visto a la Pacha, porque diz que no la ve naide, pero, la sienten hablar, po, y saben cuando se enoja, porque castiga fiero.

Diz que el hombre nu ha creido y ha seguío matando, pero el niño ha obedecido, ha hecho lo que ha mandado la Pacha, y nu ha matau mas que uno, por diya. Diz que la Pacha pa castigá al hombre, un diya qui han andau cazando li ha hecho perdé al mozo en los cerros. El hombre lu ha buscau al hijo, y ha llamáu a los vecinos y lu han andau buscando muchos diyas, y no lu han encontrau por nada. Áhi han visto qui es un castigo de la Pacha.

Diz qui un diya, cuando esti hombre ha andau con otros vecinos por los cerros, lu ha visto al hijo que andaba montado en un guanaco grandote y qui iba arriando una tropa grande de guanacos. Diz qui iba vestío como un guanaco y de que lo vido, diz que li hablaban en el relincho. Era un día nublino, que cuasi no se vía, entre los cerros, y ha pasau no más el hijo que si había llevau la Pachamama ya como si juera dueño de los guanacos.

Y así castiga no más la Pachamama al que no li obedece.<sup>20</sup>

LUG, SAN BLAS, SAN LOBO, VELE, SAN JORGE, CRISTO: LOS OTROS CAPITANES DE LOBOS

Esta categoría de relatos documentados en Hispanoamérica a la que nos acabamos de asomar, tan familiar para nosotros en algunos aspectos y tan original en otros, apunta a que las leyendas acerca de la Lobera asturiana y de los demás pastores o capitanes de lobos que pueblan el imaginario tradicional ibérico deben hundir sus raíces en un fondo antiquísimo e internacional de creencias y de tradiciones míticas, del que emergerían cual islotes locales, como eslabones folclorizados, puntual y urgentemente puestos al día, al calor de los miedos que cada pueblo elige para relacionarse con el mundo, de una cadena de creencias

---

<sup>20</sup> Vidal de Battini, *Cuentos y leyendas*, núm. 2280.

y de relatos cuyos orígenes y alcances se pierden en la noche borrosa de la prehistoria, o al menos de la preliteratura.

Ante toda esta silvestre maraña de relatos que estamos conociendo, no pueden dejar de ser evocadas las felices palabras con las que Octavio Paz, en su ensayo *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, definió la esencia de los mitos:

El grupo social que elabora el mito, *ignora* su significado; aquel que cuenta un mito no sabe lo que dice, repite un fragmento de un discurso, recita una estrofa de un poema cuyo principio, fin y tema desconoce. Lo mismo ocurre con sus oyentes y con los oyentes de otros mitos. Ninguno sabe que ese relato es parte de un inmenso poema: *los mitos se comunican entre ellos por medio de los hombres y sin que éstos lo sepan*.<sup>21</sup>

Ni la Lobera ni los contemporáneos suyos que la hicieron víctima de su inventada cruz de leyendas, ni los Inquisidores que la juzgaron, ni los campesinos gallegos, andaluces, extremeños o hispanoamericanos que temen a las *peeiras* de lobos, a los loberos agrestes, a la Serrana de la Vera o a Coquena, podían ser conscientes de que sus palabras, que señalaban a seres mágicos y a sucesos tenidos por próximos, por locales, por históricos, apuntaban, en realidad, a mucho más allá, hacia el horizonte infinito e incesante de los mitos.

De hecho, si hubiéramos de hacer el inventario de todas las fábulas que, desde la noche remota de los tiempos, han girado alrededor de lobos o de otras bestias terribles que son conducidas o capitaneadas por la voluntad de algún humano mágico o carismático, o de alguna divinidad sobrehumana, lo más probable es que nos viéramos inmersos en un laberinto de pasillos incontables y cruzados, del que no saldríamos nunca.

No es este el espacio ni el momento para intentar una prospección exhaustiva, pero sí se puede señalar que, dentro de este denso y complejo magma mitológico que asocia a los lobos y a su gobierno con advocaciones de dioses, de santos, de héroes, habrían de ser incluidos desde el Lug supremo de la mitología celta, al que se ha relacionado muchas veces con el Saint Blaise y con el Saint Loup francés, capitanes ocasionales de lobos, hasta el fantasmagórico y lobuno dios Vele de la mitología lituana.

Del mismo modo que habría que considerar, también, las agrupaciones iniciáticas de *lobos* que diversas sociedades tradicionales (de indios de Norteamérica, sobre todo) disponen para que los jóvenes varones que han de pasar a la adultez den prueba de su valentía, de su fuerza, de su fiereza:

---

<sup>21</sup> Octavio Paz, *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, México D. F.: Editorial Joaquín Mortiz, reed. 1969, pág. 39.

Una ceremonia que presencié el naufrago John Jewitt durante su cautiverio entre los indios del fondeadero de los Nutka [isla Vancouver] indudablemente pertenece a esta clase de costumbres. El rey indio o jefe «descargó una pistola junto a la oreja de su hijo, que inmediatamente cayó a tierra como si le hubiera muerto, por lo que todas las mujeres de la casa elevaron lastimera gritaría, se mesaron los cabellos y exclamaron que el príncipe había muerto; al mismo tiempo un gran número de habitantes invadieron la casa armados de puñales, mosquetes, etc., inquiriendo la causa del griterío. A eso siguió inmediatamente la entrada de dos de ellos vestidos de pieles de lobo y con máscaras sobre sus rostros, que representaban la cabeza de dicho animal. El último llegó caminando a cuatro patas a la manera de una bestia, y cogiendo al príncipe, se lo llevaron, cargándolo en sus espaldas, y se marcharon del mismo modo que entraron». En otro pasaje, menciona Jewitt que el joven príncipe, mancebo de unos once años de edad, llevó una máscara imitando la cabeza de un lobo. Como los indios de esa parte de América están divididos en clanes totémicos, de los que el clan del Lobo es uno de los principales, y como los miembros de cada clan tienen el hábito de llevar sobre su persona alguna parte del animal totémico, es probable que el príncipe perteneciera al clan de Lobo y que la ceremonia descrita por Jewitt representase la muerte del mancebo con el designio de que renaciese como lobo.<sup>22</sup>

Dos textos sumamente reveladores, publicados por el folclorista Alexandr Nikoláievich Afanásiev en sus *Leyendas populares rusas* (1859), señalan nada menos a San Jorge (y luego veremos que también al mismísimo Cristo) como auténtico, despiadado e insólito capitán de los lobos:

Guardaban dos pastores un rebaño de ovejas. Uno quiso ir a beber agua, y marchó, a través del bosque, hasta un pozo. Anduvo, anduvo y vio un roble grande y bien poblado de ramas, y, a sus pies, la hierba aplastada y gastada.

—Voy a ver qué es lo que hay ahí —dijo el pastor, y se subió a la copa del árbol.

Y lo que vio fue a San Jorge, y tras él multitud de lobos. Se detuvo Jorge junto al roble: empezó a enviar a los lobos en distintas direcciones, y señaló a cada uno dónde y qué tenían que comer. A todos los despachó. Se pusieron en camino. En aquel momento, un lobo preguntó:

---

<sup>22</sup> James George Frazer, *La rama dorada: magia y religión*, trads. E. y T. I. Campuzano, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1999, pág. 783. Véanse, sobre otros ritos iniciáticos con metamorfosis simbólicas en lobos, las páginas 706, 733 y 745. Y, también, de Mircea Eliade, «Los dacios y los lobos», en *De Zalmoxis a Gengis-Khan: religiones y folklore de Dacia y de la Europa Oriental*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, págs. 17-34.

—¿Y yo qué?

Jorge respondió:

—¡Tú quédate junto al roble!

El lobo esperó un día, y esperó dos, a que el pastor bajara del árbol. Pero después desistió de seguir esperando. Se alejó un poco, y se escondió detrás de un arbusto.

El pastor, que estaba observando, descendió del roble y ¡a correr!

Pero el lobo saltó de detrás del arbusto, lo atrapó y se lo zampó enterito.

En sus comentarios a esta leyenda, ofrecía Afanásiev otros datos que confirmaban la relación entre San Jorge y los lobos en las tradiciones populares rusas:

En el relato sobre San Jorge el Valiente y el lobo, apuntado por el cosaco Luganski, el lobo se dirige con sus ruegos a este santo. Jorge el Valiente está considerado como el patrón del ganado y el jefe de los lobos, a los que da estas órdenes: come dónde y lo que quieras. Los dichos populares dicen: «San Jorge reúne a las vacas», «Jorge y Vlas, los ojos de todas las riquezas», «Lo que el lobo tiene en los dientes, San Jorge lo provee».

Existe la creencia de que el lobo no matará ni un animal sin el permiso de Dios.

En el día de Jorge, y en otoño y en primavera, en la provincia de Kursk, no se trabaja con lana para que los lobos no se coman las ovejas.<sup>23</sup>

Claro que, como ya anuncié, hay ocasiones en que el capitán de los lobos puede llegar a quedar encarnado por el mismísimo Cristo, según nos revela este fragmento de otra de las *Leyendas populares rusas* de Afanásiev, que presenta a una vieja muy pobre que auxilia con lo poco que tiene a unos mendigos (que son en realidad Cristo y sus apóstoles disfrazados). Cristo toma, como respuesta, la enigmática decisión de enviar un lobo para que devore la única vaca que tiene la pobre mujer, al tiempo que destina un tesoro a un rico que le había negado la hospitalidad. Lo aparentemente injusto y contradictorio de la actitud de Cristo encontrará explicación y solución al final del relato, cuando se produce la revelación de que a la pobre vieja le espera enseguida el consuelo del cielo, y de que el rico se verá pronto sumido en los tormentos del infierno:

---

<sup>23</sup> Alexandr Nikoláievich Afanásiev, «San Jorge, señor de los lobos», en *Leyendas populares rusas*, trads. y eds. E. Bulátova, E. de Beaumont Alcalde, L. Rabdanó y J. M. Pedrosa, Madrid: Páginas de Espuma, 2007, núm. 32:2.

Comieron, se despidieron de la viuda y se marcharon.  
 Anduvieron por un camino y vieron a un lobo. El lobo hizo una reverencia a Cristo, y empezó a pedir comida.  
 —¡Dios mío, tengo hambre! —aullaba— ¡Dios mío, tengo hambre!  
 El Salvador le dijo:  
 —Ve a casa de la viuda pobre y cómete la vaca y al ternero.  
 Quedaron sorprendidos los apóstoles:  
 —Pero, Dios, ¿por qué dices tal cosa? ¿Cómo es que permites al lobo matar la vaca de la viuda? Nos acogió con cariño en su casa, nos dio de comer... Estaba tan contenta de que su vaca estuviera esperando un ternero: eso le daría leche para toda su familia.  
 Pero el Salvador dijo:  
 —Tiene que ser así.  
 Y todos prosiguieron su camino.  
 El lobo marchó a casa de la viuda y mató a la vaca de la pobre mujer.<sup>24</sup>

#### DE DRÁCULA A MOWGLI, CAPITANES DE LOBOS

A los ejemplos sacados de todas estas mitologías que podemos considerar profundamente tradicionales, atávicas, arcaicas, podríamos añadir textos tomados de estratos y de producciones culturales más modernos, pero que tienen el mérito de probar la pervivencia, hasta hoy mismo, del ciclo mítico de los capitanes de lobos, y de la casi universal inquietud que suscitan.

Dentro de tal ciclo habríamos de incluir al conde Vlad Drácula, que en las versiones primigenias de su leyenda era más señor de los lobos que de los tardíos y efectistas murciélagos, y que en la mismísima y célebre novela de Bram Stoker publicada en 1897, preparó un recibimiento dramático, acosando con sus fieras lobunas la calesa que le conducía hasta el tétrico castillo, al pobre Jonathan Harker (que no sabía lo que se le venía encima):

Entonces, entre unas nubes negras, apareció la luna por detrás de la cresta dentada de un peñasco poblado de pinos que sobresalía amenazadoramente. Y a su vez pude ver que estábamos rodeados de lobos, de miembros largos y vigorosos y cuerpo peludo, que nos mostraban sus blancos colmillos y sus colgantes lenguas rojas [...]

Chillé y golpeé el costado de la calesa, con la esperanza de que el ruido asustara a los lobos que había por aquel lado...<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Afanásiev, «La viuda pobre [La viuda pobre, Cristo y los apóstoles]», en *Leyendas populares rusas*, núm. 3:1.

<sup>25</sup> Bram Stoker, *Drácula*, ed. J. A. Molina Foix, Madrid: Cátedra, 2000, págs. 114-15.

Dentro del inquietante elenco de señores de los lobos que estamos intentando dejar siquiera pergeñado, habríamos de incluir, también, al protagonista de una novela que Alexandre Dumas publicó en 1857, en colaboración con Gaspard de Cherville, con el título de *Le meneur des loups*, algo así como *El cabecilla* o *El capitán de los lobos*. Está ambientada a finales del XVIII, y el protagonista es un extraño ermitaño y zapatero, el joven Thibault, que anda siempre escoltado por una jauría de lobos. Esa mágica facultad tiene su razón de ser: una vez al año, el diablo se encarna en un lobo blanco que vaga por la tierra, y que queda convertido en un ser vulnerable durante ese crítico período. Resulta que, en el año 1780, el lobo diabólico había buscado refugio de una persecución en la cabaña del pobre zapatero Thibault, y este pactó con él que sus deseos (contrarios siempre a su odiado señor) se harían realidad. La diabólica facultad adquirida le lleva a sembrar el mal a su paso, rodeado por una jauría de lobos, pero cuando causa la muerte de la mujer que le amaba, Thibault se arrepiente de sus fechorías y renuncia a su vida de capitán de hordas lobunas.

En cuenta habríamos de tener, también, las terroríficas historias que circularon acerca de la llamada Bête du Gévaudan (Bestia de Gévaudan), una especie de lobo monstruoso que aterrorizó toda una comarca francesa entre 1764 y 1767, y que dejó a su paso, según la aterrorizada *vox populi*, un reguero increíble de víctimas, además de las sospechas de que podía tratarse, en realidad, de un monstruo demoníaco, guiado por los designios inconfesables de determinados oscuros y poderosos personajes que le señalaban sus objetivos. Aunque tampoco dejó de haber quienes consideraron todo aquello como un rumor interesado y un hábil montaje que ocultaron crímenes (sexuales, económicos, políticos) más prosaicos, y llevados a cumplimiento de forma no tan mágica. La célebre película *Le pacte des loups* (*El pacto de los lobos*), dirigida en 2001 por Christophe Gans, es una de las muchas recreaciones que a lo largo del tiempo se han hecho de aquellos terribles sucesos.

Otro título cinematográfico, *Underworld* (2003), de Len Wiseman, es otro buen ejemplo de lo actual de este tipo de historias, y de la facilidad con que conectan con las expectativas de recepción de ficciones que reclaman los públicos de hoy. Relata una oscura rebelión, bajo la guía de un hombre lobo carismático, de los licántropos contra los vampiros, de los que habían sido servidores y guardianes durante mucho tiempo.

Recordemos también que, entre el amplio elenco de personajes de la saga de Harry Potter, el celeberrimo personaje de ficción creado por J. K. Rowling, se encuentra el siniestro e insaciable Fenrir Greyback (su nombre está calcado del nombre del dios lobo de la mitología nórdica, Fenris, que estaba destinado a matar a Odín en el combate con el que finalizarán los tiempos), una especie de gran hombre lobo que comanda una jauría cada vez más nutrida de licántropos, puesto que, cuando muerde a alguien, lo suma a la corte de sus metamorfoseados

servidores. Fenrir y su jauría de bestias terribles se revelarán como enemigos a muerte del héroe y del resto de los personajes moralmente positivos de todo el ciclo de novelas.

Pero no todos los pastores o capitanes de lobos han de tener estos currícula tan perversos e impresentables. Si buscamos el lado bueno del mito, podríamos contraponer todos estos villanos al célebre y simpático Mowgli de *The Jungle Book* (*El libro de la selva*) de Rudyard Kipling, niño lobuno, criado entre lobos, guía de lobos y también de otros animales, como la terrible manada de búfalos a los que pastorea y dirige por un estrecho valle para acabar de una vez por todas (aplastándolo) con su terrible enemigo, el crudelísimo tigre Shere Khan.

#### DEL FLAUTISTA DE HAMELÍN A TARZÁN: MÁS CAPITANES DE ANIMALES

Sería injusto concluir dando la impresión de que solo los lobos han tenido el privilegio de figurar como dóciles sirvientes de tantas féminas y varones, capitanas y capitanes de ficción, que nos han ido saliendo al paso.

Si ampliáramos, aunque fuera muy al vuelo, los límites de nuestra exploración, tendríamos que incluir en este fantástico repertorio de dirigentes de bestias terribles al famosísimo flautista de Hamelín, dueño y señor de manadas de ratones que obedecían a su mandato y que acosaban a sus enemigos. O al protagonista de una secuela suya clarísima, el villano protagonista de la película norteamericana *Willard* (2003), de Glen Morgan, basada en la novela *Ratman's Notebooks* (*Los cuadernos del hombre de las ratas*) de Stephen Gilbert, que mediante la fascinación que ejerce sobre jaurías incontables de ratas, ejerce su poder sobre los demás y se precipita a la autodestrucción. O al psicópata Stapleton de *The Hound of the Baskervilles* (*El sabueso de los Baskerville*) de Sir Arthur Conan Doyle, que guía los pasos de un sabueso gigantesco con el que pretende conseguir su turbio propósito de heredar la fortuna que hubiera caído en sus manos si no se hubiese interpuesto en su camino (matando al sabueso y causando algún incordio más) el gran Sherlock Holmes.

Claro que, si volviéramos a mirar por el lado bueno, tendríamos que citar, desde luego, al celeberrimo Tarzán, a cuyo sonoro grito acuden, al momento, manadas de monos o de elefantes que cumplen servicialmente sus órdenes. Igual que debiéramos referirnos a la dilatadísima serie de santos y de héroes (desde San Francisco hasta el Cid y muchos más) ante los que se inclinaron las más feroces y las más fugaces e inaprensibles bestias.

Concluimos con una vuelta a los orígenes, es decir, a la época y al país de la desdichada Ana María La Lobera. Y a un caso, judicial e inquisitorial, aún más triste, más injusto y más lamentable que el suyo, que tuvo lugar un poco más al norte (en Logroño) y unos pocos años antes (en 1610) que el suyo:

---

No en vano, a los encausados en el proceso de Zugarramurdi se los acusaba de «guardar una gran manada de sapos que los brujos (en compañía del demonio) recogen por los campos para hacer de ellos veneno y ponzoñas [...] y los sapos tienen cuidado de despertar a sus amos, y avisarles cuando es tiempo de ir al aquelarre; y el demonio se los da [...] para que saquen de ellos el agua con que se untan para ir al aquelarre».<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> María Tausiet, «Avatares del mal: el diablo en las brujas», *El diablo en la Edad Moderna*, eds. M. Tausiet y J. S. Amelang, Madrid: Marcial Pons, 2004, págs. 45-66, pág. 62, n. 58.



EL GEMINADO, EL IMPOSTOR Y OTRAS FORMAS  
DE EQUIVALENCIA DESCONCERTANTE  
EN LOS SIGLOS DE ORO

ELENA DEL RÍO PARRA  
(Georgia State University)

Es posible que algún lector recuerde que en 1997 José Manuel Rodríguez Díaz fue acusado de numerosos atracos a mano armada, que seguían sucediéndose mientras permanecía libre bajo fianza. A la espera de juicio, contrató un notario para que levantase acta de todos sus movimientos. Tiempo después, Fernando Alberto Pérez Fernández, más conocido como «el dandy», fue detenido mientras intentaba robar un banco. José Manuel Rodríguez Díaz echó mano de las ciento dieciocho actas notariales que había acumulado, pudiendo así certificar su coartada. Los cargos contra él fueron retirados y por fin pudo ver la cara de su doble. El «caso Rodríguez», como se conoce desde entonces, no sólo ilustra lo defectuoso de las ruedas de reconocimiento, sino la impostura vivida por Rodríguez Díaz, quien llegó a pensar en implantarse un microchip y vivió una pesadilla imaginada muchas veces en la tradición literaria.

Lo inquietante fue aislado de manera precisa por Sigmund Freud como categoría estética en su ensayo «Das Unheimliche» (1919), pudiendo traducirse el término *unheimlich* por 'lo no familiar' o 'lo ajeno'. A esta categoría, que persigue proyectar en el lector una sensación de desconcierto, pertenece una larga bibliografía en la que el geminado y sus variantes cobran un apabullante protagonismo y que, para Freud, culmina en el *Doppeltgänger* de Hoffmann,

publicado en 1822<sup>1</sup>. Por su parte, tanto James Frazer como Otto Rank y Ralph V. Tymms se dedicaron, desde la antropología, a enlazar las leyendas y mitos fundacionales con la rivalidad entre gemelos y diferentes significados tanatológicos como la ausencia de sombra<sup>2</sup>. Así mismo, definieron las leyes en torno a lo idéntico que incluyen la visión de uno mismo, el ángel custodio o la sombra débil, hábilmente recreadas por la novela gótica en forma de intercambio de almas o trasplante de cerebros<sup>3</sup>.

La abundancia de cuentos y novelas que recrean muertes simultáneas y alternas, implosiones gemelares por aislamiento, suicidios recíprocos y, en general, escenarios de decadencia y narcisismo, viven en su máximo esplendor hasta los estertores de la novela gótica, configurando una particular historia de la literatura que encuentra, ya en el Romanticismo, material suficiente para establecer las primeras taxonomías, precisamente cuando los gemelos se constituyen en una serie perteneciente a la más amplia categoría del doble<sup>4</sup>. Esta proliferación de variantes sobre el tema llevó a Lubomír Dolezel a desgajarlo en a) el individuo reencarnado sucesivamente en distintos tiempos; b) dos individuos homomorfos con personalidades distintas; y c) el doble propiamente dicho, esto es, dos encarnaciones alternativas de un mismo individuo por escisión. Seguidamente, lo definió por sus modos de construcción (fusión, fisión y metamorfosis), por sus relaciones paradigmáticas (similaridad / contraste, antagonismo / cooperación) y por sus relaciones sintagmáticas (simultaneidad y exclusividad)<sup>5</sup>. A esta clasificación ha de añadirse que los gemelos, además de por oposición, por complementariedad y por ambivalencia, también se definen por síntesis, caso que encarna Tomás, llamado «el gemelo» dos veces en la Biblia porque sintetizaba el descreimiento y la fe, la duda y la certeza; a través de estas oposiciones lograba suscitar dudas y preguntas para llegar a una síntesis cierta<sup>6</sup>.

A finales del xvii, John Locke ya había hecho algunas incursiones en torno al alma emancipada del cuerpo: «si el alma pudiese, mientras el cuerpo duerme,

<sup>1</sup> Sigmund Freud, «The Uncanny», en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. y trad. J. Strachey, Londres: Hogarth, 1953, t. xvii, págs. 219-52.

<sup>2</sup> Son, por orden cronológico, James G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Nueva York: MacMillan, 1922; Ralph V. Tymms, *Doubles in Literary Psychology*, Cambridge: Bowes & Bowes, 1949; y Otto Rank, *The Double: A Psychoanalytic Study*, trad. y ed. H. Tucker, Jr., Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1971.

<sup>3</sup> Antológicos, respectivamente, en *Avatar* de Théophile Gautier y *Le Docteur Lerne* de Jule Renard.

<sup>4</sup> Juliana de Nooy, *Twins in Contemporary Literature and Culture*, Nueva York: Palgrave MacMillan, 2005, pág. 11.

<sup>5</sup> «Le triangle du double. Un champ thématique», *Poétique*, 64 (1985), págs. 463-72.

<sup>6</sup> El estudio de los «gemelos sintéticos» que encarnan un proceso analítico encarnado en Tomás, fue acometido por Lambros Kamperidis, «The Other... My Brother», *Parabola: The Magazine of Myth and Tradition*, 19.2 («Twins» 1994), pág. 11.

experimentar sus preocupaciones, pensamientos y alegrías, tal alma durmiente tendría una identidad totalmente distinta de la del hombre ambulante»<sup>7</sup>. René Girard, como es bien sabido, sintetizará que la identidad es el germen de la tragedia por amenazar el orden social y el rango familiar, de forma que los únicos gemelos susceptibles de sobrevivir son aquellos que no se conocen, que son salvados por una feliz anagnórisis<sup>8</sup>. Y como última vuelta de tuerca cabe mencionar el fenómeno descrito por la psicología como el «síndrome del impostor», sufrido por muchos académicos de la escuela norteamericana que creen estar suplantando a colegas que merecerían su puesto mucho más que ellos, de manera que viven con un permanente miedo a ser desenmascarados.

El geminado no siempre pertenece al espacio de lo problemático, sino que expresa lo complementario o lo sintético. Tirso de Molina lo acrisoló como alegoría del hombre creado a imagen y semejanza de Dios en el auto sacramental *Los hermanos parecidos*, y Juan Rufo describió dos gemelos tan dispares en carácter que se volvían idénticamente complementarios, siendo uno el cuerpo y el otro el alma<sup>9</sup>. El uno geminado en dos partes pertenece también a las representaciones aristotélicas del hermafrodita escindido verticalmente (fig. 1), que Goya reinterpretó metafóricamente e irónicamente como la «segura unión natural» del matrimonio (fig. 2). Y la tradición circense del *sideshow* norteamericano, el fenómeno de «mitad hombre / mitad mujer» no ha pasado desapercibido al *anime* japonés, quien inaugura esta imagen en el Barón Ashura de *Mazinger Z* (fig. 3)<sup>10</sup>.

El mundo de las ideas no queda exento de equivalencias complementarias: según Cristóbal de Acuña la novedad y el descrédito son gemelos<sup>11</sup>, mientras que Herrera nos recuerda que «Homero llamó al sueño hermano de la muerte, por la semejanza que se tienen, porque los mellizos muestran grande similitud»<sup>12</sup>. Análogamente, los gemelos descritos por Calderón en *Mujer, llora y vencerás*

<sup>7</sup> *An Essay Concerning Human Understanding in Four Books*, Londres: Elizabeth Holt, 1690.

<sup>8</sup> *Violence and the Sacred*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979, págs. 49-67.

<sup>9</sup> Juan Rufo, *Las seiscientas apotegmas y otras obras en verso*, ed. A. Bleuca, Madrid: Espasa-Calpe, Colección Clásicos Castellanos, 1972 [1596], pág. 123. José Manuel Pedrosa ha recogido una rara versión pacense en la que dos hermanos son capaces de transferir la temperatura corporal. Vid. «El calor distante: una rarísima versión extremeña de un cuento folclórico universal (AT 1262)», *Bulletin hispanique*, 99, 2 (1997), págs. 483-90.

<sup>10</sup> Las figuras proceden, respectivamente, de: 1) Leonhard Thurneysser, *Tractatus de quinta essentia*, Leipzig, [Hans Steinman, 1574]; 2) Francisco de Goya y Lucientes, «Segura unión natural» (ca. 1824), Fitzwilliam Museum, Cambridge, Reino Unido; y 3) Toei Animation Company, Ltd., 1972.

<sup>11</sup> Cristóbal de Acuña, *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*, Madrid: Imprenta de Juan Cayetano García, 1891 [1641], cap. XXI.

<sup>12</sup> Fernando de Herrera, *Comentarios a Garcilaso*, ed. A. Gallego Morell, Madrid: Gredos, 1972 [1580], pág. 362 (H-114).



Figura 1. Representación aristotélica del hermafrodita (1574)



Figura 2. Francisco de Goya, «Segura unión natural» (ca. 1824)



Figura 3. Barón Ashura. *Mazingher Z*

son, uno, dado a las armas y otro, a las letras<sup>13</sup>; representan, por tanto, la escisión del que un día fue el perfecto caballero cristiano, conservado para fines del xvii sólo como recuerdo de un pasado que Lope y Cervantes, siguiendo la estela de Garcilaso, quisieron emular. Es también frecuente la presentación de individuos idénticos en términos de sumisión o alternancia no conflictiva, en la tradición clásica de los dióscoros, como declara Juan Justiniano: «Anfión y Zeto eran hermanos, hijos de Antíope, y aún mellizos. El primero era muy gentil tañedor de vihuela, y el otro era rudo en ella. Como este son no agradase a Zeto y pareciese que a este respecto se podía descoser el amistad de los hermanos, Anfión dejó el tañer y siguió la voluntad de Zeto»<sup>14</sup>.

El universo hispánico no es menos prolífico en identidades: a las ya mencionadas cabe sumar que los hijos de Amadís eran mellizos, y al Maestre de Calatrava le correspondió ser el gemelo infame de una serie de dos, a cuyo opuesto, el Conde de Urueña, sin duda menos interesante, nunca llegamos a conocer. De ellos refiere Torquemada que «cuando niños, que dormían juntos, si juntaban pierna con pierna o brazo con brazo, se les pegaba la una carne a la otra, de manera que había dificultad en despegarlos»<sup>15</sup>. Por su parte, los

<sup>13</sup> Sharon G. Dahlgren, «La semiótica de los gemelos en Calderón: *Mujer, llora y vencerás*», *Dispositio*, 13, 33-35 (1988), págs. 179-95.

<sup>14</sup> Juan Justiniano, *Instrucción de la mujer cristiana*, de Juan Luis Vives, ed. E. T. Howe, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1995, pág. 251. En términos de James Harris, se trata de una historia peculiar de inmortalidad dividida y mortalidad compartida. Vid. James R. Harris, *The Cult of the Heavenly Twins*, Cambridge: Cambridge University Press, 1906, pág. 4.

<sup>15</sup> Antonio de Torquemada, *Jardín de flores curiosas*, ed. G. Allegra, Madrid: Castalia, 1982 [1570], tratado 1.

hermanos Barbarroja, si bien no biológicamente iguales, se hacen equivalentes en los quebraderos de cabeza que dan al Imperio español. Cabe notar que la mayoría de las identidades se presentan como, cuanto menos, desconcertantes, y la literatura áurea no encuentra un lugar para situarlas, produciendo explicaciones itinerantes al fenómeno: François Delpech ha notado que en el folklore hispánico el parto gemelar múltiple (de entre dos y cien individuos) se adecua a un sistema mítico coherente en las manifestaciones medievales, mientras que posteriormente se asocia al pecado de adulterio<sup>16</sup>. En la literatura culta, por el contrario, el parto de gemelos deja de ser prodigioso y el múltiple se atribuye a fabulaciones de los gentiles. Particularmente en el espacio americano el intelectual del Siglo de Oro encuentra un espacio de superstición precientífica ideal. Así lo perciben, entre otros autores, fray Jerónimo Mendieta<sup>17</sup>, Motolinía<sup>18</sup> y el inca Garcilaso de la Vega. Este último nos muestra cómo el prodigio nunca da paso a la indiferencia: «llaman *huaca* a todas las cosas que salen de su curso natural, como a la mujer que pare dos de un vientre; a la madre y a los mellizos daban este nombre por la extrañeza del parto y nacimiento; a la parida sacaban por las calles con gran fiesta y regocijo y le ponían guirnaldas de flores con grandes bailes y cantares por su mucha fecundidad; otras naciones lo tomaban en contrario, que lloraban, teniendo por mal agüero los tales partos»<sup>19</sup>. Por añadidura, en algunas tribus, como observó James Harris, es frecuente que el tabú de un parto gemelar se extienda a la madre, quien deberá acarrear sus consecuencias en forma de destierro perpetuo<sup>20</sup>.

En el ámbito científico, la escurridiza presencia de individuos idénticos huye de las clasificaciones y se presenta en su mayor parte como problemática. A la

<sup>16</sup> François Delpech, «Les jumeaux exclus: cheminements hispaniques d'une mythologie de l'impureté», en *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (xvie et xviiie siècles). Idéologie et discours*, ed. A. Redondo, París: Publications de la Sorbonne, 1983, 177-97, pág. 188.

<sup>17</sup> «Tenían asimismo que cuando la mujer paría dos criaturas de un vientre (lo cual en esta tierra acontece muchas veces), había de morir el padre o la madre. Y el remedio que el demonio les daba, era que matasen a alguno de los mellizos, [...] porque dicen que la primera mujer que parió dos, se llamaba *coatl*, que significa culebra. Y de aquí es que nombraban culebras a los mellizos, y decían que habían de comer a su padre o madre, si no matasen al uno de los dos». *Vid. Historia eclesiástica indiana*, ed. F. Solano y Pérez-Lila, Madrid: Atlas, 1973, pág. 1, 67.

<sup>18</sup> «Tenían también en que la mujer que paría dos de un vientre, lo cual en esta tierra acontece muchas veces, que el padre o la madre de los tales había de morir; y el remedio que el cruel demonio les daba, era que mataban uno de los gemelos, y con esto creían que no morirían el padre ni la madre, y muchas veces lo hacían». *Vid. Historia de los Indios de la Nueva España*, ed. F. Lejarza, Madrid: Atlas, 1970, cap. viii.

<sup>19</sup> Garcilaso de la Vega, el Inca, *Comentarios Reales de los Incas*, ed. A. Miró Quesada, Caracas: Ayacucho, 1985 [1609], pág. 1, 68. En la mitología maya, como ocurría en la tradición de los dióscoros, se mantiene un valor heroico encarnado en los gemelos Hun Hunahpu y Vucub Xbalanque cuyas hazañas relata el *Popol Vuh*.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, pág. 13 y sigs.

personalidad que se desdobra (por ejemplo, alguien que es amable unas veces y odioso otras) trata de buscársele una razón médica, como las intercadencias de amor o la característica mutabilidad femenina. Es precisamente en la literatura científica donde se aprecia un mayor esfuerzo por catalogar el fenómeno de la geminación y suprimir así el desconcierto<sup>21</sup>. Son especialmente interesantes las teorías concernientes a la imaginación y la ciencia del deseo: según Aristóteles, es monstruoso todo aquel hijo que no tenga parecido con su progenitor, por lo que será fácilmente reconocible un caso de adulterio si el hijo engendrado no se parece al marido legítimo, accidente que refiere José Rivilla Bonet y Pueyo: «de cierta dama inglesa que paría siempre los hijos del galán parecidos al marido y al contrario, los que se sabían eran del marido al galán, de que era causa el temor del uno cuando yacía con el adúltero, y el amor de éste cuando se unía al marido»<sup>22</sup>. Pero esta hipótesis ve su fallo en la misma semejanza, puesto que la imaginación de la madre, al intentar ocultar su falta, se centra en pensar en su marido, resultando de ello un hijo tan parecido a éste que resulta sospechoso. Recordemos que el deseo tiene sobrada fuerza para dar forma a la materia y permite a la mujer concebir cualquier cosa que quiera, desde demonios íncubos hasta niños negros, pasando por animales de distintas especies o seres híbridos<sup>23</sup>.

La naturaleza obra en el ser humano dos fenómenos que desconciertan a los intelectuales del siglo XVII: que los hombres no se parezcan entre sí teniendo la cara tan pocos elementos, y que haya hombres tan parecidos que sea imposible distinguirlos<sup>24</sup>. San Agustín ya se había maravillado de que en un espacio tan

---

<sup>21</sup> El escepticismo se extiende incluso a las fábulas mitológicas, que muchos creían a pies juntillas: «¿Quién no terná por fábula decir que Neptuno se enamoro de Clito, y tuvo de ella cinco veces gemelos de un vientre [...]?» *Vid.* José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. J. Alcina Franch, Madrid: Historia 16, 1987, pág. 118.

<sup>22</sup> José Rivilla Bonet y Pueyo, *Desvíos de la naturaleza. O tratado del origen de los monstruos*, Lima: José de Contreras Alvarado, Imprenta Real, 1695, cap. x.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, libro II, cap. XIV. La historia es un lugar común explicado en el *Jardín* de Torquemada: «todas estas cosas, o las más de ellas, proceden de la imaginación de una mujer al tiempo del concebir, porque [...] la imaginación intensa tiene tan gran fuerza y poder, que no solamente puede imprimir diversos efectos en aquel que está imaginando, pero también puede hacer efecto en las mismas cosas que imagina», *op. cit.*, tratado I.

<sup>24</sup> «quiso el Criador que todos fuesen diferentes en la fisionomía y en el aspecto, para que entre ellos no hubiese confusión. Y aunque aquesta variedad es sumamente maravillosa, como es cosa común no nos causa admiración, y nos la causa cuando vemos que naturaleza produce aquello que a ella fuera más fácil de hacer, porque sería más conforme a su propiedad, que es formar dos rostros que en todo se parezcan. Pero aunque aquesto le fuera más fácil, para su naturaleza fuera más propio, para reparar la confusión que dello sucediera, se ha variado en tal manera que podemos decir que de la costumbre ha hecho ley de tal manera, que lo que nos había de parecer extraño nos parece natural, y lo que había de ser natural lo tenemos por un caso maravilloso». *Vid.* Bovistuaú, *op. cit.*, libro III, cap. I.

pequeño como la cara cupiese tanta variedad<sup>25</sup>, situación que no ocurre con las especies animales, cuyos ejemplares se parecen entre sí y, en el mismo sentido, Palomino de Castro y Velasco, afamado teórico de la pintura, coincide en afirmar que «entre las más admisibles obras de Naturaleza, no es la menor el que en una misma especie haya tal variedad de formas o semblantes»<sup>26</sup>. No obstante, el fenómeno verdaderamente explotado en literatura es el de la similitud física: alguien resulta extraordinario por ser en extremo diferente (por no parecerse a nada, no tener referentes, y ser el prototipo de la definición y singularidad), pero también por ser sumamente parecido a otro individuo, expresión máxima de una indefinición que resulta peligrosa, como ya nos demostró el «caso Rodríguez»: «No ha muchos días que en Tolosa se procedió contra un hombre que se había fingido ser un caballero principal de aquella ciudad, que muchos años había sido ausente de ella, y en todo aquel tiempo había gozado de su mujer y de su hacienda. Pero como aquella maldad se descubrió, aquel sacro Parlamento le castigó con pena capital»<sup>27</sup>.

Habitualmente se dan dos explicaciones para aplacar el desconcierto que produce el parecido físico extremo: en el caso de dos gemelos idénticos —quienes sufren síntomas similares de enfermedad al mismo tiempo, completan las ora-

---

<sup>25</sup> *La ciudad de Dios*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992-2002, libro XXI, cap. 8. En ese sentido, Dios no es sólo creador, sino también artista: «un pintor es loado si su arte sabe variar los perfiles, rasgos, sombras, colores y lejos; porque si todo lo que pintase fuese de una suerte y no supiese variar los aspectos, proporciones, líneas y cantidades, no habría ninguno, por de muy grosero ingenio que fuese, que no le juzgase por ignorante e indigno de llamarse pintor». *Vid.* Bovistau, *op. cit.*, libro III, cap. I.

<sup>26</sup> Antonio Palomino de Castro y Velasco, *El museo pictórico y escala óptica*, [Madrid: Lucas Antonio de Bedmar, 1715 (t. 1); Madrid: Viuda de Juan García Infanzón, 1724 (t. 2 y 3)], Madrid: Aguilar, 1947, pág. 643.

<sup>27</sup> Pierre Bovistau, *op. cit.*, libro III, cap. I. Se trata, indudablemente, del Martin Guerre recreado por Alejandro Dumas quien, en las primeras páginas de su historia, se fija en lo maravilloso de la variedad de caras, para comenzar una historia que se basa en la semejanza absoluta de dos individuos no emparentados entre sí: «We are sometimes astonished at the striking resemblance existing between two persons who are absolute strangers to each other, but in fact it is the opposite which ought to surprise us. Indeed, why should we not rather admire a Creative Power so infinite in its variety that it never ceases to produce entirely different combinations with precisely the same elements? [...] To begin with, each nation has its own distinct and characteristic type, separating it from other races of men [...] again, in each nation we find families distinguished from each other by less general but still well-pronounced features [...] What a multitude of physiognomies!». *Vid.* Alexandre Dumas, *Martin Guerre Celebrated Crimes*, s. l., Hard Press, 2006. Del modo opuesto, a Bovistau le sorprende, no la variedad, sino la similitud entre personas no emparentadas: «se han visto personas de tierras distantes, y no conjuntos en parentesco, que se han parecido tanto y no tal solamente en lo que es fisionomía, mas aun también en la forma, cantidad y apostura del cuerpo que casi era imposible saber distinguir el uno del otro». *Op. cit.*, libro III, cap. I.

ciones del otro y son indistinguibles por sus propios padres<sup>28</sup>—, probablemente la naturaleza tuvo la intención de crear un solo ser, pero terminó produciendo dos exactamente iguales como si se tratara de uno solo. Si, por el contrario, existen dos individuos iguales pero no emparentados, se achaca la semejanza a una cuestión de azar: existen muchas combinaciones posibles, pero como el número de elementos que las forman es limitado, en algún momento ha de darse la repetición, por agotamiento de las posibilidades. De ese modo, algunos autores aplican la lógica para deducir que, aunque lo natural hubiese sido que todos los hombres se pareciesen, ya que es más fácil reproducir que inventar variantes infinitas, un sistema basado en la diferencia se presta a la extenuación combinatoria: «no sé yo cómo se podrá dar [las causas] del parecerse los que ni son parientes, mas aún son de distantes tierras, y que entre sus progenitores no hubo ningún conocimiento. Para mí tengo que no hay otra más de aquesta, que es que formando la común naturaleza tanta variedad y diversidad de embriones, después que toman la forma y el ser de criaturas, en tanta muchedumbre como son aciertan a parecerse algunos de ellos»<sup>29</sup>.

La naturaleza, como creadora, no se priva de crear formas idénticas como los ríos Raritan y Passaic en Nueva Jersey, los picos gemelos de San Francisco y Manza Onsen (Japón) y, sobre todo, la máquina automática de sonidos gemelos que es el eco, tan fascinante para los poetas barrocos<sup>30</sup>. La literatura no pierde ocasión de aprovechar la semejanza como veta creativa: en su vertiente hagiográfica, los santos Cosme y Damián nos vienen a la memoria en su orden correcto ya que, como nos recuerda Roman Jakobson, el lugar de los factores

<sup>28</sup> «Tañen laúd, cantan de canto de órgano, y en el escribir tienen una misma forma de letra; tienen la voz, la habla, el andar, el movimiento, el aire, el trato, la conratación y todas las demás acciones tan semejantes que sus mismos padres y hermanos no los saben distinguir. Aquesta relación he tenido del señor Juan Vuillemin [...] que muchas veces le acaeció responder al uno de ellos acerca de cosas que el otro le había encargado [...] De más de esto, estar el uno indispueto y sentir el otro alteraciones y padecer accidentes de la enfermedad del hermano». *Vid.* Bovistuaú, *op. cit.*, libro III, cap. I.

<sup>29</sup> Pierre Bovistuaú, *op. cit.*, libro III, cap. I. Fue lo que ocurrió en el caso imaginado por Rodrigo Carvajal y Robles: «Los mellizos les llaman, aunque fueron / hijos entrambos de diversa madre, / porque en un día y hora ambos nacieron / de dos propias mujeres de su padre, / que entrambas de su padre concibieron, / y ellos, para que el nombre más les cuadre, / tan parecidos son, que en presencia / no se les determina diferencia». *Vid.* *Poema del asalto y conquista de Antequera*, ed. F. López Estrada, Madrid: Real Academia Española, 1963 [1627], fol. 118v. Hoy día se ha popularizado un programa informático que, por reconocimiento de rasgos faciales, busca parecidos entre personajes famosos y la fotografía que se le proporcione.

<sup>30</sup> En la arquitectura parecen predominar las torres y las iglesias (algunos ejemplos incluyen las torres gemelas de Nueva York; las torres Petronas en Kuala Lumpur; las iglesias gemelas de *Santa Maria in Montesanto* y *Santa Maria dei Miracoli* en Roma; las iglesias francesa y alemana en el berlinés *Gendarmenmarkt*; o la real ermita de San Antonio de la Florida en Madrid, cuya gemela acoge el culto religioso), junto con otras manifestaciones como los pilares gemelos de Edessa y las pirámides gemelas de Tikal.

es parte de su construcción, de su semántica fonética: «“¿Por qué se dice siempre Ana y María y nunca María y Ana? ¿Acaso quieres más a Ana que a su hermana gemela?”. “No, lo que ocurre es que suena mejor”. En una secuencia de dos nombres coordinados, mientras no haya interferencia de cuestiones de rango, la precedencia del nombre más corto cae mejor al hablante, como una configuración bien ordenada del mensaje de que él no puede dar razón»<sup>31</sup>. Uno de los mecanismos hagiográficos, la imitación, se basa en la impostura, en copiar la vida de otro para alcanzar los mismos resultados, lo que convierte a muchos santos en emuladores de vidas ajenas, a modo de impostores sin máscara que declaran abiertamente su propósito. Así, la imitación es, junto al epígono, la única duplicación deseable, que se percibe sin sospecha, como también los centones, pseudoreproducciones que permiten distinguirlas perfectamente del original.

Agustín de Salazar y Torres dedicó un soneto «A dos hermanos nacidos de un parto, tan parecidos en rostro y acciones, que no se distinguían; murieron en un naufragio, y el mar los arrojó a la orilla abrazados»; en el texto los hermanos son percibidos como un solo individuo cuyas acciones son una sola, con la única diferencia de que las sufren dos seres<sup>32</sup>. A pesar de que el mar ahoga sólo a uno, la realidad repercute de idéntica forma en los gemelos, y se llega a la conclusión de que no pueden ser más que uno. El gemelo que muere simultáneamente porque muere su «otro yo» proyecta un escenario estéril que Edgar Allan Poe explotó en toda su decadencia en «El hundimiento de la casa Usher», donde los hermanos mueren dentro por su propio aislamiento, a modo de implosión que los destruye por su propia cercanía. En la misma línea se sitúan los desconciertos inventados por Dostoiévsky o Unamuno, que Borges arrastra a lo puramente textual en «Pierre Menard». En todos estos casos los gemelos, humanos o textuales, no sólo son idénticos sino intercambiables o, como diría Gilles Deleuze, pertenecen al dominio de la generalidad, no de la singularidad. Para Deleuze, la repetición «conciérne a una singularidad incambiable e insustituible. Los reflejos, los ecos, los dobles, las almas no son del dominio de la semejanza o de la equivalencia; y de la misma forma que no existe posible sustitución entre los verdaderos gemelos, no hay posibilidad de cambiar su alma. Si el intercambio es el criterio

<sup>31</sup> *Ensayos de lingüística general*, Barcelona: Ariel, 1984, pág. 358. En español la tendencia parece dirigirse a situar el nombre con acento grave, caso de haberlo, en primer lugar (Cosme y Damián, Justa y Rufina).

<sup>32</sup> «¿Qué dominio adquirís, constelaciones, / allá en la fija luz del firmamento? / ¡Que puedan, de un influjo, en un aliento, / nacer y respirar dos corazones! / Repitióse una vida en dos acciones, / y de dos voces se formó un aliento, / de dos almas fue solo un movimiento, / pues también se imitaron las pasiones. / De ver prodigio igual, el mar airado / a uno anegó, pero los dos murieron, / y unidos a la playa los condujo; / como diciendo al cielo el Ponto helado: / “Yo uno anegué, si entrambos fenecieron, / dividase la culpa con tu influjo”. Vid. Agustín de Salazar y Torres, *Cítara de Apolo, varias poesías divinas y humanas*, Madrid: Francisco Sanz, 1681, fol. 52.

de la generalidad, el robo y la donación son los de la repetición»<sup>33</sup>. Es por ello que la sombra (el doble por duplicación) no ha de ser pisada, el espejo no ha de ser roto, en los cuentos de magia el hechicero se intercambia con otro hombre o crea un hombre falso, y en la hagiografía santos como Alfonso de Liguori o Felipe Neri ponen en práctica sus poderes de bilocación<sup>34</sup>.

En el soneto de Salazar y Torres mencionado más arriba los gemelos funcionan como valencias permutables y pertenecen a la generalidad. En cambio el doble, tan característico de la comedia áurea, se encuadra en la repetición, de forma que el equívoco constituye un robo de la personalidad o un intercambio amistoso de ésta. Recurrieron a esta aparente equivalencia Shakespeare y Molière, en su más pura raíz plautina y menandresca, persiguiendo la comicidad y acentuando el engaño a los ojos, y no es casual que la traducción de *Los gemelos* de Jean-François Regnard aparezca en el segundo tomo de *Comedias antiguas de varios ingenios* de 1746<sup>35</sup>, como tampoco la redacción de *El semejante a sí mismo*, texto que Juan Ruiz de Alarcón basa en el parecido entre dos primos que se suplantan gracias a la fama que les precede: «que a cuantos nos conocen, maravilla / que diferencia no hay de mi sujeto / al suyo, que hombre pueda distinguilla. / A éste ayudó otro engaño bien discreto. / Por suyo le envió un retrato mío / que a don Diego envié para este efeto»<sup>36</sup>. En la comedia áurea el doble impostor no es destructivo; como contrapartida, en la tragedia funciona como ladrón, evidente en la figura de don Juan Tenorio, impostor profesional capaz de mimetizarse en infinitos otros, y en ambos, tragedia y comedia, lo duplicado se basa en lo singular repetido y, por lo tanto, conflictivo<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Gilles Deleuze, *Repetición y diferencia*, Barcelona: Anagrama, 1981 [1969], pág. 50.

<sup>34</sup> Tymms ha identificado el fenómeno desde el Romanticismo alemán en adelante, haciendo calas en sus orígenes para, así, enlazar expresiones cultas tales como almas errantes, vampiros, *werewolves*, fantasmas impostores y ángeles custodios con numerosas creencias primitivas. *Op. cit.*, págs. 17-9.

<sup>35</sup> Inspirada en *El fantasma* de Plauto, fue publicada por Antonio Sanz.

<sup>36</sup> *Parte primera de las comedias de Don Juan Ruiz de Alarcón*, Madrid: Juan González, 1628, jornada 1.

<sup>37</sup> René Zazzo ha demostrado que los idénticos se usan en la comedia y los no idénticos en la tragedia, siendo todos ellos siempre masculinos, si bien esta identificación entre sexo y género varía en el siglo XIX. *Vid.* René Zazzo, *Les Jumeaux: le couple et la personne*, París: Presses universitaires de France, 1960. Wendy Doniger, por su parte, ha estudiado una larga serie de historias basadas en la impostura sexual. *Vid.* *The Bedtrick: Tales of Sex and Masquerade*, Chicago: University of Chicago Press, 2000. Es, sin embargo, en la casuística donde la imaginación queda superada con casos morales como el recogido por fray Alonso de Vega: no será matrimonio «el que hizo Pedro, que pensando que se casaba con Juana se casó con María, con la cual si lo supiera se holgara de ello, pero con todo eso pensó que era Juana y no María»; y si luego Pedro decide quedarse con María tiene que volver a casarse. *Vid.* *Suma llamada silva y práctica del foro interior*, Alcalá de Henares: Juan Íñiguez de Lequerica, 1594, libro 4, caso 130. De próxima aparición, con numerosos casos insólitos, es nuestra monografía titulada *Cartografías de la conciencia española en la Edad de Oro*, México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Carl Keppler consideró las disrupciones temporales como parte de lo que podríamos llamar «estética de la geminación», de forma que los tiempos se duplican y desdoblan, como tantas veces hemos visto en esa temporalidad mítica creada por el realismo mágico<sup>38</sup>. En esa línea, no cabe duda de que el Barroco acrisola el tiempo impostor como nueva categoría de la ficción, y es así como hemos de entender el desdoblamiento temporal en la cueva de Montesinos, donde don Quijote ha permanecido días u horas, según las versiones. Pero las imposturas barrocas como motivaciones estéticas no terminan ahí: están presentes en forma de realidad desdoblada en falsas realidades, que alcanzan su epítome al no reconocerse don Quijote en la lectura de sus propias hazañas. La dilogía y la analogía, dos «figuras-estrella» del Barroco, se basa en una forma de impostura en la que unas palabras se hacen pasar por otras, a las que habría que sumar la caricatura y la parodia como formas de imitación no impostoras. La mimesis retórica se extiende también a dobles lingüísticos como la polisemia y la sinonimia, y, como sentenció Varrón al explicar el concepto de identidad mediante personajes de Plauto, la homonimia morfemática y el doble dramático se constituyen en formas análogas<sup>39</sup>. Las geminaciones desconcertantes se manifiestan así mismo en el soliloquio, donde el «yo» se desdobra para conversar con un otro idéntico, a veces incluso frente a la imagen reproducida que proyecta el espejo, de manera que el uno con el uno resulta ser un doble solitario; en palabras de Troubetzkoy: «notre personne c'est notre double, nous dont la majeure partie de la vie consiste à pratiquer la mise en scène de soi [...] mon moi c'est mon double»<sup>40</sup>.

Para Platón los universales se definían en términos de unidad<sup>41</sup>, pero el mito de los gemelos termina por convertirse en eje vertebral de una cultura occidental que,

<sup>38</sup> Carl F. Keppler, *The Literature of the Second Self*, Tucson: University of Arizona Press, 1972. El autor, además de tener en cuenta las coordenadas temporales, define las funciones del doble como perseguidor, tentador, visión horripilante, salvador y amado.

<sup>39</sup> Benjamín García Hernández, *Gemelos y sosias: la comedia de doble en Plauto, Shakespeare y Molière*, Madrid: Ediciones clásicas, 2001, pág. 23, en referencia a M. Terencio Varrón, *La lengua latina*, intr., trad. y n. L. Alfonso Hernández Miguel, Madrid: Gredos, 1998, cap. 8, 42 y 10, 38, respectivamente.

<sup>40</sup> Wladimir Troubetzkoy, *L'ombre et la différence: le double en Europe*, París: Presses universitaires de France, 1996, pág. 33. Para el autor, no será otro que Nabokov quien dé cerrojazo al tema con su *Despair: a Novel*.

<sup>41</sup> Es así como define Diotima la Belleza en *El banquete*: «[...] la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única». Vid. *Diálogos*, trad., intr. y n. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid: Gredos, 2004, vol. 3, pág. 263. La búsqueda de la otra mitad es parodiada por Guillén de Castro en los primeros versos de *El Narciso en su opinión*: «TADEO.—Y ¿sabrásme declarar / cómo un hombre puede estar / de sí mismo enamorado, / y hecho de su fuego abismo, / por sí mismo desvelarse, / descomponerse, abrasarse / y apetecerse a sí mismo? / GUTIERRE.—Eso disparate fuera, / pero al mirarme me holgara / si una mujer alcanzara / que en todo me pareciera». Vid. *Segunda parte de las comedias de don Guillem de Castro*, Valencia: Felipe Mey, 1625.

alejándose de su basamento clásico, expresa así su binariedad<sup>42</sup>. La geminación, como impostura o como desdoblamiento, como conflicto entre el original y la copia o bien parodia en espejo, define el Barroco como un sistema que aplica la técnica del doble hasta rozar la parodia de sí mismo, persiguiendo satisfacer la dualidad para generar desasosiego. Si, como nos recuerda Jorge L. Borges, nada hay más barroco que el doble —«el Barroco es el estilo que deliberadamente agota (o trata de agotar) sus posibilidades y bordea su propia caricatura»<sup>43</sup>, es en la intrincación de lo geminado donde el Siglo de Oro encuentra, al mismo tiempo, su identidad y su desconcierto.

---

<sup>42</sup> Jean Perrot, *Mythe et littérature sous le signe des jumeaux*, París: Presses universitaires de France, 1976, pág. 7.

<sup>43</sup> Con estas palabras comienza el prólogo de la *Historia universal de la infamia*.



# BRUJERÍA, OCULTISMO Y MEDICINA EN EL SIGLO DE ORO

ANASTASIO ROJO VEGA  
(Universidad de Valladolid)

## 1. LA IMPRENTA, UNA MAREA DE SABER

En el siglo XVI la imprenta y el negocio de la edición se desarrollaron y organizaron, comercial e industrialmente, de una forma tan eficaz en un puñado de poblaciones europeas, Venecia, Roma, París, Lyon —incomparablemente más modestos fueron los talleres hispanos, limitados a cubrir las necesidades locales—, que el saber, reservado apenas cincuenta años antes a una minoría culta y profesional de nobles, teólogos, abogados y médicos, se transformó en un bien accesible a todos.

España fue alcanzada por el fenómeno de la expansión del saber en un momento en el que su economía era rica, gracias fundamentalmente a las partidas de oro y mercaderías raras llegadas desde el Nuevo Mundo. Una riqueza que vino a coincidir con unas ansias de conocimiento —sirva como símbolo la biblioteca de Hernando Colón— como nunca antes se habían visto y como quizá nunca más han vuelto a darse; con un tan encendido deseo de instrucción por parte del hombre del Renacimiento español que esos años han recibido el título de Siglo de Oro.

Medina del Campo era entonces el asiento de la mayor feria castellana, un acontecimiento dividido en dos encuentros de Mayo y Octubre famosos en el orbe entero. Un lugar donde el producto de los tesoros indianos era cambiado por

bienes de todo tipo, en un tiempo en el que los artistas y artesanos europeos que creían haber «inventado» algo prometedor, corrían a Medina pensando encontrar en la villa el mejor escaparate donde venderlo<sup>1</sup>.

El libro, un producto comercial más, no se libró del general apetito de novedades. Comenzó la casta culta enamorándose perdidamente de aquellos volúmenes de Cicerón, Galeno y Justiniano recién llegados, tan bellamente ilustrados y con tan bonita letra, pero tampoco la gente ordinaria pudo resistirse a las estampas que enriquecían los libros de devoción de París y Flandes. Y como la necesidad hace al órgano, los mercaderes, oliéndose la ganancia, acudieron inmediatamente a ofertar lo que cada quien quería, poniendo unos pocos y primeros libros junto a las tijeras de tundir de Thiers, los encajes de Flandes y las mercerías de Italia.

En el xv las estanterías casi ni se conocían en las tiendas de libros, de tan poco como había para exponer en ellas, estando constituido su mobiliario preferentemente por los denominados *cajones de libros*. Los libreros eran más artesanos encuadernadores que mercaderes. A finales de dicho siglo muchos no alcanzaban a tener más allá de una docena de volúmenes impresos mezclados con códices, pecias y cartapacios manuscritos. Francisco de Córdoba, cabeza de una de las más famosas familias de impresores vallisoletanos, se hacía llamar escritor, es decir elaborador de libros de iglesia. En la mayoría de los inventarios *post mortem* de libreros lo más florido y valioso de su vendedero no eran los libros sino las «herramientas del oficio».

Pero corriendo ya las primeras décadas del Quinientos, la oferta fue mejorando, transformando insensiblemente a los libreros artesanos en libreros mercaderes. Tal fue el primer fruto de la revolución de la imprenta en España: la conversión de los antiguos talleres de escritores y encuadernadores en modernas tiendas de libros impresos. Un primer fruto que en los territorios de la Corona de Castilla tuvo mucho que ver con el desembarco de libreros lyoneses en las ferias de Medina<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Para las ferias de Medina, además del clásico Cristóbal Espejo y Julián Paz, *Las antiguas ferias de Medina del Campo*, Valladolid, 1908; pueden verse la *Historia de Medina del Campo y su tierra*, 3 vols., Medina, 1986; y *Comercio, mercado y economía en tiempos de la reina Isabel*, Medina del Campo: Museo de las Ferias, 2004; y Anastasio Rojo, *Guía de mercaderes y mercaderías en las ferias de Medina del Campo*, Medina del Campo: Museo de las Ferias, 2004.

<sup>2</sup> Actualmente tenemos en prensa una *Guía de libreros e impresores en Medina del Campo (Siglo XVI)*. Entre los trabajos publicados: Vicente Bécares y Luis Iglesias, *La librería de Benito Boyer. Medina del Campo 1592*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1992; Juan Delgado Casado, *Diccionario de impresores españoles (Siglos XVI-XVII)*, 2 vols., Madrid: Arco, 1996; María Luisa López Vidriero y P. M. Cátedra, «La imprenta y su impacto en Castilla», en *Historia de una Cultura. II. La singularidad de Castilla*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1995, págs. 463-544; Cristóbal Pérez Pastor, *La imprenta en Medina del Campo*, Madrid: Suc. Ribadeneira, 1895; Anastasio Rojo Vega, «El negocio del libro en Medina del Campo, siglos XVI y XVII», *Investigaciones Históricas*, 7 (1987), págs. 17-26; «Los grandes libreros españoles y América», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 500 (1992), págs. 115-31; «Comercio e industria del libro en el Noroeste peninsular», *El libro antiguo español*, 2 (1992), págs. 425-30; *Impre-*

El año clave fue 1530. Algunos exploradores debieron tantear las posibilidades del mercado algún tiempo antes, el caso es que en la fecha señalada alguien de Lyon decidió el asalto de Castilla, amparado bajo el manto protector de lo que en Francia se denominó *Gran Compañía Lyonesa* y en Medina del Campo *La Gran Compañía* o simplemente *La Compañía*, que tuvo su eco en Salamanca en la *Compañía de Libreros de Salamanca*<sup>3</sup>.

Fue en dicho año cuando el factor general de *La Compañía*, Gaspar Trechsel, entró en la villa de las ferias encabezando una caravana de carros que aportaba la primera gran —enorme— cantidad de libros importados a España.

Era una apuesta y las ventas fueron tan excelentes, respondiendo a las mejores esperanzas previstas, que la llegada de nuevos libros se hizo a partir de entonces continua y asombrosa. Lo mejor del caso es que estamos en condiciones de saber cuántos y cuáles fueron esos libros de la primera gran importación-invasión hispana, gracias a un pleito que se conserva en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid y entre cuyas escrituras se guardan varios inventarios de la misma, como el titulado «Inventario de 538 balas de libros enviados de Lyon, París, Alemania, para la Compañía, a Laurentio Dantisena, del año de 1530 y del año de 1531, hasta feria de Mayo del año de 33, que fueron las postreras balas».

La lectura del encabezamiento del inventario debe hacerse de la siguiente manera: los libros llegaban a España en forma de paquetes —balas— de resmas impresas sin encuadernar. La encuadernación era llevada a cabo por los libreros locales.

El que la *Compañía* fuese lyonesa no significaba que en Medina se vendiesen exclusivamente libros lyoneses y franceses. Los libreros compraban lo que creían oportuno en todas las imprentas y ferias europeas y desde ellas lo enviaban a su sucursal medinense, a su factor principal o a sus factores secundarios; así el alemán Dantisena<sup>4</sup> citado en el encabezamiento del inventario era uno de los empleados de Trechsel en España.

---

*sores, libreros y papeleros en Medina del Campo y Valladolid. Siglo xvii*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1994; y «Libros y bibliotecas en Valladolid (1530-1660)», *Les Livres des Espagnols à l'Époque Moderne. Bulletin Hispanique*, 99, 1 (1997), págs. 193-210.

<sup>3</sup> Vicente Bécares Botas, *La compañía de libreros de Salamanca (1530-1534)*, Salamanca: SE-MYR, 2003.

<sup>4</sup> Lorenzo Dantiseno (1499-1549) falleció el 3 de agosto de 1549 dejando dos hijos naturales, Jerónimo y Lorenzo, «El bachiller Juan de Alcañiz, digo que Lorenzo Dantisceno, librero, falleció el sábado, que se contaron tres del presente mes de agosto, y dejó dos hijos naturales, a Hierónimo y a Lorenzo, menores de catorce y aún de siete años, como por su aspecto parece; y porque el dicho Lorenzo Dantisena ni tenía ni tiene en esta villa [Medina del Campo] deudos ni parientes de ningún grado de agnación ni cognación que sean tutores de los dichos niños, en el cual caso v. m. como juez padre de la patria puede compeler a cualquiera del pueblo sea su tutor; empero por servicio de Dios y por la grande amistad que entre nosotros hubo, la cual es comparada en lugar de su ydad; yo, de mi voluntad, si v. m. fuere servido quiero aceptar el dicho cargo y ser tutor de las personas y bienes de los dichos menores...». A.H.P.V., protocolos, leg. 7.671, fol. 384.

Son ya varias las veces que hemos citado el Inventario. ¿Por qué? Porque contiene la lista de más de treinta mil setecientos libros que desde el almacén principal de la firma, en Medina, fueron distribuidos por toda España.

Hoy, acostumbrados a las grandes cifras, a los millones, la apuntada puede parecernos corta, sin embargo, teniendo en cuenta época y circunstancias, bien puede decirse que hasta entonces nunca España había conocido un impacto cultural semejante.

Hernando Colón, que compró muchos libros directamente en Medina, no debe ser tenido en cuenta. Una biblioteca profesional antigua de teólogo, abogado o médico tenía como media entre cincuenta y cien volúmenes<sup>5</sup>. En Valladolid, villa bien abastecida como habitual asiento de la Corte, con Chancillería, Universidad y Colegiata, posiblemente en el año mencionado de 1530 no hubieran podido reunirse más de mil libros, juntando todos los existentes en manos privadas. Una cifra supuesta que de ser buena mostraría el impacto que representó la llegada de la *Gran Compañía Lyonesa*: la inyección súbita en la Corona de Castilla del equivalente al saber reunido en treinta poblaciones privilegiadas como Valladolid en tan sólo cinco años, entre 1530 y 1534<sup>6</sup>.

Trechsel murió en Medina años más tarde, en 1571. Seguía regentando un almacén de libros al por mayor, aunque ya no trabajaba para la Gran Compañía. Unos diez y seis mil libros constituían su depósito, pero ya no estaba solo. Al menos media docena de tiendas semejantes se dedicaban a la importación de libros en la villa. Eran tiempos en que librero medinense era sinónimo de librero fuerte, económicamente hablando. Frente a ellos, los de Salamanca, Valladolid, Madrid... sobrevivían en estado de delicada salud.

El protagonismo que llegaron a tener les vino impuesto. Mercaderes y no eruditos, su única meta al asentarse en Castilla era vender, pero las circunstancias particulares del país les fueron transformando sin quererlo, principalmente las impuestas por el Santo Oficio de la Inquisición y por la instauración del *nuevo rezado* en el reinado de Felipe II.

El *nuevo rezado* fue desastroso para los libreros españoles. Al prohibir la Corona el comercio libre de los libros de devoción —porque la implantación del *nuevo rezado* no fue otra cosa que hacer estanco de ellos— todos salieron perdiendo, los lyoneses una de sus más sustanciosas fuentes de beneficios, los españoles la principal. Muchos tuvieron que cerrar la tienda y bastantes poblaciones se quedaron sin imprenta a partir de ese momento, trasladándose libreros e impresores a aquellos lugares donde se podía vivir de otra cosa a mayores de los devocionarios.

---

<sup>5</sup> Maxime Chevalier, *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid: Turner, 1976.

<sup>6</sup> Son los límites del Inventario.

Efecto colateral de la crisis fue el aumento de la influencia de los franco-medinenses en el panorama peninsular. Habían llegado como meros distribuidores de importaciones, pero ahora se veían convertidos en los únicos del negocio con dinero y en la gran esperanza de los escritores en busca de editor.

No es que hubiesen hecho ascos nunca a las producciones locales. No hay mercader que se resista al olor de un buen negocio y los lyoneses no dejaron de tantear posibilidades, aunque dedicando a ellas la menor parte de sus inversiones. Ya en el inventario de 1530 de la *Gran Compañía* figuran mil cuatrocientos noventa y un volúmenes en romance con títulos como *Primaleón*, *Reinaldo*, *Trapisonda*, *Sergas de Esplandián*, *Celestina* y *Doncella Theodor* de inequívoco sabor peninsular.

Fueron editores, que comenzaron discretamente y acabaron en los best-sellers —Fray Luis de Granada, Lope de Vega...— que les imprimieron los Junta, los Portonari, los Canto, los Fernández de Córdoba y tantos otros. Es algo que está pendiente de estudio, aclarar qué editores estaban tras las principales imprentas.

Un ejemplo son los Canto de Medina. Trabajaron los Boyer, Benito y Juan, entre otras cosas porque Benito era yerno de Mateo, pero ya desde bastante antes venían dedicando sus habilidades a factores extranjeros.

Mateo firmó el 12 de julio de 1549 un contrato con los Sandón de Thiers en que se aviene a servirlos:

en la tienda de libros que habéis y tenéis y habéis de haber y tener en esta dicha villa, así vendiendo los libros que me entregáredes como yendo a cobrar fuera de esta dicha villa las deudas que al presente están hechas de libros que se han vendido en la dicha tienda y os son debidas...<sup>7</sup>

Mateo del Canto figura como responsable de una de las cuatro ediciones del *Lazarillo* de 1554, dado a la luz simultáneamente en Medina, Burgos, Alcalá y Amberes. ¿Mateo del Canto editor? Debió ser otro. ¿Los Sandón? Como libreros y vendedores de papel de imprimir no carecían de contactos ni en España ni en Europa<sup>8</sup>. Precisamente en 1554 andaban de pleitos y reconversiones.

Era un 15 de abril y declararon —Pierre y Jusepe— que llevaban tratando en España con libros desde hacía quince años y que habían tenido tiendas de libros en Medina del Campo, Salamanca y Alcalá. Su primer factor había sido<sup>9</sup>

<sup>7</sup> A.H.P.V., protocolos, leg. 7.671, fol. 307.

<sup>8</sup> Para ellos el negocio del libro era la parcela menor de su comercio; la mayor estaba constituida por el papel, la cuchillería y las herramientas de Thiers. Como papeleros suministraban materia prima a la mayor parte de las imprentas hispanas.

<sup>9</sup> A.R.Ch.V., Zarandona y Balboa, 566-2 (F).

Juan Pedro Museti, sucedido por Gaspar Trechsel y Mateo del Canto en Medina y por Bartolomé de Robles en Alcalá. En un momento, que no se precisa, se deshicieron de la tienda de Alcalá, mandando a Gaspar Trechsel a hacer las cuentas de finiquito con Robles: «a ver la tienda de Alcalá de Henares de quien era factor Bartolomé de Robles y le tomasen cuenta de la dicha tienda y mercadería de ella y la vendiese toda ella porque no quería tener más tienda fuera de Medina del Campo».

Mejor podrían haber sido los Sandón los editores de las cuatro ediciones de 1554 del *Lazarillo*, que Mateo del Canto el exclusivo editor de una de ellas; y si ni los Sandón, cualquiera otro de esos libreros importadores tan ricos como bien relacionados<sup>10</sup>.

Para el tema que nos ocupa, señalar que la llegada de estos grandes libreros importadores supuso la entrada en España, a partir de 1530, de decenas de miles de libros, lo que aumentó las posibilidades de instrucción de los hispanos, en cualquier materia, hasta niveles nunca anteriormente imaginados.

## 2. DIVULGACIÓN DEL SABER CIENTÍFICO

Salamanca fue el gran estómago del libro español del Renacimiento. En ningún otro lugar de la península se vendieron tantos libros al menudeo como allí<sup>11</sup>. Su Universidad, tenía, por así decirlo, el monopolio de la Teología y a la ciudad y a estudiar dicha disciplina, primordialmente, acudían estudiantes —multitud— y maestros de todas partes. Es más, viendo los expedientes personales de los Licenciados y Doctores médicos de la Universidad de Valladolid, puede detectarse una moda o prurito que les llevaba a la ciudad del Tormes, a los más ricos, a repetir y sumar grados en el Estudio charro, por su prestigio, haciendo tilde del ser Licenciados y Doctores por una y otra, por Valladolid y por Salamanca, o Licenciados y Doctores «in utroque», a su manera.

Salamanca, surtida desde Medina, tenía la mejor oferta, pero cualquier lector podía, hasta la década de los ochenta del *xvi* en que la quiebra de la economía española provoca una reducción drástica de las importaciones, entrar en una

<sup>10</sup> En el catálogo de la exposición que se hizo en el Museo de las Ferias de Medina en torno a la edición de 1554, *Lazarillo. Vida picaresca en el siglo xvi*, Medina, 2001, pueden verse algunas interpretaciones sobre lo que estamos comentando: Bienvenido Morros, «Las primeras ediciones del *Lazarillo de Tormes*»; Pedro M. Cátedra, «Imprenta en España e imprenta en Medina (siglos xv-xvi)»; y Anastasio Rojo, «Medina del Campo, centro de importación de libros en el siglo xvi».

<sup>11</sup> Como catálogo de una de sus tiendas podría ser visto el documento publicado por Pedro M. Cátedra en «La biblioteca y los escritos deseados (España c. 1605)», *El libro Antiguo Español*, v (1998), págs. 43-68; significaría que algunos empleados se dedicaban a hacer copias manuscritas de las existencias para entregarlas a los clientes.

tienda de libros y comprar un texto sobre cualquier materia de su interés por mucho o poco dinero.

También por poco dinero, que fue la principal revolución de la imprenta. No solamente obras populares, *recetería*, sino grandes *Tratados* inaccesibles hasta finales del xv por su elevado precio, obras que habían estado reservadas hasta entonces a minorías muy selectas y profesionales. Unos tratados que en sus últimas ediciones seguían siendo caros, pero que se pusieron al alcance de cualquiera al desarrollarse junto al comercio de novedades otro muy activo de segunda, tercera y cuarta mano<sup>12</sup>.

Gracias a ello, a la llegada a las tiendas del *libro de viejo*, ya no va a ser el Maestro universitario el único que tenga en su escritorio el *De generatione* de Aristóteles, ni el médico el exclusivo poseedor del *Canon* de Avicena. Ahora cualquier curioso puede hacerse con el uno y con el otro y leerlos y traducirlos y comentarlos y espigarlos e, incluso, interpretarlos publicando en letra de molde sus personales opiniones.

Para ser sabios bastará con saber latín, la llave que abre la puerta de la cueva del saber antiguo y de parte del moderno. El latín es la clave de entrada en un nuevo mundo comparable a América, pues tan nuevos como los de la geografía acabada de descubrir son, para los eruditos advenedizos, los territorios recién hallados en las librerías. Materias que muchos explorarán con la osadía de quien se cree único poseedor de la verdad, de una verdad diferente de la establecida hasta entonces por la *ciencia oficial*.

El segundo paso será encontrar editor que quiera arriesgarse a imprimir y distribuir tales teorías, que acaban rechazando la teoría de los humores de Galeno junto a la *Opera omnia* del de Pérgamo en un escaparate de Toledo, o enseñando a hacer destilaciones desde otro de Salamanca. Gracias a los unos y a los otros la oferta de textos y de opiniones diversas, ya no en latín, muchas veces en lengua vernácula, se multiplicará extraordinariamente, llegando a todos y a todas partes.

Por el abaratamiento de las obras y por la facilidad de encontrarlas, en el Siglo de Oro se produce la vulgarización de un saber científico hasta entonces reservado a un corto número de profesionales expertos, dando lugar a una marea incontrolada de conocimientos en la que clásicos, árabes y bárbaros<sup>13</sup> se mezclan con las novedades recién nacidas y con una floreciente literatura *de*

---

<sup>12</sup> Se tenía a orgullo tener los libros de la última edición, con lo que a la menor oportunidad se sustituían los que se iban quedando viejos, tanto en las bibliotecas particulares como en las institucionales, por otros nuevos. Al comprar estos últimos se descontaba de su valor el tasado de los viejos, entregados al librero «para en parte del pago».

<sup>13</sup> Así llamaban los médicos renacentistas a los médicos occidentales que escribieron en latín durante la Edad Media.

*secretos*. Una avalancha que se extiende como una mancha de aceite, llevando el conocimiento exclusivo a todas partes.

Además, la vulgarización y el libre uso de los saberes van a verse favorecidos por un número amplio de traducciones realizadas por distintos personajes con diversos fines. Algunas son exclusivamente comerciales, como la solicitada por el alemán Leonardo Polster al clérigo vallisoletano Pedro Osorio. Una traducción de una obra de Paulo Giovio recién aparecida en Italia y para la que Leonardo veía posibilidades en España una vez convertida al romance<sup>14</sup>. No me resisto a opinar que si la obra hubiese llegado a ser impresa, que no lo fue, Osorio ocuparía hoy puesto entre las filas de los humanistas. Él, un cura de pueblo que únicamente contempló en Giovio la posibilidad de cobrar unos reales.

Traducciones mercantilistas entre las que cabría situar *best-sellers* tales como los *Secretos* de don Alejo Piamontés o la *Sphera* de Juan de Sacro Bosco, que dieron tanto que ganar<sup>15</sup>.

Otras en cambio, aunque seguramente persiguiendo no menos el lucro, protestan de él y se refugian en el utilitarismo. En estos casos son verdaderos filósofos, médicos y maestros de primera fila los que aseguran haber cogido la pluma con el encomiable propósito de favorecer la formación de sus compatriotas. Suelen acudir siempre a la misma reflexión-excusa: es una pena que siendo tan inteligentes, sus paisanos, no puedan acceder a los saberes superiores por carecer de la llave indispensable para entrar en ellos: el latín. Para obviar semejante inconveniente, ellos ponen en su mano otra llave: el castellano. Los ejemplos son tan numerosos como bien conocidos, desde la *Cirugía* de Dionisio Daza hasta la *Historia de la composición del cuerpo humano* de Juan Valverde de Amusco, pasando por el notabilísimo *Dioscórides* de Andrés Laguna.

Sea el *Prólogo al lector* de la *Cirugía* de Daza<sup>16</sup>

Antes que te de cuenta de mis trabajos y peregrinaciones (discreto lector) te quiero decir la ocasión que me movió a escribir en nuestra lengua Española antes que en latina, que cierto a mi me fuera más fácil sin comparación<sup>17</sup>, y de menos trabajo hacerlo en esta más que en aquella... Y habiendo yo examinado en la Corte más de doce años<sup>18</sup>... a los cirujanos romancistas que se iban

<sup>14</sup> Anastasio Rojo, *Contrato de traducción de una obra de Paulo Giovio (1551)*, SEMYR (en prensa).

<sup>15</sup> Sobre los impresos científicos hispanos, José María López Piñero et als., *Los impresos científicos españoles de los siglos xv y xvi. Inventario, bibliometría y thesaurus*, 3 vols., Valencia: Universidad, 1981-1986.

<sup>16</sup> De la *Práctica y Teórica de Cirugía en romance*, Valladolid: Ana Vélez de Salcedo, 1609.

<sup>17</sup> Es cierto lo que dice Daza. Para él habría sido más fácil escribir en latín médico, ya que muchos términos científicos no tenían aún equivalente castellano.

<sup>18</sup> Entre otros cargos tuvo el de Examinador del Protomedicato; Pascual Iborra, *Historia del Protomedicato en España (1477-1822)*, Valladolid: Universidad, 1987.

a examinar, vi muchos que tenían muy buenas habilidades, y que por falta de no tener libros en su lengua estaban muy atrás de lo que pudieran saber. Determiné darles todo lo bueno que los antiguos y modernos dijeron (acerca de esta materia) para que no tuviesen achaque de decir que les faltaban libros por donde pudiesen dar razón de sí, y saber, todo lo que siendo muy buenos latinos podrían saber.

O la dedicatoria de la *Historia de la composición del cuerpo humano* de Juan Valverde de Amusco<sup>19</sup>

Considerando Ilustrísimo Señor la gran falta, que la nación nuestra tiene de hombres, que entiendan la Anatomía: así por ser cosa fea entre Españoles, despedazar los cuerpos muertos, como por haber pocos, que venidos a Italia, donde la podrían deprender, no huelguen antes de ocuparse en otros ejercicios que en éste, por no estar acostumbrados, a semejantes cosas: y visto el daño que desto se sigue a la nación Española, parte por los Cirujanos (a más falta hace no entenderla) saber poco latín, parte por haber escrito el Vesalio tan oscuramente, que con dificultad puede ser entendido... parecíame cosa muy conveniente, escribir esta historia en nuestra lengua; porque aquellos para quien yo la escribo pudiesen mejor gozar de mi fatiga.

Lo que Daza y Valverde proponen en estas parrafadas es la divulgación de los conocimientos mejores y más selectos de sus respectivas materias, de las que ambos fueron y siguen hoy siendo considerados figuras destacadas: el saber de todos, sin distinción de clases ni oficios; para los que saben latín, para los que solamente saben romance y, si se tercia, incluso para los analfabetos, siempre que sean buenos prácticos.

¿Hasta qué punto tuvo éxito su intento? Es difícil saberlo, sin embargo obras como la *Celestina*, por tomar una bien conocida, se muestran bien informadas en medicina. Escojamos el pasaje dedicado al *mal de madre*<sup>20</sup>:

De este común dolor<sup>21</sup> todas somos, mal pecado, maestras. Lo que he visto a muchas hacer y lo que a mí siempre aprovecha te diré. Porque como

---

<sup>19</sup> «Al Illustriss. y Reverendiss. S. Don Fray Ioan de Toledo Cardenal, y Arçobispo de Santiago, el Dotor Ioan de Valverde su Médico», edición de Roma: Antonio de Salamanca y Antonio Lafrerii, 1556.

<sup>20</sup> Sobre esta enfermedad y otras de la época, Anastasio Rojo, *Enfermos y sanadores en la Castilla del siglo xvi*, Valladolid: Universidad, 1993.

<sup>21</sup> Agustín Farfán, *Tratado Breve de Medicina*, México: Pedro Ocharte, 1592, pág. 72: «Es tan común el mal de madre, que apenas ha nacido la mujer, cuando, dice, que la ahoga la madre».

las calidades de las personas son diversas<sup>22</sup>, así las melecinas hacen diversas sus operaciones y diferentes. Todo olor fuerte es bueno<sup>23</sup>, así como poleo<sup>24</sup>, ruda<sup>25</sup>, humo de plumas de perdiz<sup>26</sup>, de romero, de mosquete<sup>27</sup>, de incienso<sup>28</sup>. Recibido con mucha diligencia, aprovecha y afloja el dolor y vuelve poco a poco la madre a su lugar<sup>29</sup>.

Todo lo que la alcahueta refiere puede ser refrendado y remitido a alguno o a varios textos científicos, tanto en latín como en romance. ¿Cómo explicarlo? ¿Fue la *Celestina* escrita por un médico? ¿O simplemente por un hombre que aprovechó bien las oportunidades de estar bien informado de su tiempo? Lo mismo podría decirse de *La lozana andaluza*, del *Quijote* y de la mayor parte de las obras del Siglo de Oro. Aunque a veces adolezcan de falta de discriminación, todas tienen un buen conocimiento de la ciencia de su tiempo.

Teniendo en cuenta la forma de recibir y utilizar dichos saberes, recogidos de sus fuentes primeras o de la divulgación, de libros o del boca a boca, en

<sup>22</sup> Alusión a la teoría de los temperamentos.

<sup>23</sup> Francisco López de Villalobos, en *El Sumario de la Medicina*, ed. E. García del Real para la Biblioteca Clásica de la Medicina Española, Madrid: Cosano, 1948, pág. 341, hablando «De la prefocación de la madre» escribiendo, tratando de su cura: «y pónganle olores agudos y horribles / dentro de las narizes, y enbaxo suaves».

<sup>24</sup> En el *Dioscórides* de Laguna (1555): «Bevido provoca el mensturo, las pares y el parto».

<sup>25</sup> Gregorio López, *El tesoro de medicinas*, ed. F. Guerra, Madrid: Cultura Hispánica, 1982, págs. 49-50: «Majada y aplicada con miel a la silla es buena para ahogamientos de la madre»; Andrés Laguna, en su traducción del *Dioscórides* (1563), pág. 298, también recomienda contra el ahogamiento de madre la aplicación de ruda majada en las ingles; la virtud fundamental de la ruda era eliminar la producción de semilla, de esperma; Farfán, *op. cit.*, pág. 76v, capítulo 11 «Del mal de madre, y de los dolores de vientre»: «Para que no se crie tanta semilla, es necesario, todas las mañanas, y cuando se van a dormir un poco de zumo de ruda, aunque amarga, o comer la ruda. Tiene virtud la ruda de quitar la generación de la semilla, y hace que no se críe».

<sup>26</sup> Plumaz, cuernos y pelos eran la base de los sahumeros fétidos, su recuerdo subsiste en la expresión «oler a cuerno quemado». Farfán, *op. cit.*, pág. 73v: «Dele humo a las narices con cosas de mal olor... Denle a oler lana quemada, y cabellos quemados, y la piedra azufre, y lo que es más fuerte y mejor el cuerno quemado de cabra...».

<sup>27</sup> Gregorio López, *op. cit.*, pág. 47, recomienda el cocimiento de rosas mosquetas secas, aplicado con una pluma, en los dolores de madre.

<sup>28</sup> Alonso Chirino en *Menor daño de la medicina* (1505), ed. Á. González Palencia para la Biblioteca Clásica de la Medicina Española, Madrid: Cosano, 1945, pág. 353: «Para el mal de madre: Tomen papanaque una onza, sirano una onza, resina de finojo una onza, encienso una onza...».

<sup>29</sup> Todo encaja bien con la teoría médica universalmente admitida, así en el *Espejo de la Philosophia y Compendio de toda la Medicina* (1668) de Juan de la Torre Valcárcel, pág. 256: «De la madre suele a las mujeres ocasionárseles gran copia de vapores, y ventosidades, que las ruden (sic) a graves accidentes, desmayos, síncope, dolor de cabeza intenso... Para cuyos remedios (ultra de los sahumeros fétidos, de que se habló en el lugar citado)... vino blanco, y aceite de ruda, y miel, cocido con polvos de clavos, y canela, o bálsamo negro y asafétida, y trementina; o emplasto de gracia Dei...».

el Siglo de Oro cabría establecer cuatro diferentes grupos según su nivel de información:

1. Utilizan preferentemente fuentes primarias latinas y rechazan lo inmaterial: médicos. Sus *causas ocultas* son también materiales, aunque no sepan explicarlas.

2. Utilizan libros tanto en latín como en romance y admiten la posibilidad de *causas ocultas* inmateriales, exploran los campos fronterizos de la ciencia oficial: eclesiásticos, letrados, nobles, artistas, mercaderes...

3. Analfabetos en su mayoría, su ciencia particular es una amalgama de saberes populares, tradicionales y librescos, tomados de la observación de los médicos y cirujanos, escuchando la lectura de libros de divulgación, etc.: curanderos/as, comadronas... Sus prácticas no implicaban pacto diabólico.

4. Mujeres y analfabetas con supuesta relación, principalmente libidinosa, con el maligno: grupo reducido y por lo general relegado a las capas más bajas de la población y al mundo rural. Brujas.

### 3. PROFESIONALES DEL MATERIALISMO: LOS MÉDICOS

Hasta las primeras décadas del XVI los médicos recibían el nombre de «físicos» porque a ellos correspondía el estudio y la enseñanza, dentro del bachillerato de Artes, de todo lo relativo a la Filosofía Natural y a las ciencias de la vida, es decir, a la Física. Así Pedro Sánchez de Viana, traductor de las *Transformaciones de Ovidio*, ordena en su testamento: «Yten digo que yo tengo muchos y muy curiosos libros así de *mi facultad de filosofía y medicina*<sup>30</sup>, como de teología, astrología, historia, letras humanas y derechos, en latín y en romance y en toscano...»<sup>31</sup>.

Para ser buen médico se exigían dos herramientas principales: lengua científica universal, latín; y método, la filosofía aristotélica. Su formación estaba muy ligada a la correspondencia Macrocosmos / Microcosmos, lo que les convertía en los mejores compradores de libros de ciencia y en los propietarios de las mejores bibliotecas del género en la España del siglo XVI. Baste traer aquí lo que Bartolomé Bennassar opinó de Pedro Enríquez al toparse con su inventario: «Decididamente, Pedro Enríquez —que se interesa por todo, que interroga las concepciones antiguas y modernas sobre los destinos de los hombres, que trata de penetrar en los secretos con la ayuda de los cuales los hombres podrán controlar mejor la Naturaleza, que tiene sentido de la belleza— es enteramente un hombre del Renacimiento»<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> La cursiva es nuestra.

<sup>31</sup> A.H.P.V., protocolos, leg. 995, 9 enero 1609.

<sup>32</sup> Bartolomé Bennassar, *Valladolid en el Siglo de Oro*, Valladolid: Ayuntamiento, 1983.

Bennassar se refiere a él como «profesor de Filosofía», porque en efecto lo fue, uno más de los que a lo largo de la historia y hasta finales del XVII explicaron Física en la Universidad. Él mismo se autotituló catedrático de Filosofía en su testamento<sup>33</sup>, aunque luego, en el curso del mismo ordene: «yten mando mis papeles que son de mi profesión y los que yo he trabajado y quiero que sean para aquel de mis hijos que estudiaren medicina y fueren médicos».

Fue catedrático de Filosofía en Valladolid y antes de Medicina en Salamanca<sup>34</sup> y médico de cámara de Felipe II desde 1573<sup>35</sup>. Conocemos los manuscritos que dejó con voluntad de que pasasen a aquel de sus hijos que estudiase medicina, junto con dos astrolabios, tres compases, dos cuadrantes, la obra de Copérnico, una Madona de Rafael de Urbino y otras exquisiteces:

Inventario de papeles de mano que quedaron del doctor Pedro Enríquez:

1. Cuatro cartapacios encuadernados en cuero y los tres de ellos en tablas.
2. Otro cartapacio encuadernado en cuero, casi todo en blanco y es de cuartilla de papel.
3. Otro cartapacio encuadernado en pergamino, casi todo blanco.
4. Otro cartapacio de a pliego encuadernado en pergamino con obra de siete pliegos escritos sobre los libros *De anima*.
5. Otro cartapacio de pliego encuadernado en pergamino blanco con cuatro o cinco hojas escritas.
6. Otro cartapacio de quartilla enquadernado en pergamino parte de él escrito.
7. Otro cartapacio de quartilla enquadernado en tablas *De la quinta esencia*.
8. Otro cartapacio de marca mayor enquadernado en pergamino escrito todo él.
9. Otro cartapacillo viejo de otabo enquadernado en tablas.
10. Dos cartapacillos de otabo enquadernado en pergamino.
11. Otro cartapacio de pliego enquadernado en pergamino todo él escrito menos dos o tres hojas que no están escritas sino dos o tres hojas.

<sup>33</sup> A.H.P.V., protocolos, leg. 571, fol. 569.

<sup>34</sup> El 26 de enero de 1560 declaró que el Rector y el claustro de la Universidad de Salamanca le habían nombrado para leer una lección de medicina, por cien ducados anuales, con la condición de ir a Salamanca a ocuparse de la cátedra. A.H.P.V., protocolos, leg. 142, fol. 42.

<sup>35</sup> Subiza, E. «Los médicos de Felipe II. Aportación a su estudio», *Archivo*, VI, 3 (1954), pág. 385: «Doctor Pedro Enríquez, catedrático de la Universidad de Valladolid. Fue nombrado médico de cámara el 26 de febrero de 1573 con 60.000 maravedís de sueldo y 20.000 más de aumento con fecha 1 de mayo del año 1574».

12. Otro cartapacio encuadernado en cuero de quartilla todo blanco si no son dos o tres cosillas.
13. Otro cartapacio encuadernado en pergamino de quartilla escrito todo.
14. Otro cartapacio de quartilla biejo escrito todo él.
15. Dos quadernos de marca mayor sin encuadernar de sobre Avicena.
16. Un enbolorio de papeles de a quartilla sueltos que serían como hasta cien pliegos.
17. Otro enbolorio de hasta una mano de papel de unas Lecturas de filosofía y otras cosas.
18. Otro enbolorio de papeles de a pliego sueltos que serán hasta quatro o cinco manos de papel.<sup>36</sup>

Los médicos eran los grandes consumidores de libros científicos y pseudo-científicos, puesto que compraban incluso aquellos que entendían contrarios a la razón y a la buena ciencia, siguiendo el acertado principio de estar bien informados de las posiciones opuestas para combatirlas. ¿Cuál fue su postura frente a los distintos compromisos en que les puso el siglo en temas relacionados con la magia y el ocultismo, en su más amplio sentido?

Unos breves ejemplos marcan lo que estaban y no estaban dispuestos a admitir:

Sí las causas ocultas, lagunas de la Física y de la Medicina que nadie había sabido aún explicar, pero teniendo en cuenta que por muy incomprensibles que fuesen, eran materiales:

Resolvendum primò, quod est manifestus insipientium error negare operationes quae fiunt à causis nobis occultis.<sup>37</sup>

No la posibilidad de que los demonios pudiesen alterar el orden general y divino de la Naturaleza. Antonio Ponce de Santa Cruz, médico de la cámara de Felipe III, en su de *De Impedimentis*<sup>38</sup>:

Demones, nec alia creatura non possent mutare ordinem universi.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Inventario realizado en 1585. A.H.P.V., protocolos, leg. 572, fol. 76.

<sup>37</sup> Gaspar Bravo de Sobremonte viene a ser la recapitulación culta de toda la medicina española de los siglos XVI y XVII, este fragmento procede de su *Opera Medicinalia*, vol IV, Lyon, 1679, pág. 223.

<sup>38</sup> Antonio Ponce de Santa Cruz, *De Impedimentis magnorum auxiliorum in morborum curatione*, Madrid: Topografía Regia, 1629, pág. 20.

<sup>39</sup> Ponce de Santa Cruz, *Praelectiones vallisoletanae*, Madrid: Vda. Luis Sánchez, 1631, pág. 20.

Como consecuencia, magos y hechiceros eran tratados como artículos de chiste. Andrés Laguna, en el *Dioscórides*<sup>40</sup>:

Acuérdome que en Salamanca, siendo yo allí pupilo, su día de San Juan, casi a boca de noche, cuando todos ya desamparaban la fiesta, pensando fuese acabada, soltaron de improviso un toro muy bravo, hallándome yo a caso en medio de toda la plaza, junto a un saludador patituerto: el cual viendo su peligro & mi miedo, y sacando de flaqueza coraje, me dijo que no temiese, porque a él le bastaba el ánimo de encantar la fiera y sacarme a paz & a salvo.

Por donde yo asegurado de sus palabras, me puse todavía cuatro pasos tras él, tomándole por escudo hasta ver en qué paraba el misterio: por cuanto ya no había orden de huir.

Mas el torillo mal encarado, que no se daba nada por palabras ni encantos, porque sin duda debía ser luterano, embistió luego con su merced y le dio dos o tres vueltas bien dadas: y así el desventurado que pensaba socorrer a los otros, quedó estirado y medio muerto en el corro, aunque a mi me cumplió la promesa, porque mientras él andaba envuelto en los cuernos del toro, de acogí más que de paso y me puse a cobro gracias a mis desenvueltos pies, que dejaban de correr y volaban. Así que de allí adelante ninguna fe di a semejantes chocarreros y burladores: dado que en esto y en los demás, me remito al sano parecer de la Santa Iglesia que los consiente.

#### La Astrología judiciaria no es ciencia:

Incenditur domus, & tupatulus elevas figuram, aut decernas an conveniat mittere aquam ad extinguendum ignem? Spectas aut transeat plenilunium, aut solstitium? O vanitas pernicioso!<sup>41</sup>

No entro en cuestión con los astrólogos sobre si la malignidad y vigor de la fiebre, como veo que sienten algunos, proviene del cielo o de cualquiera de los astros. ¿Qué me interesa a mí una cuestión que nada conduce al diagnóstico ni a la curación del mal? A todos esos que con razones sacadas de las Matemáticas, intentan demostrar que la más importante parte de la Medicina guarda relación con los cursos de las estrellas, no con la misma materia y con otras causas más próximas, en el sentir de Galeno, tiempo ha que debían ser expulsados de la corporación de Apolo.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Pág. 612.

<sup>41</sup> Ponce, *De Impedimentis*, pág. 61.

<sup>42</sup> Luis de Toro, *De la fiebre epidémica y nueva, en latín punticular, vulgarmente tabardillo y pintas*, ed. E. Fernández Sanz, Madrid: Biblioteca Clásica de la Medicina Española, 1941, pág. 89.

Los *sigilos* y maleficios imposturas:

[...] Quae habitabat propè murum ex Optimatibus Praeclara matrona, ineunte aetate tabida erasit, & cum stupore extremitatum sparsit fama, quod inventa fuit lamina variis figuris insculpta, cum orificio, in quo erat figura cordis ex cera fabricata, circa quam un posteriori parte laminae inscribebatur huius aegrotantis nomen; recepit vulgus; quòd constabat hoc fuisse maleficii amatorii. Exquirere conabantur domestici: an morbi, quibus infectabatur, essent naturalibus causis procreati...<sup>43</sup>

Los Vaticinios pura mentira:

Alia verò sunt vaticinia, quae fiunt aliquibus signis nullam habentibus connexionem cum fine que vaticinatur, & sic un istis nullam est prudentia, nulla coniectura, nullam artis vestigium, sed fallax vanitas, & mera garrulitas, & impostura.<sup>44</sup>

Oraciones y cánticos sanadores como el *Habraca dabra* de Marcelo Empírico, el *Galbas, galba, galdei, galda* de Tralliano, el *Sista, pista, rista, xista* de Varro, el *Su, cimy due* para el parto y el *Sancte Petre, & Paule stultum hunc sanate* contra la fiebre de Marcellus, simple música de entretenimiento:

Resolvendum secundo: Quòd carmina, verbanè ab hominibus prolata nullam habent naturalem virtutem ad morbos sanandos, sed solùm se habent ut signa affectuum proferentis.<sup>45</sup>

Por norma general los médicos ven a los practicantes de artes supuestamente ocultas y a los poseedores de secretos, no como magos y hechiceros, sino como intrusos, impostores y competidores en el ejercicio de la medicina. Charlatanes desvergonzados que se aprovechan de la credulidad humana —«ut nulla sit absurditas, quae defensore careat, nullum mendacium sine patrono»<sup>46</sup>— y de las deficiencias de la medicina oficial en la curación de determinados padecimientos para llenar la bolsa.

Quien se siente ahogar se agarra a un clavo ardiendo y ese es el momento que falsos magos y hechiceros aprovechan para irrumpir en escena. En palabras de Gaspar Bravo de Sobremonte, médico de Carlos II, viendo la muerte cerca

<sup>43</sup> Gaspar Bravo de Sobremonte, *Opera medicinalia*, vol. II, consultatio I, pág. 162.

<sup>44</sup> Ponce, *Praelectiones vallisoletanae*, Madrid: viuda de Luis Sánchez, 1631, pág. 116.

<sup>45</sup> Bravo, *Opera*, vol. II, pág. 40.

<sup>46</sup> Ponce, *In Avicennae*, pág. 32.

muchos están dispuestos a vender su alma al diablo, hablando metafóricamente: «Et Hispani communiter dicunt: Hágase milagro, hágale el diablo»<sup>47</sup>.

#### 4. CRÉDULOS (HASTA CIERTO PUNTO) DE LO INMATERIAL: OCULTISTAS

Entre los grandes consumidores de literatura científica, latina y castellana, se contaron asimismo los preceptores o maestros de gramática, los que regentaban Estudios particulares y los que tenían a su cargo los Estudios Menores de las diferentes Universidades. Era así porque a ellos les correspondía la tarea de instruir en el *Trivium* y el *Quadrivium* y en disciplinas que iban desde las Matemáticas y la Astrología hasta la Danza y la Esgrima en el caso de mozos nobles.

Las bibliotecas de preceptores del Siglo de Oro son también ricas en contenido científico, aunque, como grupo, mucho menos que las de los médicos, puesto que su dedicación más importante se centraba en las lenguas clásicas y en la lengua sagrada. Estos preceptores de gramática, estos humanistas, leyeron mucho y con entera libertad mental comparados con los médicos, sujetos al método, y escribieron lo indecible. Desgraciadamente la mayor parte de sus manuscritos se han perdido. Un caso raro de listado de originales debidos a un maestro ha sido publicado recientemente por Donatella Gagliardi: el perteneciente al maestro y humanista salmantino Bartolomé de Barrientos<sup>48</sup>. Uno de los títulos citados en el Archivo Histórico Provincial de Salamanca, *Magistri Barrienti Cosmographiae ac Geographiae praeclarum opus*, se encuentra actualmente en el *Arnamaquean Institute* de la Universidad de Copenhague.

Otros buenos ejemplos similares son los inventarios de Pedro Simón Abril y del maestro León de Castro<sup>49</sup>. Centrándonos únicamente en la medicina y en los «secretos» relacionables con los humanos, puesto que el hombre era el campo esencial de actuación de los aficionados a la hechicería —junto con la búsqueda de tesoros— la magia y las artes más o menos ocultas —basadas en el conocimiento de causas ocultas—, en la de Simón Abril hallamos el *De miraculis rerum naturalium libri III* de Giovanni Battista della Porta, el *De somniorum interpretatione* de Artemidoro Daldiano, las *Obras* de Hipócrates y Galeno y el *Dioscórides*. En la de León de Castro, entre otros, el *De judiciis astrologicis* de Proclo, Aristóteles *De animalibus*, Areteo de Capadocia *De acutorum ac*

<sup>47</sup> Bravo de Sobremonte, *Disputatio Apologetica pro Medicinae Dogmaticae*, Lyon, 1669, pág. 44.

<sup>48</sup> Donatella Gagliardi, «La biblioteca de Bartolomé Barrientos, maestro en Artes Liberales», *Studia Aurea*, 1 (2007), en <http://www.studiaaurea.com>.

<sup>49</sup> Anastasio Rojo Vega, «El maestro León de Castro (+1585). La biblioteca de un humanista», *Perficat*, XXI, 1 (1997), págs. 55-88; «La biblioteca del maestro Pedro Simón Abril (1595)», *El Libro Antiguo Español*, VI (2002), págs. 365-88.

*diuturnorum morborum causis et signis*, Teofrasto *De historia plantarum* y también el *Dioscórides*.

Un buen señalador de aficionados a los secretos es el *Dioscórides*, un libro que se hizo tremendamente popular en la traducción de Laguna, pues gracias a ella cualquiera podía automedicarse sin llamar a médico ni a cirujano. Una obra repleta de consejos con tufillo maravilloso. Así, hablando de la onosma<sup>50</sup>: «Dícese que si una preñada pasare por encima de aquesta hierba, luego malparirá»<sup>51</sup>; y sobre el perejil: «Se ordena, que las mujeres que crían, se guarden del perejil, como de capital enemigo de sus criaturas»<sup>52</sup>.

Otro gran indicador, en este caso latino, debe ser el *Magia naturalis* de Giovanni Battista della Porta, leído con gusto en Valladolid por el presidente de la Chancillería don Jerónimo de la Roda, por el canónigo Francisco de Villasante, por el arcediano Antonio de Ormaza, por el caballero Juan López de Arrieta y por el noble don Pedro de Zúñiga, marqués de Aguilafuente.

Y el mejor de todos los indicadores en romance los *Seys libros de secretos* de don Alejo Piamontés, que se extienden hasta a veintiuna bibliotecas privadas, muchas de ellas de la nobleza o pequeña nobleza: don Pedro Lasso de Castilla, don Juan López de Arrieta, don Lorenzo Astete o la condesa de Lemos, aunque también el buratero Juan Bautista Martínez, el tejedor Diego García y el barbero Andrés Maldonado.

Personajes similares a los citados se constituyen en piezas fundamentales en la transmisión de consejas y en la elaboración de personales *libros de memoria* en los que cada cual apunta lo que más le llama la atención o interesa, formando colecciones de curiosidades y recetas que se prestan gustosamente y pasan de mano en mano y contribuyen a construir un espacio científico no profesional, generalizado y popular, que alcanza hasta a las mencionadas «brujas». Hasta el *Dioscórides* llegaba por esta vía, más o menos transformado, a las curanderas.

Dos ejemplos de la difusión de *secretos* boca a boca:

Para curar erisipelas matar liebres en el mes de Mayo, bañar lienzos en la sangre y guardarlos, con ellos cubrir la pierna y cura. Así lo hace el marqués de Castilrodrigo.

Para curar muelas gastadas dijo el conde de Elda que poner en una pipa semilla de cebollas y tomarlo como tabaco de humo y mata el gusanillo.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Una boraginacea que bajo la especie *Onosma tricosperma* es relativamente frecuente en los páramos con encinar de la provincia de Valladolid.

<sup>51</sup> Comentario del propio *Dioscórides*. *Op. cit.*, pág. 357.

<sup>52</sup> Comentario de Laguna. *Op. cit.*, pág. 313.

<sup>53</sup> Archivo Universitario de Valladolid, Colección llamada *Corona de Aragón*, libro núm. 38.

Unos *librillos de memoria* que en alguna ocasión llegaron a ser impresos, como el de Manuel Ramírez de Carrión titulado avispadamente, para atraer curiosos dispuestos a comprarlo, *Maravillas de Naturaleza* (1629). En él se mezclan lugares comunes con maravillas robadas de todas partes<sup>54</sup>. Está, por supuesto, el *Dioscórides* de Laguna: «Peregil, es tan dañoso a las personas sujetas a gota coral, que no solamente de comerlo, y olerlo, empero también de verlo, son arrebatadas de este trabajoso mal, y se visto volver a recaer los que ya estaban libres de él, por comer peregil: por cuyo respecto, y porque disminuye la leche, se ordena que las mujeres que crían se guarden del peregil, como de capital enemigo de sus criaturas». En el margen: «Lag. in Dioscor. lib. 3 cap. 74».

Los secretos incorporados de *Expertus* —el propio Ramírez de Carrión— decepcionan bastante. El primero es este: «Azúcar echada en agua caliente no se deshace»; el último: «Voz, se diferencia en todos los hombres, como los rostros».

Los médicos estaban hartos de tantos advenedizos metidos a *Expertus* que no dejaban de interferir en el recetar y en el curar las enfermedades. Los aficionados a lo oculto y a lo maravilloso eran tantos que, en declaración del licenciado Amador de Velasco al Santo Oficio de Toledo:

Había en España más de diez mil conocedores de la chiromancia, entre los cuales había cardenales, obispos, canónigos, inquisidores y otras personas notables, de quienes hizo relación; en Burgos don Pedro de Velasco, hijo del condestable; en Sevilla, el famoso astrólogo Zamorano; en la Corte el clérigo Pedro de la Era, que con el doctor Pereira hacía el círculo magistral; don Pedro Manrique de Santo Domingo, el cual estuvo en las galeras de don Juan de Austria y era gran poeta, astrólogo y lector de la *Clavícula de Salomón*; don Francisco Orense, nieto del duque viejo de Nájera; Pedro de la Haya, entallador; Juan Alonso de Salamanca, mercader muy rico *que tenía una buena biblioteca en romance y en italiano*<sup>55</sup>; el doctor Gutiérrez, canónigo y astrólogo; un cura de San Pedro de Saelices *tenía un libro* de Cornelio Agripa<sup>56</sup>; el licenciado o doctor Ortega, legista y astrólogo; un clérigo bachiller en cánones que sabía disponer «cercos para ñublados»; una hechicera de Burgos; Luis de la Cerda, grande astrólogo, de Valladolid, el cual había ido

<sup>54</sup> Las obras seleccionadas por Ramírez de Carrión son ennumeradas en las págs. XXIII-XLIV de la edición de la obra hecha por F. Rodríguez de la Torre, Albacete: Diputación, 1987.

<sup>55</sup> La cursiva es nuestra.

<sup>56</sup> Quizá el *De occulta philosophia*, tal vez el *Ars notoria* o el comentario *In artem brevem* de Raimundo Lulio; en Valladolid tenía otro, *Apología adversus calumnias*, el arcediano Antonio de Ormazá, en 1575.

por toda Italia, Alemania y Francia tratando con los hombres más famosos del mundo en Astrología, de quienes recibía muchas cartas misivas, quien, además, era *poseedor de las obras de Esconero, Cocles y Corvo* y tenía oraciones supersticiosas, como las de Santa Elena y San Julián; un canónigo de Zamora y el obispo titular de Laodicea, que era el de Ávila; Guillén de Casaos; el doctor Dimas y un hermano suyo; en Medina del Campo conocía a un caballero que también era astrólogo; en Valladolid al licenciado Morán y a un clérigo, artífice de esferas, astrolabios, relojes y planisferios que, a su parecer, vivía con el conde de Monterrey y usaba la judicaria, enseñándola a muchos; el licenciado Samaniego, médico y astrólogo de Briviesca; el maestro Barrientos<sup>57</sup>, que tenía aguas, licores y *libros de todas partes*, del cual se decía que miraba los hurtos en un espejo o un caldero de agua y que había hecho unos sigilos para que los aguadores no pasasen por su calle, a pesar de todo lo cual nunca fue penitenciado por la Inquisición, ni en público ni en secreto; y finalmente, acabó el licenciado Velasco diciendo que hasta el mismo rey tenía un hombre a quien preguntaba, dándole su salario, y si en Salamanca se hiciera cata y cala, hallarían un buen catálogo y muchas cosas que cercenar.<sup>58</sup>

No es una invención. El testimonio del licenciado Amador se ajusta perfectamente a la realidad. Un arcediano del Bierzo es el «clérigo artífice de esferas, astrolabios, relojes y planisferios» y tanto su biblioteca como su taller y sus manufacturas se conservan inventariadas en los archivos vallisoletanos. Luis de la Cerda, «gran astrólogo de Valladolid», con libros de Johann Schoener, Bartholomaeus Cocles y Andreas Corvus, es un componente de la mediana nobleza de la ciudad, hijo del caballero de Santiago don Pedro de la Cerda, emparentado con los Zúñiga y con la casa ducal de Béjar, y esposo de doña Catalina de Manrique, hija del señor de Cervatos.

Falleció en el año 1591 y en la almoneda de sus bienes consta la siguiente anotación: «tasó Antonio Suchete, librero, los libros de astrología en quinientos y veinte reales y rematáronse en el señor don Rodrigo de Santillán, alcalde en esta Corte, en los dichos quinientos y veinte reales»<sup>59</sup>. Una lástima que se hayan perdido sus epístolas «con los hombres más famosos del mundo en Astrología, de quienes recibía muchas cartas misivas».

<sup>57</sup> Bartolomé de Barrientos, ver el artículo de Donatella Gagliardi citado más arriba.

<sup>58</sup> Sebastián Círac Estopañán, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid: CSIC, 1942, págs. 36-7.

<sup>59</sup> A.H.P.V., protocolos, leg. 578, fol. 1.529.

## 5. BRUJAS, CURANDERAS, HECHICERAS, COMADRONAS, ALCAHUETAS...

El mundo de la mujer metida a prácticas, secretos y maravillas no ha sido por lo general bien entendido, al desconocer buena parte de sus estudiosos la existencia de un órgano de control creado en 1477 por Juan II y denominado Real Tribunal del Protomedicato.

Francisco López de Villalobos, médico de los Reyes Católicos y del emperador Carlos V, puso un día por escrito lo que más le molestaba de su ejercicio en palacio: «Yo me contentaría de andar a la par con el doctor López, mas precedénme en el crédito la de Trueba, y la bruja del patio, y la beata hechicera del hospital, y la saludadora de Santiago, y el hombre derrengado que cura el mal de ijada con el estiércol de ratones»<sup>60</sup>.

Es la imagen de una antesala de la Cámara Real llena de personajes pintorescos, famosos por un pretendido conocimiento o por una supuesta habilidad, codeándose con médicos en esencia materialistas y lógicos. Una feria de fenómenos que nunca dejó de existir, pues seguimos teniendo testimonios de primera boca de bien entrado el XVII. Gaspar Bravo de Sobremonte, médico de Felipe IV y Carlos II, catedrático de Valladolid y rector del Colegio de médicos de San Rafael, comenta algo ocurrido en la última enfermedad de Felipe IV:

Inter reliquos ante diem obitus Regis Presbyter quidam Italus venit ad aulam Regiam promittens vitam Regis securam fieri, & illum liberum evasurum ab omnibus morbis, si illi permitteretur apponere emplastrum quoddam à se usitatum, cum quo (asserebat) nullum esse morbum, qui certò & evidenter statim non curaretur...<sup>61</sup>

Regresemos a López de Villalobos y a su desahogo: «la de Trueba, y la bruja del patio, y la beata hechicera del hospital, y la saludadora de Santiago...».

La tendencia general ante un párrafo semejante es meter a las mujeres citadas en el cajón de sastre de la brujería y sus aledaños<sup>62</sup>, grupo definido por Sebastián de Covarrubias como: «Cierta género de gente perdida y endiablada, que perdió el temor a Dios, ofrecen sus cuerpos y sus almas al demonio a trueco de una libertad viciosa y libidinosa... y se entiende dellas matar los niños y chuparles la sangre...»<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> *El Sumario de la medicina, con un tratado de las pestíferas buvas*, ed. E. García del Real, Madrid: Biblioteca Clásica de la Medicina Española, 1948, pág. 136.

<sup>61</sup> Bravo de Sobremonte, *op. cit.*, vol. II, pág. 175.

<sup>62</sup> María Jesús Zamora. «Prodigios y maldades. La imagen de la bruja en el *Disquisitionum Magicarum libri VI*», *Ponencias jóvenes investigadores 2000*, Cuadernos INICE, Salamanca: ICE, 2000, págs. 143-52.

<sup>63</sup> Ed. F. C. R. Maldonado, Madrid: Castalia, 1995, pág. 208.

Sin embargo, curanderas, comadronas, brujas y hechiceras no deben hacerse comparables hoy, porque en el Siglo de Oro tales conceptos no eran ni mucho menos equivalentes.

El *quid* de la cuestión está en el mencionado Protomedicato, fundado por el rey Juan II en 1477 y desarrollado en tiempo de los Reyes Católicos. Acusado varias veces de dar licencias de curar a cambio de dinero, lo cierto es que concediéndolas o negándolas puso límites al mundo de los secretos y de las maravillas y estableció una barrera nítida entre brujas y curanderas, eliminando legalmente a las primeras.

Para los médicos españoles importantes de los siglos XVI y XVII, para los que controlaban la sanidad del país, las brujas no existían. Eran unas pobres viejas chifladas que se creían que lo eran, o unas pobres mujeres a las que sus vecinos consideraban tales. En ese punto coincidían plenamente con autores como Enrico Cornelio Agrippa en su primera etapa, con Jean Wier, Girolamo Cardano y hasta con Giovanni Battista Porta, ya que éste, defendiendo *causas occultas*, las explicaba como fenómenos maravillosos producidos por agentes praeternaturales.

Francisco Valles *el divino*, médico de Felipe II y uno de los más prestigiosos profesionales de la España del Renacimiento, altamente valorado en Europa hasta bien entrado el siglo XVIII, decía en su *Sacra Philosophia*:

Hay constancia cierta de algunos testimonios, que en este siglo existen mujeres afectadas por los demonios y que a la manera humana se entendían con ellos, observando mutua convivencia y reuniones frecuentes, eran como sus propias esposas; igualmente de algunos hombres cuyo comportamiento con los demonios era semejante, pero bajo una forma femenina de aquellos; los primeros se llamaban íncubos, y los segundos, súcubos. Como he dicho, pienso que es un cuento nacido en un principio entre las gentes, y que luego de unos y otros ha salido esta opinión.<sup>64</sup>

La brujería era un cuento de clases bajas que, al carecer de estudios, intentaban explicar lo que no podían entender echando mano de causas estrambóticas.

En cambio las mujeres que curaban, de la forma que fuese, eran, por llamarlo de algún modo, auxiliares de la medicina, personas poseedoras de buenos conocimientos prácticos, aunque no teóricos. Personas que, una vez examinadas por el Protomedicato, cubrían las necesidades de quienes no tenían suficiente dinero para pagar las atenciones de médicos y cirujanos. Profesionales respetables en

---

<sup>64</sup> Francisco de Valles, *Libro singular o de la Sagrada Filosofía*, trad. E. Sánchez F.-Villarán, Madrid: Biblioteca Clásica de la Medicina Española, 1971, pág. 119.

lo suyo, aunque a veces hiciesen perder la paciencia a los galenos, cuando eran llamadas a competir con ellos en las casas adineradas.

Lo que el Protomedicato hacía era ver si su práctica era adecuada y conforme a la teoría aceptada —aunque ellas no supiesen teoría— y si los productos y recetas que manejaban no eran peligrosas y sí ajustadas a buena terapéutica. Aprobadas, les daban licencia para curar en cualquier población de la Corona de Castilla, desde Galicia hasta Cádiz y Lima. Lo que ordenaba la ley, conforme a requisito promulgado por las Cortes de Madrid de 1528, era: «no puedan usar ni usen los dichos oficios sin que primero muestren los testimonios que tuvieren en la forma susodicha en los ayuntamientos y concejos de las ciudades, villas y lugares destos reinos, adonde quisieren usar y usaren los dichos oficios»<sup>65</sup>.

Mujeres con consideración muy desigual, a veces muy baja, como la de aquella Clara *la clisterera* recordada por Andrés Laguna tratando de los mercuriales<sup>66</sup>:

No hay hombre rico ni pobre que perfectamente no las conozca: porque son muy ordinarias y familiares en el uso de los clísteres; si no pregúntenlo a Clara, famosa clisterera de Salamanca: la cual solía siempre en mi tiempo, tener tres o cuatro tinajas llenas de caldo de acelgas y mercuriales, aguzado con sal y orines: del cual a tarja cada una, echaba cada día diestramente cien mil ayudas, con que enjuagaba los infelices vientres de aquellos pupilos infortunados, que jamás se vieron llenos, sino de viandas pestilenciales.<sup>67</sup>

Pero no todas eran así. El hecho de que necesitasen presentar una información sobre dónde habían trabajado y de qué manera, para ser admitidas a examen ante el Protomedicato, ha dejado en nuestras manos pruebas de que su actividad era respetada.

Catalina de Castresana, que no sabía leer ni escribir, solicitó examen de experta en enfermedades de las mujeres, sobre todo de mal amarillo y de mal de bazo, en Valladolid, el año 1551, «y dijo que ella cura de enfermedad de bazo y de mal amarillo y de otras enfermedades que tocan a mujeres y dello tiene hecha información de cómo cura de las dichas enfermedades, y porque ella se teme que algunas personas, por la querer mal, *la achacarían que cura sin ser examinada*<sup>68</sup> y que ella ahora venía a se examinar y que la examine el protomédico de Su Majestad...». En la explicación ante el tribunal expuso lo

---

<sup>65</sup> Pascual Iborra, *Historia del Protomedicato en España (1477-1822)*, ed. J. Riera y J. Granda, Valladolid: Universidad, 1987, pág. 30.

<sup>66</sup> Nada que ver con el mercurio, *Argentum vivum*, sino con una planta, *Mercurialis annua*.

<sup>67</sup> *Dioscórides*, pág. 498.

<sup>68</sup> La cursiva es nuestra.

fundamental de sus conocimientos: «cura con los mercuriales y con artemisa y betónica y la doradilla y con un emplasto de pez y sebo, cera y miel y aceite echado a la barriga, y las que ve que tienen necesidad les da a beber la escoria del acero y de la plata y más a algunas pone unos panecicos en las barrigas rociados de vino y el mejor regimiento<sup>69</sup> que puede»<sup>70</sup>.

María Hernández, también en Valladolid, pidió licencia para actuar como comadre y algebrista —traumatóloga—, examinándose en 1579. El protocolo se repite: «Pareció presente María Hernández, mujer de Alonso de Zamora, vecinos de esta dicha villa, y dijo que para efecto de poder usar el oficio de comadre y algebrista y echar bizmas y curar desconcertados tenía necesidad de dar información<sup>71</sup> para que constase al señor doctor Olivares, protomédico de su majestad...».

Dicha información recopila una serie de historias clínicas, si así se nos permite llamarlas, que da cuenta de las excelencias de María como maestra «de algebrista y desconciertos de piernas y brazos». Vayan, resumidas, las dos primeras:

El dicho Juan de Grandas, aserrador y vecino de esta villa de Valladolid, que posa en el Corral de la copera... que podrá haber cuatro años poco más o menos tiempo que la dicha María Hernández curó a este testigo de un golpe que una viga grande le dio en los pechos estando entresacándola de otras, de manera que este testigo cayó en tierra y quedó la viga encima, de que se le hundieron y lisió en los huesos de los pechos y quedó tan maltratado que no podía hablar ni toser ni estornudar sin gran pena y dolor y la susodicha le curó con emplastos y blanduras que le puso y otras cosas y le volvió a concertar los huesos y a ponerlos en su lugar de tal manera que dentro de ocho o nueve días..., [le curó].

Juan Nieto, vecino que se dijo ser de esta dicha villa de Valladolid, sacristán en la iglesia de señor San Miguel... podrá haber diez años poco más o menos tiempo que la susodicha curó a este testigo de una caída que dio del coro o tribuna de la dicha iglesia abajo, que es de seis tapias en alto, de la que quedó muy lisiado y quebrantado, especialmente de un tobillo y una rodilla de la pierna derecha que le quedó desconcertado y descolocado y siete costillas descabezadas del espinazo y un hombro y codo y muñeca del lado derecho de tal modo que no se podía rodar ni menear en la cama... y con la cura que la susodicha le hizo y emplastos y otras cosas que le puso le volvió

<sup>69</sup> La mejor dieta.

<sup>70</sup> El documento entero en Anastasio Rojo, «Catalina de Castresana, curandera alavesa», *Cuadernos Vascos de Historia de la Medicina*, 1 (1992), págs. 181-87.

<sup>71</sup> La exigida por las Cortes de Madrid de 1528.

los huesos a su lugar y le soldaron, que por la misericordia de nuestro Señor dentro de un mes poco más o menos quedó sano y libre.<sup>72</sup>

Este papel activo de la mujer en prácticas curativas consideradas de alto nivel dentro del curanderismo y como maestras legalmente reconocidas, verdaderas cirujanas, ha sido poco señalado y cuando alguien lo ha hecho ha sido para presentarlas como sorprendentes excepciones y rarezas en el panorama general<sup>73</sup>.

Pero no. «La de Trueba, y la bruja del patio, y la beata hechicera del hospital, y la saludadora de Santiago, y el hombre derrengado que cura el mal de ijada con el estiércol de ratones», que desesperaban al doctor Francisco López de Villalobos eran, casi con seguridad, sanadores examinados y aprobados por ese doctor López de Escoriaza —médico de Catalina de Aragón, esposa de Enrique VIII de Inglaterra— a quien Villalobos quería parecerse.

En Castilla hasta las parteras estaban obligadas a examinarse si no querían acabar en la cárcel. El examen oral de una de ellas, Elvira de Guevara, Medina del Campo 1573, se conserva en el Archivo Histórico Provincial de Valladolid. El doctor Mercado pregunta y Elvira responde:

M. Si era cierto que entre las mujeres preñadas hay algunas que alcanzan hasta el décimo mes antes de parir y otras a los nueve meses paren<sup>74</sup>.

E. Respondió que algunas tomaban del décimo mes, pero que eran muy pocas, lo habitual eran los nueve meses.

M. Cuando una mujer va de visita ¿Qué señales hay de parto?, o si sabe qué señales hay en el noveno mes.

E. Respondió que no tiene los pulsos abiertos, ni humedad en la madre, ni la relajación de las que tienen parto. Y cuando es parto, que tienen los dolores que bajan desde las caderas a dar en las vedijas, abiertos los pulsos, alguna humedad y la boca de la madre relajada y que tocándola con la mano se alcanza el cabo de la boca de la madre.

<sup>72</sup> En realidad hay dos informaciones de algebristas a nombre de María Hernández, una de 1573 en que se dice mujer de Lorenzo de Vergara, A.H.P.V., protocolos, leg. 452, fol. 631; y otra de 1579 como mujer de Alonzo de Zamora, A.H.P.V., protocolos, leg. 583, fol. 52. Puede ser una única mujer, o, por lo común del nombre y del apellido, pueden ser dos aspirantes a algebristas examinadas por el protomedicato distintas.

<sup>73</sup> José Antonio García Ramos. «Un caso excepcional sobre el ejercicio médico de la mujer en la España del siglo XVI. La 'zirujana' de Mojácar, Ginesa Marín», *La medicina ante el nuevo milenio: una perspectiva histórica*, Cuenca: Universidad, 2004, págs. 265-70.

<sup>74</sup> La pregunta parece estúpida, pero las comadronas debían estar seguras de los plazos para contestar dudas de maridos celosos.

M. Preguntó cómo era el buen parto y cómo había de venir la criatura.

E. Respondió que ha de venir cabeza abajo para ser buen parto.

M. ¿Y si la criatura echara primero fuera el brazo que la cabeza?

E. Respondió que unguía el brazo de la criatura con aceite caliente, primeramente con aceite de eneldo y con blanduras y que con buena mano volvía a meter el brazo en el interior procurando al tiempo asir a la criatura del hombro para girarla y colocarla de cabeza.

M. ¿Y si nace de pies?

E. Respondió que esperaba a que las anquitas de la criatura se empezasen a mostrar y entonces ayudaba a la madre a levantar un poco el uso por que la criatura corriera debajo de la silla para que a la madre no la pudiera suceder mal.

M. ¿Y si la criatura se pensaba que estaba muerta, cómo ayudar a expulsarla del vientre de la madre?

E. Respondió que conocía un emplasto hecho con una cebolla blanca picada, orégano molido, polvo de orégano y huevos todo batido en aceite de eneldo, ruda y manzanilla. Hacía dos emplastos y colocaba uno en la cadera y otro en el vientre, con los cuales se aguzaban los dolores de la madre y se expulsaba la criatura. Cuando ésta comienza a salir se facilita la expulsión untando la boca de la madre por dentro con blanduras, asimismo se puede dar a beber un caldo de azafrán en hebra, corteza de cañafístula y casia.

M. ¿Cuando alguna mujer se queja de mal de madre, para lo cual suelen llamar a las comadres?

E. Recogía la madre un poco más abajo del ombligo untadas las manos con aceite de eneldo caliente y luego ponía algún emplasto, siendo este distinto según que la causa fuese ventosidad, mucho frío o mucho calor, todo lo cual tenía sus señas particulares.<sup>75</sup>

De manera que no debe caerse en la identificación mujer = prácticas extrañas = hechicería, porque esas prácticas que hoy nos parecen extravagantes, por ejemplo los sahumeros, como se ha visto al hablar del párrafo de *Celestina*, eran pura medicina oficial en el Siglo de Oro.

¿Qué habríamos dicho de este texto: «En el tiempo de las uvas se tiene de tomar un cabrón que sea de cuatro años y degollarle y echar la sangre en una olla nueva, que esté lavada muchas veces, hasta que le quiten toda la viscosidad

---

<sup>75</sup> El examen completo se encuentra en A.H.P.V., protocolos, leg. 6.102, fol. 77.

y las partes que tuviere marmóreas, y hase de entender que no se ha de coger la primera sangre ni la postrera, sino la de en medio, y hase de esperar que se cuaje y cuajada, se corte en pedazos, póngase en un paño limpio al Sol, y hanse de guardar del rocío de la noche...», si hubiese sido tomado de la declaración de una mujer ante la Inquisición de Toledo? Pues es del doctor Francisco Díaz, pionero de la urología moderna en España<sup>76</sup>.

Lo que caracterizaba a una bruja y la diferenciaba de una curandera en el siglo XVI era su supuesto pacto con el demonio. Pero dicho pacto era negado por los médicos y puesto muy en duda por quienes, como Giovanni Battista della Porta, admitiendo lo oculto, la *Magia naturalis*, lo aproximaban lo más que podían a los términos de la Naturaleza. En definitiva, el pacto era negado por cuantos habían llegado a poseer una buena preparación en ciencia oficial, tanto por la vía de los Estudios como por la libresca.

Gracias a la vulgarización de la ciencia oficial proporcionada por la imprenta, por los libreros, por la baratura de los textos y por las traducciones, se explica la «permisividad» castellana con las locas amantes de los demonios. Esa extraña inactividad inquisitorial que recoge Cirac Estopañán en el capítulo «Brujas e xorguinas»:

A pesar de la resistencia de los inquisidores de Cuenca, por orden del Consejo<sup>77</sup> fueron trasladadas, en 8 de febrero de 1557, de la cárcel episcopal a la del Santo Oficio, María Parra, de Sacedón, y Ana la Roa, Teresa López, Ana de Machuca, María Rodríguez, Violante, Juana la Carretera y Juana Domingo. Parece que sólo a las dos primeras se les siguió el proceso, las cuales revocaron cuanto habían confesado en el Tribunal eclesiástico.

Desde 1579 hasta el fin de siglo se hicieron acusaciones contra brujas de Pedroñeras, Durón, Ayllón, San Clemente y Jábaga, aldeas del marquesado de Moya; pero ya la Inquisición no hacía caso, y todos los procesos, menos uno, fueron suspendidos. En la primera mitad del siglo XVII, hasta el 1648, hubo denuncias contra personas de Recuenco, Matallana, Berlanga, Villanueva de Guadamejud y Rebollosa de Pedro, mas o no se instruyeron procesos o quedaron suspensos. Los delitos que se atribuían a las brujas eran los comunes: matar niños magullándolos o chupándolos<sup>78</sup>, asarlos o abrirles las cabezas,

---

<sup>76</sup> Es una receta contra la piedra de riñón y de vejiga de su *Tratado de los tiñones, vejiga, y carnosidades de la verga, y urina* (1588), dedicado al doctor Francisco de Valles. Ed. R. Mollá Rodrigo, t. I, Madrid: Biblioteca Clásica de la Medicina Española, 1923, pág. 204.

<sup>77</sup> El Protomedicato estaba integrado en el Consejo Real.

<sup>78</sup> Fue la acusación de mal de ojo la que costó más vidas a las «brujas», ejecutadas por sus vecinos.

---

entrar en las casas y aporrear por las noches en las camas, arrastrar por los barrancos, pellizcar...<sup>79</sup>

Haberlas las hubo, pero menos.

---

<sup>79</sup> *Op. cit.*, pág. 201.



ESTOICISMO, MEDICINA Y LITERATURA:  
LA NUEVA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA DEL HOMBRE,  
DE MIGUEL SABUCO

GUILLERMO SERÉS  
(Universidad Autónoma de Barcelona)

UNA PSICOLOGÍA ESTOICOPLATÓNICA

La *Nueva filosofía*, de Miguel Sabuco,<sup>1</sup> consta de siete obras sucesivas de desigual extensión: el *Tratado de la naturaleza del hombre*, que comprende los siguientes coloquios: *Coloquio del conocimiento de sí mismo* (la mejor, literariamente hablando y en la que me he centrado), el *Coloquio de la compostura del mundo*, el *Coloquio de las cosas que mejorarán este mundo y sus repúblicas*, el *Coloquio de auxilios o remedios de la vera medicina*; el *Tratado de Vera me-*

---

<sup>1</sup> Sobre la figura del médico de Alcaraz, con una explicación sumaria de su obra, véanse Marcial Solana, *Historia de la filosofía española: época del Renacimiento (siglo XVI)*, Madrid: Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 3 vols., 1940-41, I, págs. 273-88; Domingo Henares, *El bachiller Sabuco en la filosofía médica del Renacimiento Español*, Albacete: Gráficas Panadero, 1976; Francisco Rodríguez Pascual, «Una antropología cosmológica y psicosomática en el siglo XVI», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, v (1978), págs. 407-26; Alain Guy, «Miguel Sabuco, psicólogo de las pasiones y precursor de la medicina psicosomática», *Al Basit*, XIII (1987), págs. 111-23; M.<sup>a</sup> José Pedraja Linares y Elena Quiñones, «El bachiller Sabuco», en *Personajes para una Historia de la Psicología en España*, coords. M. Saiz y D. Saiz, Madrid: Pirámide, 1996, págs. 95-114. Vid. también el completo trabajo de Mónica Balltondre, *La curación por el alma. La medicina anímica de Oliva Sabuco (siglo XVI)*, trabajo de investigación inédito de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2006.

*dicina*, en el que se incluyen los *Dicta brevia circa naturam homini, medicinae fundamentum*; a continuación, la *Vera philosophia de natura mixtorum, hominis et mundi, antiquis ocula*.<sup>2</sup> El principio básico y fundamento teórico del argumento médico-filosófico que preside los *opera omnia* de Sabuco estriba en la dependencia de las distintas partes del cuerpo humano, y sus manifestaciones y movimientos, respecto del cerebro. Para demostrarla, estudia e ilustra la supuesta unidad psicosomática, que es la base del verdadero conocimiento del hombre y su aportación más original y novedosa,<sup>3</sup> como indica en la «organicista» carta dedicatoria a Felipe II, apuntándose a la lista de los médicos «políticos»,<sup>4</sup> como Furió Ceriol, Fox Morcillo, Jerónimo Merola, Enrique Jorge Enríquez, Pérez de Herrera o Rodrigo Castro:

Este libro faltaba en el mundo, así como otros muchos sobran. Todo este libro faltó a Galeno, a Platón y a Hipócrates en sus tratados *De natura humana*, y a Aristóteles cuando trató *De anima* y *De vita et morte*. Faltó también a los naturales, como Plinio, Eliano y los demás, cuando trataron *De homine*. Ésta era la filosofía necesaria, y la mejor y de más fruto para el hombre, y ésta toda se dejaron intacta los grandes filósofos antiguos.<sup>5</sup>

Desde esta perspectiva analiza sobre todo qué efectos tienen para la salud humana los distintos estados de ánimo, de modo que se compruebe «cuánto obran los efectos de la sensitiva para vivir o morir». Porque la mayor parte del *Coloquio*

<sup>2</sup> El primer coloquio es una presentación de su doctrina filosófico-médica en general, basada en fundamentos platónico-estoicos. El segundo y tercer coloquios se ocupan del lugar que ocupa el hombre en el mundo y su relación con el entorno, cercano o social y cósmico. El cuarto es una revisión de los remedios médicos teniendo en cuenta el planteamiento filosófico del primer coloquio. El quinto trata de nuevo sobre su aportación médico-filosófica en relación con la medicina tradicional y con especial incidencia en la acción de las enfermedades. En los dos últimos coloquios, en fin, recoge buena parte de lo escrito con anterioridad, canalizado en sentencias latinas, sobre el hombre y sus relaciones con el mundo.

<sup>3</sup> «Nuestro filósofo demuestra clara y palpablemente en su obra cómo se coordinan la Psicología y la Fisiología, formando el cuerpo de doctrina que se llama Filosofía, y así vemos que en su primera parte nos habla de los sentimientos y afectos del ánimo y de los efectos que producen; y en la segunda, de la naturaleza del hombre y la confianza del mundo» [Benjamín Marcos, *Miguel Sabuco (antes doña Oliva)*, Madrid: Imprenta de Caro Raggio, 1923, págs. 211-12]. En general, Pedro Laín, *Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática*, Madrid: Paz Montalvo, 1950.

<sup>4</sup> Marcel Bataillon, «Humanisme, médecine et politique», en *Culture politique en France à l'époque de l'Humanisme et de la Renaissance*, Turín: Academia delle Scienze, 1974, págs. 439-51; *vid.* también Ricardo Sáez, «Huarte de San Juan ou l'émergence de la philosophie politique», en *Huarte au xxi<sup>e</sup> siècle. Actes de Colloque*, ed. V. Duché-Gavet, Biarritz-París: Atlántica, 2003, págs. 37-51, 40-41.

<sup>5</sup> Cito por *Coloquio del conocimiento de sí mismo*, cuya edición más reciente está incluida en el volumen de la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre y otros escritos*, ed. A. Martínez Tomé, Madrid: Edit. Nacional, 1981, pág. 62.

*del conocimiento de sí mismo* lo dedica a enumerar, desde la ladera estoica, los afectos y pasiones, como el enojo, el pesar, la ira, el miedo, la imaginación de lo peor, la tristeza, el duelo, el amor, la alegría excesiva, el deseo, el odio, la desconfianza, la desesperación, la vergüenza, la piedad, el cautiverio, los pecados mortales, los celos, la expectativa o ilusión infundadas, o la soledad, que no sólo son los causantes de la enfermedad, sino que, en múltiples ocasiones, incluso provocan la misma muerte.<sup>6</sup> Luego examina todos los antídotos, es decir, las virtudes y los efectos corporales positivos: el placer, la alegría, la templanza, la amistad, la esperanza, el amor a los semejantes, la conversación, etc., siempre desde la teoría platónica, el autocontrol estoico y los principios de la austera moral aristotélica. Un siglo antes de Descartes o Pascal, así, nos las tenemos con una suerte de *Discurso de las pasiones* en que se estudia sistemáticamente el vínculo entre el cuerpo y el alma.<sup>7</sup>

Desde la otra ladera teóricamente relevante, la platónica, Sabuco defiende el predominio de lo anímico sobre lo corporal, frente a la idea «naturalista» del hombre «elementado» o «temperamentalmente» caracterizado (abajo vuelvo), que estaba a la orden del día y que tan rigurosamente estudiaron los grandes médicos galenistas, como el maestro Francisco Valles, Luis Lobera de Ávila, Bernardino Montaña de Monserrate, Luis Mercado, Valverde de Hamusco, Alfonso de Santa Cruz, Andrés Velásquez, Gómez Pereira, Juan Valdés de la Plata o Juan Huarte de San Juan.<sup>8</sup> Porque Sabuco, *more platonico*, cree que aquellos afectos, pasiones o trastornos diversos del cerebro influyen en el resto de partes del cuerpo, y no viceversa, como enseñaba la medicina contemporánea, de raíz

<sup>6</sup> Recuérdese que las pasiones eran consideradas movimientos naturales del alma sensitiva, y por lo tanto, las comparten hombres y animales. La parte sensitiva del alma, además de encargarse de las sensaciones, tenía estas operaciones «naturales» para seguir lo bueno y evitar lo nocivo en la conservación del ser (así lo defienden Vives o Pérez de Oliva, por ejemplo). Estas inclinaciones recibían diferentes nombres: propensiones, impulsos, pasiones, afecciones, deseos, apetitos, etc. Era común separarlas en dos grupos, como actos de dos potencias diferentes del alma sensitiva: la potencia concupiscible, que hacía desear los placeres sensuales, ordenada por la naturaleza para la generación; y la irascible, que guardaba y amparaba la anterior, y servía para resistir lo nocivo y defender lo saludable en el ser. De la potencia irascible se creía que derivaban inclinaciones como la esperanza, la desesperación, el temor o la ira; mientras que de la potencia concupiscible nacían el amor, el deseo, el odio, el gozo o el dolor.

<sup>7</sup> «En este estudio terapéutico de los afectos y pasiones del hombre está, a mi juicio, la verdadera originalidad de la *Nueva filosofía* y la nota característica y distintiva de la personalidad filosófica de Miguel Sabuco» (Marcial Solana, *op. cit.*, pág. 287).

<sup>8</sup> Vid. el resumen de Elena Quiñones, M. J. Pedraja, M. Vera y J. A. Vera, «Huarte de San Juan y Sabuco de Nantes. Dos visiones psicológicas en el Renacimiento español», en *Actas del v Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, eds. M. Valera y C. López Fernández, Murcia: PPU, 1991, III, págs. 1746-59. Cfr., en general, Anne Wigger, *Vom «matasanos» zum «médico perfecto»*. *Zum literarischen Bild des Arztes im Spanien des 16. Jahrhunderts*, Berlin: Tranvía-Walter Frey, 2000.

hipocraticogalénica.<sup>9</sup> Con su afán de enfatizar la autonomía funcional del alma intelectual, cuya sede exclusiva es el cerebro, le hurta cualquier dependencia corporal y alienta al hombre para que purgue las destemplanzas de toda laya que de él provienen y puedan perturbarlo e impedirle alcanzar la virtud, pues —insiste una y otra vez— las sensaciones se originan en el cerebro, y no en los sentidos, como muy bien apunta en el opúsculo *Vera philosophia de natura mixtorum, hominis et mundi, antiquis occulta*:

Principium sentiendi, alendi et augendi in animali cerebrum est..., ubi omnis sensatio fit... *Cerebrum sedes animae radix est vitae*, particula princeps principium sentiendi, alendi et augendi, officina boni et mali succi, *non cor, nec epar*. Instrumenta, vel organa sensum, non faciunt sensationem, sed additum, vel transitum praestant speciebus, ad commune sensorium. (pág. 394)

El corazón y el hígado, sedes de las otras dos almas, son, así, estrictamente contingentes. Al principio de su otra obra latina, los *Dicta brevia circa naturam homini, medicinae fundamentum*, expone la misma doctrina:

Mundifica cerebrum, conforta cerebrum, laetifica cerebrum... Hic affectus, seu perturbationes, mutationes et pasiones. Hic sensatio, alteratio et omni motus. Hic radix vitae et anhelatio. Hinc humores et succi, hic naturalis et vegetatio, hic vita et mors. (pág. 359)

Un poco antes, en el añadido *Coloquio de la Vera medicina*,<sup>10</sup> un interlocutor de Sabuco que defiende la medicina tradicional le exhorta para que le ofrezca algunas sentencias breves, fácilmente recordables, a lo que responde Sabuco, antes de los *dicta brevia* con un texto muy parecido:

<sup>9</sup> Y había adoptado el mismísimo Platón, como axioma, en un célebre pasaje del *Timeo* (86b-87b), de clara ascendencia hipocrática, donde afirma que las enfermedades del alma tienen su origen en las disposiciones del cuerpo; entre aquellas enfermedades, la *mania*, el *furor*, el «delirio», el impulso, puesto que los humores, como la bilis o la flema, que yerran por el cuerpo no encuentran la salida, por lo que, circulando interiormente se confunden mezclando sus vapores con los movimientos del alma y produciendo alguna especie de enfermedad psíquica. Vid. Miguel Ángel González Manjarrés, *Andrés Laguna y el humanismo médico. Estudio filológico*, Salamanca: Junta de Castilla y León, 2000, págs. 76-89.

<sup>10</sup> Pues consta de diferentes coloquios, los dos últimos en latín; la describen M. J. Pedraja Linares y E. Quiñones Vidal, «El bachiller Sabuco», en *Personajes para una Historia de la Psicología en España*, coords. M. Saiz y D. Saiz, Madrid: Pirámide, 1996. Las partes diversas no van en detrimento de su unidad orgánica, como explicitaron F. M. Torner, *Doña Oliva Sabuco de Nantes. Siglo XVI*, Madrid: Aguilar, 1936; V. Peset Llorca, «Lo psicósomático en la Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, de Sabuco (siglo XVI)» *Medicamenta*, IV, núm. 6 (1946), págs. 250-51; o D. Henares, *El bachiller Sabuco en la filosofía médica del Renacimiento Español*, Albacete, 1976.

¿Qué haces médico? ¿Todo en el vientre? Mundifica el cerebro, conforta el cerebro, haz nacer en él con palabras la esperanza de bien, elimina las preocupaciones graves, tedios, miedos, tristezas y toda discordia del alma. Aquí está la raíz, causa, principio y oficina del buen y mal jugo, de las enfermedades y de la salud; aquí los afectos o perturbaciones, mutaciones y pasiones; aquí la sensación, alteración y todo movimiento; aquí la raíz de la vida y la respiración. De aquí los humores y los jugos. Aquí la natural y la vegetación; aquí la vida y la muerte. En el cremento y oficio recto de la raíz está la salud; y en el decremento de éste y oficio depravado de la raíz, las enfermedades. Aquí, la raíz de la nutrición con el jugo blanco o quilo del árbol del revés. De aquí nace la leche de las mujeres y la simiente. Aquí el hambre y la sed; aquí el gusto; aquí el placer y todo deleite; aquí la sede del alma y sus acciones; aquí la concordia y la discordia del alma, esto es gozo y tedio con sus especies. En el cremento de éste, la alegría; en su decremento la tristeza.<sup>11</sup>

En este exordio resume las dos tesis centrales del libro: el cerebro es el órgano hegemónico del cuerpo y las pasiones son las principales causantes de nuestras enfermedades orgánicas, porque las demás partes del cuerpo sólo cumplen funciones naturales; mientras que aquél, como es el que alberga los movimientos del alma, es el único órgano que puede «salirse de la naturaleza». Por eso precisamente es el origen de la enfermedad, ya que es la única parte de nuestro cuerpo que tiene libre albedrío para hacernos apetecer algo no provechoso a nuestra naturaleza y dañarla. Por lo tanto, si aplicamos la máxima estoica del *noscere se ipsum*, o sea, si el hombre es consciente del papel central del cerebro y elimina las pasiones, no perderá la salud. Ambas tesis se refuerzan mutuamente y se complementan, ya que no parte del galénico desequilibrio humoral para explicar la causa de las enfermedades,<sup>12</sup> sino del decremento del jugo del cerebro, que abajo explico.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> *Dicta brevia circa naturam hominis, medicinae fundamentum*, pág. 309. Sigo la traducción del latín de S. García Rubio, «La obra latina del bachiller Sabuco. Introducción y traducción», *Al Basit*, XIII (1987), págs. 218-32.

<sup>12</sup> Aunque, como apunta Luis García-Ballester, la concepción de la enfermedad en Galeno está estrechamente vinculada con algunos principios estoicos y otros platónicos (especialmente, los del *Timeo*), pues «the psychic therapy proposed by him is therefore based on exhortations addressed to the patient's reason», pues «the world or moral philosophy and the world of medicine are united» («Soul and body, disease of the soul and disease of the body in Galen's medical thought», en *Galen and Galenism*, eds. J. Arrizabalaga *et al.*, Aldershot: Ashgate, 2002, págs. 117-52, 152). Mercedes C. García Gómez apunta que el «"conócete a ti mismo" supone para Sabuco acercarse a la naturaleza humana en sus instancias más "físicistas", a la vez que en las más elevadas y espirituales» («Tradición y novedad en el pensamiento de Miguel Sabuco: su versión del "conócete a ti mismo"», *Azalea*, III (1990), págs. 33-61, 47).

<sup>13</sup> Cfr. Luis S. Granjel, «La doctrina antropológico-médica de Miguel Sabuco», en su *Humanismo y medicina*, Salamanca: Universidad, 1968; Mercedes Caridad García Gómez, *Hombre y naturaleza. Apuntes sobre la antropología renacentista*, Alicante: Universidad, 1996.

La novedad, por lo tanto, consiste en localizar el origen de todas las funciones (vegetativas, animales y racionales) en el cerebro, incluso el origen de los buenos y malos humores: «la causa y oficina de los humores de toda enfermedad, es el cerebro»<sup>14</sup>; frente a la mayoría de médicos, que solía separar todas estas funciones naturales en diversos órganos del cuerpo; principalmente, hígado, bazo, estómago, corazón y pulmones.<sup>15</sup>

#### EL HOMBRE COMO ÁRBOL INVERTIDO

En consecuencia, también se afana por atribuir inequívocamente al cerebro una autonomía respecto del resto del cuerpo, que vendría a ser un mero apéndice, las ramas del árbol invertido, cuya raíz es aquél:

el hombre se dijo árbol del revés por la similitud que tiene con el árbol, la raíz arriba y las ramas abajo. La raíz es el cerebro, y sus tres celdas de médula anterior, media y posterior. (*Coloquio del conocimiento de sí mismo*, pág. 231)

La imagen del árbol al revés, claro, está en el *Timeo*, 90ac,<sup>16</sup> donde precisa Platón que, en lugar de estar enterrado en el suelo, linda con el cielo, libre de lo terreno, superior espiritualmente, de modo que es una suerte de atalaya para que el hombre pueda mirar hacia arriba, hacia el alma del mundo, su origen, porque «Dios inventó y nos dio la vista a fin de que pudiéramos contemplar las revoluciones de la inteligencia por el cielo y aplicarlas luego a los giros de nuestro pensamiento» (*Timeo*, 47b-c); vale decir: para que pudiéramos acompasar nuestro pensamiento con el concierto sideral. Un poco más abajo explicita que el alma divina del *nous* radica en la cabeza, «nuestra raíz», que convierte a cada hombre en un ‘planta celeste’ (οὐρανιον φυτόν), apuntando a continuación que

<sup>14</sup> *Dicta brevia circa naturam hominis, medicinae fundamentum*, fol. 206; sigo la traducción del latín de S. García Rubio, «La obra latina del bachiller Sabuco. Introducción y traducción», *Al Basit*, XIII (1987), págs. 218-32.

<sup>15</sup> Órganos que, además, se encargaban de diferentes transformaciones para el crecimiento del cuerpo, para formar diversos humores, etc., porque debemos pensar en un cuerpo que es *physis*, principio de movimiento que tiene facultades o virtudes (*dynameis*), en el sentido de operaciones que continuamente hacen en él transformaciones sustanciales (se constituyen humores, órganos, huesos, espíritus, etc.) para sus funciones. Lo que Sabuco hará depender de un sólo sitio corporal, aunque no niegue la participación del resto de órganos, subordinados, eso sí, al cerebro.

<sup>16</sup> Vid. sólo Francisco Rico, *El pequeño mundo del hombre*, Madrid: Alianza, 1986 (2ª. ed.), s. v., «árbol».

en relación con la especie de alma [*cfr. Timeo*, 69d-e] que tiene en nosotros la primacía [la intelectual], es necesario considerar que la divinidad la ha asignado a cada uno de nosotros como un demon: es el principio que habita en la parte más elevada de nuestro cuerpo y que nos eleva por encima de la tierra hacia lo que nos es afín en el cielo [*cfr. Fedro*, 246a y sigs.], porque somos una planta celeste, y de ninguna manera terrena. Profundizan de hecho las raíces de nuestra cabeza allá arriba, donde el alma ha sido originalmente generada; la cabeza es así como nuestra raíz, la parte divina que mantiene erecto a nuestro cuerpo entero.<sup>17</sup> De ello se sigue que quien se abandona a los deseos y ambiciones,<sup>18</sup> y se apena por cosas de este género, todos sus pensamientos se vuelven necesariamente mortales. En consecuencia, se vuelve todo él mortal, en la medida en que ello es posible y no queda en él nada que no sea mortal, porque ha cultivado aquella parte del alma. Por el contrario, quien se esfuerza en la búsqueda del saber y en pensamientos verdaderos, y ejercita esa parte de sí..., cuando alcanza la verdad, tendrá pensamientos inmortales y divinos, y en la medida en que a la naturaleza humana le ha sido dado participar en la inmortalidad [*cfr. Fedro*, 256c-e], nada le preocupa y es por ello extraordinariamente feliz, porque cultiva su parte divina y conserva en buen estado el demon que vive en él. Ahora bien, hay que cuidar idénticamente todas las partes: dar a cada una los alimentos y los movimientos que le son propios (*Timeo*, 90b-c)

Recuérdese también que, un poco antes (*Timeo*, 37b), Platón describe al alma siempre en movimiento (en círculos perfectos) y hace coincidir el centro del cuerpo, que es la cabeza, con el centro del alma (*Timeo*, 36e). La idea la remachará y difundirá más tarde Calcidio, el mejor exegeta de Platón, al indicar que el cerebro

es la parte del cuerpo localizada en el más eminente lugar, como si fuera la ciudadela del cuerpo entero, porque es la sede de la principal parte del alma, que los filósofos llaman *hegemonicon*, o sea, la razón... Es pues en la cabeza

---

<sup>17</sup> «Dijimos que había dos revoluciones divinas. Así pues, los dioses, para imitar la figura del Todo, que es esférica, pusieron estas revoluciones en un cuerpo esférico: lo que actualmente llamamos ‘cabeza’, que es la parte más divina y la que en nosotros manda a todas las demás. A la cabeza los dioses le han unido, sometido y dado como servidor el cuerpo entero. Y así han procurado que la cabeza participara en todos los movimientos que pudieran darse» (*Timeo*, 44 d-e; *cfr.* 43b).

<sup>18</sup> Como apunta Luc Brisson (*Le même et l'autre dans la structure ontologique du «Timée» de Platon*, Sankt Augustin: Academia, 1994 [2ª. ed.], pág. 278), ‘deseo’ (επιθυμία) y ‘ambición’ (φιλονοκία) se refieren, aquí, respectivamente a las partes concupiscible e irascible del alma.

redonda, en forma de globo, siguiendo el modelo del mundo..., donde está localizado el principal poder del alma.<sup>19</sup>

En otros lugares (*Fedón*, 80a; *República*, 586a) recuerda Platón que la cabeza está en lo alto del cuerpo porque apunta a lo más noble del universo. Lo recoge Aristóteles, *De partibus animalium*, iv, 10, 686b-687a, y acabará siendo una imagen celeberrima, que, entre los latinos, difundieron Salustio, *De Catilinae coniuratione*, i, 1; Cicerón, *De legibus*, i, 16; *De finibus*, v, 34; Juvenal, xv, 143-147; Séneca, *Ad Lucilium*, lx, 3, y, principalmente, Ovidio, *Metamorfosis*, i, 84-86, cuando apunta que el creador, o sea, el «opifex rerum»,

Pronaque cum spectant animalia caetera terram,  
os homini sublime dedit caelumque videre  
iussit et erectos ad sidera tollere vultus.<sup>20</sup>

Más tarde lo recogieron y comentaron Lactancio, *Divinarum institutionum*, ii, i, 14-15, y Servio,<sup>21</sup> y lo difundió Isidoro en sus *Etimologías*, xi, 1, 5, haciendo especial hincapié en que el hombre debe mirar al cielo para buscar a Dios («ut Deum quaerat»), no al suelo, como los animales, «quae natura prona et ventri oboedientia finxit».

También los tuvo presentes Sabuco al recordar «la figura y compostura del hombre», la única criatura que

trae la cabeza alta, siempre derecho, mirando al cielo... Porque como el origen y nacimiento del ánima del hombre fue del cielo, quedose así, y casi colgado de él, y tomó su principal asiento y silla en la cabeza y cerebro del hombre (como la raíz de las plantas quedó asida al revés en la tierra) y allí en el alcázar real, donde había de estar el ánima divina, le fabricó el Hacedor de

<sup>19</sup> «Orditur denique a capite, quam partem corporis principali quadam esse eminentia dicit propterea que oportuisse in excelso atque eminenti loco tamquam arcem totius corporis collocari, ut domicilium esset partis animae principales, quod hegemonicon a philosophis dicitur, id est ratio...; ad similitudinem mundani corporis formasse dicit caput rotundum et globosum...; propterea que principales animae potestatem assertit in capite sedes habere». Calcidio, «*Timaeus*». A *Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink, Londres: Warburg Institute, 1975, cap. ccxiii, pág. 228; en los caps. ccxxxi-ccxxxii sigue comparando las tres facultades del alma con una ciudad bien organizada, donde se reparten las funciones entre la cabeza (la razón), el corazón (la *iracundia*) y el deseo o apetito del vientre, o parte oculta. Cfr. Marie-Thérèse d'Alverny, *op. cit.*, págs. 127-28.

<sup>20</sup> «En tanto que los demás animales, con la cabeza agachada, miran la tierra inclinados, [el creador] le concedió al hombre una cara elevada y le permitió mirar al cielo y alzar su rostro erguido en dirección a los astros».

<sup>21</sup> En los respectivos comentarios a las *Geórgicas*, i, 198, y a la *Eneida*, ii, 452.

la Naturaleza tres salas (que son tres celdas de la médula del cerebro) en las cuales hiciese sus acciones y oficios espirituales. En la primera, de la frente, para sentir y entender el presente; la de en medio para imaginar y raciocinar lo ausente, juzgar y querer, o aborrecer; la postrera para guardar las especies de lo ya pasado y ausente. (pág. 228)

Esta posición erguida y la tripartición funcional de las celdas (entendimiento, imaginación y memoria) son, precisamente, las que permite la analogía platónica del árbol invertido. Pero aquella «raíz» cerebral no se ocupa únicamente de actividades intangibles como aprehender, imaginar, juzgar o retener, sino que

esta raíz grande y principal produce otra raíz o seno para tomar jugo y alimento, que es la lengua, gula y paladar, y todo el cuero de la boca y las fibras o raicillas o barbas... Aquí la boca, o primer seno, toma por expresión su jugo, moliendo y estrujando como en lagar... A este jugo, mezclado de manjar manchado y bebida, nombran quilo. (págs. 231-32)

Este jugo nérvico o «quilo»,<sup>22</sup> que de los alimentos toma el cerebro —y una suerte de correlato orgánico de su actividad—, se elabora mediante tres operaciones: compresión de boca y dientes, cocción en el hígado, el bazo y el corazón, y evaporación durante el sueño hasta el cerebro, desde donde descendería al resto del cuerpo, distribuido por los nervios que parten de la médula, informando la sangre y presidiendo las principales funciones fisisicológicas:

Esta raíz principal del cerebro y de la parte posterior echa su cauce o tronco hacia abajo..., que es la médula espinal..., y de este tronco salen y se ramean otras ramas de este árbol, que son los nervios... Pues así esta raíz principal toma su jugo de las raicillas o hilos que se metieron con la tierra, que es la comida en el segundo seno, y la trae y altera y hace como sangre blanca lo más líquido, y las telas lo echan para arriba, por los poros del cráneo y por los nervios de la dura mater y por las cinco comisuras principales de las tres celdas del cráneo, y brota y sale al vértice o remolino de la cabeza y desde allí difunde por la corteza, que es el cuero hacia abajo, todo en rededor por la cabeza, y al cuello, hombros, brazos, cuerpo y piernas. (págs. 234-35)

También es bastante significativo que se hable en el *Timeo* de cierto flujo blanco de la médula del hombre, rector del cuerpo y causante de los mayo-

---

<sup>22</sup> Según José M.<sup>a</sup> López Piñero *et al.*, *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España*, Barcelona: Península, 1983, la formulación de la hipótesis fisiológica del quilo es la principal aportación de Sabuco.

res males corporales (*Timeo*, 84c, 86d), del que Sabuco me parece que toma la inspiración para fundamentar su doctrina principal, aunque no lo diga de forma explícita.<sup>23</sup>

A todo lo largo del libro va comparando Sabuco la nutrición y su distribución por el cuerpo con la vegetación de los árboles (fols. 128-132; 242; 367), reiterando, «así, la alegoría con las raíces del árbol y la distribución de la savia por las inervaciones».<sup>24</sup> También es notorio, por otra parte, que a las funciones de nutrición y crecimiento del cuerpo se las llamaba con propiedad funciones vegetativas: la idea figura asimismo en el *Timeo* (77de, 78), de donde la tomaría Galeno, y hoy día la mantenemos en expresiones como *riego* sanguíneo, por ejemplo.<sup>25</sup> Ciertamente es una metáfora apta para explicar las distribuciones de los fluidos en el cuerpo, que «tiene acequias, y regaderas (que son las venas) como en un huerto» (*Coloquio de la vera medicina*, fol. 242). Si esta distribución del quilo se desarrolla normalmente, la persona goza de buena salud y mantiene un estado de alegría y satisfacción que Sabuco llama «cremento»; si el quilo no baja o no se reparte adecuadamente por el organismo, como ocurre en la enfermedad o en la vejez, se produce un estado de «decremento» o tristeza, que puede acabar en la muerte, de modo que

el hombre siempre está o en cremento o en decremento, que es estar en aumento el cerebro, o disminución y flujo. El cremento hace la vida suave y el decremento hace la vida triste, y el cremento hace la salud y el decremento las enfermedades, y a esta mudanza siguen muchas mudanzas del hombre, a más y menos, y muda la condición, deseos y afectos. En el decremento..., el hombre es tímido, no es confiado ni fuerte..., pierde la memoria, no está sabio, no juzga verdaderamente ni está prudente...; la voluntad está movible y el apetito huye del consorcio; no engendra su semejante, no juega, no conversa, no canta ni ríe; antes gime, suspira y llora. (págs. 217-18)

<sup>23</sup> Se trata de un pasaje del *Timeo* en el que Pedro Laín (*La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid: Revista de Occidente, 1958, pág. 191) también recaba, donde Platón viene a decir que un flujo desmesurado de esperma, que para él humedece la médula, hará que alguien sufra placeres y dolores extraordinarios, hasta enloquecer.

<sup>24</sup> Josep Lluís Barona, «El cuerpo alegórico. Claves renacentistas para una interpretación de la naturaleza humana», *Medicina & Historia*, XLVII (1993), págs. II-XVI, XIV. Tal como hiciera anteriormente Bernardino Montaña de Monserrate (*Libro de Anatomía del hombre*, Valladolid: Sebastián Martínez, 1551), Sabuco compara los fenómenos de transformación de los alimentos y absorción del quilo con la destilación mediante alambique.

<sup>25</sup> Luis García-Ballester, *Galeno en la sociedad y en la medicina de su tiempo (c. 130-c. 200 d. de C.)*, Madrid: Guadarrama, 1972; Josep Lluís Barona, *Sobre medicina y filosofía natural en el renacimiento*, Valencia: Universidad, 1993.

Cuatro géneros de decrementos accidentales enumera Sabuco, de donde vienen todas las enfermedades: los de la racional o cerebral, los de la sensitiva, los de la vegetativa y los evidentes, o sea, los imponderables o eventualidades, como un golpe o una caída. Ni que decirse tiene que el decremento cerebral debilita los sentidos interiores y poco menos que aniquila la voluntad, sumida en la tristeza y desesperanza:

Esta disminución o decremento del cerebro... es como ir a la nada y dejar de ser, y en esto consiste la tristeza...; y al contrario, la alegría es efecto del aumento, y es tímida la esperanza y no confía, o teme, por la niebla u oscuridad que el flujo allí causa, perturbando o despistando las especies que estaban fijas, rectas y claras: de todo le pesa y se enoja fácilmente...; yerra porque las especies se caen con el jugo del cerebro.... Huye de la conversación, no se burla ni juega ni canta ni ríe, por la tristeza natural del decremento. (págs. 220-21)

Por eso, más abajo Sabuco dice que nos movemos al son de un compás que no sentimos, refiriéndose a estas fluctuaciones:

Bailan los hombres a este son del cremento, y decremento del celebro, y no lo sienten: acontéceles lo que a los que miran de lejos bailar, do no se oye el son: parecen meneos suyos, y desordenados, porque no se oye el son, a cuya consonancia se mueven, y no suya de su albedrío: así nosotros bailamos al son destos crementos y decrementos del celebro, y como no entendemos el son ni lo oímos, parécenos que son nuestros aquellos meneos y de nuestro albedrío, y no movidos a la consonancia de aquella causa que los hace.

En esta actitud se ha visto una amenaza al libre albedrío, como la vio la Inquisición, que lo expurgó.<sup>26</sup> Y a pesar de que en algunas partes de su obra se presenta Sabuco como abanderado de la libertad humana, exhortándonos a usarla para procurar nuestra salud, en el texto citado parecería considerar al hombre como víctima involuntaria de los crementos y decrementos cerebrales.<sup>27</sup>

Estos últimos, con todo, tienen su origen en las «especies aborrecidas» —en su sentido lato: imagen, recuerdo, percepción, sensación, afecto o pasión— que llegan al alma intelectual, provocándole pesar, tristeza, enojo, etc. Al intentar

<sup>26</sup> Pág. 222. El expurgo va desde «y no suya...» hasta el final.

<sup>27</sup> Así lo cree Mercedes Caridad García Gómez, *La concepción de la naturaleza humana en la obra de Miguel Sabuco*, tesis doctoral inédita de la Universidad de Valencia, 1989; *Hombre y naturaleza. Apuntes sobre la antropología renacentista*, Alicante: Universidad, 1996.

expulsarlas el alma, mediante la acción de la pía madre, provoca una caída del flujo cerebral:

Como allí en el cerebro está el ánima divina, entendimiento, razón y voluntad y potencias del alma, llega aquella especie, que entra por uno de los cinco sentidos, tan aborrecida y contraria y que tanto le duela, que luego el entendimiento y voluntad le arrojan y sacuden, con movimiento de la pía madre, de sí, no queriendo que aquello fuera en el mundo, arrójanla con tal violencia, que arrojan también con ella toda la sustancia, humedad y jugo que tenía la raíz del cerebro, para alimento, salud y vegetación de sus ramas y para hacer su oficio la pía madre... deséchanla y arrójanla (pág. 128)

De modo que el mecanismo físico de lo que hoy llamaríamos «interacción psicósomática» se basa en las especies como intermediarias,<sup>28</sup> siguiendo la tradición galénica que clasificaba las pasiones como causas no naturales.<sup>29</sup> Entre los dos extremos, las pasiones y el libre albedrío, opta, finalmente, por una vía del medio: Dios nos da como cuerpo una máquina perfecta, lista para actuar sin error, pero cuyo funcionamiento puede dañarse, si su mantenimiento, a nuestro cargo y a lo largo de la vida, se ve alterado por «los decrementos accidentales de la sensitiva, por el yerro del registro, que es el gusto».<sup>30</sup> Vale decir: si se descuida la vigilancia de los afectos y pasiones, no se alcanza la equilibrada templanza, ni se puede practicar la virtud. Cualquier pasión requiere vigilancia y templanza, incluido el amor, que concibe poco menos que platónicamente:

lo que mueve el amor del hombre es toda perfección de naturaleza y especial la sabiduría, eutrapelia [‘buena conversación’], música, semejanza, hermosura, deleite. Y esta perfección llaman un no sé qué de qué manera (*Coloquio del conocimiento de sí mismo*, pág. 105)

<sup>28</sup> Mercedes Caridad García Gómez, *La concepción de la naturaleza humana en la obra de Miguel Sabuco*, tesis doctoral inédita de la Universidad de Valencia, 1989.

<sup>29</sup> Cfr. Pedro Laín Entralgo, *Introducción histórica al estudio de la patología psicósomática*, Madrid: Paz Montalvo, 1950; Luis García-Ballester, «Soul and body, disease of the soul and disease of the body in Galen’s medical thought», en *Galen and Galenism. Theory and medical practice from Antiquity to the European Renaissance*, eds. J. Arrizabalaga et al., Aldershot: Ashgate, 2002. Cfr. V. Peset Llorca, «La curación por la palabra según Francisco Vallés (1524-1592)», *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, III (1964), págs. 3-17.

<sup>30</sup> *Coloquio de la vera medicina*, en la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos, la cual mejora la vida y salud humana*, Madrid: P. Madrigal, 1587, fol. 228.

Más abajo insiste en que aquellas «cosas hacen muy amable al hombre, y mucho más mueven el amor en el cremento del cerebro que no en el decremento» (pág. 133), o sea, en la salud, no en la enfermedad, «porque es necesario al hombre tener donde emplear este afecto de amor, porque si no lo hay, causa tristeza y melancolía» (págs. 132-33).

EL HOMBRE, «MUNDO PEQUEÑO»

Esa armonía psicosomática se expresa desde el punto de vista filosófico mediante la importancia que da Sabuco a las dos grandes metáforas: la citada del hombre como árbol invertido y la del hombre como microcosmos; y ambas tienen como fundamentos teórico y funcional la desmesurada importancia del cerebro:

Porque así como en este mundo hay un príncipe, un motor y primera causa, que es Dios que lo crió, rige y gobierna, y de ésta nacen todas las otras causas segundas para hacer, mover, causar y criar lo que les fue mandado, así en el mundo pequeño, que es el hombre, hay un príncipe que es causa de todos los actos, afectos, movimientos y acciones que tiene, que es entendimiento, razón y voluntad, que es el ánima, que descendió del cielo,<sup>31</sup> que mora en la cabeza, miembro divino y capaz de todos los movimientos del cuerpo, como dijo Platón. (*Coloquio del conocimiento de sí*, pág. 209)

Éste es, a ojos de Miguel Sabuco, el paralelismo primordial para llamar al hombre resumen del mundo: que esté compuesto por una porción divina, como las criaturas angélicas, y por otra bestial. En uno y otro extremo, con todo, no es menor la importancia del cerebro, ya que, al ser «raíz» del hombre, en él se halla siempre el origen de sus respectivas porciones, divina y terrena.<sup>32</sup> La combinación de la idea del hombre como microcosmos con las contingencias del cremento y el decremento del quilo las relaciona con la supuesta relación del hombre con las fases lunares:

<sup>31</sup> Estas cuatro palabras fueron tachadas por la Inquisición; en ediciones posteriores desaparecen totalmente o son sustituidas por estas otras: «que descendió del cerebro», para evitar que se pudiese en duda la creación individual de cada alma por Dios. Cfr. Francisco Rico, *El pequeño mundo del hombre* [1970], Madrid: Alianza, 1986 (2ª. ed.), págs. 167-70.

<sup>32</sup> Como el hombre «est un microcosme, analogue au macrocosme... et plus précisément à une *arbre inversé*... a partir de la décrépitude... ce suc [el quilo] va se précipiter à l'excès... c'est le *decremento* ou *décroissance*... Ce cycle du flot montant et du flot descendant préside à toute notre existence, comme celui du croissant lunaire ou des phases solaires» (Alain Guy, «Modernité du philosophe Sabuco», en *Les cultures ibériques en devenir: Essais publiés en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon*, París: Fondation Singer-Polignac, 1979, págs. 297-309, 301).

También por otra semejanza se dijo el hombre mundo pequeño, porque así como en este mundo todas las cosas tienen vida (ora sea en la parte vegetativa sola, como las plantas; ora sea en la vegetativa y sensitiva, como los animales; ora sea en la vegetativa, sensitiva e intelectual, como los hombres), todos tienen una reliquia y sabor de la Luna, que están en cremento o en decremento; y así el hombre o está en cremento, que es la salud (recibiendo y aumentando esta raíz principal y haciendo su oficio, que es tomar y dar, con gusto y gana de comer), o está en decremento y enfermedad, dejando y arrojando lo que tenía recibido por dichas caídas, catarros y flujos del príncipe de esta casa o mundo pequeño (*Coloquio y conocimiento de sí*, pág. 211).<sup>33</sup>

Es una analogía que se basa en la idea de que el hombre, como todas las cosas que tienen vida, tiene una «reliquia y sabor de la luna», que hace que estemos continuamente creciendo o menguando como ella. Así, siempre estamos en uno de los dos estados: la salud, aumentando nuestra raíz principal, cerebro y médula, o la enfermedad, disminuyéndola. Al igual que vemos crecer y menguar las aguas de los ríos y los mares con la luna, así las partes húmedas de todos los seres tienen este movimiento de

flujo y reflujo: de manera que todo meollo y toda sustancia húmeda, como la sangre, jugo, y quilo de toda raíz, ríos, mar, tienen su aspecto a la luna madre nutriz, y crecen en plenilunio, y van menguado con la luna (fol. 87).

Se mueve el microcosmos como el macrocosmos: nuestro jugo blanco crece y decrece como los ríos con el movimiento de la luna. Todo se mueve excepto dos puntos en el universo: la esfera que alberga a Dios: «para la quietud del criador» y la esfera de la tierra: «para la quietud de los animales terrestres» (fol. 235), como cabe dentro de una concepción geoestática precopernicana. Y hay dos movimientos principales en la vida, como ya apuntamos: todas las cosas crecen hasta su perfección (si no hay causas extrínsecas que lo impidan), para decrecer después, igual que en el hombre:

---

<sup>33</sup> Alain Guy destaca este dinamismo como una de las características centrales del pensamiento de Sabuco: «Ce cycle du flot montant et du flot descendant préside à toute notre existante, comme celui du croissant lunaire ou des phases solaires. Les “trois colonnes de la santé” sont, de la sorte, deux colonnes psychiques (le contentement, et l’espérance de bien) et une colonne physique (la chaleur modérée de l’estomac, sous l’empire de cette sève vitale); il faut que l’harmonie ne sois pas troublée et que le froid n’envahisse pas notre métabolisme» («Modernité du philosophe Sabuco», en *Les cultures ibériques en devenir. Essais publiés en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon*, París: Fondation Singer-Polignac, 1979, págs. 297-309, 301, cursiva suya).

El cremento mayor de la edad, es en el hombre, desta manera; empieza desde su generación, hasta la madurez, y perfección, que es la mitad de la vida: y el decremento mayor, es la otra mitad de la vida que empieza a declinar a la corrupción por la vejez, disminuyéndose y secándose hasta llegar a la muerte natural, como las plantas y animales. Este decremento mayor puede ser comparado movimiento propio del sol, por el zodiaco, acercándose medio año y desviándose otro medio. Es la vida del hombre como una subida de alegre camino a un monte, que arriba tiene la cumbre aguda, y poco espacio, y la abajada de triste camino por el otro lado: y así toda cosa que vive, siempre esta en movimiento, o sube a la perfección, o abaja a la corrupción y a la nada (fol. 114).

A esta idea axial del hombre como síntesis del mundo,<sup>34</sup> Sabuco no sólo le dedica el capítulo LXII del *Coloquio del conocimiento de sí* —«del microcosmo (que dice, mundo pequeño) que es el hombre», pág. 208—, sino que también está presente en buena medida en el *Coloquio de vera medicina* y en la exposición latina de su *vera philosophía*.

La analogía no es un mero referente metafórico, pues al igual que en el mundo mayor los vapores de la tierra y del mar suben hacia arriba y forman las nubes, volviendo a caer en forma de agua, el mismo circuito se cumple en el menor: los vapores del estómago suben al cerebro, donde se condensan y se distribuyen para la nutrición del cuerpo, volviendo a caer, cuando el organismo enferma, en forma de cólera y flema.<sup>35</sup> Este paralelismo funcional implica una sistemática distribución corporal del jugo blanco o quilo y su evaporación, para alimentar al cerebro, y forma parte de la lógica del árbol del revés. Al final del tratado de la vera filosofía recoge Sabuco en una tabla algunas «similitudines parvi et magni mundi», las que ha ido usando a lo largo de sus coloquios, y después explica las «similitudines arboris» (fol. 367). En este último apartado se refiere a la digestión y distribución de la comida en los vegetales y animales para explicar la análoga del hombre. Porque para Miguel Sabuco, como para la mayoría de autores clásicos y renacentistas, la composición del hombre, o mundo menor, es, lógicamente, la misma que la del mayor: los cuatro elementos.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Aparte el específico libro de Francisco Rico, *vid.* el de Pedro Laín Entralgo, *La antropología en la obra de fray Luis de Granada* [1946], Madrid: CSIC, 1988 (2ª. ed.).

<sup>35</sup> La operación es más completa durante el sueño, pues durante «el sueño, subiendo los vapores de esta parte ancha o segundo seno, u olla donde se cuece, como sube el vaho de la olla o alquitara a la tapa o cobertera, y allí se juntan y con la frialdad del cerebro se tornan a la forma de jugo o quilo, que subió hecho vapor, y a éste sucede otro y otro vapor» (pág. 233).

<sup>36</sup> En mi artículo «“¡Oh bosques y espesuras”: los cuatro elementos en el *Cántico espiritual*», en *Les quatre éléments dans les littératures d'Espagne (xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles)*, dir. J.-P. Étienne, París: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2004, págs. 31-45, traigo las principales consideraciones tetraelementales, que pueden completarse con el resto de trabajos del congreso monográfico.

Con todo, nuestro autor insiste en la particularidad, tomada del *Timeo*, de que estas cuatro substancias primordiales no se mezclaron por igual en el hombre (fol. 239): la tierra y el agua compusieron mayoritariamente nuestra masa corporal, en cuya composición participaron en menor medida el fuego y el aire, porque parte de estos dos elementos se quedó sin mezclar en el hombre, formándose de ese resto los espíritus del cerebro, el corazón, el calor del estómago y la luz de los ojos. Lo dicho es un resumen de la doctrina estoica del neuma, compuesto de fuego y aire,<sup>37</sup> los elementos por los que el hombre aprehende el mundo, y conoce su condición y capacidad de obrar virtuosamente. Porque por las operaciones del espíritu y su participación en el fuego cósmico conocerá lo exterior y a sí mismo, en tanto que imagen de Dios, porque, tradicionalmente, dicho fuego es como un fragmento, chispa o centella del fuego exterior, del que proviene, como ya indicó Heráclito, a través del muy difundido comentario de Macrobio al *Sueño de Escipión*: «Heráclito dijo que el alma es una centella de la sustancia esencial de las estrellas» ('scintillam stellaris essentiae'); vale decir: «un fragmento adulterado del fuego cósmico».<sup>38</sup> El autor comentado por Macrobio, Cicerón (que sin duda tenía a la vista el *Timeo*), también era bastante explícito:

animus datus est ex illis sempiternis ignibus quae sidera et stellas vocatis, quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circos suos orbesque conficiunt celeritate mirabili.<sup>39</sup>

Adviértase, además, que el contexto en que lo usa Sabuco coincide casi enteramente con el de Cicerón y Macrobio, al indicar que, en su sueño, el joven Escipión evoca el viaje Er en el libro x (614) de la *República* de Platón.<sup>40</sup> Si-

<sup>37</sup> Vid. D. P. Walker, «Francis Bacon and *Spiritus*», en *Science, medicine and society in the Renaissance: essays to honor Walter Pagel*, ed. A. G. Debus, 2 vols., New York: Science History Publications, 1972, II, págs. 121-30; en general, P. Barker, «Stoic contributions to early modern science», en *Atoms, pneuma, and tranquillity. Epicurean and stoic themes in European thought*, ed. M. J. Osler, Cambridge: University Press, 1991, págs. 37-49.

<sup>38</sup> G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos, 1987 (2ª ed.), pág. 298; fragmento DK 22 A 15; de Macrobio (*In Somnium Scipionis*, II, XIV, 19) he visto la edición de Lyon: Gryphium, 1550, pág. 18. Complétese con las palabras de Clemente de Alejandría, referidas a Heráclito: «El hombre de noche enciende para sí una luz cuando su visión está extinta; vivo, cuando duerme, está en contacto con el que está muerto y despierto con el que duerme» (*Stromata*, IV, 141, 2). Di algunas referencias y fuentes más en mi artículo «La "centella" de Sor Juana Inés de la Cruz en su contexto cultural», *Voz y Letra*, 4 (1993), págs. 79-91.

<sup>39</sup> *De re publica*, VI, 15; o sea, a los hombres «se les dio el alma extraída de aquellos fuegos eternos que llamamos constelaciones y estrellas, que en forma de globos redondos, animados por mentes divinas, recorren con admirable celeridad sus órbitas circulares».

<sup>40</sup> Puede complementarse con el *De coelo* (284a11) de Aristóteles.

guiendo esta secular línea de pensamiento, llegaríamos a la imagen —otra vez microcósmica— de la inteligencia como cielo del hombre, que, por ejemplo, recoge Vives, precisamente, en ocasión de comentar a Cicerón:

Animum enim fabricator ille huius tanti operis de sua mente progenitum sparsit per caelos omnes, sideribus communicavit, ut eorum singulis singuli essent animi, seu verius mentes; nobis vero ex siderum ignibus mentes desumptae sunt, ut est vobis traditum a Platone,<sup>41</sup>

previo paso por la Escolástica.<sup>42</sup> Aunque también pudo conocerla Sabuco en alguna compilación neoplatónica, como la de Ficino:

El alma, vuelta hacia Dios, es iluminada por sus rayos... se ve a sí misma y a las cosas que están por debajo de ella, esto es, todos los cuerpos, pero no ve a Dios ni otras cosas superiores. Pero el alma, habiéndose acercado a Dios más por esta chispa, recibe además otra luz más clara, con la que conoce también las cosas de arriba. Tiene, por tanto, dos luces. Una natural e innata y la otra divina e infusa. Y estas reunidas en una sola, como dos alas [*cfr. Fedro*, 246e], le permiten volar por las regiones superiores. Si el alma usara siempre la luz divina, estaría siempre unida con ella a lo divino.<sup>43</sup>

Según estas palabras, la luz de la chispa no es sólo un reflejo de la divina, pues las inteligencias la poseen como algo propio, aunque haya sido insertada por Dios en ellas. Diríase que esta centella se encuentra viva en estado latente y refulge según los casos; pero, eso sí, su incremento y desarrollo se produce por la incidencia de un nuevo rayo que reaviva e inflama la chispa escondida y casi extinta, como quería Heráclito.

---

<sup>41</sup> Juan Luis Vives, *Somnium et vigilia in «Somnium Scipionis»*, ed. E. V. George, Greenwood, S. Carolina: Attic Press, 1989, págs. 130 y 156. El lugar platónico es el citado: (*República*, x, 614); «Soli humani animi, quoniam de mente illa caelesti desumpti sunt, aeternum etiam perdurant et vivunt non minus quam ignes hi caelestes, quorum gente et cognitione tenentur». *Cfr.* Louis J. Swift, «*Somnium Vivis* y el *Sueño de Escipión*», en *Congreso de Estudios Clásicos. Homenaje a Luis Vives*, Madrid: FUE, 1977, págs. 89-112.

<sup>42</sup> V. g., Pedro Lombardo: «Recte ergo dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in recta et bona voluntate conditus est. Superior enim scintilla rationis, quae etiam, ut ait Hieron...» (*Sententiae*, II, 39, c. 3, en *PL*, vol. 192, col. 747).

<sup>43</sup> *De Amore*, IV, IV; cito por la edición de Rocío de la Villa Ardura, Madrid: Tecnos, 1986, pág. 72.

## CONOCERSE A SÍ MISMO

Habida cuenta de la importancia que le concede al cerebro o raíz, al jugo nérveo o quilo y a la participación en la divinidad o luz universal, se nos presenta una aparente contradicción funcional, pues el objetivo primero del libro es que el hombre se conozca a sí mismo, para lo que, paradójicamente, deberá des-conocer las dos almas inferiores, la sensitiva y vegetativa, las que comparte con el resto de la «naturaleza».<sup>44</sup> Procediendo de este modo, el *noscere se ipsum* será el primer remedio para alcanzar la salud, siempre que se entienda como conocimiento de cuán nocivos sean estos afectos; se trata de decirse a uno mismo:

ya te conozco mala bestia, y tus obras y daños, no me quiero dar en despojo a ti, como los simples que no te conocían antes, mas quiero sufrir este pequeño daño que pudiera ser mayor, que no perderlo todo, y mi vida con ello, y añadir otro mal mayor encima, como perder la salud, o la vida, que monta mas, y por esto no se me quitará esta pérdida o daño, antes añadiré mal a mal. A lo pasado y hecho no hay potencia que lo pueda deshacer, pues ha de ser hecho sea hecho (pág. 83)

Hay que resignarse y consolarse con la esperanza del bien, una máxima que deberíamos colgarnos «al cuello cual nómina», para leerlo muchas veces cuando el pesar, el enojo, la ira o la tristeza nos acechen. Para prevenirlo, lo mejor, con todo, es fijarse únicamente en la superior, angélica o racional:

VERONIO.— yo pido que [...] me declaréis aquel dicho [...] *nosce te ipsum*, conócete a ti mismo, pues los antiguos no dieron doctrina para ello, sino solo el precepto [...], porque yo veo en mí que no me entiendo ni me conozco a mí mismo ni a las cosas de mi naturaleza [...]

ANTONIO.— Dijo, señor Veronio, el divino Platón [...] cosa ardua y difícilísima es conocerse el hombre a sí mismo, y dijo que el conocimiento de sí mismo no consiste en otra cosa sino en conocer el ánima divina y eterna, y no pasó de allí (*Coloquio del conocimiento de sí mismo*, págs. 78-79).

---

<sup>44</sup> Entendida como «la voluntad o razón divina, causadora de todas las cosas engendradas y conservadora de ellas... Y según esto, este nombre o vocablo, naturaleza,... no sirve de más de representarnos la voluntad y mente de Dios..., de quien, como fundamento y principio, emanan y dependen todas las criaturas racionales e irracionales, sin salir desto la más mínima de ellas» (Antonio de Torquemada, *Jardín de flores curiosas*, ed. G. Allegra, Madrid: Castalia, 1983, pág. 105). Me ocupé de algunas fuentes significativas en mi artículo «Huarte de San Juan: de la 'naturaleza' a la 'política'», *Críticón*, XLIX (1990), págs. 77-90.

Está pensando, seguramente, en un lugar del *Fedro*, 229e, donde Platón contrapone el conocimiento de sí mismo a las explicaciones físicas de los mitos que proponen los intérpretes racionalistas, porque conocerse a sí mismo disipa la vanidad, en tanto que implica ser consciente de la contingencia o dependencia.<sup>45</sup> Una doctrina análoga figura en el *Filebo*, 19c, 48c; en el *Timeo*, 72a, o en las *Leyes*, XI, 923a, donde se nos recuerda que sólo el sabio se conoce a sí mismo.

Después de citar a Platón, y quizá para contrarrestar un idealismo impropio de un médico, resulta muy significativo que, a renglón seguido, se ponga los anteojos de historiador, como Plinio, y cite abundantemente la *Historia naturalis*,<sup>46</sup> y no en balde, pues se trata de contrastar *ab initio* la naturaleza, que comparte el hombre con el resto de la creación, y lo específicamente humano, el alma intelectual y su sede, el cerebro, entendido como *Εγγεμονικον* o *principatus*, a la manera de Platón, a quien cita y sigue desde el principio mismo del libro, y cuyas tesis, poco «naturalistas» para un médico, contrapesa con algunos lugares de Celso, aunque sin citarlo y con escasa convicción.<sup>47</sup> Inicia el estudio de la naturaleza humana describiendo cómo obran los afectos del alma sensitiva en el comportamiento animal, ilustrado por la muerte de una perdiz que, acosada por el azor, muere cerca de donde se tiene lugar el diálogo. El improvisado ejemplo de la perdiz, junto con otros análogos, son «materia fecunda y bastante» para responder a la pregunta de Veronio: «deseo mucho saber si acontece esto mismo a los hombres», a lo que responde Antonio que

<sup>45</sup> Sócrates refiere que no conoce los mitos ni otras quimeras, no sólo por falta de interés, sino también porque «hasta ahora, y siguiendo la inscripción de Delfos, no he podido conocerme a mí mismo» (*Fedro*, 229 e); también puede tener en cuenta el *Timeo*, 90 c; *vid.* más abajo. *Cfr.* Marie-Thérèse d'Alverny, «L'homme comme symbole. Le microcosme», en *Simboli e simbologia nell'alto medioevo*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sul'Alto Medioevo, xxiii (1976), 2 vols., I, págs. 123-83, donde aborda la relación entre el precepto delfico y las difundidas doctrinas del Al-Kindi, quien «déclare que c'est en vertu du 'connais toi toi-même' que l'homme est un 'petit monde'», pues «l'homme est constitué de corps, d'âme et d'accidents; si donc l'homme se connaît soi-même..., il connaît tout» (pág. 150). En general, Pierre Courcelle, *Connais toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, París: Études Agustinienes, 3 vols., 1974-75, I, págs. 17-25 y *passim*.

<sup>46</sup> Para la influencia de Plinio en las letras españolas, Francisco Garrote Pérez, *Naturaleza y pensamiento en España en los siglos XVI y XVII*, Salamanca: Universidad, 1981, págs. 20-1; complétese con la buena introducción de Josefa Cantó a su edición de la *Historia natural*, Madrid: Cátedra, 2002.

<sup>47</sup> Tiene presente su *De medicina*, III, 18, donde se extiende sobre tres desarreglos mentales: la *frenesís*, entendida como «continua dementia»; la *melancolía*, que «consistit in tristitia, quam videtur atrabilis contrahere»; del tercero, hay dos manifestaciones, «nam quidam imaginibus, non mente falluntur, quales insanientem Aiacem vel Oretem percepisse poetae ferunt: quidam animo desipiunt» (III, 18, 19), probablemente se puede identificar con la *mania* griega, pues al final del capítulo menciona, muy brevemente, una especie de «delirium ex metu» (III, 18, 24). *Vid.* Pedro Conde Parrado, *Hipócrates latino. El «De medicina» de Celso en el Renacimiento*, Valladolid: Universidad, 2003.

mucho más sin comparación, porque tienen las tres partes del ánima: la sensitiva..., la vegetativa..., la intelectual..., para sentir y entender los males y daños que le vienen de parte de los afectos del alma, que son los mayores, y los de la sensitiva y vegetativa. (pág. 82)

Al hombre, estos afectos del alma sensitiva también le acarrearán enfermedades (mayores y de más variedad que en los animales) y muerte repentina. Obrar con mayor fuerza en él, porque su alma intelectual hace que entienda y anticipe, por un lado, los afectos de la sensitiva, y por otro, tiene los afectos de la propia alma racional, que son los más dañinos, exclusivos de su condición. Así, el poseer alma racional, aparte de sus males propios, los pecados, implica que el hombre tenga más «géneros de enfermedades», porque hay un mutuo influjo entre alma y cuerpo, efectos corporales por causas psíquicas, o viceversa:

Como el hombre tiene alma racional..., de ella resultan las potencias de reminiscencia, memoria, entendimiento, razón y voluntad, situadas en la cabeza, miembro divino, que llamó Platón silla y morada del ánima racional. Y por el entendimiento entiende, y siente los males y daños presentes; y por la memoria se acuerda de los daños y males pasados; y por la razón y prudencia teme y espera los daños y males futuros. Y por la voluntad aborrece estos tres géneros de males: presentes, pasados y futuros, y ama, y desea, teme y aborrece, tiene esperanza y desesperanza, gozo y placer, enojo y pesar, temor, cuidado y congoja. De manera que solo el hombre tiene dolor entendido espiritual de lo presente; pesar de lo pasado; temor, congoja y cuidado de lo porvenir. Por todo lo cual les vienen tantos géneros de enfermedades y tantas muertes repentinas. (págs. 82-83)

Los principales afectos que, por esta causa, producen enfermedades y hasta la muerte los hemos visto arriba.<sup>48</sup> Cada uno de estos causa enfermedades en el hombre, cuyo «dolor espiritual», en cambio, le diferencia de los animales, que sienten pero no entienden.<sup>49</sup> Aunque este entendimiento, fuente de pesares mayores para el hombre, va a ser también lo que nos permita, a la vez, poder escapar de las pasiones, usando «la razón», para no acabar como la perdiz. Y conociendo su condición, añadiríamos con Melchor Cano, el hombre triunfa

<sup>48</sup> Por lo general, son el origen de la melancolía y alrededores; *vid.* Felice Gambin, *Azabache. Il dibattito sulla malinconia nella Spagna dei Secoli d'Oro*, Pisa: Edizioni ETS, 2005, pág. 57 y *passim*.

<sup>49</sup> «Es decir, al ser el dolor del hombre un dolor 'entendido' por su ánima racional, siente más que los animales o tiene unas dolencias que en éstos no se dan» (Mercedes Caridad García Gómez, *Hombre y naturaleza. Apuntes sobre la antropología renacentista*, Alicante: Universidad, 1996, pág. 119).

sobre sí mismo.<sup>50</sup> Sabuco trae también los remedios genéricos y específicos; entre aquéllos, la esperanza, la alegría, el contento y el placer:

a este contento y alegría llamó Platón concordia del alma y cuerpo, en la cual puso la salud; y al pesar y descontento, llamó discordia del alma y cuerpo, y en ésta puso las enfermedades (págs. 123-24)

Ello se debe, según Sabuco, a que los primeros afectos conservan la armonía del cerebro, «donde habita y mora el ánima divina»; los segundos desbaratan la armonía, «haciendo discordia entre alma y cuerpo, mediante las especies contrarias y aborrecidas que allí entran por las cinco puertas de los sentidos» (*ibid.*)

Se sitúa —y aquí radica su importancia— en un punto muy distante de la fisiopsicología renacentista, que concebía la naturaleza humana como una armonía entre el alma sensitiva y la voluntad y el libre albedrío,<sup>51</sup> como un equilibrio entre las distintas almas, pero condicionada por las pasiones y afecto de la sensitiva, como enseñaban los aristotélicos (περι φυσειον).<sup>52</sup> Para los galenistas como Huarte, por ejemplo, el alma está presa del cuerpo, es contingente, depende del temperamento o complexión, de los humores: el alma no puede hacer sino lo que le deja el cuerpo, de modo que la voluntad tiene muy escasa jurisdicción, presa del temperamento corporal.<sup>53</sup> «La consecuencia moral es arrolladora, puesto que, al carecer de libertad», por el cerrado determinismo, «el hombre huartiano no puede ser virtuoso», pues no puede elegir, y «sin libre elección, no cabe mérito ni culpa, y no hay por tanto virtud».<sup>54</sup> Frente a esta concepción, para Sabuco, el proceso cognitivo-volitivo implica que

entran las especies de las cosas deste mundo por los cinco sentidos y representánlos al sentido común, que es la primera celda de los sesos en la frente, y allí el entendimiento juzga lo presente y dice a la voluntad malo o bueno

<sup>50</sup> *Tratado de la victoria de sí mismo*, Madrid: Rivadeneyra, 1873 (BAE, 65), pág. 305. Cfr. Domingo Henares, «El horizonte religioso de Sabuco», *Al Basit*, XIII (1987), págs. 125-35.

<sup>51</sup> Vid. M.<sup>a</sup> Jesús Pérez Ibáñez, *El humanismo médico del siglo XVI en la universidad de Salamanca*, Valladolid: Universidad, 1988.

<sup>52</sup> Me hace llegar Marina Mestre un artículo suyo en prensa («Antropología filosófica y teoría de la literatura en el siglo XVI: la *Philosophía antigua poética* de Alonso López Pinciano», en *Recherches récentes sur la littérature du Siècle d'Or*, Casa de Velásquez) que explica excelentemente la relación entre los sentidos interiores, las potencias y la antropología de ella derivada.

<sup>53</sup> Vid. Jon Arrizabalaga, «Juan Huarte de San Juan (c. 1529-c. 1588) en la medicina de su tiempo», en *Huarte au XXI<sup>e</sup> siècle. Actes de Colloque*, ed. V. Duché-Gavet, Biarritz-París: Atlántica, 2003, págs. 65-98. También puede verse mi edición Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, ed. G. Serés, Madrid: Cátedra, 1989, *passim*.

<sup>54</sup> Marina Mestre, *op. cit.*

es, y en la estimativa (que es la segunda celda de la cabeza) juzga lo ausente, sacando las especies de la tercera celda (que es la memoria, donde han estado guardadas las especies de lo pasado), y allí juzga lo que esta ausente y dice a la voluntad bueno o malo es, y luego la voluntad se mueve a querer aquella noticia o aborrecerla, y luego que la voluntad lo manda se mueven los miembros que lo han de hacer. Para tomar una manzana, pasa todo esto en vos por la vista, y para comerla, por el gusto (*Coloquio del conocimiento de sí*, págs. 209-10)

Apunta que Dios nos fabricó estas tres celdas de la médula del cerebro para aprehender y guardar las especies, que se imprimen materialmente en el cerebro. En cambio, el entendimiento y la voluntad no están situados ni consisten en órgano corpóreo alguno (fol. 110) —aunque hagan sus funciones desde el cerebro—, porque el alma racional toma las especies de allí. Una cosa son las funciones de la imaginación, la memoria y la estimativa, encargada de juzgar lo bueno y lo nocivo para el cuerpo, y otra muy distinta la voluntad, que no reside en ningún órgano corporal, aunque se valga de ellos. Elude, así, el problema del determinismo material de la inteligencia, aunque acepta que cualquiera puede aprender a ser prudente, leyendo, por ejemplo, en tanto que cierto tipo de literatura se dirige al alma racional, o sea, a la raíz del árbol.

#### LAS CUATRO PASIONES

A fin de ponderar los beneficios de las lecturas provechosas, precisamente, se extiende Sabuco sobre el planteamiento psicossomático de las cuatro pasiones estoicas (alegría, dolor, miedo y esperanza, o deseo), que figuran ya en el *Fedón*, 83c, analiza Aristóteles en la *Retórica*, 1377b-1388b, tuvieron un largo recorrido en la Antigüedad<sup>55</sup> y fueron recogidas poco menos que *verbatim* en el

<sup>55</sup> El sistema cuaternario de las pasiones estoicas lo expone muy bien Cicerón, *Tusculanas*, IV, vi sigs.; *cfr.* v, xvi, 48; *De finibus*, III, x, 35; *De senectute*, XIV, 49; Virgilio, *Eneida*, VI, 733: «hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque» (*cfr.* *Geórgicas*, IV, 125-48); Séneca, *Fedra*, 483-564; *Hipólito*, 483-502 y 525-30; *De vita beata*, v, i; Horacio, *Epístolas*, I, 6, 12; I, 16, 65-66; lo difunde especialmente San Agustín, *Ciudad de Dios*, XIV, III, 7: «... omnesque illas notissima quatuor animi perturbationes cupiditatem, timorem, laetitiam, tristitiam, quasi origines peccatorum atque vitiorum volens intelligi», también en las *Confesiones*, x, xiv, 22; también Boecio contribuyó grandemente a la difusión: «Tu, quoque si vis / lumine claro / cernere verum, / tramite recto / carpere callem: gaudia pelle, / pelle timorem / spemque fugato / nec dolor adsit» (*De consolationes Philosophiae*, I, 7, 20-28). A raíz de la incorporación boeciana de la esperanza, Sto. Tomás tiene que diferenciarla de la *cupiditas*, llegando a la conclusión de que no son sinónimos puros, «quod [spes] sit aliquid arduum cum difficoltà adipiscibile» (*Summa*, I-II, q. 40, a. 1). Recoge y amplifica el cuaternario Petrarca, como ilustra L. A. Panizza, «Stoic psychotherapy in the Middle Ages and Renaissance: Petrarch's *De remedies*», en *Atoms, Pneuma, and Tranquillity. Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, ed. M. J. Osler, Cambridge: University Press 1991, págs. 39-65. En general, Max Pohlenz, *La Stoa*, Florencia: La Nuova Italia, 1967, págs. 298-99.

Renacimiento. Fray Francisco de Osuna, por ejemplo, en su *Tercer abecedario espiritual* (1527), las compara con vientos que mueven el corazón: «de una parte, como de Oriente, viene el gozo; de otra, como de Poniente oscuro, viene la tristeza; de otra, como de Mediodía, viene la esperanza mundana; de otra, como de Septentrión, viene el temor».<sup>56</sup> Más tarde, fray Luis de León, en *De los nombres de Cristo*, «Príncipe de paz», apunta que una de las fundamentales maneras de paz:

es vivir concertada y pacíficamente consigo mismo, sin que el miedo nos estremezca ni la afición nos inflame ni nos saque de nuestros quicios la alegría vana ni la tristeza, ni menos el dolor nos envilezca y encoja,<sup>57</sup>

que es la misma noción que figura en su primera oda, «Canción de la vida solitaria»:

Vivir quiero conmigo;  
gozar quiero del bien que debo al cielo,  
a solas, sin testigo,  
libre de amor, de celo,  
de odio, de esperanzas, de recelo.<sup>58</sup> 40

Aunque no es un axioma psicológico, Sabuco es plenamente consciente de que la lectura de algunos textos literarios proporciona el equilibrio anímico-corporal para alcanzar la necesaria «templanza en todos los deleites, apetitos, afectos», que es «la maestra, señora y gobernadora de la salud del hombre y de la salud del alma» (págs. 130-31). Por eso mismo se apresura a transcribir, precisamente, la primera lira de esta oda de fray Luis, aunque omitiendo el título:

¡Qué descansada vida,  
la del que huye del mundanal ruido  
y sigue la escondida  
senda, por donde han ido  
los pocos sabios que en el mundo ha habido. 5

A continuación añade una larga lista de *auctoritates* relacionadas: «Salomón, San Agustín, San Ambrosio, Boecio, Horacio, Séneca, Cicerón, Platón» (pág.

<sup>56</sup> 1, 3; cito por la edición de Melquíades Andrés, Madrid: BAC, 1972, págs. 138-39.

<sup>57</sup> Cito por la edición de Cristóbal Cuevas, Madrid: Cátedra, 1984, pág. 410.

<sup>58</sup> Cito por mi edición de la *Poesía completa*, Madrid: Taurus, 1990, págs. 54-5.

204). Antes que al Agustino, con todo, y en primer lugar, ha recordado Sabuco la palabra viva como fuerza terapéutica para el espíritu; es un remedio que ha de venir de los otros y que «consiste en palabras de un buen amigo, o del médico..., que la mejor medicina de todas está olvidada e inusitada en el mundo, que es palabras» (pág. 83). Para los abscesos de ira en especial recomienda una fórmula específica, la «insinuación retórica», una suerte de *altercatio* con argumentos en pro y contra. Los ornatos del alma van a ser el colofón para «el conocimiento de sí y para alcanzar la felicidad o bienaventuranza que puede haber en este mundo»; no son otros que las cuatro virtudes cardinales, especialmente la templanza.

El boticario Sabuco tiene muy presente a Platón y su «curación por la palabra»,<sup>59</sup> mucho mejor que los remedios físicos. Por lo mismo recomienda, sin empacho, leer, por «donde se abriere», su libro, la *Nueva filosofía*, y completar la lectura con la de

fray Luis de Granada y la *Vanidad*, de Estella, y *Contemptus Mundi*; sin mas libros puedes ser felice, haciendo paradas en la vida, contemplando tu ser y entendiéndote a ti mismo, y mirando el camino que llevas y adónde vas a parar, y contemplando este mundo y sus maravillas, y el fin dél, y leyendo un rato cada día en los dichos libros, que es buen genero de oración. Garcilaso de la Vega pintó muy bien esta felicidad en su *Égloga* (*Coloquio del conocimiento de sí mismo*, págs. 200-201).

O sea, el celeberrimo *Libro de oración y meditación* (1554) de fray Luis de Granada; el *Tratado de la vanidad del mundo* (1562), del franciscano Diego de Estella, y la *Imitatio Christi* (1416), de Tomás Kempis.<sup>60</sup> Más que de una invitación al ascetismo, Sabuco sugiere contemplar el mundo replegándose moralmente en la distancia estoica.<sup>61</sup> Los significativos versos de un fragmento de la *Égloga*, II, 38-63, de Garcilaso («¡Cuán bienaventurado / aquél puede llamarse...»), los trae

<sup>59</sup> Vid. simplemente Pedro Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid: Revista de Occidente, 1958.

<sup>60</sup> A propósito de ello, Alan Guy ve un velado erasmismo en el autor: «Sabuco n'aurait-il pas lu la *Lumbre del alma* (1542) de Juan de Cazalla, un érasmisant qui annihile radicalment l'amour-propre devant l'amour divin?», *op cit.*, 1979, pág. 308; más abajo subraya que los «ces *vade-mecum* sont tous des bréviaires fameux de la vie intérieure».

<sup>61</sup> Asunción Rallo (*El menosprecio del mundo. Aspectos de un tópico renacentista*, Málaga: Universidad, 2004) trae un buen resumen de la convergencia en España de la tradición estoica con posturas ascéticas medievales, del *de contemptus mundi* (Boecio y Kempis), promoviendo una visión del mundo como lugar de paso y de infortunio. Cfr. Karl A. Blüher, *Séneca en España*, Madrid: Gredos, 1983 (2ª. ed.), págs. 233-59.

porque el toledano alaba la vida retirada a partir de algunos lugares de Horacio (*Épodos*, II), Virgilio (*Geórgicas*, II, 458-542) y Séneca (*Hipólito*, 483-564).<sup>62</sup> Poco antes los ha equiparado:

VERONIO.— ¿Podéis traer a Aristóteles, Séneca, Platón y a Cicerón, y alegáis a Garcilaso?

ANTONIO.— Poco va en la antigüedad de los autores, cuando la cosa está bien dicha, como dijo Garcilaso.

Después de los versos de Garcilaso, Veronio pregunta a Antonio si «es mejor no tener riquezas»; a lo que éste responde:

El consejo que os puedo dar en este caso es no amar ni desear demasiadamente ninguna cosa, y no tener riquezas, y si las tienes, no amarlas, porque de éstas te ha de venir un día u otro daño, porque traen consigo grandes pérdidas, cuidados, congojas y pleitos para defenderlas y conservarlas, y éstas son el ministro y armas con que la mala bestia (que es el enojo) mata al género humano. Y así te digo que es mejor un estado llano y mediano, con lo necesario a la vida, que la naturaleza con poco está contenta y no pide superfluidades: con un paño pardo que la abrigue de invierno y la cubra en verano está contenta... Y con esto, necesario, podrás dar loores a Dios con gran contento y alegría. (*Coloquio del conocimiento de sí mismo*, pág. 202)

Para ilustrar el largo parlamento con que ha glosado el manido concepto de la *aurea mediocritas*, origen del contento y base de la armonía, trae cinco versos de la silva *Rusticus*, 17-21, de Poliziano:

Felix ille anime, divisque similibus ipsis,  
quem non mortali resplendens gloria fuco  
solicitat, non fastosi mala gaudia luxus,  
sed tacitos sinit ire dies, et paupere cultu  
exigit innocuae tranquilla silentia vitae,

<sup>62</sup> Cito por la edición de Bienvenido Morros, *Obra poética y textos en prosa*, Barcelona: Crítica, 1995, págs. 144-45. Cfr. G. A. Davies, «Notes on Some Classical Sources for Garcilaso and fray Luis de León», *Hispanic Review*, xxxii (1964), págs. 202-16; también de Garcilaso, *Elegía*, I, 289-94; Irene Rodríguez Haro, «El 'topos' literario-filosófico de Miguel Sabuco», *Al Basit*, xiii (1987), págs. 177-89.

que, por otra parte, traduce bastante bien.<sup>63</sup> No era un texto raro; pero, como apunta el Brocense, «atento, que éste es libro que se lee en las universidades»,<sup>64</sup> especialmente el fragmento que empieza aquí y que alcanza hasta el v. 83, donde se defiende la austera vida del campesino y su rectitud moral. Algunas de las fuentes de Poliziano, además, ya las hemos visto antes: la *Fedra*, 483-525, de Séneca; las *Geórgicas*, II, 458-499 («O fortunatos nimium... agrícolas»; particularmente, 490-493: «Felix, qui potuit rerum cognoscere causas...»); los *Fastos*, I, 303-304 («nec levis ambitio perfusaque gloria fuco / magnarumque fames sollicitavit opum»), de Ovidio; también Tibulo, III, 3, 31-32 («Haec alii cupiant, liceat mihi paupere cultu / securo cara conyuge posse frui»); el verso 21 parece depender del *Hercules furens*, 159-160, de Séneca: «Haec, innocuae quibus est vitae / tranquilla quies».

Lo enlaza con los siguientes versos «de un cortesano», cuyo nombre no cita:

Éste sea quien quisiere poderoso  
en cumbre de la corte deleznable,  
y vívame yo solo en el reposo.  
De mí nunca se escriba ni se hable,

pero que, con variantes y algún error («Éste sea» por «Estese»), son los cuatro primeros versos de la bella traducción que fray Luis de León hizo de un pequeño fragmento del *Thyestes*, 391-403, de Séneca,<sup>65</sup> que transcribo aquí entero:

<sup>63</sup> «Feliz y dichoso es aquél, y semejante a los dioses, al que la gloria precedera de este mundo (que resplandece como un afeite, que luego se pasa) no le da congoja ni la estima, ni menos las demasías del vestido y fausto del mundo, sino pasa sus días callando en quietud, y con un pobre vestido pasa la vida, en silencio sosegado, sin hacer mal a nadie, con la alegría de la buena conciencia» (pág. 203). Las variantes con el texto canónico de Poliziano (*Silvae*, ed. F. Bausi, Florencia: Leo S. Olschki, 1996, págs. 47-8) no son tantas: «simillimus» (v. 17), «mendaci» (v. 18).

<sup>64</sup> Francisco Sánchez de las Brozas, ed., Angelo Poliziano, *Silvae. Nutricia, Rusticus, Manto, Ambra. Cum scholiis illustratum per Franciscum Sanctium Brocensem*, Salamanca: Guillermo Foquel, 1596, 1v; cfr. Antonio Ramajo, «Notas sobre la recepción del Poliziano latino en España: una 'monodia' del catedrático salmantino Blas López», *Críticón*, LV (1992), págs. 41-52.

<sup>65</sup> Está muy relacionado con la Oda XXIII, «A la salida de la cárcel», como recuerda K. Blüher, *op. cit.*, págs. 309-11. Apunta certeramente Karl Vossler, *Fray Luis de León*, Buenos Aires-México: Espasa-Calpe, 1946, págs. 137-38, que, más que traducirlo, fray Luis recrea poéticamente el original: «Stet quicumque volet potens / aulae culmine lubrico: / me dulcis saturat quies, / obscuro positus loco / leni perfruar otio, / nullis nota Quiritibus / aetas per tacitum fluat. / Sic, cum transierint mei / nullo cum strepitu dies, / plebeius moriar senex. / Illi mors gravis incubat / qui, notus nimis omnibus, / ignotus moritur sibi».

Esté quien se pagase poderoso  
de la corte en la cumbre deleznable,  
viva yo en mi sosiego y mi reposo.  
De mí nunca se escriba ni se hable;  
mas en lugar humilde y olvidado 5  
goce del ocio manso y amigable.  
No sepan si soy vivo, si finado,  
los nobles y los grandes, y mi vida  
se pase sin oír cosas de estado.  
Así, cuando la edad fuere cumplida, 10  
y mis días pasados sin rüido,  
la muerte no será mal recibida.  
No moriré enojoso y desabrido:  
la muerte llama grave, y no la quiere  
el que, de todo el mundo conocido, 15  
sólo de sí desconocido muere.<sup>66</sup>

La insistencia en el tópicos del menosprecio de corte, junto con el de la estoica aceptación de la muerte, lo combina admirablemente «a ritroso» con una de las más conocidas coplas del *Laberinto de Fortuna*, CCXXVII, a-d, de Juan de Mena:

¡O vida segura, la mansa pobreza,  
dádiva santa desagradecida!  
Rica se llama, no pobre, la vida  
del que se contenta vivir sin riqueza,

cuya defensa de la resignada pobreza comenta Hernán Núñez significativamente en relación con los embates de Fortuna, causantes de miedos y congojas, o sea, algunos afectos que pretende purgar Sabuco:

Alaba en esta copla el auctor la pobreza y demuestra ser don y gran beneficio que Dios da a los hombres, salvo que no le saben conocer. Y has de entender, letor, de la pobreza que tiene contentamiento y es voluntaria, la cual sin duda es mucho de loar, porque los costituidos en ella no están subjectos a los varios casos de la Fortuna y carecen del trabajo que los dados a los bienes mundanos reciben y pasan en los adquirir y de la continua sospecha y miedo que tienen de los perder, y después del gran dolor que sienten en los dejar en este mundo; y asimismo carecen de otros muchos trabajos y congojas que

<sup>66</sup> Cito por mi edición, pág. 337. Figura en el ms. Fuentelsol, ahora Biblioteca de Palacio 973.

los ricos padecen, las cuales serán más ligeras al letor de poderlas considerar que no a mí decir.<sup>67</sup>

Esta alabanza de la pobreza templada encaja perfectamente, a su vez, con el pobre estilo de una de las *coplas de Mingo Revulgo*, xxxv, 1-4, que incorpora asimismo sin ningún empacho:

Cuido que es menos dañoso  
pacentar por lo costero,  
que lo alto y hondonero  
juro a mí que es peligroso.<sup>68</sup>

Repárese, en fin, en la estupenda gradación que nos presenta desde la erudita sutileza del *Rusticus* de Poliziano a las toscas coplas de Mingo Revulgo, pasando por las *auctoritates* romances españolas: Juan de Mena y Garcilaso. Los tres fueron comentados por el Brocense: aquél, Poliziano, como modelo de poesía neolatina; estos dos, como máximos referentes, respectivamente, de la poesía culta del arte mayor y de la italianizante. Lo completa con el poeta más culto de su época, fray Luis de León, de quien trae una poesía original y una traducción. El resto de autoridades (fray Luis de Granada, fray Diego de Estella o Tomás Kempis) son de orden doctrinal; las demás, «filósofos morales» (Platón, Cicerón, Séneca, Horacio y Boecio) y padres de la Iglesia de primer orden: San Ambrosio y San Agustín, maestro y discípulo, que recomendaba (*Confesiones*, x, vi, 8) el conocimiento de sí mismo, entendido como la búsqueda de Dios en el interior del alma (*Deo intimo meo*, ‘Dios en mi interior’), no en balde creada a imagen y semejanza de Aquél. Reconocer ese origen divino del alma racional, sustancialmente desvinculado de cualquier perturbación externa (pasiones, afectos, emociones,

<sup>67</sup> Hernán Núñez de Toledo, *Las ‘Trezientas’ del famosísimo poeta Juan de Mena con glosa*, Granada: Juan Varela, 1505; sigue la glosa mucho más, con las fuentes, paralelos, etc.; entre aquéllas, un pasaje la *Farsalia*, v. 540 y sigs., donde alaba al pobre barquero Amiclas.

<sup>68</sup> Apunta en la glosa: «... en esta copla postrimera quiere encomendar la vida mediana... Salomón en los Proverbios, al capítulo xxx, dice a Dios: “Señor, ni me des pobreza ni mucha riqueza, porque las riquezas no críen en mí soberbia e la pobreza no me constrenga a hacer cosa vil y fea. Dame, Señor, lo necesario a mi mantenimiento”. Y conforme a esto dice aquí el profeta: “Pienso que es menos dañoso pacentar por lo costero” quiere decir tener el estado y manera de vivir mediano, porque “lo alto e fondonero”, conviene saber, el estado alto y el mucho bajo es peligroso, por la razón que dice Salomón. Y es de notar que aun no dice el estado mediano ser bueno, mas dice ser menos dañoso, donde se nota que todos los estados en esta vida son trabajosos...» (*Las Coplas de Mingo Revulgo*, ed. V. Brodey, Madison: University of Wisconsin Press, 1986, págs. 274-75).

etc.), y vivir de acuerdo con él es el objetivo principal de la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*.<sup>69</sup>

#### HACIA LA VIRTUD POR LA LITERATURA

La práctica de la virtud exige, además, una adecuación de naturaleza y espiritualidad, pues una vida moralmente equilibrada está necesariamente ligada a la conservación de la buena salud (cerebral, se entiende), de modo que sólo mediante el conocimiento de las propiedades del mundo natural y social se puede alcanzar la prudencia necesaria para obrar bien. Así lo vemos en su concepción de la honra, basada en el símil con la naturaleza:

La filosofía dicha muestra al mundo que la virtud no se propaga, y desciende en el hombre, como en las plantas, por la mixtión y necesidad de dos simientes, de donde resulta tercera cosa, y vemos degenerar los hijos de los padres en salir mejores y más virtuosos, o salir peores y más viciosos, como resulta el melocotón del durazno y membrillo, y como resulta del animal crocuta, arriba dicho, de hiena y leona. Debían los reyes cristianos y el Papa hacer una ley que contenga esta sentencia: *honor in manibus tuis*: la honra esté en tus manos, y no en las ajenas. Con la cual se abra la puerta de la honra para todo el mundo, para que en la guerra y actos virtuosos los bajos tengan esperanza y puedan subir a la cumbre de honra, y la bajeza del linaje y vicios y pecados ajenos no les impidan ni cierren la puerta. De esta manera habría Roldanes y muchos Cides, habría Gonzalos Fernández, Aníbalos y Taborlanes, y en la guerra podría haber premio y paga con insignia de honra, de oro o plata o alquimia, traídas en la cabeza, como los romanos usaban de dar coronas, según fuese el hecho, y era alivio, para que no sea todo a paga de dinero. (*Coloquio de las cosas que mejoran las repúblicas*, págs. 293-94)

---

<sup>69</sup> «De manera, hombre, que si bien te conoces y has entendido tu naturaleza, ninguna razón tienes en tomar soberbia, pues en el crecer, y vegetación, eres árbol del revés, y semejante a las plantas.... Y en el sentir de la parte sensitiva corpórea, bien has visto cuán semejante eres a los animales, y aun algunos te hacen ventaja en vista, en oído, en olfato, en fuerzas, en ligereza. Y si en lo que eres hombre, tienes tanta excelencia, y ventaja a toda criatura, que es el ánima celestial, divina y eterna, y sus partes, no te fue hecha esa merced para la soberbia, sino para agradecimiento y para dar gracias y loores al Creador, por todas esas criaturas que no son capaces de conocerse a sí mismas ni a su Creador, y para que con el entendimiento lo entiendas y goces, y con la voluntad y libre albedrío lo ames y sirvas, escogiendo lo bueno y evitando lo malo, y con la razón y prudencia lo proveas y mires al fin en los actos de tu vida, y con la esperanza te alegres y esperes sus bienes, y con la infinita y eterna capacidad de tu ánima lo puedas gozar para siempre sin fin, y poblar y henchir aquel cielo onceno imperio (casa de Dios), lugar de tanta anchura, grandeza, y vastidad, incomprendible de entendimiento humano, en donde plega al Creador nos veamos. Amén». (*Coloquio del conocimiento de sí mismo*, págs. 248-49)

El tópico renacentista de la *virtus* individual lo vincula a la capacidad, exclusivamente humana, de usar plenamente el alma racional, a pesar de que dicha posesión exclusiva suponga que el hombre tenga más «géneros de enfermedades», pues «solo el hombre tiene dolor entendido, espiritual, de lo presente; pesar de lo pasado; temor, congoja, y cuidado de lo porvenir» (pág. 83). A pesar de ello, también es la única criatura (no en balde es *imago Dei*) capaz de dominar su porción inferior y de alcanzar el libre albedrío. Tanto es así, que, lejos del ideal del saludable equilibrio temperamental de los médicos galenistas, Sabuco remacha, para cerrar el *Coloquio del conocimiento de sí mismo*:

la salud consiste en el oficio recto y jugo apto de la nutrición de la raíz principal, que es el cerebro, y su enfermedad, en lo contrario, y no en la ametría y simetría de los médicos. (pág. 249)

Porque tener en cuenta la «ametría» o la «simetría» supone dar relevancia a los componentes inferiores del hombre, a su «naturaleza»: las almas vegetativa y sensitiva; los elementos, cualidades y humores; la influencia de las condiciones externas (vientos, latitud, raza, régimen político, etc.), y cualquier tipo de determinismo que pudiese siquiera poner en duda la autonomía del alma intelectiva y dificultar la práctica de la virtud. A tal efecto, en la parte central de su libro interpola Sabuco aquella breve pero inteligente antología de textos literarios y —omitiendo cualquier remedio médico o farmacéutico— recomienda su lectura y el estilo de vida que preconizan, y augura, a quienes los lean o los sigan, la recuperación de la salud y la consiguiente preparación para la virtud. Todas aquellas poéticas muestras de templanza estoica, de rectitud moral, de defensa de la sencillez y resignada pobreza, de menosprecio de corte y, en suma, de alabanza de la *aurea mediocritas* no sólo las trae como referentes o ilustraciones lenitivas, sino como alternativas salutíferas y, a la postre, vitales.

Son medicina de «los humores», al decir de Alonso López Pinciano, otro médico, que, invocando a Apolo, también «médico y poeta», defiende que su poética está íntimamente emparentada con la medicina, pues «si el médico templar los humores, la poética enfrena las costumbres que de los humores nacen». <sup>70</sup> Alonso López, como Miguel Sabuco, también se enfrenta a los médicos galenistas, pues si para éstos sólo se pueden enderezar los hábitos o acciones *a priori*, modificando el temperamento que las originan, para el Pinciano, la literatura actúa *a posteriori*, sobre el ínterin que media entre la inclinación del temperamento y el hábito o acción propiamente dicha; no puede aceptar el de-

---

<sup>70</sup> Alonso López Pinciano, *Filosofía antigua poética*, I, 9, en *Obras completas*, ed. J. Rico Verdú, Madrid: Biblioteca Castro, 1998, pág. 12.

terminismo de aquellos médicos (en especial de Huarte, que es el tapado), pues, de hacerlo, supondría renunciar a la posibilidad de que la literatura influya en los comportamientos humanos, por lo que se reduciría a puro pasatiempo o gala festiva. Si quiere dotar a la literatura de aquel carácter moralmente corrector y reconocerle capacidad de curar, precisa recuperar la dimensión metafísica del hombre, o sea, devolverle su libertad, muy mermada por la contemporánea consideración del hombre «elemental» o «temperamental» de los galenistas. Uno y otro, Sabuco y el Pinciano, afirman que en el hombre hay un alma sensitiva (sede de la vida inferior, o sea, la que depende efectivamente del cuerpo para relacionarse con el mundo exterior), que Huarte había negado,<sup>71</sup> y un alma racional, «libre de aquella dependencia y estrictamente espiritual y metafísica».<sup>72</sup> Son muy distintas, porque

la [potencia] del sentido muestra su acto con instrumento corporal y la del entendimiento, libre y suelto de tal instrumento, hace su operación, que la alma, suelta y libre del cuerpo, queda con sus potencias intelectuales. (*Filosofía antigua poética*, pág. 28)

De modo que el cuerpo es necesario para las operaciones del alma sensitiva y superfluo para las del alma racional o intelectual, cuya única sede es el cerebro, como indica a continuación contra Huarte y a favor de la anamnesis platónica:

¿Por qué, pregunto, es un hombre más ingenioso que otro, sino por causa del cerebro bien o mal dispuesto?, que las almas, según nos predicán en los púlpitos, iguales son criadas de su Criador... No es el cuerpo parte instrumental del alma en lo que tiene de intelectual y racional..., porque el alma, separada y dividida de su cuerpo, fue criada con sus especies intelectuales... y como el que entra en algún aposento algo oscuro, al principio no ve cosa alguna, pero después va viendo y distinguiendo las cosas, así la alma: cuando entra en el cuerpo humano oscuro, pierde las noticias con que fue criada y después las cobra con la edad, de donde nació algunos filósofos decir que el saber era como un acordarse. (*Filosofía antigua poética*, pág. 28)

Sólo desde esta consideración independiente del alma racional se puede hablar de la voluntad, diametralmente opuesta a los afectos, pasiones y otros condicionantes del hombre «temperamental»; sólo así se entiende la condición moral del

---

<sup>71</sup> «En el cuerpo humano no hay más que un ánima y ésta es la racional, la cual es principio de todo cuanto hacemos y obramos» (Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*, cito por mi edición, pág. 302).

<sup>72</sup> Marina Mestre, *op. cit.*

hombre y, por tanto, la razón de ser y objetivo prioritario de la literatura, que es mejorar las «costumbres» del hombre. La literatura le interesa en tanto que «la materia de la poética es el universal..., y aunque toda cosa es materia de poética..., más especialmente lo es la filosofía moral, que, pues Sócrates dejó las demás ciencias por ir en prosecución della, es mejor, y lo mejor debe siempre buscar el poeta» (*Filosofía antigua poética*, pág. 123). O sea, la misma idea del bien que defendía Sócrates en sus diálogos es la que se debe buscar en la literatura, de modo que, al leer, escuchar o ver alguna representación, el hombre se anime a la práctica de la virtud.

Parte de la premisa del hombre «desordenado» por la pasiones, que le perturban e incapacitan para usar bien de su libre albedrío, que habían puesto en circulación los galenistas. A esa porción inferior del hombre debe dirigirse la literatura: «el Pinciano busca la excitación de las pasiones mediante la literatura, no para evacuarlas, sino para que su propia intensidad despierte un razonamiento que restablezca la razón en el lugar preeminente que le corresponde».<sup>73</sup> Es una suerte de catarsis que demuestra la eficacia de la ficción literaria, pues el lector o espectador,

con el ver un Príamo y una Hécuba y un Héctor y un Ulises tan fatigados de la Fortuna, viene el hombre en temor no le acontezcan semejantes cosas y desastres..., mas después pierde el miedo y temor con la experiencia del haber mirado tan horrendos actos y hace reflexión el ánimo, de manera que, alabando y magnificando al que fue osado y sufrido, y vituperando al que fue cobarde y pusilánime, queda hecho mucho más fuerte que antes, y de aquí luego sucede el librarse de la conmiseración (*Filosofía antigua poética*, pág. 336)

Los iniciales miedo o piedad se truecan en fortaleza de ánimo; así que una experiencia estética culmina en una aplicación práctica: liberarse de aquellas perturbaciones emocionales mediante una «reflexión del ánimo», o sea, curar la destemplanza. De modo que, en un primer momento, el lector o espectador se emociona con las acciones que se despliegan a su vista u oído, luego se distancia, reflexiona, juzga intelectualmente y elige, para, si ha lugar, actuar moralmente en el futuro. Porque «la verdadera moralización pasa por la literatura en tanto en cuanto ésta juega con las pasiones de los hombres para llevarlos a recobrar una razón sana y, con ello, una acción moral»,<sup>74</sup> ya que sólo el hombre moralmente

<sup>73</sup> Marina Mestre, *op. cit.*

<sup>74</sup> Marina Mestre, *op. cit.* Más abajo apostilla que dichas literatura y moralización que predica el Pinciano toman «en cuenta al hombre al que se dirige, y este hombre, después del *Examen de ingenios*, no se puede entender sin su cuerpo y sus pasiones».

responsable, en el ejercicio pleno de su voluntad, puede ejercitar su libre albedrío y ser virtuoso. La literatura es, entonces, escuela de prudencia, pues, al facilitar la reflexión mediante la catártica anulación de las pasiones y afectos, potencia la parte superior del alma, no la inferior, como decía Platón (para expulsar a los poetas de la república), especialmente «la tragedia..., que quita los miedos y compasiones y hace prudentes a los hombres y experimentados» (pág. 348). Si sigue estos pasos, de la pasión a la razón, está perfectamente legitimado el recurso de la ficción literaria.

Aunque el fin que persigue es el mismo, las lecturas que defiende Sabuco, a diferencia del Pinciano, van dirigidas a la parte racional del hombre, como demuestra aquella selección; no pretenden ser catárticas, sino cimentar racionalmente la templanza, la prudencia, la virtud en general. Porque es consciente de que del mismo modo que Dios, espíritu puro, rige el mundo material, el alma racional en el hombre rige su cuerpo material, desde el cerebro, su raíz y centro neurálgico. Un órgano que, como el jugo blanco o quilo, está sujeto a los influjos astrales y a las pasiones, pero que, a su vez, como sede de los oficios espirituales, puede gobernar su «micromundo». Allí tiene el entendimiento, la razón y la voluntad, emanadas de Dios para su dominio: los instrumentos que permiten al hombre escapar de su dependencia corporal y que le permiten, estoicamente,

no amar ni desear demasadamente ninguna cosa y no tener riquezas.... Y así te digo que es mejor un estado llano y mediano, con lo necesario para la vida, que la naturaleza con poco está contenta. (pág. 202)

En Miguel Sabuco no vamos a encontrar ni magia operativa ni apuestas por los talismanes. Sus axiomas medicofilosóficos se basan en el esfuerzo personal y la capacidad intelectual, y si eventualmente acepta el influjo de los astros, preserva siempre la independencia del libre albedrío, o sea, del alma racional, que hace del *homo litteratus* un hombre virtuoso.



MAGIA Y CIENCIA ENTRELAZADAS A FINALES DEL XVII:  
*LA PIEDRA FILOSOFAL DE BANCES CANDAMO Y  
EL SALOMÓN DE MALLORCA DE FAJARDO ACEVEDO*

DIEGO SÍMINI  
(Università del Salento)

La tensión entre magia y ciencia cobra consistencia a partir del Renacimiento y dispara con mucha evidencia a raíz de los grandes descubrimientos científicos del siglo xvii (Galileo, Newton, Copérnico). Simplificando hasta el límite de lo tolerable, podríamos imaginar una Edad Media en que los dos términos aun sin equivalerse del todo resultan cercanos y una Edad Moderna en que ya se ha realizado una radicalización opositiva de los conceptos, por lo que la ciencia permite un conocimiento cabal de todo lo que rodea al hombre (y lo constituye), mientras la magia, fruto de supersticiones y creencias indemostrables, no es más que un residuo de épocas «oscuras». Este seminario se ha propuesto observar la relación entre magia y ciencia en un contexto peculiar y desde una perspectiva eminentemente literaria: qué percepción de magia y ciencia tienen los autores áureos.

Sin lugar a dudas, si solo pensamos en el auge del llamado «Teatro de magia» en pleno siglo xviii y en la pervivencia de muchas creencias mágicas en varios sectores de las sociedades modernas, o, ciñéndonos a la literatura, a la presencia de elementos mágicos en obras pertenecientes a épocas intensamente alumbradas por la antorcha de la ciencia, entendemos que —por lo menos en lo que se refiere a la literatura— las cosas no son tan sencillas como en el postulado «extremista» que se formula más arriba.

En este trabajo me propongo verificar *in situ* la visión que tienen, de la magia y de la ciencia y de la relación entre ambas, dos autores que pertenecen a la etapa final de los Siglos de Oro, en obras que sin lugar a dudas pueden resultar emblemáticas. Se trata de *La piedra filosofal* de Francisco de Bances Candamo<sup>1</sup> y *El Salomón de Mallorca* de Antonio Fajardo y Acevedo.<sup>2</sup> Son dos autores muy distintos entre sí, que bien pueden resumir la época que les tocó vivir, la segunda mitad del siglo. El asturiano Bances Candamo conoció el éxito y fue poeta de corte; la obra de que nos ocuparemos tuvo gran resonancia en su tiempo y más tarde también. El probablemente andaluz Fajardo y Acevedo escribió comedias de las que no hay constancia de representaciones y perteneció a compañías teatrales de la legua, desempeñando el papel de apuntador y de segunda barba.

*La piedra filosofal* presenta la oposición entre apariencia y realidad, entre la voluntad y la realización, entre el sueño y la vida, entre locura y cordura, entre predestinación y libre albedrío, con una relación muy interesante con *La vida es sueño* de Calderón. Bances Candamo propone una obra muy bien construida, con simetrías formales y dramáticas que sin duda preluden a las preocupaciones de forma, proporción y decoro que caracterizarían el siglo XVIII, así como la presencia de la magia anticipa el desarrollo de la «comedia de magia». El significado, la moraleja si se quiere, de la obra puede resumirse en una cita:

---

<sup>1</sup> Bances Candamo cuenta con una razonable bibliografía crítica, aunque merezca más. A continuación apunto algunos títulos que pueden resultar útiles: Ignacio Arellano, «Bances Candamo, poeta áulico. Teoría y práctica en el teatro cortesano del postrer Siglo de Oro», *Iberoromania*, 27-28 (1988), págs. 42-60; Ignacio Arellano, «Teoría dramática y práctica teatral sobre el teatro áulico y político de Bances Candamo», *Criticón*, 42 (1988), págs. 169-93; Francisco Antonio de Bances Candamo, *El esclavo en grillos de oro y La piedra filosofal*, ed. C. Díaz Castañón, Oviedo: Caja de Ahorros de Asturias, 1983; Francisco de Bances Candamo, *La piedra filosofal*, ed. A. D'Agostino, Roma: Bulzoni, 1988; María Teresa Cattaneo, «La durata dell'illusione. Note a *La piedra filosofal* di Francisco Bances Candamo», en *Teoría y realidad en el teatro español del s. XVII. La influencia italiana*, Roma: Bulzoni, 1981, págs. 419-29; Carmen Díaz Castañón, «Bances Candamo y su teatro político», *Cuadernos del Norte*, 6 (1981), págs. 74-82; José Enrique Duarte, «Poesía e historia en "La restauración de Buda" de Francisco Bances Candamo», en I. Ibáñez (ed.), *Similitud y verosimilitud en el teatro del Siglo de Oro*, Pamplona: EUNSA, 2005, págs. 283-307; Ignacio Elizalde Armendáriz, «La teoría del teatro de F. A. Bances Candamo» en *Diálogos hispánicos de Amsterdam*, 8 (1989), págs. 219-32; Celsa Carmen García Valdés, «Francisco Bances Candamo (1662-1704)», en C. C. García Valdés (ed.), *Entremesistas y entremeses barrocos*, Madrid: Cátedra, 2005, págs. 477-99; Blanca Oteiza, «Bances Candamo, y el teatro finisecular» en I. Arellano (ed.), *Paraninfos, segundones y epígonos de la comedia del Siglo de Oro*, 2004, Pamplona: EUNSA, págs. 199-206; Ana Suárez Miramón, «Bances Candamo: Hacia un teatro ilustrado y polémico», *Revista de literatura*, 55 (1993), págs. 5-54.

<sup>2</sup> La bibliografía sobre Fajardo y Acevedo es más escasa y la publica en su mayoría un servidor. Solo citaré el trabajo más reciente, que resume y actualiza los datos de los anteriores: Antonio Fajardo y Acevedo, *Marte y Belona en Hungría*, ed. D. Simini, Viareggio: Baroni, 2007.

HISPALO— Otra vez vi el mismo paso,  
 pero yo me determino,  
 pues todo bien es soñado,  
 lo mismo que sucedido,  
 y si se desvaneciere,  
 pues yo tengo acá en mí mismo  
 la piedra filosofal;  
 contento estaré conmigo,  
 puesto que el entendimiento  
 del hombre bien instruido  
 convierte en bienes los males  
 y lo trágico en festivo. (vv. 3906-3917)<sup>3</sup>

La piedra filosofal, que es «el elixir de vida y que, según Ramón Llull, regenera las plantas, es el símbolo de la regeneración del alma por la gracia divina, de su redención».<sup>4</sup> Por tanto el conocimiento, el estudio, según Bances, son el «elixir» que permite alcanzar el total dominio de sí mismo y la serenidad que corresponde para un hombre completo: una premonición ilustrada.

Pero lo que nos interesa es observar cómo trata Bances la magia y la ciencia. Lo primero que resalta en esto es el personaje de Rocas, el sabio ermitaño, demiurgo de la situación en que se encuentran los protagonistas y dotado de un conocimiento ilimitado del futuro, por su condición de astrólogo judiciario. Así lo describe el texto:

*A un lado suena como a lo lejos la música, a otro las voces, cajas y trompetas y se descubre medio en una gruta Rocas, filósofo anciano, en traje montaraz, entre libros, esferas, cuadrantes y otros instrumentos matemáticos.*  
 (acotación inicial)

Desde el principio el propio Rocas define su actividad:

ROCAS— Y ¡oh nunca en ella quisiera  
 mi *estudio* desde su centro  
 penetrar en estas líneas  
 a tantos diáfanos velos  
 de sus futuros arcanos

<sup>3</sup> Cito por la ed. cit. de D'Agostino.

<sup>4</sup> Jean Chevalier y Alain Cheerbrandt, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona: Herder, 2003 (1ª ed.), París: Laffont, 1969.

los siempre ocultos misterios,  
 cuando a los humanos ojos  
 los astros, para esconderlos,  
 de su plenitud de luces  
 las ceguedades hicieron!  
 De los reyes españoles  
 quise investigar atento  
 la sucesión, y encontré  
 mi muerte en el heredero  
 de Hispán. ¡*Ciencia* desgraciada! (vv. 19-33) (cursiva mía)

En el filo del siglo XVII pues, sigue vigente la valoración como *ciencia* de la astrología judiciaria, en un personaje, sin duda positivo, que con su sabiduría (y su poder *mágico*, como veremos a continuación) forma y educa al protagonista, Hispalo, futuro legendario rey de España.

Rocas, con su ciencia astrológica, prevé que el que herede la corona de Hispán le dará la muerte. Como mantiene cierta duda al respecto, decide recurrir a la magia, haciéndole creer al mismo Hispalo que está viviendo lo que en realidad le depara con su magia. Esta «ficción dentro de la ficción» teatral ocupa casi mitad de la obra (desde el final de la primera jornada hasta la segunda mitad de la segunda, del v. 1077 al v. 2513, o sea 1436 versos sobre un total de 3935). De esta forma Rocas puede ver qué decisiones toma Hispalo en una situación extrema, sin que esto tenga consecuencias reales (el propio Rocas es acusado de traición): a pesar de sus reiteradas promesas, Hispalo no duda en condenar a Rocas, quien en ese momento disuelve la magia y la acción sigue su cauce anterior.

De forma muy clara lo había explicado Rocas:

ROCAS— De futuros contingentes  
 que de las nunca violadas  
 leyes del libre albedrío  
 del hombre penden, no alcanza  
 la astrología sino  
 el influjo, pues no arrastran  
 los astros, por más que inclinen,  
 y en influencias tan varias,  
 si él sabe después vencerlas,  
 ¿qué importa adivinarlas?  
 Mas lo que la astrología  
 no puede, pueda la magia. (vv. 991-1002)

Como se ve, es fundamental el dominio tanto de la ciencia astrológica como de la magia, lo cual resulta interesante, ya que se sigue uniendo a los dos términos, que no se oponen sino que se complementan. También es interesante observar que el planteamiento de Bances en cierta medida va más allá de Calderón, ya que no entra solo en juego la tensión entre predestinación y libre albedrío sino que la magia permite experimentar y corregir tendencias peligrosas:

HISPALO— ¿Con qué, amigo, he de poder  
pagar, pues por ti me elevo,  
las finezas que te debo?

ROCAS— Con procurarte vencer;  
el astro sólo dirá  
lo que el hombre ha de influir,  
pero no puede decir  
que éste no le vencerá.

Pues ni aun él, porque te asombre,  
fino juicio hacer pretende  
de futura acción que pende  
del libre advitrio del hombre.

Yo sabré el influjo ver,  
mas no el juicio decidir,  
que el signo puede influir  
y él puede hacer o no hacer. (vv. 1785-1800)

Hispalo, tras el largo episodio mágico en que ocurrieron (o mejor dicho en que Rocas le hizo creer) cosas increíbles, se halla en una situación análoga a la de Segismundo al volver a la torre en *La vida es sueño*. La diferencia es que Hispalo vive algo ficticio sin que pueda discernirlo de lo real mientras Segismundo vive algo real obligado a dudar de su realidad.

HISPALO— distinguir no puedo si esta  
es verdad o aquel fue engaño. (vv. 2670-2671)

HISPALO— cuanto va pasando  
dudo y creo, y no me atrevo  
ni a creerlo ni a dudarlo. (vv. 2719-2721)

y notemos el ingenio y la belleza de estos versos:

HISPALO— Temo, señora,  
 que otra vez estoy soñando  
 y que otra vez de mis ojos  
 podrá el viento arrebatarnos,  
 y es dolor muy verdadero  
 el de perder un bien falso. (vv. 2748-2753)

Pero después de algunas peripecias en que se mezclan ordenadamente el azar, la ciencia y la magia, la obra concluye con la adquisición por parte de Hispalo, futuro rey de España, de la piedra filosofal, que no es ningún mineral esotérico, sino el elemento de conjunción, de unión de lo racional y lo emotivo, de lo misterioso y lo real en la única sabiduría humana posible, que se basa en el dominio de las pasiones, en la certidumbre que la realidad es engañosa y caduca, y en la aceptación gustosa de todo lo que la vida pueda deparar:

HISPALO— Aquella piedra aplaudida,  
 de tantos solicitada  
 y en quien tanta ciencia errada  
 gastó el caudal y la vida,  
 dicen que hace, prevenida,  
 oro de cualquier metal:  
 pues si en bien convierte el mal  
 y la pena en alegría,  
 yo tengo en mi fantasía  
 la piedra filosofal.  
 Dijo un filósofo en una  
 sentencia, porque os asombre,  
 que artífice cualquier hombre  
 era en sí de su fortuna. (vv. 3668-3681)

En *La piedra filosofal*, pues, magia y ciencia se unen para permitir al hombre, al que cabalmente merezca esta definición, que actúe con discernimiento y sea «artífice de su fortuna».

El caso de *El Salomón de Mallorca* es más sencillo y viene a colación por ser, según me consta, la única comedia áurea cuyo protagonista es Raimundo Llull, ese personaje tan complejo. La obra de Fajardo y Acevedo, escrita en Mallorca en 1682, procura subrayar los aspectos devocional y martiroológico de Raimundo, siendo *El Salomón* de hecho una comedia de santo. Fajardo traza una biografía de Llull en que juega un papel importante la conversión, provocada por el re-

chazo de una mujer, a quien Raimundo deseaba, rechazo hecho en nombre de Cristo, con un crucifijo en la mano. La conversión de Llull se realiza mediante el abandono de su mujer e hijos y el comienzo de una peregrinación en pos del conocimiento, que como veremos es una mezcla de ciencia y magia.

A continuación transcribo algunos trozos de la obra, que a mi juicio pueden resultar interesantes para el tema que tratamos:

DON JAYME— Raymundo,  
según la noticia cierta,  
está estudiando en París.  
¡Quién de su altivez creyera  
que, al cabo de tantos años,  
aora siga la ciencia! (vv. 1069-1074)<sup>5</sup>

LUZINDO— Que en la maxia  
excede, con subtileza,  
a los más doctos, causando  
los efectos de su ciencia  
infinitas disensiones,  
que su doctrina reprueban,  
y, en fin, que le an desterrado  
de Francia. (vv. 1123-1130)

Y vemos que el mayor premio para Raimundo es el conocimiento, como para Salomón:

NIÑO JESÚS— Raymundo, de aquesta suerte  
agradezido me juzgo  
a tu devozión y zelo:  
pide mercedes.  
RAYMUNDO— Procuero  
la gloria de vuestro nombre,  
dilatada por el mundo,  
y assí como Salomón,  
sólo la ciencia presumo  
que saziara este desseo.  
NIÑO JESÚS— Por ser conforme a mi gusto,  
con sólo tocar mi mano,

<sup>5</sup> Cito por Antonio Fajardo y Acevedo, *Comedias*, ed. D. Símini, Lecce: Adriatica, 2001.

la ciencia infusa te infundo:  
 escrívela, que las plantas  
 podrán servirte de estudio. (vv. 1303-1316)

Gracias a la ciencia que le ha infundido el Niño Jesús, Raimundo escribe el *Arte general de todas las ciencias*; siendo Dios el origen del conocimiento, le ofrece el trabajo y como recompensa aparece un ángel bajo el aspecto de un pastor, que le da instrucciones en forma de vaticinios:

PASTOR— Pártete a Roma, Raymundo,  
 adonde el Cónclave unido  
 le dará veneración  
 a todo lo que has escrito;  
 de allí, a la universidad  
 de París, al punto mismo  
 pasarás, adonde Scoto,  
 sutil ingenio florido,  
 te dará su aprobación.  
 Luego que aya sucedido,  
 partirás a Mompeller  
 y, passando de camino  
 por Génova, irás a Roma.  
 Desde allí, con largos giros,  
 pasarás a predicar  
 al africano dominio,  
 a las bárbaras naciones  
 de los opuestos de Christo:  
 jacobitas nextorianos  
 y georgianos, rendidos  
 a la verdad de tu fe,  
 te admirarán por prodijio. (vv. 1631-1652)

Sus extraordinarias andanzas se resumen de la siguiente forma:

LUZINDO— [...]bolvió del Assia  
 a ver el undoso margen:  
 a Jerusalén y Egipto,  
 Armenia y las demás partes  
 de la Siria y de la Grecia  
 visitó, ¡sobervia grande!,  
 después se partió a Polonia,

y desde allí (¡fiero examen  
de paciencia!) a Inglaterra,  
a obrar prodigios se parte,  
digo efectos de la Magia  
que el mundo juzga admirables. (vv. 1889-1900)

El desenlace de la obra es una disputa teológica entra Raimundo Llull y Hosmar, en que al autor muestra un buen conocimiento de la cosmogonía musulmana, aunque presentada de manera ridícula, y por supuesto imposible de comparar con la cristiana. Raimundo lanza el desafío de una forma bastante ofensiva, aunque sin duda habitual en la época:

RAYMUNDO— ¡Moros, que ciegos he visto  
siguiendo un falso Profeta,  
yo predico la perfeta,  
verdadera fe de Christo! (vv. 1997-2000)

De hecho, tras el debate, Raimundo resume la descripción del paraíso mahometano y concluye con un comentario, que acarrea la decisión de condenarlo a muerte por parte del rey de Túnez, que no podemos dejar de considerar una injuria dirigida a los creyentes del Corán:

RAYMUNDO— Dezyd: ¿no son desatinos  
disparates como aquestos?  
¡Luego es cierto que Mahoma  
fue grandísimo embustero,  
y con aquestos engaños  
os encamina al Infierno! (vv. 2201-2206)

El epílogo es sobrenatural porque unos marinos ven una columna resplandeciente que indica el lugar del martirio y sepultura de Raimundo. Luego, la capilla en que colocan el cadáver arde, pero el fuego deja intacto el cuerpo, subrayando una vez más la santidad del mártir. Aunque cabe observar que se trata de episodios sobrenaturales que bien se conjugan con lo extraordinario del personaje y con su capacidad de realizar cosas fuera de lo normal.

En suma, aunque de manera más sencilla y superficial que en *La piedra filosofal*, vemos que también hay presencia de magia y ciencia en *El Salomón de Mallorca*. Los dos términos aparecen mezclados y no opuestos en la figura del santo protagonista, quien además demuestra un conocimiento de la religión mahometana, aunque sin poner en absoluto en tela de juicio la propia, sino al contrario, mediante una comparación de opuestos, se reafirma en el cristianis-

mo. En esta sed de decidir teniendo los elementos a disposición, exagerando, se podría vislumbrar también una actitud «preilustrada».

El estudio de estas dos obras nos lleva a matizar la idea de una evolución unívoca en la progresiva separación y oposición de magia y ciencia en la percepción de los autores teatrales españoles del siglo XVII. La distinción entre los términos, sin duda ya fuerte en el ámbito científico, no cala con el mismo rigor ni en los hábitos sociales ni en un género a ellos tan vinculados como el teatro.

A modo de despedida, quisiera observar que ya en la época de Raimundo Lull, protagonista de *El Salomón de Mallorca*, muchos científicos-magos buscaban la *pedra filosofal*, que representa, si de piedra se trata, la conjunción de magia y ciencia, y si en cambio hablamos de una persona, simboliza su capacidad de conjugar razón y emoción, elementos fundamentales en la literatura de todos los tiempos.

«POR EL SIESO Y LA NATURA».  
UNA LECTURA LITERARIA DE LOS PROCESOS POR  
BRUJERÍA

MARÍA TAUSIET

A los niños que son pequeños los chupan por el sieso y por la natura [...], de lo cual mueren [...] o quedan enfermos por mucho tiempo<sup>1</sup>

Sus palabras se han de tomar en un sentido que he oído decir que se llama al[e]górico, el cual sentido no quiere decir lo que la letra suena, sino otra cosa que, aunque diferente, le haga semejanza.<sup>2</sup>

Todavía en nuestros días, la brujería constituye uno de los problemas históricos más difíciles de desentrañar y cuya interpretación sigue suscitando propuestas en gran medida descaminadas. La postura corriente del profano en la materia que, de forma apresurada, se declara creyente o escéptico subyace en la obra de muchos considerados especialistas. Basta leer una pequeña porción de la ingente

---

<sup>1</sup> Juan de Mongastón, «Relación de las personas que salieron al Auto de la Fe [...]», Logroño, 1611, fol. 14, en M. Fernández Nieto, *Proceso a la brujería. En torno al Auto de Fe de los brujos de Zugarramurdi (Logroño, 1610)*, Madrid: Tecnos, 1989, pág. 66.

<sup>2</sup> Miguel de Cervantes, *El coloquio de los perros* (1ª ed., 1613), Madrid: Castalia, 1982, págs. 304-5.

bibliografía dedicada al tema para apreciar el caudal de ideas preconcebidas camufladas dentro de marcos teóricos de signo muy variado. Desde los estudiosos que ven en la llamada «caza de brujas» la manifestación palpable del poder de la Iglesia y el Estado en los inicios de la era moderna, pasando por las interpretaciones esbozadas por feministas, psicoanalistas, adeptos a diferentes formas de esoterismo, o defensores de un cientifismo reduccionista que atribuye una importancia excesiva al poder de los alucinógenos, la mayoría de los enfoques olvidan el punto de vista de quienes vivieron el problema directamente. ¿Qué pensaban y sentían nuestros antepasados de los siglos XVI y XVII a propósito de las brujas? ¿Cuáles eran sus certezas y sus dudas? ¿En qué se diferenciaba su noción de la realidad de la nuestra? ¿Cómo expresaban sus ideas sobre lo posible y lo imposible, sobre el mundo material y el imaginario?

En vez de considerar la brujería como algo insensato, patológico o simplemente irreal, como se ha hecho a menudo, las múltiples referencias literarias y, especialmente, las declaraciones contenidas en los cientos de procesos judiciales de la Edad Moderna que han llegado hasta nosotros nos invitan a hacer la lectura o interpretación de un idioma que ya no compartimos, pero que por suerte todavía nos resulta familiar. Traducir el lenguaje de la brujería —casi siempre contradictorio, elusivo y directo a un tiempo, dotado de una potente carga simbólica, enigmático pero también revelador—, representa un reto necesario para atravesar la barrera de las fórmulas mágicas y de los tópicos que tanto han dificultado el acercamiento a formas de pensar descalificadas como primitivas.<sup>3</sup>

Pese a su aparente irracionalidad, el discurso de la brujería posee una lógica interna asociada a una determinada visión de la realidad. Sin embargo, a diferencia de la terminología producida en el contexto de cualquier arte o disciplina (esgrima, alquimia, medicina), la brujería se vale casi siempre de vocablos corrientes. Ello no implica que su comprensión sea más fácil, sino que, por el contrario, como ocurre con el lenguaje religioso, al no tratarse de términos específicos, tendemos a interpretar literalmente muchas expresiones comunes cuyo sentido figurado apunta a otra parte. Así, por ejemplo, del mismo modo que, en el lenguaje de la mística, la *muerte* alude a un periodo de prueba o purificación; en el contexto de la brujería, el *vuelo* no sólo remitía al hecho físico de trasladarse por el aire, sino a determinados estados de conciencia diferentes a los habituales, como los de quienes sueñan frente a los de aquellos que permanecen despiertos.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Vid. la excelente introducción al libro editado por Stuart Clark (ed.), *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Europe*, Londres: MacMillan, 2001, págs. 1-18.

<sup>4</sup> Vid. Michel de Certeau, *La fable mystique. xvie-xvne siècle*, París: Gallimard, 1982 (trad. esp., *La fábula mística. Siglos XVI y XVII*, Madrid: Siruela, 2006). Vid. también, de Sophie Houdard, «Le problème de l'écriture et du style mystiques», *Littératures classiques*, «Les langages au xvne siècle», 50 (2004), y «Du mot à la chose mystique: l'économie équivoque d'une langue des effects», en F. Trémolières (ed.), *Pour un vocabulaire mystique au xvne siècle*, Turin: Nino Aragno, 2004, págs. 43-59.

Tanto el lenguaje religioso como el lenguaje de la brujería exigen un permanente ejercicio de traducción o traslación, ya que ambos se basan en constantes desplazamientos de significado (esencialmente metáforas) operados con los recursos del habla cotidiana. Se trata, por tanto, de tomar conciencia de dichas transmutaciones para ser capaces de descifrar afirmaciones aparentemente sencillas o ingenuas, que con frecuencia se refieren a fenómenos de gran complejidad. Si el lenguaje de los místicos trata de expresar lo inefable, dada la excelencia del objeto que pretende describir (el éxtasis, o un tipo de emoción más allá de los límites considerados humanos), el lenguaje de la brujería aspira asimismo a nombrar lo innombrable aunque, lejos de aplicarse a algo positivo, remita precisamente a lo más doloroso y por tanto más difícil de asumir, tanto a nivel individual como colectivo.<sup>5</sup>

En términos generales, puede decirse que la brujería es la expresión por antonomasia del mal, entendido como desgracia; ésta se atribuyó a unos seres de carne y hueso —las brujas— a quienes se responsabilizó de todo tipo de calamidades. Personificar el infortunio en alguien implica, en primer lugar, culpabilizarle por su supuesta mala intención y, al mismo tiempo, conferirle un poder tan grande como para ser la causa de lo que se le achaca. De ahí que, según los teólogos, las brujas poseyeran rasgos divinos (volar, símbolo de espiritualidad, como en los ángeles), pero también animales (huellas de garras en su cuerpo, o la capacidad de metamorfosearse en gatos, lobos u otras bestias, como símbolo de los más bajos instintos). Otra forma más elaborada de representar su poderío y su maldad era asegurar que tenían un pacto con el diablo, llegando incluso a copular con él como muestra de la compenetración entre ambos. Dicha interpretación demoníaca de la brujería se redujo en principio a las élites cultas, aunque con el tiempo acabaría generalizándose entre el resto de la población.<sup>6</sup>

Una de las desgracias más difíciles de asumir en el contexto rural —escenario por antonomasia de las acusaciones por brujería— era el elevado índice de mortalidad infantil. Desde la Antigüedad, la muerte de las criaturas se había atribuido a las fechorías de determinados seres fantásticos, como las *lamias* griegas o las *striges* romanas, dentro de una explicación mítica presente en numerosos relatos. A finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna se hallaba extendida la leyenda de que las *brujas*, un colectivo indeterminado, eran las responsables de la muerte de los niños pequeños, a quienes chupaban la sangre por ser su alimento favorito. La voracidad de las brujas se relacionaba

---

<sup>5</sup> Otro interesante acercamiento al lenguaje demoníaco como expresión de lo inexpresable, lo caótico y lo marginal es el estudio de Armando Maggi, *Satan's Rhetoric. A Study of Renaissance Demonology*, Chicago: University of Chicago Press, 2001.

<sup>6</sup> Vid. María Tausiet, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo xvi*, Madrid: Turner, 2004, págs. 258-76.

con otras tradiciones más antiguas acerca de la supuesta avidez femenina en general, ya que en origen dichas figuras devoradoras de niños lo habrían sido de hombres en un sentido sexual.<sup>7</sup> Según el *Malleus maleficarum*, un conocido manual sobre la persecución de la brujería escrito a finales del siglo xv, el apetito carnal insaciable de las mujeres era lo que les llevaba a cometer las mayores maldades, de ahí los encuentros de las brujas con el demonio.<sup>8</sup>

El gran salto cualitativo (que nos permite analizar el lenguaje de la brujería tal y como se manifestó en las actas de los procesos judiciales) se produjo cuando dichos seres míticos se encarnaron en mujeres reales, acusadas por sus parientes y vecinos de poseer los mismos atributos que las brujas legendarias e inmateriales de antaño. Desde el momento en que se admitió la capacidad probatoria de las leyendas incorporadas a las declaraciones testificales, el lenguaje de la brujería se inmiscuyó en la vida cotidiana como parte de una «verdad» insoslayable. De hecho, muchas mujeres fueron condenadas a muerte a consecuencia de ciertas acusaciones imaginarias que, sin embargo, aparecían formuladas en un idioma completamente aceptado por las instituciones encargadas de velar por la justicia.

Valga como ejemplo un motivo recurrente para entender la aceptación generalizada del lenguaje de la brujería en la España áurea: el de las brujas chupadoras de niños, que veremos reaparecer en un amplio abanico de contextos diferentes, tanto desde la cultura escrita de élite como desde el habla popular.<sup>9</sup> Nos referiremos en primer lugar a uno de los procesos de brujería<sup>10</sup> más famosos en toda Europa, tanto por el número de implicados como por el componente fabuloso de las declaraciones testificales.<sup>11</sup> Según un relato del auto de fe inquisitorial que tuvo lugar en Logroño en 1611, las brujas de Zugarramurdi (Navarra),

---

<sup>7</sup> Vid. María Tausiet, «Avatares del mal: el diablo en las brujas», en M.<sup>a</sup> Tausiet y J. S. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons, 2004, págs. 45-66.

<sup>8</sup> Heinrich Krämer (Institoris) y Jakob Sprenger, *Malleus maleficarum*, Colonia, 1486 (trad. esp., de M. Jiménez Monteserín, *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, Barcelona: Felmar, 1976, pág. 106).

<sup>9</sup> Sobre la evolución del mito de la brujas al de los vampiros, vid. Gábor Klaniczay, «The Decline of Witches and the Rise of Vampires under the Eighteenth-Century Habsburg Monarchy», en G. Klaniczay, *The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, Cambridge: Polity Press, 1990, págs. 168-87.

<sup>10</sup> Quedan fuera del campo de estudio de este trabajo los procesos por hechicería. La presencia constante en ellos de fórmulas y conjuros mágicos los convierte en documentos con una fuerte carga literaria que, sin embargo, no resulta de interés para los objetivos aquí perseguidos.

<sup>11</sup> Vid. Gustav Henningsen, *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition*, Reno: University of Nevada Press, 1980 (trad. esp., *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid: Alianza, 1983).

a los niños que son pequeños los chupan por el sieso y por la natura. Apretando recio con las manos y chupando fuertemente les sacan y chupan sangre, y con alfileres y agujas les pican las sienas y en lo alto de la cabeza, y por el espinazo y otras partes y miembros de su cuerpo, y por allí les van chupando la sangre, diciendoles el demonio: «Chupa y traga eso, que es bueno para vosotras», de lo cual mueren los niños, o quedan enfermos por mucho tiempo. Y otras veces los matan luego, apretándoles con las manos y mordiéndolos por la garganta hasta que los ahogan [...]»<sup>12</sup>

De acuerdo con dicha versión del mito, la sangre de las criaturas era absorbida por las brujas a través de los orificios de sus pequeños cuerpos, tales como el ano, la vagina, o las fontanelas.<sup>13</sup> Menos detallada, pero no por ello menos expresiva, resulta la acusación contra Gostanza Rossa, una hechicera originaria de Burgos y juzgada en Zaragoza en 1581, que se valía de la creencia generalizada en la brujería para conseguir clientes y que, según un testigo, había afirmado:

Mirad, esta moça que teneis en casa no esta buena. Y sabed que las broxas por fuerça le hazen cierto mal de noche. Quando duerme tienen cierto acceso por tal parte [*tachado y sustituido por*: «y que la chupaban por baxo»] y esso la tiene tan doliente.<sup>14</sup>

Tan extendido se hallaba el mito que Quevedo, en un despiadado romance burlesco contra las viejas, exclamaba:

Que chupáis sangre de niños  
Como brujas infernales;  
Que ha venido sobre España,  
Plaga de abuelas y madres.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Juan de Mongastón, «Relación de las personas que salieron al Auto de la Fe [...]», Logroño, 1611, fol. 14, en M. Fernández Nieto, *Proceso a la brujería. En torno al Auto de Fe de los brujos de Zugarramurdi (Logroño, 1610)*, Madrid: Tecnos, 1989, pág. 66.

<sup>13</sup> Sobre la idea del «cuerpo abierto» y sus implicaciones en el mundo de la brujería y de la posesión demoníaca, *vid.* Nancy Caciola, «Breath, Heart, Guts: The Body and Spirits in the Middle Ages», en G. Klaniczay y É. Pócs (eds.), *Communicating with the Spirits*, vol. 1, Budapest: Central European University Press, 2005, págs. 21-39.

<sup>14</sup> Proceso contra Gostanza Rosa. Zaragoza. 1581. Archivo Diocesano de Zaragoza (ADZ), C. 27-35, fols. 5v-6.

<sup>15</sup> Francisco de Quevedo y Villegas, *El Parnaso español. Thalia*, Romance xxxii [1ª ed., 1648], en F. Janer (ed.), *Obras de Don Francisco de Quevedo y Villegas*, Madrid: Atlas, 1953, pág. 176. Otra interesante mención al mismo tema aparece en *El Buscón*, cuando, según su protagonista, «por disculpar la envidia», había quien le decía en la escuela que le quería mal porque su madre (con fama de bruja y hechicera) «le había chupado dos hermanitas pequeñas de noche» (*Vid.* Francisco de Quevedo, *Historia de la vida del Buscón* [1ª ed., 1626], Madrid: Espasa-Calpe, 1981, pág. 36).

Idéntica imagen utilizaría Gracián unos años después en su *Criticón* para censurar a quienes habían dado a los españoles «tan valientes pellizcos en su plata, que no hiziera más una bruja, chupándoles la sangre cuando más dormidos». <sup>16</sup>

La imagen de las brujas chupadoras de sangre <sup>17</sup> constituía una forma de representar el elevado porcentaje de mortalidad infantil característico de la época. Pero también suponía una forma de evitar la asunción de ciertos comportamientos difíciles de reconocer, como el infanticidio o los malos tratos a las criaturas. Más que de infanticidio directo o voluntario, con frecuencia se trataba de actuaciones indirectas o semiconscientes que se situaban en un territorio indeterminado e innombrado: el límite difuso entre la vigilia y el sueño, o entre la voluntad y el olvido. De hecho, una de las formas más frecuentes de librarse de las pequeñas criaturas consistía en echarse encima de ellas durante la noche de forma más o menos intencionada. Muchas madres acostaban a los niños junto a ellas en el lecho conyugal y después los aplastaban o asfixiaban al darse la vuelta mientras dormían. Dicho comportamiento se acentuaba cuando las madres habían bebido, con la consiguiente disminución o incluso pérdida de consciencia, lo que facilitaba la comisión del atentado. Sin entrar en más detalles acerca del hecho en sí, la desgracia se acrecentaba con la responsabilidad no aceptada y precipitaba por lo general el recurso al lenguaje de la brujería, esto es, a la proyección externa de la propia culpa mediante el uso de figuras retóricas enmascaradoras y, al mismo tiempo, reveladoras de una realidad oscura. <sup>18</sup>

Quizás uno de los ejemplos más expresivos sea el diálogo que, según una testigo en el proceso contra Pascuala García, mantuvieron una madre y una hija en una taberna de la localidad vinícola de Herrera de los Navarros (Zaragoza), situada en la comarca del campo de Cariñena, durante las fiestas de Carnaval de 1569. La testigo declaró contra su suegra, a quien tenía interés en acusar de la muerte de sus criaturas y, por tanto, en demostrar que era bruja. Según su relato, cierto día, habiendo ido a por «un dinero de vino» a casa del tabernero, reconoció a ocho mujeres que estaban dentro «merendando y platicando», entre ellas su suegra. Entonces una de las mujeres más jóvenes se dirigió a su madre y le dijo:

---

<sup>16</sup> Baltasar Gracián, *El Criticón* (1ª ed., 1657), Madrid: Cátedra, 2004, pág. 435.

<sup>17</sup> El verbo «chupar» en castellano une a su sentido literal (absorber, lamer) otros sentidos figurados, como el despojar a alguien de una cosa («las preocupaciones le están chupando la salud»), beneficiarse ilícitamente («chupar del bote»), o ir enflaqueciendo («quedarse chupado»). La expresión «chupar la sangre» a alguien, todavía hoy es sinónimo de ir arruinándole poco a poco, lo que constituía el centro de las acusaciones de brujería.

<sup>18</sup> Vid. María Tausiet, «Brujería y metáfora: El infanticidio y sus traducciones en Aragón (siglos XVI-XVII)», en *Temas de Antropología Aragonesa*, núm. 8, Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología, 1998, págs. 61-83.

Madre, agora no hay broxas. A lo qual respondió la madre: Hija, agora no es tiempo de andar, que hay poco vino, que quando hay mucho vino las broxas de las cubas ahogan las criaturas.<sup>19</sup>

La expresión «tiempo de andar» hacía alusión al momento de la cosecha, así como a las semanas que seguían a ésta, que no por casualidad coincidían con la época en que solía registrarse un mayor número de bajas infantiles. En cuanto a la afirmación final («las broxas de las cubas ahogan las criaturas»), se trataba claramente de otra metáfora referida a la decisiva influencia del vino en los casos de muerte por asfixia de los bebés a manos de sus madres. Obviamente, reconocer esto último constituía un tabú socialmente compartido. El ritmo y la rima de la frase así parecen indicarlo, ya que su sonoridad la acercaba más a un mote o sentencia admitido por la comunidad que a una apreciación personal expresada de forma tan poética como cruel.

La retórica de la brujería se valía de múltiples recursos literarios para nombrar sin nombrar explícitamente, así como para sugerir interpretaciones que iban más allá de las apariencias. Entre las llamadas figuras semánticas o «de pensamiento», destaca sin duda la *metáfora*,<sup>20</sup> presente en múltiples expresiones además de las ya analizadas.<sup>21</sup> Si el infanticidio generaba sus propias metáforas, los malos tratos con que algunos padres castigaban a sus criaturas, dejándolas marcadas con moratones o cardenales, cuando no con heridas sangrantes, encontraban su imagen correspondiente en las llamadas «señales o pellizcos de brujas»:<sup>22</sup>

La niña estaba muy blanca y [...] no tenia señales algunas de embrujamiento como otras que mueren de ellos suelen tener.<sup>23</sup>

Las pellizcan de manera que reciben mucho daño, y según las señales que les quedan, son pellizcos de brujas.<sup>24</sup>

Dejando a un lado los malos tratos de ciertos padres, la importancia que en general se concedía a la fertilidad y a los hijos, así como el miedo constante a

<sup>19</sup> Proceso contra Pascuala García. Herrera de los Navarros (Zaragoza). 1572. ADZ. C. 42-12, fol. 7.

<sup>20</sup> En lo sucesivo aparecerán destacadas en cursiva las diversas figuras retóricas analizadas.

<sup>21</sup> Vid. Tomás Albaladejo Mayordomo, «Elementos de la lengua literaria de la Edad de Oro: metáfora y alegoría como mecanismos de traslación», en *Edad de Oro*, XXIII (2004), págs. 33-9.

<sup>22</sup> Vid. María Tausiet, «La presencia de la muerte en los procesos de brujería en Aragón en el siglo XVI», en E. Serrano (ed.), *Muerte, cultura y religiosidad popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1994, págs. 305-20.

<sup>23</sup> Proceso contra Pascuala García, fol. 236.

<sup>24</sup> Proceso contra Isabel Garay. Cosuenda (Zaragoza). 1591. ADZ. C. 33-23, fol. 39v.

perderlos aparecía asimismo en otras expresiones metafóricas («joya», «pilar» «buena moneda») incluidas en diferentes amenazas atribuidas a las supuestas brujas. No era sino una forma de demostrar que ellas habían sido las causantes del dolor provocado por la muerte del miembro más apreciado de la familia:

Dijo amenazandolo: Yo vos prometo que vos costara la mejor joya que vos teneys y quereys en vuestra casa [...] Y ansi de alli a pocos dias el dicho Jayme Conchello [que] tenia un solo fijo, el qual mucho queria, de edad de çinquo años [...] lo fallo muerto en la cama.<sup>25</sup>

Le havia jurado y offreçido se le cairia un pilar, el mejor de su cassa [...] Y assi, pocos dias despues [...] se le murio un hijo que tenia de veinte años.<sup>26</sup>

Yo te prometo que antes de mayo tú me lo pagues en buena moneda.<sup>27</sup>

En realidad, el fundamento en que se basaba la creencia en la brujería, el llamado «mal de ojo», constituía la metáfora recurrente por excelencia, ya que expresaba de forma magistral la asunción general acerca del poder de la mala intención ajena transmitida a través de la mirada:

Este testigo un dia hablando con ella le oyo decir: Yo puedo hacer mucho bien y mucho mal.<sup>28</sup>

Que por no darle un roscon [...] la hechizo o hizo mal de ojo, de manera que se iba secando.<sup>29</sup>

Dicha niña estaba tomada de ojo [...] y assi [...] por la mala opinion que en dicho lugar tienen a la dicha María Calvo [...] tiene por cierto, constante y aberiguado que la dicha María Calvo fue, era y es bruja.<sup>30</sup>

En palabras del humanista Pedro Mexía, el «mal de ojo» se equiparaba a una auténtica «ponzoña», capaz de causar los mismos efectos que cualquier otro veneno:

<sup>25</sup> Proceso contra Esperanza Riba y Gaspara Riba. Beceite (Teruel). 1571. ADZ. C. 27-11, fol. 12.

<sup>26</sup> Proceso contra Francisca Castán y María Tolón. Peñaflores (Zaragoza). 1609. ADZ. C. 5-10, fol. 135.

<sup>27</sup> Proceso contra Isabel Garay, fol. 14.

<sup>28</sup> Proceso contra Ágata Oliber. La Fresneda (Teruel). 1604. ADZ, C. 32-2, fol. 3v.

<sup>29</sup> *Id.*, fol. 8v.

<sup>30</sup> Proceso contra María Calvo. Lércera (Zaragoza). 1594. ADZ, C. 33-14, fols 8r y v.

Ay personas [...] que tienen ponçoña en los ojos y que, con ver alguna cosa intensivamente, mediante los rayos visuales, inficionan y hazen notable daño, que llaman aojar, principalmente en los niños.<sup>31</sup>

Otras metáforas frecuentes se referían a la supuesta capacidad de las artes de brujería para «atar y desatar», sin duda el símbolo de poder más imponente del mundo cristiano, por tratarse de la fórmula con la que Cristo había conferido autoridad a San Pedro, de acuerdo con los evangelios.<sup>32</sup> Tratándose de brujas, a quienes se atribuía no sólo la muerte de las criaturas sino también la infertilidad de las madres o la esterilidad de las parejas, «atar» suponía en primera instancia el hecho de impedir el coito provocando impotencia, y «desatar», la liberación de los lazos imaginarios que habían paralizado a los hechizados. Según constaba en el séptimo artículo de la acusación fiscal en la causa contra Pascuala García:

Se han visto [...] muchos hombres, en ser cassados y al tiempo que han de tener parte con sus mugeres, hallarse atados, que assi le dizen por alla vulgarmente, y impididos para no poder conozer carnalmente sus mugeres.<sup>33</sup>

Y según uno de los testigos de la acusación en el proceso contra Esperanza y Gaspara Riba:

Es fama publica que las nombradas son hechizeras y encortaderas. Y que a oydo dezir a mugeres casadas dignas de fe, cuyos nombres no se acuerda, que oyeron dezir y ablar entre Naguaspara Riba y Esperanza Riba que dixeron se desnudase el nudo que ya dura demasiado [...] Y que ha oido dezir por el pueblo [...], y tal es la fama publica, que la dicha Guaspara Riba, que si no la conbidaban a las bodas de los tales nobios que bodas fazian, que luego los encortaba y ataba.<sup>34</sup>

La metáfora del atar se aplicaba por extensión a cualquier episodio de anquilosamiento o falta de flujo vital, como cuando surgían dificultades para amamantar

<sup>31</sup> Pedro Mexía, *Silva de varia lección* (1ª ed., 1540), Madrid: Cátedra, 1989, pág. 411.

<sup>32</sup> «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia [...] A ti te daré las llaves del Reino de los Cielos; y lo que ates en la tierra, quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra, quedará desatado en los cielos» (Mateo, 16, 18-19).

<sup>33</sup> Proceso contra Pascuala García, fol. 15v.

<sup>34</sup> Proceso contra Esperanza y Gaspara Riba, fols. 7v. y 9.

a los niños<sup>35</sup> o hacerles comer;<sup>36</sup> para valerse de alguna extremidad del cuerpo,<sup>37</sup> o incluso para conseguir que saliera vino de una cuba.<sup>38</sup> En última instancia, todo enfrentamiento expreso o implícito (conflictos interiores por sentimiento de culpa) terminaba por desembocar en estados de parálisis destinados a traducirse en nuevas acusaciones de brujería.

Éstas iban acompañadas a menudo de otro tipo de imputaciones acerca de la reprobable conducta sexual de las acusadas, a quienes, como mínimo, se calificaba de prostitutas y alcahuetas. Un claro ejemplo lo constituye el sexto artículo de la acusación fiscal de un proceso incoado por la justicia episcopal, según el cual:

Las dichas Esperanza Riba y Guaspara Riba son mugeres malas de su cuerpo, como son putas y alquabuetas. Y assi es la boz comun y fama publica en el lugar de Bezeyte.<sup>39</sup>

Dichas atribuciones, expresadas en un lenguaje no del todo directo, pero sí lo suficientemente claro («las nombradas en el artículo son mundanas, dando sus cuerpos a quien bien les parece»<sup>40</sup>), contrastan con las metáforas utilizadas a la hora de afrontar asuntos aún más escabrosos. Así, por ejemplo, uno de los testigos en el proceso contra Pascuala García —tras acusarla indirectamente de haber cometido incesto con su hermano cuando era doncella y de haber tenido un hijo con éste— proseguía afirmando haberle aconsejado al padre de la reo que no la delatara, ya que,

eran cosas de muy mala digestión y que parecian muy mal [...] y que le hechasse tierra encima<sup>41</sup>

---

<sup>35</sup> «La dicha Guaspara Riba le encorto un fijo o fija que tetaba de tal suerte que no queria tetar» (*Id.*, fol. 9r).

<sup>36</sup> «Tiene sospecha este deposante que un mochacho que se le murio de tres años, que por haverlo encortado Esperança Riba se le murio, porque nunca quiso ni pudo habrir la boqua, ni alçar los brazos para comer, y si alguna miguaja le dentraba, luego la escopia» (*Id.*, fol. 5v).

<sup>37</sup> «Un día por ciertas nuebas, este deposante riño con Naguaspara Riba, y que de alli a pocos dias este deposante, estando bueno de cuerpo, pies y manos, vio que de las manos no podía fazer nada» (*Id.*, fol. 10r).

<sup>38</sup> «Este deposante [...] mando subiessen vino de la cuba, y quando fueron a la cuba y la destaponaron, la cuba no queria dar vino. El dicho Miguel Real, recordando que al tiempo que convido a beber [...] la dicha Naguaspara estaba delante y no la havia conbidado a beber, recuerdo que su fama era encortadera. Temiendo no la hubiesse encortado la cuba, determino de llamarla y conbidarla a beber, y ansi como la llamo y la conbido a beber, luego de la cuba sallio vino» (*Id.*, fol. 12v).

<sup>39</sup> Proceso contra Esperanza y Gaspara Riba, fol. 15r.

<sup>40</sup> *Id.*, fol. 9v.

<sup>41</sup> Proceso contra Pascuala García, fol. 54v.

En éste, como en tantos otros casos, la imagen de la «tierra encima» no se limitaba a ser únicamente un recurso estilístico. De hecho, muchos de los conflictos encubiertos bajo las acusaciones de brujería tenían lugar precisamente en ámbitos subterráneos como el sótano o la bodega. Fuera o no cierto, los enemigos de Pascuala García aseguraban que, tras haber quedado preñada de su hermano, «había parido en la bodega»<sup>42</sup>. Por otro lado, uno de los argumentos en la defensa de la reo (a quien sus oponentes acusaban de haber provocado la muerte de una tal Catalina Guillén) consistió en poner de manifiesto los sufrimientos que Catalina había padecido hasta la hora de su muerte, después de soportar durante años las palizas que su marido le había propinado confiando en que nadie los oía:

La dicha Catalina Guillen murio de dolencia particular, la qual le vino del mal tratamiento que el dicho Gil de Oseñaldes le hazia [...] El dicho Gil de Oseñaldes ha ssido y es hombre rebolvedor de pueblos, publicamente amancebado que, por estarlo, dava muy mala vida a su propia muger, por que lo reprehendia dello. Y por ello le dava de palos y açotes. Y fue visto la baxava a la bodega para alli castigarla de secreto, porque sus deudos ni otras personas no lo supiiessen ni entendiessen.<sup>43</sup>

En el ámbito de lo figurado, el lenguaje de la brujería se valía con frecuencia de la *metonimia* y, más concretamente, de la variedad conocida como *sinécdoque* (un tipo de metáfora que no llega a serlo por no existir una sustitución completa de significados, ya que es sólo una parte la que representa el todo). Volviendo al leitmotiv del aojamiento / embrujamiento, éste era el caso de los «ojos ayrados»:

Ay generacion de gentes [...] que con la vista aojan y matan a los que mucho estan mirando, especialmente si miran con los ojos ayrados.<sup>44</sup>

Y asimismo de la «leche ayrada y enojada», una *personificación* que volvía a encontrar su fundamento último en los conflictos a los que solía achacarse la desgracia: la muerte de los bebés en edad de amamantar. Según había confesado la madre de dos criaturas fallecidas en muy poco tiempo,

No podía ver gozo alguno de sus criaturas porque era una mujer muy colerica y con su misma leche matava a sus criaturas, porque le acontecia

<sup>42</sup> *Id.*, fol. 75v.

<sup>43</sup> *Id.*, fols. 139v. y 147v.

<sup>44</sup> Francisco Núñez, *Libro del parto humano*, Madrid, 1621.

que quando riñia con su marido y suegro [...] no les daba la teta en uno ni en dos dias, y quando se les daba, se les daba mala, alterada y emponçoñada, de suerte que las matava.<sup>45</sup>

En cuanto a la defensa presentada por el procurador de Bárbara Blanc, tras ser acusada de bruja en 1591, el motivo del fallecimiento de las criaturas de la localidad no era Bárbara, sino la «leche ayrada y enojada» ingerida en brazos de sus propias madres:

El día antes de la noche que murio el niño de dicha Isabel Alviol, dicha Isabel Alviol riño en el pueblo con las hijas de mossen Valls, y se tractaron muy mal de palabras, con mucho enojo y colera, de tal suerte que dicha Isabel Alviol se puso muy ayrada y colerica. De lo qual se pudo seguir, despues de dichas riñas y enojos, haver dado la leche ayrada y enojada a dicho niño, y ansi haverlo muerto con dicha leche, como suele y acostumbra suceder muchas vezes.<sup>46</sup>

Sin llegar a la mutación de significado característica de los *tropos* (metáfora, metonimia), los abundantes *símiles* o *comparaciones* servían con eficacia para construir nexos imaginarios de gran intensidad expresiva. Por lo común, las comparaciones establecían asociaciones impactantes entre las víctimas de las supuestas brujas y el triste estado (vegetal o animal) en el que habían quedado o se suponía que quedarían reducidas tras ser embrujadas. Así, de un niño públicamente muerto a manos de brujas en Peñaflo (Zaragoza) se afirmó que lo habían encontrado «todo cardeno, como un lirio»<sup>47</sup> y, según una testigo en el proceso contra Pascuala García, por culpa de la reo dos de sus criaturas habían fallecido «secas como leños».<sup>48</sup> Continuando con la inspiración que ofrecía el mundo vegetal, otra testigo aseguró que en cierta ocasión Pascuala le había dicho «con grande enojo, que ella le haria estar mas amarga que la ruda».<sup>49</sup> A ello habría que sumar la declaración de otra testigo en el proceso contra Bárbara Bonfil, según la cual,

una noche la dicha Barbara Bonfil riño muy mal con su suegra, la Serrana, la qual Serrana, enojada, se salio de casa la dicha Bonfila y se vino aquella

<sup>45</sup> Proceso contra Pascuala García, fol. 267v.

<sup>46</sup> Proceso contra Bárbara Blanc. Peñarroya de Tastavins (Teruel). 1591. ADZ. C. 31-34, fol. 72.

<sup>47</sup> Proceso contra Francisca Castán y María Tolón, fol. 16.

<sup>48</sup> Proceso contra Pascuala García, fol. 124.

<sup>49</sup> *Id.*, fol. 6r.

noche a casa de esta deposante muy atemorizada. Y dixo: ¿Que os parece que me ha dicho mi nuera [...] que me hara secar y hir como los cardos por el campo?<sup>50</sup>

Las amenazas puestas en boca de las acusadas de brujería por sus enemigos se valían, asimismo, de comparaciones animales con ciertas especies consideradas despreciables y malignas dentro del contexto cristiano. Entre los reptiles, cabe destacar la culebra, cuya mezquindad y bajeza se manifestarían en su forma de arrastrarse por el suelo («que ella le havia dicho lo tubiese en secreto, sino que ella le aria andar rastrando por tierra como la culebra»<sup>51</sup>). En relación con los animales malditos, uno de los tópicos más extendidos acerca de los embrujados o endemoniados era su conducta semisalvaje. Según el testimonio de Francisco Blasco de Lanuza, cuya labor de párroco en la localidad de Sandiniés (Huesca) lo llevó a exorcizar a un buen número de «espiritadas», un día en que se hallaba realizando las devociones acostumbradas para expulsar a los demonios que amenazaban a una de sus feligresas,

se apoderaron los enemigos de la cabeça desta espiritada y la privaron de sentidos, arrastrandola por el suelo como culebra. Dava ahullidos terribles; ya ladraba como perro; ya gruñía como animal de cerdas; ya parecía leon; ya oso fiero.<sup>52</sup>

Las menciones a los embrujados que ladraban «como perros» (es decir, cuyos lamentos llegaban a asimilarse a auténticos aullidos<sup>53</sup>) eran también continuas:

Que dicha María Tolón, mala malis acumulando, en ciertos disgustos que tuvo con una llamada María [...] le embrujo un niño de tal manera que bino a ladrar como si verdaderamente fuera un perro.<sup>54</sup>

Que estuvo ocho dias ladrando como perro.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Proceso contra Bárbara Bonfil. Zaragoza. 1591. ADZ. C. 37-40, fols. 61v-62r.

<sup>51</sup> Proceso contra Pascuala García, fol. 6v.

<sup>52</sup> Francisco Blasco Lanuza, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, Monasterio de San Juan de la Peña, 1652, pág. 860.

<sup>53</sup> La acusación de hacer ladrar se repetía sistemáticamente en los estatutos de desaforamiento contra brujas aprobados en el área pirenaica, como puede verse en Manuel Gómez Valenzuela, *Estatutos y Actos Municipales de Jaca y sus montañas (1417-1698)*, Zaragoza, 2000. Otro ejemplo de «mujeres latrantes» aparece descrito en Marybonne Abraham, «Les aboyeuses de Josselin: La validité de l'explication par le mythe», *Bulletin de la Societé de Mythologie Française*, 171 (1994), págs. 3-16.

<sup>54</sup> Proceso contra Francisca Castán y María Tolón, fol. 17v.

<sup>55</sup> Proceso contra Águeda Samario. Ejea de los Caballeros (Zaragoza). 1645. Zaragoza. Archivo Histórico Provincial de Zaragoza (AHPZ), núm. 91, fol. 14.

A la dicha Cathalina de Barrio le tomo mal de ladrar [...], que no parecía sino un perro rabioso.<sup>56</sup>

En general, la violencia y los padecimientos atribuidos a la brujería solían ser tan extremos que tan solo determinados *eufemismos* y *lítótes* (o atenuaciones) conseguían paliar ciertas verdades incómodas. Así, por ejemplo, según el procurador de la causa contra Águeda Ruiz, una de las declarantes en el proceso no merecía crédito debido a los disgustos que ocasionaba a su marido, el cual por eso mismo debía corregirla con mano dura. Dicho mensaje aparecía expresado en el vigésimo artículo de la defensa judicial con una ambigüedad que rayaba en lo incomprensible:

Muchas y diverssas vezes, abandonando su honra y reputacion, con su deshonesto y feo vivir, se an ofrecido en su casa y con su propio marido mil ocasiones lastimosas y de grabes pesadumbres, harto a costa de su persona.<sup>57</sup>

No obstante, una líneas más abajo, como si nos halláramos ante una traducción vertida en un lenguaje diáfano y contundente (a lo que contribuía la expresiva comparación del final), podía leerse:

Alguna vez se ha visto su marido, ocasionado de lo que ella le daba, procurando su enmienda y con eso su castigo, tenella atada por espacio de tres o quatro dias como a una bestia o cosa al pie de la cama, harta de palos y otros males.<sup>58</sup>

En términos generales, la ambigüedad, tanto verbal (*anfibología* o *equivoco*) como moral, se erigía en protagonista indiscutible de los conflictos traducidos al idioma de la brujería. La falta de claridad de la mayoría de las declaraciones acusatorias contribuía a enmascarar realidades no asumidas o deliberadamente ocultas con un lenguaje turbio y lleno de vaguedades. El abuso de adjetivos indeterminados, como «tal» o «cierto», terminaba por perfilar el tono de unas afirmaciones titubeantes, casi siempre malintencionadas. Así, por ejemplo, según la demanda criminal contra Gostanza Rosa, la acusada había utilizado,

---

<sup>56</sup> Proceso contra Juliana Bernués. Sinués (Huesca). 1574. Huesca. Archivo Histórico Provincial de Huesca (AHPH), C. 1191-6, fol. 26.

<sup>57</sup> Proceso contra Águeda Ruiz. Bolea (Huesca). 1605. Huesca. AHPH. C. 1211-8, fol. 93v.

<sup>58</sup> *Id.*, fol. 93v.

un cierto unguento de diversos materiales [...] para untarlo en siete partes muy exquisitas de sus cuerpos, adonde jamas se acostumbro por ninguna enfermedad, y [...] una bebida, en la qual ay muchos materiales como son las raeduras de la lapida consagrada y del olio santo, y no se que otros unguentos muy exquisitos con ciertas simientes [...]<sup>59</sup>

Más imprecisas todavía, si cabe, resultan las palabras de Susana Reínez, testigo en los procesos contra Catalina García, Bárbara Blanc y Bárbara Bonfil de Peñarroya de Tastavins (Teruel), a quienes acusó de haber participado en un peculiar aquelarre doméstico. Según su declaración, Susana había visto a través de un agujero que comunicaba la casa de su hermana con la cocina de una de ellas:

Un bulto que ni le parezio hombre ni muger, porque era negro y ffeo, y le parezio demonio, con su figura tan espantable [...] y que dezian: Vamos a la parte donde sabemos.<sup>60</sup>

La inconcreción de la mayoría de las declaraciones acusatorias se subrayaba aún más mediante el uso de *perífrasis* o *circunloquios* (rodeos para eludir expresar directamente lo que se desea, evitando la mención de las palabras clave). En acusaciones obviamente imaginarias, como el vuelo o la asistencia al aquelarre («vamos a la parte donde sabemos»), el efecto logrado era aumentar la confusión de los oyentes, una perplejidad que podía favorecer la credulidad o, por lo menos, la duda. Según Joan Peres, yerno de una mujer procedente de Milán asentada en Tarazona (Zaragoza), cuyo caso conocemos por la denuncia efectuada durante una visita pastoral en 1548:

Una noche, estando en Agreda, ya que se queria acostar, lo hizo venir su suegra a esta ciudad con una echizeria, y que havia venido en aire, sin tocar los pies en suelo, y que le trayan la capa delante no sabe quien.<sup>61</sup>

La mayoría de las perífrasis formaban parte de las supuestas maldiciones que las acusadas de brujería habrían lanzado a los testigos de la acusación, previo cumplimiento de la correspondiente desgracia (muerte o enfermedad). Dichas

---

<sup>59</sup> Proceso contra Gostanza Rosa, fols. 4v y 5r.

<sup>60</sup> Proceso contra Catalina García. Peñarroya de Tastavins (Teruel). 1591. Zaragoza. ADZ. C. 18-17, fol. 74. Vid. María Tausiet, *Un proceso de brujería abierto en 1591 por el Arzobispo de Zaragoza (contra Catalina García, vecina de Peñarroya)*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1988.

<sup>61</sup> Información acerca de Catalina, la Milanesa. Tarazona (Zaragoza). 1548. Archivo Diocesano de Tarazona. Visitas Pastorales. C. 7-5, núm. 26, fol. 76. Vid. Jesús de Gregorio Hernández, «Un caso de brujería en Tarazona en el siglo XVI», *Turiaso*, núm. 1 (1980), págs. 391-95.

amenazas imaginarias constituían la «prueba» que justificaba el infortunio atribuido a la cólera de las poderosas brujas, a las que se presentaba como seres enigmáticos que hablaban sin nombrar nunca el blanco de sus iras. Según Juana Guerau, testigo en el proceso contra Marta Morera, ésta la había increpado estando ella embarazada con una frase elusiva, pero de gran plasticidad:

No empañareis lo que llevais en el vientre [...] y que a pocos dias habia malparido.<sup>62</sup>

Las amenazas atribuidas a las brujas incluían a menudo perífrasis de futuro para sugerir la muerte sin mencionarla. Dicha ambigüedad se relacionaba con la mala intención y el misterio que rodeaba a las acusadas:

Que no havia de ver el año cumplido.<sup>63</sup>

Que no se cerrasen sus ojos hasta que no viera muertos a [...]<sup>64</sup>

Plegue a Dios que tres dias te de el sol y hoy sea el postrero.<sup>65</sup>

Calla, bellaco, que yo os lo hare pagar este invierno.<sup>66</sup>

Sin negar algún grado de verosimilitud a dichas expresiones en el contexto de las constantes riñas reflejadas en los documentos, no hay que olvidar que las amenazas o *imprecaciones* constituían un importante recurso utilizado por los acusadores para justificar su rencor. De proceso a proceso, y de declaración en declaración, tales imprecaciones se multiplicaban proyectando hacia fuera las emociones negativas de quienes, de este modo, se colocaban a sí mismos como víctimas de las pretendidas brujas:

Por esta crisma [...] que me lo pagueis.<sup>67</sup>

Dentro de pocos días, vereis mal logro de la criatura.<sup>68</sup>

<sup>62</sup> Proceso contra Marta Morera. Monroyo (Teruel). 1648. Zaragoza. AHPZ, núm. 103, fols. 2 y 3.

<sup>63</sup> Proceso contra Francisca Castán y María Tolón, fol. 189.

<sup>64</sup> *Id.*, fol. 93.

<sup>65</sup> Proceso contra Pascuala García, fol. 45.

<sup>66</sup> Proceso contra Francisca Castán y María Tolón, fol. 97v.

<sup>67</sup> Proceso contra María Calvo, fol. 11.

<sup>68</sup> Proceso contra Francisca Castán y María Tolón, fol. 121.

Yo os aseguro que no os goçeis con cossas que tengais.<sup>69</sup>

En realidad, el recurso generalizado a la *hipérbole* impregnaba un lenguaje de suyo exagerado, que corría en paralelo a estados de tensión emocional llevados a un grado extremo:

La ha reprehendido infinitas veces<sup>70</sup>

A muchos infantes [...] los avia muerto de embidia<sup>71</sup>

Un dia [...] le oyo dezir, porque llorava una criatura: Maten a esse niño y echenlo en pan, que no ai cosa mas gustosa que los garronzicos de las criaturas<sup>72</sup>

La dicha Isabel Garay se enojo contra el [...] de la qual alteracion se sintio [...] de muy mala gana, de tal manera que al dia siguiente entendio ser muerto<sup>73</sup>

La dicha Juliana Bernues le habia tocado la criatura [...] y a dicho niño le habia dado un lloro muy grande que jamas habia callado<sup>74</sup>

La exageración melodramática de los males atribuidos a las brujas se manifestaba especialmente en las numerosas *apóstrofes* y *exclamaciones retóricas* puestas en boca de las acusadas, cuando no de sus pretendidas víctimas. Tanto en uno como en otro caso, los insultos se convertían en protagonistas de los diálogos habituales entre las dos partes, tal y como eran reproducidos por los testigos:

¡Ay tortolica, tortolica, si yo soy bruxa, a ti algo se te apega!<sup>75</sup>

<sup>69</sup> *Id.*, fol. 131v.

<sup>70</sup> Proceso contra Pascuala García, fol. 262.

<sup>71</sup> Proceso contra María Vizcarreta. Épila (Zaragoza). 1651. En José de Sesé, *Decisionum Sacri Senatus Regii Regni Aragonum, et Curiae domini Justitiae Aragonum, causarum civilium et criminalium*, Zaragoza, 1651, vol. IV, fol. 17.

<sup>72</sup> *Id.*, fol. 3.

<sup>73</sup> Proceso contra Isabel Garay, fol. 14.

<sup>74</sup> Proceso contra Juliana Bernués, fol. 25v.

<sup>75</sup> Proceso contra Pascuala García, fol. 142v.

¡Ay Mingo Popos, Mingo Popos, con solo tocaros a vos, a Martin y a Joan Guillen os haria yr bolando por las nubes del cielo!<sup>76</sup>

¡O, cuerpo de Dios con la borracha, catala aquí ahogada!<sup>77</sup>

¡No tendreis poder, bellacas, de hazerme daño ni entrar en mi casa!<sup>78</sup>

¡Bellaca, broxa, hechicera, tu me has muerto a mi padre!<sup>79</sup>

¡Bellaca, mala hembra, que tu me has muerto mi hija, estando como estaba sana y buena!<sup>80</sup>

¡Diablo, nunca te acabas de morir!<sup>81</sup>

¡Mujer del diablo! ¿Que quereis hazer? ¡No me tenteis!<sup>82</sup>

Sin llegar al grado de vehemencia y apasionamiento manifiesto en tales exclamaciones, otros recursos aparentemente más lógicos o razonables perseguían objetivos similares. Así, por ejemplo, la *sinonimia* —de uso muy arraigado, tanto en la literatura como en el habla común del Siglo de Oro—, en principio sólo establecía una relación de semejanza entre los significados de dos o más palabras (consideradas homólogas), pero en la práctica servía para acentuar y amplificar determinados mensajes:

Leche ayrada y enojada<sup>83</sup>

Es xorguiña siquiere bruxa<sup>84</sup>

Conciertos tacitos y expresos con el demonio<sup>85</sup>

A cometido muchos crimenes y delictos<sup>86</sup>

<sup>76</sup> *Id.*, fol. 142v.

<sup>77</sup> *Id.*, fol. 240.

<sup>78</sup> Proceso contra María Calvo, fol. 29v.

<sup>79</sup> Proceso contra Francisca Castán y María Tolón, fol. 83.

<sup>80</sup> *Id.*, fol. 164v.

<sup>81</sup> *Id.*, fol. 83.

<sup>82</sup> Proceso contra Águeda Ruiz, fol. 33v.

<sup>83</sup> Proceso contra Bárbara Blanc, fol. 72.

<sup>84</sup> Proceso contra María Calvo, fol. 2v.

<sup>85</sup> *Id.*, fol. 3.

<sup>86</sup> *Id.*, fol. 3v.

Estando sano y bueno<sup>87</sup>

Ciertos remedios y medicinas<sup>88</sup>

Encolerizada y alterada<sup>89</sup>

Pese a las barreras comúnmente establecidas entre las figuras semánticas o «de pensamiento» y las propiamente sintácticas, dicha distinción no resulta claramente definida. Bajo la aparente paridad de muchos sinónimos consecutivos, subyacía la intención notoria de añadir ideas complementarias a conceptos cerrados, lo que redundaba en beneficio del mensaje que quería transmitirse. No en vano, uno de los recursos más utilizados por los protagonistas de los procesos por brujería era la *repetición*: un intento incesante de persuadir mediante la insistencia. Buen ejemplo de ello lo constituyen las frecuentes *enumeraciones* reiterativas, cuyos términos aparecían casi siempre conectados mediante *polisíndeton*, además de dispuestos en *gradaciones ascendentes*. De este modo se conseguía crear un efecto de acumulación (*mala malis accumulando*) que añadía intensidad, fuerza, viveza y solemne gravedad a muchas acusaciones:

Es bruxa y hechizera, y ha cometido y perpetrado muchos y diversos crimines y delitos de bruxas, y hechizos, y por sus hechizos y bruxerías han muerto muchas y diversas personas y animales en el dicho lugar de Herrera y sus terminos, y como tal bruxa y hechizera ha estado publicamente difamada.<sup>90</sup>

Stando [...] en su lecho durmiendo, sintio encima de si muy gran peso, y que recuerdo del sueño, y que se trobo encima de si a la dicha Dominga presa, que le tenia las manos a la gola, y que lo ahogaba.<sup>91</sup>

Entre los recursos basados en la repetición, por su sorprendente eficacia para transmitir la idea de un tiempo mítico hecho presente, hay que destacar el *políptoton verbal* (reiteración de una misma palabra con diferentes accidentes gramaticales). Tanto en los estatutos contra brujas como en las declaraciones judiciales prestadas por los testigos de cargo, la utilización de distintos tiempos verbales en una sola frase lograba comunicar una sensación de trascendencia que rozaba lo sagrado:

<sup>87</sup> *Id.*, fol. 10.

<sup>88</sup> *Id.*, fol. 12v.

<sup>89</sup> *Id.*, fol. 13v.

<sup>90</sup> Proceso contra Pascuala García, fol. 13.

<sup>91</sup> Proceso contra Dominga Ferrer. Pozán de Vero (Huesca). 1534. AHPZ. C. 31-2, fol. 56v.

Con su diabolica arte de bruxeria o hechizeria, han muerto, hecho matar o morir faran personas grandes o pequeñas, ganados gruesos o menudos [...] han ligado o ligaran o ligar faran a qualesquiere personas [...] han impedido, impidiran o hecho impedir que marido y muger carnalmente se puedan conoçer, o que alguna muger no se pueda preñar, o los partos de las mugeres han dampnificado o dampnificaran, o han destruydo o destruyan los arboles frutales [...] o a los dichos animales han hecho o faran algunos dolores, procurandoles torçones.<sup>92</sup>

Otro significativo ejemplo de políptoton verbal aparece en el diálogo que, según Cándida Jiménez, dicha testigo mantuvo con la acusada de bruja Francisca Castán al encontrarse ambas en la calle, «yendo un día al horno».<sup>93</sup> En esta ocasión, la repetición y la ambigüedad se daban cita en un auténtico *retruécano* más o menos voluntario sobre el poder de la maledicencia:

La dicha Francisca Castan [...] le dijo: ¿Por que me dice que soy broxa? Y esta deposante le dixo y respondió: No se que lo haya dicho, pero si lo he dicho, no me desdigo dello, porque antes que viniesse a este lugar me lo dixeran me guardare de vos, que eras broxa, y en el lugar se dice publicamente que lo soys.<sup>94</sup>

Los procesos por brujería, como variaciones sobre un mismo tema, basaban gran parte de su elocuencia en la repetición sin tregua, disfrazada bajo mil y una figuras diferentes. Entre las más eficaces destacan sin duda los *pleonasmos*. No por casualidad, muchos de ellos se referían a los ojos de las acusadas, que se suponían secos e inmisericordes, lo que servía para intensificar la idea de sus supuestas dotes destructivas

Se le echaba de ver en la vista de sus ojos<sup>95</sup>

Ningunas lagrimas parecieron que le saliessen de sus ojos<sup>96</sup>

Jamas lloro ni echo lagrima alguna<sup>97</sup>

<sup>92</sup> *Estatutos y desafueros contra las hechizeras y bruxas hechos y otorgados por los jurados y concejo general de la villa y lugares del justiciado de Gia*, Chía, 1592. Archivo Diocesano de Barbastro (Huesca), núm. 15, fol. 4.

<sup>93</sup> Proceso contra Francisca Castán y María Tolón, fol. 131v.

<sup>94</sup> *Id.*, fols. 131v-132.

<sup>95</sup> Proceso contra María Calvo, fol. 8v.

<sup>96</sup> Proceso contra Dominga Ferrer, fol. 40v.

<sup>97</sup> Proceso contra María Vizcarreta, fol. 10.

Del mismo modo, los constantes *paralelismos* sintácticos servían para poner el acento en la crueldad atribuida a las reas, así como en la necesidad de su correspondiente castigo:

Unos le hazian cruces e higas debaxo la capa; otros le miravan con recelo, y con cuidado le temian y le despedian de sus lugares.<sup>98</sup>

Sea su cuerpo quemado y consumido en el fuego [...] y a ella sea castigo, y a los otros ejemplo.<sup>99</sup>

La insistencia en demostrar la peligrosidad de los chivos expiatorios señalados por cada comunidad se plasmaba de manera contundente en las numerosas descripciones o retratos de las acusadas. Las *etopeyas* (o semblanzas de rasgos psicológicos o morales) solían abundar en su vida reprobable y en su carácter conflictivo, así como en ciertas costumbres consideradas sospechosas, como el hecho de salir de noche:

Ha sido, fue y es muger de mala vida y costumbres, desbergonzada, disoluta de lengua y rebolbedora, y que no tiene respeto a ninguna manera de gentes, assi eclesiasticos como seglares, y que ha sido causa de muchos males y escandalos en dicho lugar o villa.<sup>100</sup>

Señaladamente la han hallado a medianoche una y muchas vezes sola por algunos corrales y partes muy remotas y sospechosas de dicho lugar.<sup>101</sup>

Tales descripciones solían ser puestas en boca del fiscal, tomando como base los datos aportados por los testigos de la acusación. El tono de éstos era menos solemne, pero sin duda mucho más expresivo, dada la astuta utilización de *anécdotas* y *diálogos* (que incluso incorporaban ciertas onomatopeyas) como recurso para ilustrar la mala vida de las reas:

El deposante vio que la dicha María Calvo, seria media noche, estaba sola dentro de un patio de casas derribadas [...] llego allí un hombre extranjero carretero [...] y el carretero le dixo: ¿Que hazeis aqui a esta hora, muger, que vos bruja debeis de ser?<sup>102</sup>

<sup>98</sup> Proceso contra María Vizcarreta, fol. 14.

<sup>99</sup> Proceso contra Dominga Ferrer, fol. 17v.

<sup>100</sup> Proceso contra María Calvo, fol. 2v.

<sup>101</sup> *Id.*, fol. 3.

<sup>102</sup> *Id.*, fol. 21.

Entre la una y dos horas de la noche [...] vio el depositante dentro de un corral un bulto de una persona arrimada a la pared [...] y llegado el depositante dijo: ¿Quién sois? [...] ¿Que hazeis aquí, muger, a esta hora? Y ella le respondió: ou, ou, que casi no se entendia lo que dezia.<sup>103</sup>

Más objetiva en apariencia que la etopeya, la *prosopografía* (o descripción de los rasgos físicos de una persona) servía directamente a los fines de muchos testigos, capaces de encajar a las reas dentro de los tópicos comunes sobre el espantable aspecto que, como brujas, debían de ofrecer:

Le parecia que era una bruxa por quanto la veia algunos dias de mal color, y espeluznada, y parece trasnochada.<sup>104</sup>

Estaba descavellada, y con unas faldillas solas, y los cabellos puestos sobre la cara que causava temor.<sup>105</sup>

Vio que estaba a la puerta de su casa una llamada Agueda Ruyz [...] Y assi como vio a este depositante se le volvió una cara como de muerta.<sup>106</sup>

Tantos y tan variados empeños por demonizar a ciertas mujeres encontraban su máxima expresión en la *antítesis*, la *oposición* o *contradicción*, recursos por excelencia del lenguaje de la Edad Moderna en general, y de la brujería en particular. En realidad, más que de antítesis propiamente dichas, habría que hablar de una *inversión sistemática* de significados.<sup>107</sup> No en vano, el idioma oficial de la brujería se hallaba construido dialécticamente como una larga cadena de oposiciones binarias, que debían reflejar exactamente el revés de la moral y la conducta socialmente aceptadas. Por eso, ningún elemento de dicho lenguaje tenía sentido aislado del resto, como tampoco ningún componente del lenguaje religioso podía ser interpretado sin su contexto. Como han apuntado recientemente algunos historiadores, la brujería demoníaca, que fundamentaba el supuesto poder maléfico de ciertas mujeres en sus tratos con Satanás, constituía en realidad un poderoso recurso al servicio de la ortodoxia. Ello resulta indiscutible si tenemos en cuenta que las acusaciones de brujería lograban el efecto

<sup>103</sup> *Id.*, fol. 24.

<sup>104</sup> Proceso contra Marta Morera. Monroyo (Teruel). 1648. AHPZ, núm. 103, fol. 4.

<sup>105</sup> *Id.*, fol. 4.

<sup>106</sup> Proceso contra Águeda Ruiz, fol. 26.

<sup>107</sup> *Vid.* Stuart Clark, «Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft», *Past and Present*, 87 (1980), págs. 98-127.

conservador de construir y mantener ciertas normas mediante la representación de sus opuestos demoníacos.<sup>108</sup>

La retórica extremista de la brujería se basaba en la constante enemistad entre los principios del bien y el mal, entendidos como dos polos incompatibles. De ahí que la brujería, como proyección de la religión pervertida, constituyera una auténtica *alegoría* o «bosque de símbolos». Ello se hacía patente sobre todo en la imagen literaria del sabbat o aquelarre, una parodia de la liturgia cristiana cuyos presupuestos se utilizaron, no obstante, como prueba judicial para condenar a muchas mujeres por cometer los actos nefandos que la fantasía de sus acusadores les adjudicaba.<sup>109</sup> Según la acusación fiscal presentada contra Narbona Darcál, vecina de Cenarbe (Huesca), en 1498:

La dicha Narbona [...] ha tomado al diablo por señor, adorandole y honrandole como a señor, y haziendole çahumerios [...] ha dado ponzonyas a muchas personas, y a otras fazia fetilleries y sortilegios, por lo qual algunas de las dichas personas morian y otras quedavan baldadas. Otras ladravan en la yglesia y en otras partes como perros y otros animales. Y otras vezes, estando en la yglesia, no veyan el corpus quando se alçava, y si lo veyan lo veyan muy negro [...] ha matado muchas criaturas, y se untava con otras con ciertos untos y ponzonyas en ciertas partes de su persona, y apres de untada y de invocado al demonio [...] las tomava el diablo en forma de cabron [...] al qual todas besaban en el trasero [...] y esto todo de noche. Y estando alli, dexavan de nombrar el nombre de Nuestro Señor Jhesucristo porque otramente no pudieran hazer las dichas bruxerias.<sup>110</sup>

Frente a los discursos de la doctrina y la contradocctrina, coexistía, no obstante, una tercera vía capaz de manifestar escepticismo de manera sutil gracias a la *ironía*.<sup>111</sup> Ésta solía ser utilizada por las víctimas y sus defensores con frases semientucubiertas que revelaban, si no una ruptura con las creencias básicas (el lenguaje de la religión / brujería era compartido por todos los miembros de la comunidad), sí al menos una visión personal y crítica acerca de los poderes maléficis imputados a las reas por sus enemigos. La ironía de las víctimas y sus

<sup>108</sup> Vid. Stuart Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford: Oxford University Press, 1997, y Walter Stephens, *Demon Lovers. Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*, Chicago y Londres: University of Chicago Press, 2002.

<sup>109</sup> Vid. María Tausiet, «La imagen del sabbat en la España de los siglos xvi y xvii a través de los tratados sobre brujería y superstición», *Historia Social*, núm. 17 (1993), Valencia, págs. 3-20.

<sup>110</sup> Proceso contra Narbona Darcál. Cenarbe (Huesca). 1498. AHPZ. C. 23-1, fols. 7r y v.

<sup>111</sup> Vid. Pere Ballart, *Eironeia. La figuración irónica en el discurso literario moderno*, Barcelona: Quaderns Crema, 1994.

defensores nos muestra una perspectiva muy diferente a la de los acusadores, una visión de la brujería en absoluto dramática, sino más bien atenuadora, una forma del habla cotidiana que en ocasiones incluso permitía introducir ciertas dosis de humor en medio de la dureza, las hostilidades y las frustraciones de cada día. Algunos ejemplos de ironía entresacados de los procesos estudiados resultan especialmente significativos. En medio del drama colectivo que, aldea tras aldea, enfrentó en Europa a millares de implicados durante varios siglos, no dejó de haber quienes, pese a hallarse inmersos en una atmósfera de infortunios y disensiones, ofrecían atisbos de lo que hoy entendemos ante todo como pruebas de sentido común. Nos centraremos en tres actores de dicho drama, una rea por brujería y dos testigos de la defensa, cuyas insinuaciones dejan traslucir una postura discordante que sólo la ironía podía canalizar.

Comparece en primer lugar Dominga Ferrer, la Coja, condenada a muerte en 1535 por el Santo Oficio de la Inquisición por acusación de brujería, después de haber sido previamente examinada por el juez de su localidad. En el interrogatorio ante dicho juez, Dominga había confesado bajo tortura ser la autora de todos los crímenes que se le imputaban, incluida la asistencia al aquelarre, su apostasía, la cópula con Satanás, el hecho de no ver la hostia consagrada desde el momento en que había renegado de la fe, etc. No obstante, en un momento dado, durante un breve descanso tras haber permanecido colgada de la garrucha con una piedra a los pies, Dominga aseguró que, desde hacía cuatro o cinco años,

habia renegado ya del diablo y de todas sus obras, porque vey a que no medraba stando y perseverando en aquel officio, y que se habia tornado a Dios, y que se habia confessado y repentido de lo que habia fecho, y que despues aca veia el corpus domini [...]<sup>112</sup>

Siguiendo la lógica de sus acusadores, Dominga intentó dar la vuelta a sus confesiones forzadas y, una vez admitidos todos los disparates que le atribuían, manifestó su «vuelta a Dios». Lo que resulta verdaderamente irónico es que afirmara que «no medraba» siendo bruja: asistimos así a una forma indirecta de negar los extraordinarios poderes comúnmente asociados a las brujas, tan ineficaces en la práctica que ni siquiera les servían a ellas mismas, en su mayoría pobres y miserables, para prosperar lo más mínimo.

El segundo ejemplo de ironía aparece en boca de un testigo en el proceso incoado en 1609 contra dos mujeres de Peñaflores (Zaragoza), a quienes se creía causantes de las numerosas enfermedades y fallecimientos producidos en la localidad por aquellos años. Como de costumbre, los testigos de cargo achacaban

---

<sup>112</sup> Proceso contra Dominga Ferrer, fol. 82v.

sus desgracias al mal carácter y a las amenazas de las dos acusadas de brujas, mientras que los testigos de la defensa se afanaban en trazar un retrato idealizado de las mismas. Para estos últimos, ambas eran mujeres extremadamente honradas, de buena fama, vida y costumbres, devotas cristianas, temerosas de Dios y su conciencia, etc.<sup>113</sup> Frente a tan acusado contraste de puntos de vista, el tono de las declaraciones de una testigo de origen francés, es decir, de una forastera (pues vivía en la localidad desde hacía sólo ocho años), cambiaba sorprendentemente al afirmar que dicho lugar se había «ido despoblando por ser malsano y sujeto a enfermedades»<sup>114</sup> y, más aún, que,

desde que esta deposante se acuerda y tiene uso de raçon ha visto que comunmente se usa en todas partes del mundo adonde ha andado morirse las gentes de todas edades, assi niños como mozos, y de mediana edad, y viejos, y que lo menos que se ussa es haber muchos viejos.<sup>115</sup>

Sin nombrar a Dios ni al diablo, sin negar siquiera abiertamente la existencia de brujas —que por entonces nadie cuestionaba—, el conflicto moral quedaba resuelto gracias al poderoso efecto relativizador de la ironía. O, dicho de otro modo, de una perspectiva desapasionada que sólo alguien ajeno a la comunidad podía aportar: no hacía falta buscar explicaciones trascendentes o personalizar la desgracia para aceptar un hecho tan natural como la muerte.

Un paso aún más allá representa la declaración prestada por el marido de Susana Dalmau, alias «La Burguesa», acusada de brujería en Peñarroya de Tastavíns (Teruel) en 1591. Tras varios intentos para convencer al juez de la inocencia de su mujer, Domingo Burgués, haciendo gala de una extrema agudeza, terminaba diciendo:

Que dessea que gane quien tenga justicia y que, si es bruja, que nunca mas vuelva, y que si no lo es, que Dios la traiga a su casa, donde haze harta falta.<sup>116</sup>

Tímidamente, y recurriendo a la más fina de las ironías —esto es, aquella que simula ignorancia—, escuchamos una voz que todavía hoy resuena en nuestros oídos por su atrevida prudencia, capaz de renunciar a discernir qué debía hacerse en presencia del juez (él no sabría si su mujer era bruja o no) y, a un tiempo,

---

<sup>113</sup> Proceso contra Francisca Castán y María Tolón, fols. 192-194v.

<sup>114</sup> *Id.*, fol. 198v.

<sup>115</sup> *Id.*, fol. 198.

<sup>116</sup> Proceso contra Susana Dalmau. Peñarroya de Tastavins (Zaragoza). 1591. ADZ. C. 74-30, fol. 128v.

de apelar al mismo Dios para reclamar la vuelta de un ser imprescindible: la necesidad que tenía de ella superaba toda dicotomía entre los conceptos del bien y el mal. Y, por paradójico que pueda parecer, también en esta ocasión el lenguaje *literario* de la brujería, como un espejo invertido de la religión, iba a ser el único vehículo para tratar de recuperarla.

LEER EN EL CIELO:  
ASTRÓLOGOS LITERARIOS DE IMPERIAL A CERVANTES

LUIS MIGUEL VICENTE GARCÍA  
(Universidad Autónoma de Madrid)

INTRODUCCIÓN

La concepción de la ciencia en el humanismo renacentista puede perfectamente ser estudiada en relación con la literatura, porque la idea que se tenía entonces del mundo como una unidad viva con todos sus miembros interconectados afecta también a la relación de los saberes entre sí. El positivismo trajo como efecto secundario un tipo de delimitación de las ciencias que, si bien facilitó avances en lo que se nombra como especialidades, borró los nexos que unen los distintos conocimientos y se olvidó de la analogía universal, que veía en todo una red de nexos universales que posibilitaba ver una cosa en otra, abajo como arriba.

Un título tan general como el propuesto para esta contribución conlleva una mirada panorámica. La organización de este Seminario me encargó esa visión de preferencia sobre el estudio de un autor concreto y he tratado, pues, de escribir una introducción sobre cómo se crea y evoluciona la imagen del sabio astrólogo, poeta y guía casi siempre, en la literatura castellana desde el primer humanismo hasta el final del Barroco e investigar en cómo se emplea una poética de imágenes celestes nutrida y desgajada de un sistema de pensamiento hermético, que fue especialmente fecundo desde el Renacimiento italiano hasta el Racionalismo.

Una imaginería celeste que se pone en boca sobre todo del personaje-arquetipo del sabio astrólogo, desde Francisco Imperial a Cervantes, como intentaremos bosquejar en este trabajo. Esto es, desde el primer Renacimiento hasta el final del Barroco.

La semántica del pensamiento hermético es compleja y variada pues no hay un solo canon sino una selva de tradiciones que el humanismo renacentista intentó sintetizar. Bajo el término «neoplatonismo» se acogieron muchas doctrinas herméticas que por un camino u otro trataban de la inmortalidad del alma y de la eterna correspondencia entre lo de arriba y lo de abajo.

Muchos de los escritores humanistas conciben las relaciones entre el microcosmos y el macrocosmos como otros sabios de otras esferas culturales. Una literatura comparada ofrece la posibilidad de comprobar que, en esencia, esa aproximación ha estado en la base de toda sabiduría. Así expresa Richard Wilhelm el principio fundamental en que se basa la piedra angular de la cultura tradicional china, el *Libro de Las Mutaciones*: «Consiste en suponer que existe una armonía y un nexo general entre el macrocosmos y el microcosmos, entre las imágenes que el cielo envía y las ideas culturales que conciben los santos para imitarlas».<sup>1</sup> Para comprender el significado que Lao Tsé atribuye a tales imágenes, dice Wilhelm:

Sirva la comparación con la doctrina de las Ideas de Platón, pero teniendo en cuenta que la enseñanza de Lao Tsé no nace de un proceso dialéctico. Él se inspira en una visión primaria que tiene lugar en las profundidades de la psique, y ve «imágenes» en vez de desarrollar las ideas de una manera abstracta. Las imágenes de las cosas son las semillas de la realidad. Igual que la semilla contiene al árbol como entelequia, de un modo incomprensible, invisible, y sin embargo completamente unívoco, así encierran las imágenes-simiente los fenómenos reales. (pág. 145)

Las ideas neoplatónicas se parecen a esas imágenes-simiente o arquetípicas que parecen pertenecer a la sabiduría perenne, como la nombraba Aldous Huxley. El humanismo del Renacimiento aspiró a esa sabiduría universal y perenne partiendo del método filológico y comparativo, integrados en una filosofía abierta que buscaba la síntesis en vez de la confrontación, y la continuidad en vez de la exclusión de los saberes antiguos.

El entorno de Marsilio Ficino tuvo acceso a gran número de textos filosóficos y neoplatónicos griegos traídos a Europa poco antes de la caída del Imperio

---

<sup>1</sup> Lao Tse, *Tao Te King*, traducido del alemán por M. Wohlfeil y M. P. Esteban, Málaga: Sirio, 2004, 8ª ed., pág. 139.

Cristiano Bizantino en 1453. El hermetismo penetró en casi todos los aspectos de la cultura europea, y la literatura no fue una excepción. Antes del Renacimiento ya había en el occidente medieval prendido un germen hermético que hemos tratado de investigar en previos trabajos;<sup>2</sup> germen que posibilitó la explosión del entusiasmo renacentista por la literatura hermética.

Entre los textos que defendían un universo heliocéntrico estaba *el Corpus Hermeticum*, traducido para Cosme de Medici por Marsilio Ficino en 1463.<sup>3</sup>

El interés por la literatura griega de la Antigüedad se unió al despertado por otras culturas como la árabe, la hebrea, la egipcia... En todas ellas había concepciones astrológicas semejantes: el hombre es capaz de crear en su interior «una imagen de los cielos» tal y como expresaba Ficino igual que Lao Tsé. El hombre renacentista volvió a comprender en profundidad a Platón que en los *Diálogos* repetidamente describía los cielos como la imagen más perfecta del alma del mundo, y los escritos herméticos de todas las tradiciones reforzaban esta idea de correspondencia entre lo de arriba y lo de abajo. Plotino, como el más sobresaliente de los neoplatónicos, había suministrado en Occidente una comprensión de la sincronicidad entre lo de arriba y lo de abajo más que una relación de causalidad, y había proporcionado así la posibilidad de que el hombre sabio viera una cosa en otra, en términos más simbólicos y de co-

---

<sup>2</sup> Especialmente en nuestra monografía, *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Madrid: Ediciones del Laberinto, Colección Arcadia de las Letras, 2006.

<sup>3</sup> En 1511 Copérnico comenzó a plantearse una solución heliocéntrica, pues el calendario eclesiástico, el ritmo aparente que demostraba la perfecta alineación de la Iglesia con el orden celestial, ya no se correspondía con las estaciones. Su objetivo era reparar las *Tablas alfonsíes* del movimiento planetario, inspiradas en Ptolomeo, que habían demostrado su inexactitud. Copérnico desarrolló su conclusión heliocéntrica como una solución racional para las discrepancias que encontró en sus observaciones empíricas sobre las tablas alfonsíes. En su dedicatoria al Papa Pablo III al comienzo de *De revolutionibus orbium coelestium* escribió: «Por tanto me esforcé por releer todos los libros de los filósofos que pude conseguir, para ver si alguno de ellos había supuesto que los movimientos de las esferas del mundo eran diferentes de aquellos propuestos por los que enseñaban matemáticas en las escuelas. De hecho, primero hallé en Cicerón que Nícetas enseñaba que la tierra se movía. Y después encontré en Plutarco que había algunos otros de la misma opinión: copiaré sus palabras para que todos puedan conocerlas...». Los «algunos otros» de que habla Copérnico son los antiguos pitagóricos, notables por su creencia de que el Sol era la fuente divina de toda vida y el centro de toda existencia. Copérnico continuó así: «porque sabía que otros antes de mí dispusieron de la libertad para construir los círculos que quisieran a fin de demostrar los fenómenos celestes, pensé que a mí también se me permitiría poner a prueba, suponiendo que la Tierra tuviera algún movimiento, demostraciones para las revoluciones de las esferas celestes menos inseguras que las de mis predecesores» (*Apud* Darcy Woodall, «Una astrología hermética. Del Renacimiento al comienzo de la Edad Moderna», trad. E. Eskenazi, <http://homepage.mac.com/eskenazi/woodall.html>, pág. 4).

respondencia —de sincronicidad— que de causalidad. Esto facilitó mucho la cristianización de los arquetipos astrológicos y su empleo como símbolos literarios.<sup>4</sup>

Dentro del *Corpus Hermeticum* y *filosófico*, todas las formas de astrología, incluyendo la astrología judiciaria, encontraron razón de ser.<sup>5</sup>

Los astrólogos aceptaron la teoría heliocéntrica: Copérnico, Kepler, John Dee, Giordano Bruno, Tomaso Campanella, Thomas Digges y Thomas Ventor, etc.<sup>6</sup> Luego el cisma católico-protestante trajo consecuencias mucho más reduc-

---

<sup>4</sup> Vid. nuestro artículo, «Plotino y el problema de las estrellas: una solución para los neoplatónicos», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7 (2000), Universidad de Zaragoza, págs. 189-96. Recogido y ampliado en nuestro libro citado *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, que investiga en un corpus extenso de textos literarios medievales en español (del siglo XIII al XV) la presencia del simbolismo astrológico y sus distintos fines. Domingo Ynduráin señaló, aunque no analizó sistemáticamente, el empleo de estos símbolos astrológicos en la literatura humanista: «Estos símbolos, que funcionan como carismas, cumplen su efecto [...] Todo lo cual, en definitiva, y si se elimina el carácter sacramental, coincide con el concepto habitual de símbolo en la literatura», Domingo Ynduráin, *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid: Catedra, 1994, pág. 268.

<sup>5</sup> En palabras de Woodall: «El hermetismo no sólo proporcionó una justificación espiritual para un cosmos cuyo centro es el Sol, sino que inspiró una visión imaginal del mundo... desarrollada de modo más convincente en la magia astrológica de Ficino, y más tarde con Robert Fludd, Paracelso, John Dee, Giordano Bruno, y también muchos otros. La generosidad dadora de vida del Sol Hermético fue articulada amorosamente por Ficino: «Nuestra alma, además de mantener los poderes particulares de sus miembros, promueve el poder común de la vida a través nuestro, pero especialmente a través del corazón, fuente del fuego íntimo del alma. De modo semejante, el Alma del Mundo florece en todas partes, pero especialmente mediante el Sol, en tanto despliega sin discriminación alguna su común poder vital» (Woodall, art. cit., pág. 4). Woodall sintetiza también el certero pensamiento de C. G. Jüing al comprender el arma de doble filo que supuso el desarrollo de la astrología-astronomía: «[Jüing] creía que el re-descubrimiento de un universo cuyo centro es el Sol fue una motivación psicológicamente poderosa para el desarrollo de la moderna consciencia individualizada. Pero también llamó la atención sobre la Consciencia Solar "sombria" que llevó a una creciente "confianza en la observación y experimento sobre los objetos de la naturaleza"... lo que finalmente excluyó los modos de percepción no empíricos, no basados en la sensación. El acento en el ideal de "vista" se literalizó, conduciendo a la conclusión final de que el único modo de percepción humana "real", "objetivo" se redujo al de la visión física» (pág. 6).

<sup>6</sup> Acertadamente señala Woodall cómo tanto Kepler como Tycho Brahe y la mayoría de astrónomos de la época eran seguidores del Hermetismo Renacentista, una mezcla de neoplatonismo helenístico, astrología, magia y filosofía griega, que a mediados del Renacimiento había teñido casi todos los aspectos de la cultura europea, con el impulso de estudiosos como Ficino, Picco della Mirandola y tantos otros bajo la protección y amparo de los papas y mecenas humanistas. El heliocentrismo copernicano necesitó las observaciones empíricas de Tycho, explicadas por las leyes de Kepler, observadas por el telescopio de Galileo, y demostrada como teoría por las Leyes de Newton. Todos estos hombres estaban convencidos de la necesidad de un orden universal perfecto y predecible como el idealizado en la filosofía neoplatónica y hermética.

cionistas.<sup>7</sup> La Iglesia Católica reaccionó a la Reforma tratando de eliminar toda la herencia pagana. En 1585 Sexto V sacó la primera bula papal prohibiendo la astrología judiciaria. En la segunda bula de 1631 la astrología fue considerada herejía junto con los textos herméticos sobre astrología judiciaria, magia «natural» neoplatónica, alquimia, o cábala. A finales del s. XVI la enseñanza de la astrología judiciaria se eliminó de las universidades italianas y los astrólogos comenzaron a desaparecer. En 1600 se quemó en la hoguera a Giordano Bruno por defender su visión de un universo infinito. En Inglaterra John Dee fue acusado de brujo y sufrió la destrucción de su famosa biblioteca. Galileo fue juzgado por la Inquisición e incluso Newton se guardaba para sí mismo su afición al hermetismo. Cuando las leyes de la gravedad de Newton determinaron que las fuerzas físicas causales entre la Tierra y los planetas eran insignificantes, se rompió la relación cósmica entre los cielos y la Tierra. Cualquier cosa astrológica iba a asociarse con superstición para la nueva idea de ciencia.<sup>8</sup> Y los astrólogos mismos empezaron a ser de otra manera:

Antes del s. XVII los astrólogos eran buscadores de sabiduría; eran filósofos cultivados, místicos, teóricos: los buscadores de la verdad divina. Ahora, expulsados de las universidades... la astrología comenzó a tentar a los

---

<sup>7</sup> En palabras de Woodall: «El papel inspirador desempeñado por la cosmología Hermética —y por tanto tácitamente astrológica— en el desarrollo de la moderna ciencia occidental nunca se señala lo suficiente. El Renacimiento alimentó [...] la reanimación de textos filosóficos clásicos, gnósticos y neoplatónicos, originalmente rechazados por la Iglesia, en gran parte porque celebraban las imágenes paganas. Durante el periodo fundamental de 200 años desde la mitad del siglo quince a la mitad del diecisiete que marcaron la emergencia del poder y la civilización europea occidental, el pensamiento hermético estaba en la raíz de disciplinas teóricas y prácticas que incluían la medicina, la teología, la filosofía, la política, la astronomía, la navegación y las matemáticas. Hacia el siglo dieciséis virtualmente cada corte europea, incluyendo el Vaticano, tenía un astrólogo residente. Tycho, Kepler y Galileo fueron empleados como astrólogos reales. Hombres como Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Paracelso, John Dee y Giordano Bruno —todos defensores de una perspectiva hermética— se contaban entre los científicos y filósofos prominentes de la época. A medida que una concepción pitagórica renovada del *Harmonius Mundi* (armonía de los mundos) comenzó a suscitarse, sus imágenes alegóricas astrológicas y matemáticas no sólo alimentarían a la musa de pintores y poetas, sino que fertilizaría el genio científico de Nicolás Copérnico, Tycho Brahe, Johannes Kepler, René Descartes, Francis Bacon e Isaac Newton, todos los cuales harían contribuciones fundamentales a lo que llegaría a ser la visión moderna del mundo» (art. cit., pág. 2).

<sup>8</sup> En palabras de Woodall: «Con la victoria del científicismo y la concurrente divulgación del fundamentalismo cristiano, el centro intelectual y espiritual de gravedad cambió. Scientia ya no incorporaría más todo el conocimiento, metafísico y físico. En cambio devino la sierva de la tecnología. La máquina cósmica se había vuelto el modelo para una mente única, autoritaria, como fuente de orden absoluto tanto en la religión como en la ciencia. En vez de un mundo vivificado por un dinamismo espiritual expresado con un lenguaje simbólico de correspondencias estructuradas, la realidad era ahora material, literal y concreta» (págs. 7-8).

oportunistas, los incultos y los necios. A medida que progresaba el s. xvii, la descripción de su trabajo, con muy pocas excepciones, se había reducido a la de agoreros personales o curanderos populares [...] La razón para la obstrucción de la astrología es quizás mucho más banal: finalmente los astrólogos se autocensuraron al adoptar tácitamente una visión del mundo «reformista» que era cada vez más desconfiada respecto a la posibilidad de una realidad no material [...] A medida que los mismos astrólogos aceptaban un pensamiento reduccionista de causa y efecto [...] la cosmología astrológica fue finalmente arrojada a la deriva de sus raíces filosóficas y herméticas, sin un hogar en la religión, la ciencia, la filosofía o la metafísica (Woodall, págs. 8-9)

#### LA HUELLA DE LA ASTROLOGÍA EN LA LITERATURA HUMANISTA CASTELLANA

Hemos investigado en los orígenes del empleo literario en castellano del viaje del alma a través de las esferas planetarias y su uso con intenciones literarias en Francisco Imperial, que es el verdadero punto de partida en la incorporación de una imaginería zodiacal en español,<sup>9</sup> con una extraordinaria continuidad en la literatura alegórica del siglo xv. No podemos dejar de recordar aquí algunas de las pioneras aportaciones que realiza Imperial a la literatura castellana en materia de simbología astrológica, porque de su trabajo proceden las sucesivas transformaciones de este tema, hasta alcanzar el Barroco. Él es el primer escritor que se presenta como sabio poeta astrólogo en la literatura castellana. En general los autores de *dezires* alegóricos castellanos del siglo xv no tienen un conocimiento de lo esotérico o hermético de primera mano y se limitan a explotar las posibilidades literarias de los arquetipos zodiacales y planetarios, sin que quede apenas rastro de los significados herméticos originales de los que sí se hace eco Dante.<sup>10</sup> El primer humanismo castellano empieza a emplear los arquetipos astrológicos en la literatura española para universalizarla de la mano de poetas astrólogos que puedan aconsejar a los responsables de la política a semejanza de los poetas astrólogos italianos como Dante. El poema al nacimiento de Juan II es una propuesta de preponderancia de Castilla en el concierto europeo, emergiendo sobre las demás naciones, desarrollando la idea que el propio Dante suministra en el *Convite* de que solamente se puede conseguir la felicidad de los hombres con

---

<sup>9</sup> Vid. Luis Miguel Vicente García, «Francisco Imperial y los *horóscopos a la carta* en los *dezires* alegóricos del siglo xv: hacia una nueva poética de metáforas celestes», *Revista de Poética Medieval*, 12 (2004), págs. 121-55; recogido y ampliado con el estudio de otros autores de *dezires* alegóricos en el capítulo vi de nuestro libro *Estrellas y astrólogos...* (págs. 151-249).

<sup>10</sup> Vid. para aprender sobre el valor hermético de los símbolos astrológicos en la *Divina Comedia* el excelente trabajo de Edy Mínguzzi, *El enigma fuerte. El código oculto de la Divina Comedia*, Barcelona: Editorial Alta Fulla, 2000 (trad. F. Molina Castillo). Reseña de Luis Miguel Vicente García, *Revista de Poética Medieval*, 10 (2003), págs. 132-42.

una monarquía universal.<sup>11</sup> Imperial propone a Juan II y a Castilla como cabeza del imperio cristiano. Para demostrar y propagar estas ideas va a emplear un tipo de horóscopo inventado donde se señalan las excelsas virtudes del monarca. El poeta puede recrear los arquetipos astrológicos con entera libertad para articular las excelencias de la persona a la que va dedicado, sin que ningún aspecto de la astrología judiciaria entre en juego. Los arquetipos zodiacales, separados de su original sistema, ofrecían, como en su uso en la *Divina Comedia*, enormes posibilidades para expresar un mensaje político o religioso. Eso es básicamente lo que hizo Dante, lo que hace Imperial, El Cartujano, y luego Fray Luis, Garcilaso y tantos otros que manejan este género *genethliacon*, o viaje del alma por las esferas al nacer.

El *dezir* al nacimiento de Juan II por su novedad en la literatura castellana se convierte en modélico dentro de una muy fecunda literatura de zodiacos a la carta para mecenas, para naciones y para la Iglesia. Muchos de los recursos de Imperial en este poema recuerdan la escenografía dantesca: la duermevela como el momento idóneo para la visión. El poeta va a ser testigo del alumbramiento del futuro Juan II por la reina madre el 6 de marzo de 1405. Los datos que se suministran se parecen a los necesarios para alzar una carta astrológica real: día de nacimiento, hora (en el poema sin precisión) y lugar. Pero en el poema sólo interesa realzar la sincronización de un momento, el del nacimiento de Juan II, con la voluntad divina de usar a este niño para sus provisiones sobre la historia.<sup>12</sup> La Virgen María aparece universalizada (es invocada en latín y en árabe) asistiendo el parto de la reina y a ella se dedican pues, junto a la reina, las dos estrofas de introducción al poema. Se pone de manifiesto el paralelismo de dos planos distintos pero relacionados: lo divino y lo histórico, la monarquía celeste y la humana. La reina pare en el mundo como concibe la Virgen en el mundo espiritual. Las dos figuras se sincronizan y se relacionan como establece la escala hasta Dios. Por eso la madre celestial será el preámbulo que permite que las demás esferas bajo su dominio, los ángeles y los planetas, concedan sus dones al recién nacido. Son éstos los instrumentos de la Providencia para gobernar la Creación. Y así quedan cristianizadas las imágenes astronómicas desprovistas de sus connotaciones de astrología judiciaria, aunque conserven una poetizada correspondencia entre el valor del planeta y su influencia arquetípica en la esfera humana y en la formación del carácter; correspondencia que no es del todo

---

<sup>11</sup> Vid. Joaquín Gimeno Casalduero, «Fuentes y significado del *Decir al nacimiento de Juan II*», *Revue de Littérature Comparée*, 38 (1964), págs. 115-20, reimpr. en *La creación literaria de la Edad Media y del Renacimiento*, Madrid: Porrúa Turanzas, 1977, págs. 35-43.

<sup>12</sup> Nada se utiliza del arquetipo Piscis que es el horóscopo real del infante, ni ningún dato que recuerde una carta astrológica real: aspectos entre los planetas, ascendente, casas o áreas de la vida reponderantes. No interesa su carta real sino la que se le hace con la libertad de la astrología poética.

arbitraria o inventada sino que recoge la semántica que el hermetismo atribuía a esos planetas en la astrología, aunque el poeta lo utilice en un contexto literario que permite la recreación más o menos libre de esos símbolos.

El poeta se constituye pues a sí mismo en personaje poeta-astrologo dentro del poema. Goza de clarividencia y clariaudiencia para sentir y contar las excelencias de un lugar ameno sobrenatural, donde escucha cantar a unos seres sobrehumanos también. En la tierra el poeta ve a la reina simbolizada por una leona sentada sobre un toro «muy asesegado» que representa a España. La leona representa el poder político, la esposa del león que tiene al toro-España bien amansado a su servicio. El poeta parece estar entre el cielo y la tierra, en un lugar desde donde puede visualizar la geografía del mundo cuando mira abajo y la jerarquía del cielo cuando mira hacia arriba: las ocho estrellas o dueñas angelicales que corresponden a los siete planetas conocidos, más Fortuna, y que se expresan en gradación descendente (Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Luna, Tierra y Fortuna) y disposición «circundante», alabando todas ellas a Dios con una música inefable que alude la música de las esferas. El poeta pide inspiración a Apolo<sup>13</sup> para describir las razones de las estrellas, ya que el poeta es un intérprete de ellas por inspiración divina, como dueño que es de la *gaya ciencia*.

Se describen los arquetipos astrológicos de cada planeta, a los que se llama estrellas, comenzando por el más lejano, Saturno, que se asocia con la Prudencia; Júpiter representa la Templanza; Marte la Fortaleza; el Sol la Fe; Venus la Caridad; Mercurio la Esperanza; la Luna la Justicia; y Fortuna representa a la virtud más realzada en el poema: la Discreción. La asociación de virtudes a los planetas es en sí misma un acto de cristianización de los arquetipos astrológicos, para hacerlos coincidir con las virtudes cristianas y cuenta con numerosos precedentes en el enciclopedismo medieval.<sup>14</sup> Las ocho estrellas son descritas como ocho dueñas muy angelicales, acompañadas de ocho doncellas, todas coronadas de oro y piedras preciosas. Las dueñas encarnan a los planetas y las doncellas a las virtudes que porta el planeta. Y ve luego el poeta otras doce *fazes* equidistantes —los signos zodiacales— circundando a las ocho dueñas-estrellas, todas entonando un canto —música de las esferas— con que alaban a Dios de seis en seis voces, con un salmo en latín.

La Discreción es la virtud por excelencia asociada a la naturaleza del poeta, se identifica con sabiduría, conocimiento del mundo, saber gobernar, aconsejar y profetizar. Es un término de amplias connotaciones en Imperial que sintetiza

<sup>13</sup> El pedir inspiración a Apolo y no a Mercurio para hablar de lo inefable tiene precedente en Dante, (*Vid.* el trabajo mencionado de Edy Minguzzi): a Mercurio correspondía más la capacidad de verbalizar y a Apolo la capacidad simbólica ya que se intenta trascender las limitaciones del lenguaje convencional para expresar lo inefable.

<sup>14</sup> *Vid. Estrellas y astrólogos...*; capítulos dedicados a investigar cómo incorporó el enciclopedismo medieval (Alfonso X y otros) la astrología.

la función del poeta en la nueva poesía castellana. Dante e Imperial son modelos de sabio con una función política, son intérpretes del plan de Dios ante la monarquía y los poderes temporales. Imperial busca el modelo de príncipe y lo plasma recurriendo a los arquetipos de los planetas y las virtudes que se les asocian desde el punto de vista cristiano, junto con la galería de personajes del mundo histórico o mitológico que ilustran cada virtud.

En dos estrofas otorga Saturno sus dones al recién nacido (ee. 14-15).<sup>15</sup> Le regala la virtud de la Prudencia, coherente con su longevidad y sabiduría. Saturno le desea que sea un gran arquitecto de palacios, conocedor de Uclides, para que pueda edificar villas y palacios. Júpiter, en cinco estrofas (ee. 16-20) le obsequia la virtud de la Templanza, y le desea la dignidad imperial de un Carlomagno, más sabiduría que Salomón, y así le da el primer consejo moral: «más ame ser bueno que non ser temido» (e. 18). La extensión del discurso de Júpiter, cinco estrofas, está proporcionada con lo que significa el arquetipo Júpiter: el primero entre los dioses, el más grande entre los planetas, al que se asocia la riqueza y la dignidad imperial. Junto con el Sol será el arquetipo con más presencia y peso en la carta de los poderosos.

La fortaleza marciana no puede faltar en la personalidad de un futuro jefe de los ejércitos y así viene con tres regalos idóneos para significar el poder militar (ee. 21-24): la lanza de Aquiles, la espada del Duque de Bullón, y Bucéfalo. Y además, el estado del noble Galoz, el hijo de Lanzarote. Será pues el infante el perfecto caballero casi luliano, reforzado por todos los referentes artúricos. Y el perfecto emperador, mejor que Alejandro pues es cristiano, pero como éste «sea feridor e nunca ferido» (e. 24).

El propio Sol cuando ve al infante se alegra más que Dante cuando vio a Beatriz en el cielo, y le pronostica prosperidad en todo lo que se asocia al arquetipo. El Sol, en un discurso de cinco estrofas (ee. 25-29), similar en extensión al de Júpiter, garantiza al infante magnanimidad con los pobres, buena descendencia, riqueza y más hermosura que Absalón. Generosidad, gallardía, alteza, como la de Alejandro de nuevo, o la de César «quando conquistaron / al mundo universo todo triumphando» (e. 26). Su doncella le entrega la virtud de la Fe, apropiada para ponerla bajo el dominio arquetípico del Sol, ya que así se reúnen también el poder temporal y el espiritual: rey defensor de la fe cristiana. En Imperial el enemigo no se especifica, en otros autores de dezires se hace explícito: el enemigo semita, sobre todo el musulmán.

Venus, que aparece maternal, está fascinada con el niño de la leona: sin duda será el mejor amador, cónyuge, mejor tañedor de instrumentos que Tristán, decidor, y sin igual sensual y amado de mujeres más que Lanzarote, que Paris

<sup>15</sup> Cito según la edición *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, ed. B. Dutton y J. González Cuenca, Madrid: Visor Libros, 1993.

o que Amadís (ee. 30-33), continuando con las referencias al mundo artúrico. La virtud que le regala es la Caridad para cristianizar su figura y equipararla a María según una tradición que emana del primer enciclopedismo de los siglos XII y XIII en donde se corresponden las figuras de Venus y María. Mercurio le regala agudeza y brillo en los estudios y las ciencias, será más sabio y sutil que Aristóteles o Agustín, no será ocioso sino que mantendrá interés por los libros y el derecho (ee. 34-36). Le cede a su doncella-virtud: la Esperanza, sugiriendo que las dotes para el estudio que van aparejadas a Mercurio han de traducirse en esperanza. La Luna augurará buena salud y complexión, y a un futuro cazador como Diana, para lo cual ésta le regala su arco y sus flechas. Le garantiza la fecundidad de todas sus tierras tal y como se asocia al arquetipo Luna, que interviene en las cosechas, en las lluvias y en todo movimiento de generación y corrupción. Para el futuro príncipe sólo habrá fecundidad y, como virtud, le regala la Justicia que es, significativamente, la primera virtud que hace en el poema un discurso propio de casi dos estrofas; la virtud que no debe en ningún caso ser sometida a corrupción. La Luna, a través de la virtud Justicia con que le obsequia, introduce sutilmente algo que será constante también en el género de los dezires: la crítica de los defectos morales que afectan al reino y el modo de solventarlo. Mena y Santillana desarrollarán este tipo de crítica y *el dezir de las siete virtudes* de Imperial desarrollará este tema también ampliamente. El *dezir* funciona así como manual de príncipes. La enfermedad del reino, sea la que fuere, se origina primero en la moral y luego se materializa en abusos concretos. El discurso de Justicia manifiesta que no ha sido bien tratada ni conocida en el reino de Castilla y que sus puertas sólo se han abierto para un personaje mítico como el troyano Rifeo, antes que para los contemporáneos de Imperial o del Infante. La voz del poeta, como la voz de Dante o Petrarca, es una fuerte voz moral que intenta orientar a los poderosos.

Es la octava estrella, la Fortuna (ee. 42-46) la que señorea a las siete anteriores y ocupa en el discurso una extensión semejante a Júpiter y el Sol, mayor aún si se le suma el discurso de su doncella-virtud: Discreción. Ella, de un modo que no tiene parangón en la literatura astrológica, pues Fortuna no aparece en la astrología real como planeta, toma la primacía sobre los arquetipos planetarios con plena intención de cristianizar lo que pudiera quedar de resabio pagano en la invocación de la astrología:

Vuestra influencia sin mí non val' cosa,  
 ca yo en el mundo só más provechosa  
 e muy más amada que vos todas siete,  
 ca lo que a alguno se da o promete  
 non le aprovecha si d'él só enojosa [...] (e. 42)  
 E maguer non dó mis graçias mundanas

A las vuestras concordes, mas a mi talente,  
Bien me plaze agora por vos, mis hermanas,  
Ser próspera amiga d'este grant nasçiente.  
En mi alta espera, en el más exçelente  
Colmo le pongo, do las graçias goze  
De las vuestras e mías e las d'estas doze  
Ançilas e signos en el asçendente. (e. 45)

Para terminar le otorga Fortuna al príncipe la virtud más importante de todas: la Discreción, que adopta voz propia en el poema como lo ha hecho la Justicia. Y más, como doncella principal, lleva a su vez otras doncellas que la sirven, como Prudencia. Donde la Discreción termina su discurso pidiendo fama para el futuro rey, el poeta aparece con voz propia para retomar la tarea de transmitir la fama de la monarquía a la posteridad. El poeta mismo posee discreción o la capacidad para comprender cabalmente las metáforas de Dios, que han sido consagradas por el uso que Dante ha dado a la metáfora astrológica como idónea para revelar la consonancia entre los asuntos divinos y los humanos. Y eso lo ha hecho Dante sobre el fondo de una larga tradición enciclopédica que ha hecho lo mismo desde Alfonso X el Sabio, pero que se enriquece aún más con el auge de los textos herméticos en el Renacimiento.

Respecto al problema de cómo hacer compatibles la astrología con las creencias de la Iglesia, los planetas dicen otorgarle al rey las virtudes que les son propias como se ha visto; pero es Fortuna quien se reserva el poder hacer posible o imposible las influencias de los planetas. La Fortuna sirve para crear un nivel de ligamiento entre el modelo astrológico del mundo y el cristiano pues representa el poder no mesurable de Dios para regir el mundo. La astrología, en cambio, representa los aspectos mesurables y previsibles. Los planetas anuncian que dotarán de sus mejores virtudes al rey con tal que Fortuna consienta. No hay justificación de por qué los planetas le serán tan propicios al monarca; no hay interés en fundamentarlo en una carta astrológica real; hay sólo un intento de poetizar, sirviéndose del sustrato astrológico, la función especial del monarca en la historia. No hay en Imperial condena explícita de la astrología como será frecuente en sus sucesores, pero implícitamente quedaba claro que lo único que se iba a usar de la astrología eran los arquetipos planetarios y zodiacales cristianizados. Cuanto más se asimilaba el cañamazo formal de la astrología más se atacaba su contenido operativo.

Imperial deja de oír las voces del plano celestial para reparar en que la leona ya tiene «un niño abraçado» (e. 49) al que «besándolo dulce dezíe: Vida mía», como un trasunto humano de la Gloriosa del gótico. Pero, por arte sobrenatural, el poeta puede contemplar no sólo a Juan II en su estado de recién nacido, sino en su futuro encumbramiento con todos los atributos de la monarquía. Al

mostrarse el poeta con tal autoridad moral como para aconsejar al futuro rey las virtudes con las que ha de gobernar, pues ese es el pretexto de los planetas, el poeta asciende a un lugar que no deja de ser peligroso para él mismo, pues se hace objeto de envidias y se sitúa en el punto de mira de otros escritores y políticos.

Así en el *dezir* que hizo Fray Diego de Valencia en respuesta del que hizo Imperial,<sup>16</sup> puede apreciarse desde las dos primeras estrofas una crítica al auto-encumbramiento de Imperial en su *dezir*, como poeta profeta. Deja claro Diego de Valencia que la forma de decir alegórica y las imágenes que se usan, son una «espeçia de filosofía» y que cada poeta intenta destacar por lo laberíntico de su *dezir* «Yo só el que departo / e otro ninguno *dezir* non sabría», dice con ironía sobre la presunción de cada poeta para destacar como el más sabio y sofisticado:

En son de figura *dezir* lo que es  
Es una espeçia de filosofía,  
E d'esta manera fablaron las Leyes  
E todos los poetas en su poetría;  
En tal caso creçen e nasçen oy día  
Contiendas, roídos e daño muy farto,  
Diziendo alguno: «Yo só el que departo  
E otro ninguno *dezir* non sabría». (ee. 1-2)

Fray Diego de Valencia critica a Imperial e incluso lanza un ataque directo a la figura de Dante, con quien se ha querido equiparar Imperial:

Aliger non vido, por quanto fue çiego,  
Segunt provaría sus dichos tratando,  
En que fuess'al limbo, esta cosa niego,  
Antes fue dañado en infierno penando (e. 13)

Diego de Valencia quita también la autoridad a Dante a quien en todo caso sólo cupo contemplar el Infierno. El poema refleja la reacción de Valencia contra la moda italianizante que introducía Imperial, una reacción nacionalista como la que más tarde se dará contra los poetas garcilasistas de primera generación. A diferencia de la mistificación con que presenta Imperial la figura de Dante (en el «*dezir* de las siete virtudes», sobre todo) Diego de Valencia le condena

---

<sup>16</sup> Núm. 227, *Cancionero de Baena*.

sin miramientos. Además, mientras que Imperial no dedica ni un solo verso a la astrología en sí, en Diego de Valencia la condena se hace explícita:

Non han los planetas eguales tenores  
 Nin çierran Natura equal con sus llaves,  
 Ca unos son grandes e otros menores,  
 E assí fazen curso a modo de naves.  
 Pues cata, amigo, que tú non te enclaves  
 Que pongas Fortuna del todo en ellas,  
 Ca muchos gentiles perdieron sus siellas  
 Por ellas fiando, pues non las alabes (e. 12)

Probablemente el consejo se dirige directamente a Imperial, por haber dado demasiada importancia a los arquetipos astrológicos, igual que Dante al que acaba de condenar.

Y en el presente la astrología no tiene ningún valor porque ahora se está en la fe de Cristo:

Pues ora tenemos en este deitado  
 A la fe de Christus por muy firme estante,  
 E sea en ella del todo firmando  
 El muy alto niño, don Juan el Infante (e. 14)

En el poema de Diego de Valencia el enemigo se hace explícito: la astrología es condenada mientras que en Imperial ni se menciona como ciencia. Y como tantas veces asociados a la astrología, aparecen ahora los musulmanes como los verdaderos enemigos que tendrá que combatir Juan II:

De todos los sabios sea el mayor,  
 Con fina prudencia ordene su silla;  
 Sea luengos tiempos grant Rey en Castilla,  
 De todos los moros ardit vencedor. (e. 15)

Sea contra moros muy fino guerrero  
 e más venturoso qu'l duque loado  
 Gudrofe, que fue muy grant cavallero,  
 Qu'el Santo Sepulclo él ovo ganado. (e. 21)

Para Diego de Valencia el cometido político principal de Juan II seguirá siendo la Reconquista, tema que no aparece en Imperial. Como en el antiguo Mester de Clerecía, la voz clerical sigue asociando astrología con el Islam y a ambos

los trata como al enemigo, aunque no deja de hacer algún uso de las figuras de decir que son los planetas, pero criticando cualquier creencia en el influjo real de los planetas sobre los destinos humanos y el consiguiente estudio de la astrología como ciencia. Esa será la postura general de los autores de dezires alegóricos castellanos, entroncando con la vieja postura clerical que se enraíza en la patrística y atraviesa la Edad Media, con concesiones escasas.<sup>17</sup> Lo curioso en este caso es que ni Dante ni Imperial avalan la astrología judiciaria, que Imperial ni toca el tema de su validez como forma de conocimiento, y así y todo, esa «espejía de filosofía» que es el dezir de Imperial al nacimiento de Juan II, le parece a Diego de Valencia sospechoso y por eso se empeña en desmontar el poema de Imperial con el suyo. No se traza como en el dezir de Imperial el paralelismo entre la leona y la Virgen María, ni su alabanza en árabe a la Virgen sino todo lo contrario, lo árabe está subrayado como el enemigo. Aquí el nacionalismo es mucho más castellano: «Sea luengos tiempos grant Rey en Castilla, / de todos los moros ardit vencedor» (e. 15). Nacionalismo castellano no dimensionado hacia el imperio como en el genovés sino muy bien diferenciado de lo que suena a ideas italianas, extranjeras. De ahí que Dante también salga mal parado en el dezir de Valencia. Pero, como todos los detractores de un modelo destinado a cuajar, Valencia incorpora en su propio poema parte de lo que critica, los propios arquetipos astrológicos.

En todo caso, si juzgamos por el testimonio que nos da el *Cancionero de Baena*, fue un poema mucho más sencillo sobre el nacimiento de Juan II el que gustó al rey: El dezir de Fray Bartolomé García de Córdoba «del qual dezir se pagó mucho el señor Rey don Enrique, su padre».<sup>18</sup> Aquí la astrología ha sido reducida a un trazo, a un adorno, quitándose el protagonismo que la erudición le había otorgado en los otros dezires mucho más laberínticos. Y suprimidos los discursos de los planetas, el poema puede expresar el mismo tema en solo 6 estrofas frente a las 51 de Imperial y Valencia. Y además, no se deja de increpar de paso a los que presumen de profetas y adivinos resguardados en su erudición.

Sin embargo la mayoría de los poetas siguieron el modelo de lo laberíntico. La erudición y la dificultad será la divisa de este género a pesar del gusto del rey por dezires más sencillos como el de García de Córdoba. Pero en ningún caso se trata de laberintos astrológicos, de horóscopos reales levantados según la astrología, sino de un uso libre de los arquetipos planetarios y zodiacales según la retórica de moda, al tiempo que se condena la astrología judiciaria.

En el *dezir de las siete virtudes* de Imperial se desarrolla el carácter moral que se introdujo en el *dezir de los siete planetas* al nacimiento de Juan II. Ahora

<sup>17</sup> Véase *Estrellas y astrólogos...*; capítulo correspondiente a analizar la postura de la Iglesia medieval frente a la astrología.

<sup>18</sup> Núm. 228, pág. 276 del *Cancionero de Baena*.

ya puede Imperial dirigirse al rey y aconsejarle desde una reflexión moral sobre la política de su reino. La composición subraya, como el dezir del nacimiento, el carácter providencial de la figura de Juan II, de personaje elegido por el plan de Dios para configurar la historia. Los arquetipos planetarios se recuperan en su función de recursos retóricos, cristianizados para hacerlos coincidir con las virtudes cardinales y teologales, y dispuestos todos por discreción, que es la virtud que hace del poeta un sabio y del rey un buen rey. Imperial es plenamente consciente de estar siendo pionero en la introducción del modelo dantesco, y desea, usando de la falsa modestia, que prenda su ejemplo y otros le sigan en esta empresa:

Ca assí como de poca çentella  
 Algunas vezes segunda grant fuego,  
 Quiçá segundará d'este sueño estrella  
 Que luz será en Castilla con mi ruego.  
 Alguno lo terná luego a grant juego  
 Que le provechará, si bien lo remira.  
 Por ende, señor, en mis pechos espira,  
 Ca lo que vi aquí comiença luego. (e. 5)

Tras la invocación a Apolo para que le inspire la visión y su expresión justa (en la medida de lo posible, porque lo inefable no puede ser expresado), se sucede la expresión del sueño o la visión de un lugar ameno sobrenatural, de diamante y paredes de esmeralda, con un jardín donde los colores y los olores se intensifican y, sobre todo, se le agudiza el juicio al poeta hasta el punto de que, tras abrírsele una puerta de rubí que se alzaba entre el jazmín, puede penetrar, transfigurarse todo vestido de blanco y ver sus errores pasados (ee. 8-12). Es en este momento cuando aparece el guía, Dante, mistificado y portando la *Divina Comedia* como el nuevo modelo de sabiduría completa y como modelo de la nueva poética:

Era en vista benigno e suave,  
 E en color era la su vestidura  
 Çeniza o tierra seca se cave,  
 Barba e cabello alvo sin mesura.  
 Traía un libro de rica escriptura,  
 Escripto todo como oro muy fino,  
 E començava *En medio del camino*  
 E del laurel corona e çentura. (e. 13)  
 De grant abtoridadt avía semblante  
 De poeta de gran exçelencia;

Onde, omilde, enclinéme delante  
Faziéndole devida reverençia,  
E díxle con toda obediencia:  
«Afectuosamente a vos me ofresco,  
e, maguer tanto de vos non meresco,  
sea mi guía vuestra alta çiençia. (e. 14)

Dante le responde «en puro latín» aceptando el deseo del poeta de que sea su guía, y después en lengua florentina (traducida por Imperial para el poema) se ofrece Dante a servirle de guía en la contemplación de los siete planetas (e. 15). Tomado de la mano del maestro, «e los ojos baxos por non perder tino» (e. 16), para que la visión se produzca como introspección, como mirada interior; mirada interior tan reclamada también por Petrarca que contagiará a la nueva poesía renacentista.

Dante conoce la disposición de la maquinaria celeste y de la jerarquía de seres espirituales que hay tras ella en la escala hasta Dios, según las nociones del cristianismo neoplatonizado, a cuya comprensión se accede no sólo con el intelecto desarrollado sino con un corazón puro, libre de los pecados que han sido denunciados en oposición a las virtudes necesarias para ser digno de alcanzar la visión celestial. La mención a la Virgen como intercesora por excelencia tal como se había fraguado en el espíritu del gótico, pervive reforzada en el ejemplo de Dante, e Imperial quiere terminar el poema de esa forma, ponderando la ortodoxia cristiana de Dante, su valor como teólogo, que cristianiza la escala de Dios, para contestar probablemente a la escala de Mahoma<sup>19</sup> y a toda la escatología procedente del mundo infiel y pagano que queda así superada, y en parte integrada, en la cosmogonía y escatología cristianas. La Virgen es, para cerrar el poema, un sello de cristiandad sobre un tema que podía ser reclamado como propio tanto por musulmanes como por judíos, pues la espiritualización del zodiaco, las entidades angélicas, y el uso de la explicación anagógica de la cosmogonía se hacía también en las otras religiones. Dante, como Lulio, integra lo que recibe con el mismo espíritu enciclopédico del XIII, cristianizando y superando, salvaguardando la primacía del cristianismo sobre las demás religiones. El autor de la *Divina Comedia* aparece glorificado por Imperial y en posesión de la visión trascendente y de los elementos para articular esa visión. El *dezir* es de carácter panegírico, y recurre al símil, a la hipérbole y al símbolo arquetípico para retratar a un personaje histórico y homenajear a otros personajes literarios: Dante, los clásicos, los esotéricos neoplatónicos, los personajes épicos, bíblicos.

---

<sup>19</sup> Vid. el estudio ya clásico de Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana de la Divina Comedia, seguida de Historia y crítica de una polémica*, cuarta edición, Madrid: Hiperión (Libros Hiperión, 79), 1984.

El *dezir* integra lo enciclopédico como garantía de educación. Se tiene una idea del universo como de una maquinaria que funciona a pesar de las diferencias entre las partes, como una unidad asombrosa. Y el poeta es quien mejor sabe interpretar ese asombro y revelárselo a los mecenas y a los hombres. E Imperial quiere ser en Castilla un nuevo Dante, con un peso político y poético semejante, plenamente consciente de su novedad en las letras castellanas. Había, como se ha visto, quien no estaba dispuesto a consentírsele, aunque acabó por ayudar a su difusión. Los poetas sabios y astrólogos van a sobrepasar el género del *dezir* alegórico y a seguir mostrándose bajo las nuevas formas y técnicas de la poesía renacentista.

#### EL PROTOTIPO DE SABIO ASTRÓLOGO EN GARCILASO Y OTROS CONTINUADORES PETRARQUISTAS

Mostramos en nuestra contribución del año pasado para *Edad de Oro*,<sup>20</sup> la pureza con que incorpora Garcilaso los arquetipos mitológicos y zodiacales, dejando la huida del mundo y las luchas teológicas para otros. Queríamos demostrar cómo ese equilibrio se rompe muy pronto con sus sucesores afectados más que él por la política reformista contra los símbolos astrológicos.

Garcilaso continúa con el género *genethliacon* o poema al nacimiento de un ser ilustre en la Égloga II para don Fernando, tercer Duque de Alba, aunque amplía el uso de los símbolos astrológicos poetizados para construir una visión panorámica y profética sobre las hazañas pasadas y futuras de la casa de Alba.

En este poema el tema principal que le da unidad es la locura de amor y su proceso en Albanio, quien comienza a contar su historia desde su niñez. Albanio decide suicidarse al no ser correspondido por Camila y es la propia naturaleza la que, a través del elemento viento, impide que se arroje por un barranco. En el largo paréntesis, narrado por Nemoroso sobre la casa de Alba, aparece la figura del sabio Severo que es capaz de ver el futuro en el río Tormes, emblema de los Alba; río que aparece personificado y sabedor de la historia y del porvenir. El poeta aprovecha este recurso para poder narrar las hazañas pasadas y futuras de esta ilustre familia.

En la configuración arquetípica de este particular *dezir* alegórico dentro de la égloga segunda, Venus aparece acompañada por sus criadas las Gracias que se muestran a Severo en un cuadro reflejado en las aguas del Tormes. La gran señora da a luz a don Fernando, el futuro tercer duque de la casa de Alba (años 1507-1582) y las nueve musas bajan para regalarle sus dones y con ellas Febo,

---

<sup>20</sup> Vid. nuestro trabajo «La Venus Urania de Garcilaso frente a la Venus Pandemo de Aldana y de otros petrarquistas españoles », *Edad de Oro*, xxvi (2007), págs. 315-44.

todos arquetipos de la razón y su lucidez.<sup>21</sup> Quiere Garcilaso aquí ponderar sobre todo la lucidez del duque y por eso preponderan de momento Febo-Apolo y las nueve musas sobre el néctar de Venus, que ha de ser «mesurado» como dicen los versos, temiendo que se vuelva demasiado blando el niño, si se aplica pronto y en exceso Venus. Así el niño de los Alba dará pronto muestras de su excepcional ingenio. La dosis de Venus conveniente al noble niño habrá de elegirla el ayo Boscán, en buena proporción con la dosis de virilidad de Marte, para criar al perfecto caballero. Febo, el Sol, aparta en esa égloga de Garcilaso a Venus para que no prepondere sobre el niño demasiado pronto. Severo se reconoce espantado, reflejado en las aguas del río, como el futuro viejo maestro del ilustre niño. Y el Tormes se ríe de que el viejo sabio se sorprenda de que conozca el futuro:

Al niño recibía con respeto  
 un viejo sabio en cuyo aspecto se via junto  
 severidad a un punto con dulzura.  
 Quedó desta figura como helado  
 Severo y espantado, viendo el viejo  
 que, como si en espejo se mirara,  
 en cuerpo, edad y cara eran conformes.  
 En esto, el rostro a Tormes revolviendo,  
 vio que' estaba riendo de su'spanto.  
 «¿De qué t'espantas tanto?», dijo el río.  
 «¿No basta el saber mío a que primero  
 que naciese Severo, yo supiese  
 que había de ser quien diese la doctrina  
 al ánima divina deste mozo?» (vv. 1312-1325)<sup>22</sup>

Contento Severo con la respuesta del sabio río Tormes, que hace las veces de guía de este particular *dezir* y tiene el poder de ver el presente, el pasado y el futuro, contempla Severo ahora, la imagen de quien será el primer ayo de don Fernando: Boscán, traído de la mano de Febo, «al modo cortesano», pues se quiere destacar la lucidez del aristocrático ayo (vv. 1346-1351). Luego Boscán, cuando la edad del niño lo permite, se valdrá de Marte para dotar al joven Duque

<sup>21</sup> «Visto como presente, d'otra parte / Mercurio estaba y Marte, cauto y fiero, / viendo el gran caballero que encogido / en el recién nacido cuerpo estaba. / Entonces lugar daba mesurado / A Venus, que a su lado estaba puesta; e / ella con mano presta y abundante / néctar sobre'el infante desparcía, / Mas Febo la desvía d'aquel tierno / Niño y daba el gobierno a sus hermanas; / del cargo están ufanas todas nueve». (vv. 1291-1301)

<sup>22</sup> Cito a Garcilaso según la edición de Elías Rivers, *Garcilaso de la Vega. Poesías Castellanas Completas*, Madrid: Castalia, 1979.

del arrojo viril que necesita para ser el primero entre sus soldados. Pero también se servirá ahora de Venus para equilibrar en el niño armas y letras, fraguando así el prototipo de virilidad cortesana que Castiglione expresaba en prosa; sirviéndose ahora de una semántica venusiana más próxima a la Venus celeste o Urania cuya semántica en el caso de Garcilaso hemos tratado de aclarar en otra parte.<sup>23</sup> Marte, a modo de los dezires alegóricos, corona aquí a don Fernando con las habilidades guerreras necesarias para ser líder de sus ejércitos. En esta parte del poema tanto Venus como Marte exhiben su semántica más positiva, más idealizada.

Termina Severo haciendo una alusión a cómo se va a casar don Fernando y al modelo de amor conyugal. Es aquí donde este extenso paréntesis se relaciona con el tema de la égloga: aquí, en el matrimonio, está el antídoto para el veneno que hace sufrir a Albanio.

El concepto de Venus que aparece en la «Égloga II» de Garcilaso, enseñando al futuro Duque de Alba a equilibrar el ejercicio de las armas con el de las letras y las artes, da idea de la función de pacificadora y civilizadora que le otorga a Venus el Renacimiento italiano.

En general el uso de símbolos astrológicos se empleó profusamente en las epístolas renacentistas para describir la máquina celeste y sugerir al gran Arquitecto universal que debía verse detrás de un orden tan asombroso.

Un autor tan cristiano como Fray Luis emplea la descripción de la Máquina Universal como la mejor prueba de la existencia de Dios, y su mención aparece de un modo u otro en casi todos sus poemas. Hasta San Juan de la Cruz, toda una generación de garcilasistas que tratan el tema de la contemplación y la huida del mundo apelarán como la prueba de más peso sobre la existencia de Dios a la contemplación de la asombrosa Máquina universal; máquina del zodiaco y sus planetas que preside la manifestación del mundo material desde lo más elevado y sutil del Cielo Estrellado hasta la más pesada Tierra. Por encima de la manifestación material se situaba otra jerarquía de seres espirituales hasta llegar a Dios, rodeado de Serafines y Querubines en un tipo de jerarquía que sobrevive en Lope de Vega, casi calcada de la expresada por Pico della Mirandola,<sup>24</sup> que a su vez es una síntesis más de las muchas que se hicieron desde los orígenes del Cristianismo entre el pensamiento neoplatónico y la revelación cristiana. La máquina universal es sustituida en San Juan por una enumeración impresionista, no jerarquizada, de las criaturas, que de igual modo hablan de su Creador, sin necesidad de mencionar el zodiaco. La esposa del *Cántico Espiritual* con ritmo ascendente se dirige a todas las criaturas preguntado por el Amado y

<sup>23</sup> «La Venus Urania de Garcilaso...», art. cit.

<sup>24</sup> Véanse a este respecto nuestro artículo, «Lope y la tradición hermética: a la sombra de Góngora», *Anuario Lope de Vega*, XI (2005), págs. 265-79.

éstas responden en tercera persona que la presencia del Amado les impregnó. No necesita que sea la armonía de las esferas las que testimonien del Creador sino todas las criaturas.<sup>25</sup>

En la oda cuarta, «Canción al nacimiento de la hija del marqués de Alcañices» Fray Luis retoma el género del *genethliacon* o natalicio para elaborar una carta astrológica en la que el alma de la niña, al emprender su viaje para encarnarse en el cuerpo, atraviesa las distintas esferas y va recogiendo de ellas sus dones. Se trata de continuar con la moda que introdujera Francisco Imperial en su decir al nacimiento de Juan II, recreando las características ideales que los arquetipos planetarios otorgan al recién nacido.<sup>26</sup>

La hija del marqués de Alcañices, a quien dedica Fray Luis su *genethliacon*, se presenta como el alma que encarna descendiendo por las esferas planetarias y tomando de éstas sus virtudes arquetípicas:

Alma divina, en velo  
de femeniles miembros encerrada,  
cuando veniste al suelo,  
robaste de pasada  
la celestial riquísima morada (vv. 16-20)

En el caso de los natalicios creados por Imperial para Juan II, por Garcilaso para el Duque de Alba en la «Égloga II», o por Fray Luis para la hija del Marqués de Alcañices, el viaje del alma a través de las esferas para recoger sus influencias ha sido desprovisto a propósito de las connotaciones sobre predestinación y libre albedrío. Son arquetipos poetizados, convertidos como decía Ynduráin, en símbolos literarios. Fray Luis pondera que para la hija del Marqués de Alcañices, Saturno —el planeta asociado a infortuna— y Venus —asociado a fortuna— han estado concordados para que la criatura sólo reciba sus cualidades y no sus defectos. Tampoco Marte afeará los dones de la recién nacida:

Diéronte bien sin cuento  
Con voluntad concorde y amorosa

---

<sup>25</sup> Fray Luis en la oda tercera, a pesar de un primer acercamiento a la divinidad a través del *scire* o de la contemplación de la perfecta máquina del zodiaco y de la música de las esferas, al final del poema termina con la fusión mística del alma con Dios que se expresa en un éxtasis con el lenguaje amoroso, «Oh desmayo dichoso / Oh muerte que das vida / Oh dulce olvido...»: lenguaje que consagra la mayor estimación del poeta por el *sapere* místico que ha de sobrepasar al *scire* o conocimiento racional, que es sólo paso previo para ascetas no tan inflamados de lo divino por vía de la intuición directa como San Juan de la Cruz.

<sup>26</sup> Véanse nuestro trabajo «La astrología cristianizada en la poesía de Fray Luis de León», *Revista Aquitiniense*, XLVIII, núm. 146, mayo-agosto 2007, págs. 307-332.

Quien rige el movimiento  
 Sexto con la diosa,  
 De la tercera rueda poderosa.  
 De tu belleza rara  
 El envidioso viejo mal pagado  
 Torció el paso y la cara,  
 Y el fiero Marte airado  
 El camino dejó desocupado. (vv. 21-30)

Es Apolo-el Sol, como venía siendo habitual en este tipo de poética, el encargado de significarse entre todos los arquetipos y de tomar la palabra en el poema, para expresar el linaje noble en que va a nacer la niña:

[Apolo-Sol]  
 y con divino canto así decía:  
 «Deciende en punto bueno,  
 espíritu real, al cuerpo hermoso,  
 que en el ilustre seno  
 te espera, deseoso,  
 por dar a tu valor digno reposo.  
 El te dará la gloria  
 Que en el tercero cerco es más tenida,  
 De agüelos larga historia,  
 Por quien la no hundida  
 Nave, por quien la España fue regida». (vv. 35-45)

No le son necesarios a Fray Luis los siete arquetipos planetarios para construir este natalicio: le basta el Sol-Apolo para significar su destacado linaje y Venus para garantizar la belleza de la niña. Saturno no usará su tradicional connotación de infortuna con la niña. No emplea Fray Luis tampoco a Mercurio que connotaba las dotes intelectuales y el amor por el estudio, porque el poema va dirigido a una niña y en tiempos de Fray Luis las cualidades de Mercurio no le son propias ni útiles a una niña. Es una prueba más de que los arquetipos zodiacales están usados sólo como metáforas de amplias posibilidades.

La oda octava, «Noche serena», expone alegóricamente el mito platónico de la caverna, y la diferencia entre la noche del mundo terrenal y la luz del mundo celestial y permite de nuevo al poeta alzarse hasta la idea de Dios a través de las esferas planetarias, en un viaje ascendente del alma, de abajo arriba (vv. 1-15). Se expone el viaje del alma ascendiendo desde el planeta Tierra, el suelo, formado por los cuatro elementos primordiales, hasta el Empíreo, Campos Elí-

seos o morada de Dios, pasando por todas las esferas planetarias desde la más cercana Luna al más alejado Saturno:<sup>27</sup>

¿Es más que un breve punto  
el bajo y torpe suelo, comparado  
con ese gran trasunto,  
do vive mejorado  
lo que es, lo que será lo que ha pasado?  
Quien mira el gran concierto  
de aquestos resplandores eternos,  
su movimiento cierto,  
sus pasos desiguales  
y en proporción concorde tan iguales;  
la Luna cómo mueve  
la plateada rueda, y va en pos della  
la Luz do el saber llueve, [Mercurio]  
y la graciosa estrella [Venus]  
de amor la sigue reluciente y bella;  
y cómo otro camino  
prosigue el sanguinoso Marte airado,  
y el Júpiter benino [planeta de fortuna]  
de bienes mil cercado,  
serena el cielo con su rayo amado;  
—rodéase en la cumbre  
Saturno, padre de los siglos de oro,  
tras él la muchedumbre  
del reluciente coro [Cielo estrellado, Estrellas fijas]  
su luz va repartiendo y su tesoro—  
¿Quién es el que esto mira  
y precia la bajeza de la tierra,  
y no gime y suspira,  
y rompe lo que encierra  
el alma y destos bienes la destierra?  
Aquí vive el contento,  
aquí reina la paz; aquí, asentado,  
en rico y alto asiento, [Empíreo]  
está el Amor sagrado,  
de glorias y deleites rodeado;

---

<sup>27</sup> Entre corchetes identifico a las esferas o planetas nombradas de un modo metafórico y perifrástico.

aquí se muestra toda, y resplandece  
 clarísima luz pura,  
 que jamás anochece;  
 eterna primavera aquí florece.  
 ¡Oh campos verdaderos! [Elíseos]  
 ¡oh prados con verdad frescos y amenos!  
 ¡riquísimos mineros!  
 ¡oh deleitosos senos!  
 ¡repuestos valles de mil bienes llenos! (vv. 36-80)

En la oda x «A Felipe Ruiz» además del interés por el mundo de las esferas hay interés por las cuestiones naturales que Alcina filia con la poesía científica de origen alejandrino. La causa de los fenómenos naturales como la del movimiento y música de las esferas, deberían apuntar al Creador, así el origen de los terremotos, las tormentas, etc.; fenómenos para los que hoy la ciencia tiene explicaciones desconocidas en época de Fray Luis. De todos modos, como ya apuntaba Lapesa, Fray Luis no se conformaba con las respuestas científicas porque buscaba las causas últimas que sólo comprende el alma cuando vuelve a su origen divino. De ahí ese ansia por alcanzar la esfera más alta desde donde contemplar la verdad pura. Ansia que se expresa en términos tan platónicos como cristianos, según la síntesis lograda sobre todo entre los poetas garcilasistas:

¿Cuándo será que pueda  
 libre desta prisión volar al cielo,  
 Felipe, y en la rueda,  
 que huye más del suelo, [Empíreo, Morada de Dios]  
 contemplar la verdad pura sin duelo? (vv. 1-5)

La contemplación que Fray Luis espera alcanzar en esa rueda [Empíreo] más alejada del suelo [Tierra] apela a un conocimiento universal que fue vocación de la síntesis cristiano neoplatónica del Renacimiento anterior al cisma católico-protestante; síntesis alentada por los papas humanistas Nicolás V y Pio II:<sup>28</sup>

Allí a mi vida junto,  
 en luz resplandeciente convertido,  
 veré distinto y junto,

---

<sup>28</sup> Vid. sobre este asunto de la labor de los papas humanistas el excelente trabajo de Emanuela Kretzulesco-Quaranta, *Los jardines del sueño. Polifilo y la mística del Renacimiento*, Madrid: Siruela, 2005, 2ª ed., trad. de M. Mingarro. (Título original: *Les jardins du songe. Poliphile et la Mystique de la Renaissance*, Paris: Les Belles Lettres, 1986).

lo que es y lo que ha sido,  
y su principio propio y escondido.  
Entonces veré cómo  
la soberana mano echó el cimiento  
tan a nivel y plomo,  
dó estable y firme asiento  
posee el pesadísimo elemento [la tierra].  
Veré las inmortales  
columnas, do la tierra está fundada;  
las lindes y señales,  
con que a la mar hinchada  
la Providencia tiene aprisionada (vv. 6-20)

Continúa el poema descendiendo a las causas de los fenómenos meteorológicos para de un modo ascendente comprender luego el mundo de las esferas celestiales:

Y de allí levantado,  
veré los movimientos celestiales,  
ansí el arrebatado,  
como los naturales;  
las causas de los hados, las señales.  
Quien rige las estrellas  
veré, y quién las enciende con hermosas  
y eficaces centellas;  
por qué están las dos Osas  
de bañarse en el mar siempre medrosas.  
Veré este fuego eterno, [Sol]<sup>29</sup>  
fuente de vida y luz, dó se mantiene  
y por qué en el invierno  
tan presuroso viene;  
quién en las noches largas le detiene.

---

<sup>29</sup> En el Romanticismo el Sol se verá no como símbolo de lo eterno sino también de lo perecedero. Así los conocidos poemas de Espronceda, Rosalía o Bécquer. El Sol visto desde un punto de vista astronómico y positivista es un cuerpo de vida limitada también, aunque muy larga. Al tratamiento del Sol como símbolo de lo perecedero también de todo lo material contribuyó también la creciente admiración y conocimiento de las cosmogonías orientales, hinduistas y budistas, que tan claro tenían desde siempre el carácter perecedero de los mundos materiales. Ya en el Barroco autores como Lope, influido por Pico della Mirandola y las teorías herméticas, hablará del Sol y del elemento fuego como algo perecedero en cuanto a material frente al fuego espiritual eterno, no material. *Vid.* para esta cuestión nuestros artículos mencionados sobre el hermetismo de Lope.

Veré sin movimiento  
en la más alta esfera las moradas [Empíreo]  
del gozo y del contento,  
de oro y luz labradas,  
de espíritus dichosos habitadas. (vv. 51-70)

Poemas como el xvii, «A la Ascensión», sirven para acuñar el perfecto maridaje entre la aspiración neoplatónica y la simbología cristiana, situando a Cristo y a su Madre en el Empíreo. La Tierra, con su experiencia de sombras, es trascendida por el deseo de ascender en este poema de tono más místico y tierno donde la emotividad cristiana consagra el ascenso neoplatónico del alma, y lo hace suyo, como había hecho Dante con los símbolos herméticos siglos antes, integrándolos en la teología cristiana.

Las imágenes celestes sobreviven en un autor como Góngora, que las emplea como jeroglíficos, según he tratado de mostrar también en otro encuentro de *Edad de Oro*.<sup>30</sup> Basándose en este tipo de imaginaria de poeta-astrólogo presenta por ejemplo Góngora el tema del matrimonio, que ya había sido propuesto por petrarquistas como Garcilaso o Boscán, entre otros, como el mejor antídoto para superar los desastres que provocaba el amor como apetito. El matrimonio ejemplar del que trataremos al final de este trabajo, el de Persiles y Segismunda, plantea, por cierto, esta cuestión: integrar el deseo en un amor espiritualizado y consagrado por el matrimonio cristiano y platónico, siguiendo sobre todo los consejos de dos astrólogos judicarios, Mauricio y Soldino.

Y en Góngora ya está apuntada también esa solución del matrimonio con símbolos igualmente astrológicos que emplea el propio poeta, poeta-astrólogo de nuevo. Entre el triunfo de Venus como pasión erótica en el *Polifemo* y su fracaso en el «romance de las serranas de Cuenca» sitúa Góngora el punto medio entre estos dos extremos en el poema inacabado de las *Soledades*, donde unas serranas (significativamente doce) ofrecen un baile y un cantar de bodas a los convidados a la ceremonia rústica a la que asiste el peregrino. Aquí se pueden aunar la danza apolínea de las serranas que forman un círculo perfecto con sus doce presencias, con la batalla de amor que regala Venus a los recién casados «a batallas de amor campo de pluma». Como había propuesto Boscán en su «Epístola a Diego Hurtado de Mendoza» o Garcilaso en la «Égloga II», el matrimonio puede conciliar la fuerza del erotismo con la de la razón, de manera

---

<sup>30</sup> Sobre el uso del hermetismo en Góngora véanse nuestros artículos: «El lenguaje hermético en el *Polifemo* de Góngora», *Edad de Oro*, XXIII, (2004), págs. 435-55; «*Arde la juventud*: Eros y sus antídotos en la poesía de Góngora» en AAVV., *Góngora Hoy*, VIII. *Góngora y lo prohibido: erotismo y escatología*, coord. y ed. J. Roses, Colección Estudios Gongorinos, Córdoba: Diputación de Córdoba, 2006, págs. 105-33.

que se superen los devastadores efectos de la enfermedad de amor sin sacrificar la unión amorosa. Era la mejor solución para los que no podían abstenerse. Boscán mostraba su afortunado matrimonio con Ana Girón como el final de todos sus padecimientos de amor, y del mismo modo, Garcilaso en la «Égloga II» situaba en el centro de su extenso poema el perfecto matrimonio del Duque de Alba como ejemplo de solución a la pasión que estaba llevando a Albanio al borde del suicidio. De igual modo en las *Soledades* la *militia amoris* se produce sólo una vez que se consuma el matrimonio. Para la unión matrimonial dispone Góngora una danza circular de nuevo, instrumentada con tejoletas naturales y articulada apolíneamente por doce serranas que a modo de los dezires del siglo xv materializan un círculo arquetípico a semejanza del zodiaco donde puedan reflejarse e inspirarse los sucesos, en este caso el amor, sin el peligro de caer en el caos. Ningún símbolo es más apropiado para sugerir el debido orden que el círculo, pues es el mandala que representa a toda la maquinaria universal, cuyo ordenado funcionamiento depende de la inteligencia de Dios. Las serranas imitan con su danza este orden y disponen un marco adecuado para que triunfen las fuerzas constructivas del amor civilizado —Apolo, Diana— sobre el simple amor erótico —Eros-Venus—. O para que se equilibren, pues Eros es también necesario en el matrimonio.

Tras la boda del labrador con la labradora en la *Primera Soledad*, un grupo de serranas aparece en la bucólica escena para realizar esta danza circular:

Levantadas las mesas, al canoro  
son de la Ninfa un tiempo, ahora caña,  
seis de los montes, seis de la campaña,  
(sus espaldas rayando el sutil oro  
que negó al viento el nácar bien tejido)  
terno de Gracias bello, repetido  
cuatro veces en doce labradoras,  
entró brillando numerosamente;  
y dulce Musa entre ellas (si consiente  
Bárbaras el Parnaso moradoras)  
vivid felices —dijo—  
largo curso de edad nunca prolijo;  
y si prolijo, en nudos amorosos  
siempre vivid esposos.<sup>31</sup>

Entran de tres en tres, igual que se disponen los signos en el zodiaco de acuerdo a sus elementos: tres de tierra, tres de agua, tres de aire y tres de fuego.

---

<sup>31</sup> Luís de Góngora, *Soledades*, ed. R. Jammes, Madrid: Castalia, 1994, págs. 381-83.

Formando trígonos que son un aspecto de máxima armonía, idónea para celebrar un matrimonio<sup>32</sup>. Entran al son de una zampoña. Seis son montañesas, las otras seis labradoras. El hecho de que entren de seis en seis responde probablemente a la partición natural que representa en el círculo del horóscopo las seis primeras casas que se relacionan con el mundo personal y lo subjetivo y las seis posteriores que se relacionan con el mundo de afuera, lo social o lo objetivo. Los signos complementarios están siempre separados por seis casas en el zodiaco, así como existen seis signos masculinos o activos y seis femeninos o pasivos que se suceden alternativamente. Los signos opuestos, separados por seis casas, son complementarios para el matrimonio que es lo que se quiere consagrar en esta escena de las *Soledades*. Las dos mitades del círculo representan también al número dos, nacido de la unidad del uno, y que por su fusión generan el tres. Un círculo dividido en dos mitades semejantes simboliza también la Vésica Piscis, dos células que nacen de una sola o dos que se unen en una para formar una nueva (el tres) ilustrando así el proceso de generación en el mundo de la materia.

Una de las serranas, como se hacía en los *dezires* del siglo xv entre las damas que representaban a los planetas y a los signos del zodiaco, se erige en portavoz del grupo y como aquellas damas arquetípicas de los *dezires*, da consejos y pronostica sobre lo que conviene a los novios: que vivan una larga vida sin perder el amor conyugal. Les desea que la Fortuna sea propicia con los frutos de sus cosechas, de sus ganados y de sus colmenas, pero sobre todo que no excedan la saludable medianía, (como expresaba Boscán en su epístola a Mendoza), manteniéndose igual de distantes de la opulencia que de la necesidad para evitar envidias. La serrana portavoz les desea una larga vida que se llene de sabiduría para transmitir a las siguientes generaciones; una sabiduría de la justa medida, emanada de un medio natural (el mundo rural de las *Soledades*) frente al cortesano. Góngora adapta transformándola la función de las damas-planeta de los *dezires*, que hablaban sólo a nobles o a reyes, a un ámbito rústico que se opone en su pureza al mundo cortesano.

Ninguno de los dos aspectos de la *cupiditas* (la concupiscencia o la codicia) puede incorporarse a las relaciones humanas, y menos aún a la unión amorosa. Eso es lo que en último término simboliza esa danza de doce serranas en la

---

<sup>32</sup> En su artículo «El empleo de los números en las *Soledades* de Góngora», *Boletín de la Academia de Córdoba*, xxvi (1955), págs. 89-114, Antonio Gómez Alfaro hace un estudio descriptivo que agrupa la cantidad de números ordinales y cardinales que se mencionan en el poema, pero no explica la intención de esos usos. Lo que no ve Gómez es la obvia representación del círculo zodiacal dividido en doce arquetipos que se agrupan en triplicidades (cardinal, fijo, mutable) que a su vez vertebran las cuadruplicidades (tierra, agua, aire, fuego). Góngora rinde una vez más homenaje a los conocimientos neoplatónicos y a la fascinación que causaban entre los humanistas del barroco. Pero huye de lo explícito que correspondería a la prosa y significa a través de su peculiar arqueómetro.

boda rural de las *Soledades*. Todo lo contrario a la danza venusiana que mueve el mundo del *Polifemo*.

Los efectos de Eros se articulan poderosamente en la *Fábula de Polifemo* y *Galatea*. En ese poema Venus impera sin nada que lo pueda impedir. Pero la mirada sobre la existencia no es obligatoriamente venusiana: las serranas de Cuenca del romance gongorino son inmunes como Diana a la seducción erótica. Y en la primera Soledad el matrimonio se alza como lo había hecho para algunos poetas garcilasistas, como el mejor antídoto contra el poder de Eros, pues más que combatirlo —tarea imposible para los más— lo canaliza en el matrimonio donde el tremendo furor de Eros puede sosegarse.

Es necesario investigar en la semántica de la imaginería astrológica y hermética para comprender mejor también algunas obras literarias de esta época. He trabajado sobre los mencionados autores y a esos trabajos remito aquí para completar una mejor visión, con todo, panorámica. Y para este encuentro he querido acudir al gran desmitificador, Cervantes, para rastrear cuáles eran sus ideas sobre astrología, porque tampoco deja Cervantes de expresarse sobre la cuestión de las estrellas. Con ello quiero dar idea de la continuidad de un tema y de su importancia para ser investigado sin prejuicios.

#### LOS SABIOS ASTRÓLOGOS JUDICIARIOS EN EL *PERSILES* DE CERVANTES

No siempre ha entendido la crítica las alusiones a la astrología que contiene el *Persiles*. Millé y Giménez consideraba que tanto Lope como Cervantes habían seguido falsas supersticiones astrológicas y lo justificaba por el atraso científico de aquella sociedad o por la influencia de la vejez, o por malos consejos femeninos. Escribía Millé y Giménez:

Es natural que, como muy bien apunta el señor Amezúa... Cervantes no dejase de participar en cierto grado de las supersticiones de su tiempo. Hay que distinguir también entre el Cervantes del *Quijote* y de las *Novelas*, de una parte y el *Persiles*, de otra. En esta última obra, sea por el influjo del género (novela bizantina de aventuras) que lo traía de suyo, o por el de la vejez, ya tan avanzada, Cervantes se muestra mucho más supersticioso que en aquellas.<sup>33</sup>

Mal le hubiera vuelto a sonar a Cervantes que se esgrimiera su vejez para minusvalorar su lucidez y con no menos gracia que en el prólogo de la segunda parte del *Quijote* hubiera respondido a esas suposiciones de ambos Millé y Amezúa. El pasaje en cuestión del *Quijote* lo incorpora Millé en la siguiente cita:

---

<sup>33</sup> Millé y Giménez, «El horóscopo de Lope de Vega», *Humanidades*, 15 (1927), La Plata, págs. 69-96, (págs. 70-1, n. 1).

En España, pese a las prohibiciones de la Iglesia y del Estado, y a los procesos inquisitoriales, la adivinación astrológica era una creencia general. Los comienzos del siglo xvii se caracterizaban por un recrudescimiento de esta superstición, si hemos de creer a Cervantes, cuando en la segunda parte del *Quijote* (1615) alude a «estas figuras que llaman judiciarias, que tanto ahora se usan en España, que no hay mujercilla, ni paje, ni zapatero de viejo, que no presuma de alzar una figura, como si fuera una sota de naipes del suelo, echando a perder con sus mentiras e ignorancias la verdad maravillosa de la ciencia» (pág. 72)

Para Millé «ciencia» querría decir en ese pasaje «astronomía», frente a la astrología, pero no lo creo así, sino que distingue Cervantes la charlatanería de los falsos astrólogos de la astrología judiciaria bien hecha, la que había sido admitida por el neoplatonismo florentino. Habría que recordar también la proximidad de composición de la segunda parte del *Quijote* y el *Persiles* para descartar la vejez como causa que explicaría el ataque que según Millé hay contra la astrología en el mencionado pasaje del *Quijote* frente a su defensa supersticiosa en el *Persiles*.

Las ideas de Cervantes sobre la astrología se desarrollan y se fundamentan en el *Persiles* sobre todo mediante la figura de dos sabios astrólogos judiciarios, Mauricio y Soldino. A través de ellos vemos que esa «maravillosa ciencia» aludida por don Quijote no era la astronomía entendida en sentido positivista como anacrónicamente quiso poner Millé en la intención cervantina, sino la astrología neoplatónica que incluía la judiciaria, a pesar de que ésta ya andaba condenada por la Iglesia. Lo único que se denunciaba en el pasaje cervantino del *Quijote* era la ignorancia atrevida de muchos para servirse de una ciencia que desconocían, pero no la ciencia misma.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> El pasaje cervantino pertenece al episodio de Maese Pedro y el mono adivino de la segunda parte del *Quijote*, cuando don Quijote explica a Sancho que el mono sólo sabe las cosas pasadas y presentes y no las futuras porque tiene hecho pacto con el diablo: «está claro que este mono habla con el estilo del diablo, y estoy maravillado cómo no le han acusado al Santo Oficio... porque cierto está que este mono no es astrólogo, ni su amo ni él alzan ni saben hacer estas figuras que llaman “judiciarias”, que tanto ahora se usan en España, que no hay mujercilla, ni paje, ni zapatero de viejo que no presuma de alzar alguna figura, como si fuera una sota de naipes del suelo, echando a perder con sus mentiras e ignorancias la verdad maravillosa de la ciencia». Lo que entiendo que critica don Quijote en este fragmento es que cualquiera levante figuras —cartas astrológicas— como si fuera tan sencillo como levantar una carta de naipe del suelo, siendo, por el contrario una ciencia maravillosa que requiere técnica y conocimientos muy complejos. Mauricio en el *Persiles* levanta figuras con toda seriedad y se mantiene humilde y Soldino ya no necesita levantar figuras porque las percibe directamente observando los cielos y su larga experiencia de judiciario. La «verdad maravillosa de la ciencia» en estos dos judiciarios funciona porque la usan dos sabios de gran prudencia y conocimiento y no cualquier charlatán sin idea de la astrología. Al margen de la cuestión de su «validez», no era ni es la astrología un sistema de adivinación sencillo ni al alcance de cualquiera que no se dedicara durante muchos años a su estudio, que implicaba entre otras cosas las matemáticas, por lo que eran llamados matemáticos los astrólogos.

El personaje del astrólogo Mauricio en el *Persiles* guarda relación con la figura del sabio tal como había aparecido en personajes como Severo en la poesía de Garcilaso, o la sabia Felicia de la literatura pastoril, aunque sobre esta última figura ya criticara Cervantes en el *Quijote* los procedimientos mágicos para resolver el mal de amores; procedimientos habituales en la novela pastoril.<sup>35</sup> Mauricio, como buen personaje cervantino para encarnar la sabiduría, será un personaje desmitificador, y exigirá una cierta dosis de realismo y de verosimilitud, aunque Cervantes sabe que es un tema complicado de presentar.

Esta novela es explícitamente simbólica, más que ninguna otra del autor. Y para este fin simbólico Cervantes recurre a la astrología neoplatónica y crea unos personajes como los de Mauricio y Soldino que son sabios y astrólogos judicia-rios a un tiempo. En la propia concepción estructural del *Persiles* puede estar manifiesta la simbología astrológica: una estructura basada en la disposición de los cuatro elementos primordiales de más pesados, agua y tierra, a más ligeros, aire y fuego, es coherente con las diferencias de estilo entre los dos primeros libros y los dos últimos, con el predominio de lo narrativo en la primera parte frente al cúmulo de digresiones del autor en la segunda parte, que desplazan casi a los personajes, lo cual expresa esa idea de estructura a lo *Conde Lucanor* en que lo narrativo más espeso y abundante se acumula al principio, y lo doctrinal, menos abundante pero más sutil, se pone al final, creando una sensación de ascenso; ascenso que era evocado por Avalle-Arce como una metáfora de la cadena del ser, para expresar una escala ontológica:

El punto de partida fue el supuesto mental de la cadena del ser. La inmensidad del ámbito compatible con tal supuesto se halla en la novela bizantina (género mimado por los humanistas por lo demás), que se cristianiza efectivamente al convertir a los protagonistas en peregrinos. El peregrino es el tipo literario de la Reforma Católica, y es el tipo apropiado para recorrer la cadena del ser, al mismo tiempo que los diversos ámbitos geográficos. El tipo del peregrino es símbolo de la vida humana y, a la vez, su peregrinación es una de amor. De la mano de los protagonistas el tema del amor también asciende la escala de perfección. Y de tal manera los peregrinos y la novela terminan en Roma... de las mazmorras de la Isla Bárbara al «cielo de la tierra». (pág. 26)<sup>36</sup>

Leída la novela con esa clave, para Avalle-Arce en el primer eslabón de evolución estarían los personajes bárbaros que protagonizan el primer libro; en el segundo

---

<sup>35</sup> Así decía el cura en el famoso episodio del escrutinio de la biblioteca de don Quijote: «Y pues comenzamos por *La Diana* de Montemayor, soy de parecer que no se queme, sino que se le quite todo aquello que trata de la sabia Felicia y de la agua encantada».

<sup>36</sup> Cito según la edición de Avalle-Arce: Castalia, 2001.

Clodio y Rosamunda, que aunque imperfectos, son superiores a los bárbaros; luego Arnaldo, y finalmente, en el escalón superior física y moralmente, Persiles y Segismunda.

Hay que decir, sin embargo, que la superioridad intelectual la pone Cervantes en los personajes astrólogos judiciares, Mauricio y Soldino, aunque se deja sobreentendido, por razones obvias, que el Sumo Pontífice de Roma está por encima de todos.

La geografía también recuerda una cierta escala en la cadena del ser, desde la Isla Bárbara (elementos tierra y agua), sin contornos definidos, hasta la Europa Católica cuyo centro espiritual está en Roma (elementos aire y fuego).

Los personajes no son tan «acartonados» como los describe Avalor-Arce,<sup>37</sup> aunque sí simbólicos y conforman una extensa galería. Más que una cadena con peldaños definidos hay en esta novela un maridaje muy explícito entre las ideas cristianas y las neoplatónicas. Lo platónico resuena desde el principio de la narración. El comienzo con las voces del bárbaro Corsicurbo pidiendo a Cloelia que saque de la mazmorra a Periandro marca ese punto de partida desde la oscuridad de caverna platónica, con no pocos recordatorios de caverna polifémica gongorina también. En esa oscuridad yace un ser como Periandro que es todo luz; luz sobre todo venusiana, pues a sus diecinueve o veinte años está en la edad que rige Venus y tiene todo lo que en suma representa ese arquetipo planetario: la fuerza de la belleza,

sacaron asido fuertemente a un mancebo, al parecer de hasta diecinueve o veinte años, vestido de lienzo basto, como marinero, pero hermoso sobre todo encarecimiento... limpiáronle el rostro, que cubierto de polvo tenía, y descubrió una tan maravillosa hermosura, que suspendió y enterneció los pechos de aquellos que para ser sus verdugos le llevaban (pág. 52)

Belleza venusiana tan perfecta que permite el andrógino ficiniano, y con ello la facilidad con que se disfrazan ambos amantes del sexo opuesto.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> «La intención universalizadora del autor tiene, como consecuencia y contrapartida, la abstracción. Y por ello, los principales personajes del *Persiles* son todos unidimensionales y acartonados. No son cuerpos opacos de carne y hueso, sino transparentes símbolos de validez universal: Persiles y Segismunda son los perfectos amantes cristianos» (Avalor-Arce, pág. 27). No son sólo los perfectos amantes cristianos sino los perfectos amantes neoplatónicos tal y como son descritos en *De amore* de Ficino, predestinados el uno para el otro. *Vid.* sobre estas cuestiones nuestro artículo «La Venus Urania en Garcilaso...», art. cit.

<sup>38</sup> «cuadráronle a Arnaldo las razones de Periandro, y sin reparar en algunos inconvenientes que se le ofrecían, las puso en obra, y de muchos y ricos vestidos de que venía proveído por si hallaba a Auristela, vistió a Periandro, que quedó, al parecer, la más gallarda y hermosa mujer que hasta entonces los ojos humanos habían visto...» (pág. 60)

Es cierto que esta belleza arquetípicamente venusiana con la que parte Perian-dro en la novela tendrá que perfeccionarse a través de las pruebas del peregrinaje hasta Roma, superando la amenaza de los celos, que es la mayor prueba para esa edad, y espiritualizando su amor por Auristela, amándola incluso cuando la enfermedad acabe temporalmente con su belleza. Y lo mismo vale para Auristela y semejantes serán sus pruebas.

Pero también en lo que respecta a la evolución de los amantes protagonistas y de Periandro en particular, hay que notar que desde su primera aparición se trata de un personaje cristiano, explícitamente cristiano, que no puede evolucionar pues desde la ignorancia a la fe porque ya parte con ella:

Gracias os hago, ¡oh inmensos y piadosos cielos!, de que me habéis traído a morir adonde vuestra luz vea mi muerte, y no adonde estos oscuros cala-bozos, de donde ahora salgo, de sombras caliginosas la cuadran. Bien querría yo no morir desesperado a lo menos, porque soy cristiano; pero mis desdichas son tales, que me llaman, y casi fuerzan a desearlo. (pág. 52)

Y si bien todo el peregrinaje de los amantes se sincroniza con un viaje hacia Roma y hacia lo que ésta significa para la espiritualidad católica del momento, lo cierto es que el *Persiles* trata poco de teología. Los amantes protagonistas no adquieren mayores conocimientos religiosos ni se hace combatir dialécticamente a católicos y protestantes, aunque sí hay creo algún guiño antiprotestante. Así si el colérico pero noblote español Antonio representa la quintaesencia del carácter de su nación, el seductor Rutilio representa también el carácter italiano; y Manuel del Sosa, el portugués representará a la suya con lo más tópico que se les atribuye: su carácter enamorado,<sup>39</sup> que le lleva a morir de amor una vez que su amada Leonora prefiere casarse con Dios. Si los ingleses son re-presentados por la lujuriosa Rosamunda y el maldiciente Clodio el lector tiene servido el estereotipo para esa nación, a la que en esta novela se quiere dejar fuera del círculo de Roma, si no entre la gente bárbara como la de la Isla, entre la gente pecadora. De ahí que en lo sugerido por analogía en este despliegue de estereotipos y caracteres nacionales, que a su vez se corresponde con los temperamentos básicos: el colérico Antonio, el sanguíneo Rutilio, el flemático y melancólico Manuel del Sosa, Inglaterra se lleve la peor parte con los peores personajes como posible guiño contra el separatismo protestante.

El español Antonio el bárbaro se presenta a sí mismo con símbolos astroló-gicos muy lexicalizados que le retratan como buen soldado del Marte cristiano (Carlos V):

---

<sup>39</sup> Lope dirá en varias ocasiones que tiene el alma portuguesa, sinónimo de alma enamorada.

Inclinóme mi estrella, si bien en parte a las letras, mucho más a las armas. No tuve amistad en mis verdes años ni con Ceres ni con Baco, y así en mí siempre estuvo Venus fría. Llevado, pues, de mi inclinación natural, dejé mi patria, y fuíme a la guerra que entonces la majestad del César Carlos V hacía en Alemania, contra algunos potentados della. Fueme Marte favorable, alcancé nombre de buen soldado, honróme el Emperador, tuve amigos, y, sobre todo, aprendí a ser liberal y bien criado, que estas virtudes aprenden en la escuela del Marte cristiano. (págs. 72-73)

Antonio establece en esta presentación que las estrellas inclinan, y lo simboliza con su destacado Marte, que dota de habilidad para las armas, al servicio del Emperador Carlos V, Marte cristiano, en cuyo servicio los soldados son generosos y bien educados. En Antonio, como en su hijo del mismo nombre, no hará mella Venus, ni la seducción de los placeres que representa ese arquetipo planetario.

En medio de esta galería de personajes no poco simbólicos, aparece, en el mismo barco en que vienen los incorregibles Clodio y Rosamunda, Mauricio el astrólogo y su hija Transila; ésta huyendo de una bárbara costumbre que la obligaba a acostarse con los hermanos de su marido; costumbre que a la lujuriosa Rosamunda no le parece tan mala, pues así habría aprendido a dar más placer luego a su esposo. Por boca de Rosamunda oímos de nuevo la poca estima que siente Cervantes por la sátira y la maledicencia, en una sabrosísima diatriba contra Clodio, a quien dice que «en son de decir gracias te has desgraciado con todo el mundo» (pág. 119) porque «no todas las verdades han de salir en público, ni a los ojos de todos» (pág. 119). Crítica que Mauricio secunda, pues a él le corresponde en esta obra el papel de sabio, además de astrólogo:

Sí, que tiene razón Rosamunda, que las verdades de las culpas cometidas en secreto, nadie ha de ser osado de sacarlas en público, especialmente las de los reyes y príncipes que nos gobiernan [...] nadie quiere que le reprendan en público; y así los satíricos, los maldicientes, los malintencionados son desterrados y echados de sus casas, sin honra y con vituperio, sin que les quede otra alabanza que llamarse agudos sobre bellacos, y bellacos sobre agudos, y es como suele decirse: la traición contenta, pero el traidor enfada. Y hay más: que las honras que se quitan por escrito, como vuelan y pasan de gente en gente, no se pueden reducir a restitución, sin la cual no se perdonan los pecados. (págs. 119-120)

Lo simbólico de los personajes no quita viveza y profundidad moral a las reflexiones sin renunciar a la gracia con que se expresan; por esa razón no estoy tan de acuerdo con el calificativo de «acartonados» que emplea Avalle-Arce para referirse a los personajes de esta novela.

Por la dimensión filosófica extraordinaria que tiene el *Persiles* no podía dejar de plantearse la cuestión de las estrellas. Antonio el español ha dicho que las estrellas inclinan y Mauricio y luego Soldino serán los encargados de matizar la postura cervantina frente a esa cuestión. Tras contar Transila a los presentes su desgraciada historia, su padre Mauricio hace el primer discurso explícito sobre astrología:

Ya sabes, hermosa Transila, querida hija, cómo en mis estudios y ejercicios, entre otros muchos gustosos y loables, me llevaron tras sí los de la astrología judiciaria, como aquellos que, cuando aciertan, cumplen el natural deseo que todos los hombres tienen, no sólo de saber todo lo pasado y presente, sino lo por venir. Viéndote, pues, perdida, noté al punto, observé los astros, miré el aspecto de los planetas, señalé los sitios y casas necesarias para que respondiese mi trabajo a mi deseo, porque ninguna ciencia en cuanto a ciencia engaña: el engaño está en quien no la sabe, principalmente la del astrología, por la velocidad de los cielos, que se lleva tras sí todas las estrellas, las cuales no influyen en este lugar lo que en aquél, ni en aquél lo que en éste; y así el astrólogo judiciario, si acierta alguna vez en sus juicios, es por arrimarse a lo más probable y más experimentado, y el mejor astrólogo del mundo, puesto que muchas veces se engaña, es el demonio, porque no solamente juzga lo por venir por la ciencia que sabe, sino también por las premisas y conjeturas; y como ha tanto tiempo que tiene experiencia de los casos pasados y tanta noticia de los presentes, con facilidad se arroja a juzgar los por venir, lo que no tenemos los aprendices de esta ciencia, pues hemos de juzgar siempre a tiento y con poca seguridad (pág. 116)

Hay que reparar en que se está hablando de astrología judiciaria condenada por la Iglesia. Es natural pues que Cervantes se cure en salud y ponga en boca de Mauricio las reservas respecto a esta ciencia, y que incluso resucite la tradicional asociación entre los poderes diabólicos y la astrología tantas veces manifestada por la Iglesia. Hay en esa intervención, no obstante, algunos matices interesantes. Lo primero, el reconocimiento de que no falla la ciencia de la astrología sino en todo caso los astrólogos<sup>40</sup>. También deja entrever que la astrología judiciaria se maneja por precarias estadísticas o «lo experimentado». Se insinúa la relatividad de lo medido por astrología y la dificultad de sacar conclusiones exactas cuando hay tanta variable de por medio en tiempo y espacio a la hora de medir

---

<sup>40</sup> Semejante distinción hará Cervantes en el *Viaje del Parnaso* entre la poesía como ciencia excelsa y los mediocres poetas que dicen servirla. No falla la poesía sino los poetas, como no falla la astrología sino los malos astrólogos, y los dos que aparecen en esta obra, Mauricio y Soldino, no fallan porque son verdaderos sabios judiciares y hombres prudentes.

los movimientos celestes, desde un sitio u otro del planeta. Y deja bien claro el propio Mauricio sus reservas y su modestia sobre este tipo de astrología judiciaria; pese a lo cual, va a hacer una interrogación judiciaria para adivinar lo que ha de suceder a su hija Transila:

Con todo eso, alcancé que tu perdición había de durar dos años, y que te había de cobrar este día y en esta parte, para remozar mis canas y para dar gracias a los cielos del hallazgo de mi tesoro, alegrando mi espíritu con tu presencia. (pág. 116)

De modo que la astrología judiciaria le ha guiado a Mauricio hacia su hija Transila hasta la Isla Bárbara a donde la habían llevado unos corsarios para venderla, a pesar de los reparos que él mismo manifiesta sobre el mal uso de esa ciencia.<sup>41</sup> Y pues su predicción ha resultado tan eficaz para encontrar a su propia hija, en lo sucesivo el grupo de peregrinos juntados por la fortuna requerirá de sus servicios como astrólogo. Así, en el capítulo dieciocho del primer libro, Mauricio pronostica un mal suceso que les sucederá en el mar, anunciado por Mauricio con todo misterio:

Dijo Mauricio que si la buena suerte les escapaba de una mala que les amenazaba muy propincua, tendría buen suceso el viaje; y que el tal peligro, puesto que era de agua, no había de suceder, si sucediese, por borrasca ni tormenta del mar ni de la tierra, sino por una traición mezclada y aun forjada del todo de deshonestos y lascivos deseos. (pág. 129)

Mauricio ha debido ver que el peligro estaba en los signos de agua cuando ha hecho su trabajo de interrogaciones. Tal y como ha anunciado Mauricio el peligro alimenta la curiosidad del grupo y del lector. Así Periandro le pide al astrólogo que precise más el peligro pues teme que Arnaldo se lleve a su Auristela:

Mauricio respondió que no lo sabía, puesto que le tenía por cierto [el mal suceso], y aunque templaba su rigor con que ninguno de los que en él se hallasen había de perder la vida, sino el sosiego y la quietud, y habían de ver rompidos la mitad de sus desinios, sus más bien encaminadas esperanzas (págs. 129-130)

De este modo, sin aguardar como sugiere Periandro a que pasen los malos influjos planetarios, decide Mauricio la partida, pues no hay riesgo para la vida y la demora puede conllevar peligros mayores:

---

<sup>41</sup> Este tipo de ambigüedad será aún más extrema en *La Dorotea* de Lope.

Puso los ojos en el cielo Mauricio, y de nuevo tornó a mirar en su imaginación las señales de la figura que había levantado, y de nuevo confirmó el peligro que les amenazaba; pero nunca supo atinar de qué parte les vendría. Con esta confusión y sobresalto se quedó dormido encima de la cubierta de la nave (pág. 131)

Sueña Mauricio que la nave se anega de agua y despierta a gritos al príncipe Arnaldo. Lo que ha visto en la figura astrológica lo ha vuelto a ver en sueños, y asustado exclama después de que los marineros de Arnaldo desmientan el hundimiento: «Así debe ser —dijo Mauricio— sino que yo, como viejo, en quien el temor tiene su asiento de ordinario, hasta los sueños me espantan, y plega a Dios que este mi sueño lo sea, que yo me holgaría de parecer viejo temeroso antes que verdadero judiciario» (pág. 132). Pero es su faceta de buen judiciario e intuitivo la que va a resultar cierta. No sin antes hacer la mejor digresión de toda la novela sobre la influencia de las estrellas en los hombres, a propósito de la sorpresa que muestra Antonio porque un danzarín como Rutilio pueda ser poeta:

Y Mauricio dijo: —Posible cosa es que un oficial sea poeta, porque la poesía no está en las manos, sino en el entendimiento, y tan capaz es el alma del sastre para ser poeta, como la de un maese de campo; porque las almas todas son iguales y de una misma masa en sus principios, criadas y formadas por su Hacedor, y según la caja y temperamento del cuerpo, donde las encierra, así parecen ellas más o menos discretas, y atienden y se aficionan a saber las ciencias, artes o habilidades a que las estrellas más las inclinan; pero más principalmente y propia se dice, que el poeta *nascitur*. (págs. 132-133)

Mauricio puede manifestar dudas sobre las certezas de los pronósticos de astrología judiciaria, pero no manifiesta ninguna duda sobre el viaje del alma que desde el *Timeo* se afirma se hace descendiendo por las esferas planetarias y recibiendo de éstas sus influencias buenas y malas.<sup>42</sup> Era ciencia para Cervantes

---

<sup>42</sup> No creemos que acierte en la interpretación de ese pasaje Avalle-Arce cuando afirma: «Este discurso de Mauricio está inspirado en el *Examen de Ingenios* de Huarte de san Juan» (pág. 133, n. 109). Las ideas de Cervantes sobre fisonomía y carácter tal y como se dejan caer a lo largo de su obra son mucho más sutiles que las expresadas por el *Examen de ingenios* que es en muchos aspectos contrario al espíritu humanista por la cantidad de supersticiones que incluye presentándolas como ciencia. Y sin embargo es cierto que el libro de Huarte de San Juan se ha convertido para la crítica en el cajón de sastre donde supuestamente deben hallarse todos los conocimientos científicos de la época sobre la ciencia del carácter. Mucho habrá que investigar en ese sentido para valorar en su justa medida el impacto de ese escrito en el humanismo español. Mi impresión es que está sobrevalorado.

aunque merezca ser tildada de superstición por Millé y Giménez y tantos otros para quienes toda mención astrológica entra en el mismo saco de supersticiones precientíficas. A menos que todo Platón se considere supersticioso, no debe achacarse a senilidad lo que es filosofía platónica; filosofía que sostuvo medularmente a los renacentistas españoles.<sup>43</sup>

El sueño de Mauricio está en consonancia con su trabajo astrológico judicial, de modo que su vaticinio de que algún peligro les avendrá en el viaje está reforzado por dos vías distintas, como intuitivo y como astrólogo, y pese a su modestia y prudencia, será infalible:

Si yo no estuviera enseñado en la verdad católica, y me acordara de lo que dice Dios en el Levítico: «No seáis agoreros, ni deis crédito a los sueños», porque no a todos es dado el entenderlos, que me atreviera a juzgar del sueño que me puso en tal sobresalto, el cual, según mi parecer, no me vino por algunas de las causas de donde suelen proceder los sueños, que, cuando no son revelaciones divinas o ilusiones del demonio, proceden, o de los muchos manjares que suben vapores al cerebro, con que turban el sentido común, o ya de aquello que el hombre trata más de día. Ni el sueño que me turbó cae debajo de la observación de la astrología, porque sin guardar puntos ni observar astros, señalar rumbos ni mirar imágenes, me pareció ver visiblemente que en un gran palacio de madera, donde estábamos todos los que aquí vamos, llovían rayos del cielo que le abrían todo, y por las bocas que hacían, descargaban las nubes, no sólo un mar, sino mil mares de agua; de tal manera que creyendo que me iba anegando comencé a dar voces... y aún no estoy libre de este temor que no me queden algunas reliquias en el alma. Y como sé que no hay más cierta astrología que la prudencia, de quien nacen los acertados discursos, ¿qué mucho que, yendo navegando en un navío de madera, tema rayos del cielo, nubes del aire y aguas del mar? Pero lo que más me confunde y suspende, si algún daño nos amenaza, no ha de ser de ningún elemento... sino de una traición, forjada, como ya otra vez he dicho, en algunos lascivos pechos (págs. 136-137)

Mauricio ha dicho desde que hiciera el trabajo judicial que el mal vendrá de parte del agua. Con la clarividencia del sueño, método que él mismo se encarga de aclarar como distinto del astrológico, teme que el vaticinio se cumplirá sin remedio, pese a lo cual guarda prudencia y se muestra modesto, pensando

---

<sup>43</sup> Un estudio de la supervivencia del platonismo y su conexión con otras manifestaciones de la sabiduría antigua puede verse en Mario Rosa de Luna, *El simbolismo de las religiones del mundo*, ed. y presentación de E. Cortijo, España: Editorial Renacimiento, 2006. Aunque demasiado apasionado tal vez por su fascinación por la teosofía, y un tanto apresurado en su redacción, el trabajo merece la pena.

en la posibilidad de que su sueño provenga de su lógico miedo a embarcarse. Pero con el mar en calma lanza Mauricio su tercer y final aviso: «¡Sin duda nos anegamos! ¡Anegámonos sin duda!» (pág. 138). Ahora es la intuición directa sobre lo que ya está sucediendo lo que le hace avisar aún antes de ver realmente el peligro. Efectivamente el barco se anega y el grupo se salva en un esquife y una barca que separan de nuevo a los protagonistas. Uno de los dos soldados que planeaban secuestrar a Auristela y Transila para gozarlas, confiesa antes de suicidarse que habían sido ellos los que habían perforado el barco para que se hundiera. El vaticinio de Mauricio ha salido cierto en sus tres etapas: trabajo astrológico, sueño premonitorio e intuición directa, mostrándose así como un verdadero sabio de los que, a modo de los descritos por Plotino, sabe ver una cosa en otra. Prudente pero precavido, ha aunado los conocimientos de una ciencia como la astrología judiciaria, sobre la que él mismo confiesa que se yerra mucho, con los de la clarividencia a través de los sueños, y, por último, antes de ver el suceso, su intuición directa le ha alertado ya sin duda ninguna de que se estaban hundiendo.

A diferencia de otros personajes de sabiduría de la novela pastoril, el sabio Mauricio no se muestra poseedor de una magia fantástica como el agua que todo lo cura de la sabia Felicia, sino de un saber observar los acontecimientos con estudio, intuición, prudencia y gran humildad. Y Cervantes nos muestra todo el proceso de su vaticinio para que el propio proceso revele el carácter de este sabio astrólogo, prudente y humilde, pero certero en sus intuiciones y en el uso de su astrología judiciaria. Su sabiduría se intenta cimentar en la verosimilitud y no en la magia fantástica, por más que no se entienda verosimilitud con los criterios que algunos positivistas demandarían. Lo sutil en Cervantes y en los renacentistas neoplatónicos no está reñido con la claridad de juicio. La percepción sutil está permitida en el *Persiles* a través del personaje de Mauricio y aún más con Soldino, que se alzan como las voces más sabias dentro de la narración, aunque simbólicamente se deja para Roma y su Sumo Pontífice el lugar que jerárquicamente le confiere la Iglesia católica en tiempos tan revueltos. Mauricio recuerda más al sabio Severo de las églogas garcilasistas o al Arias Montano evocado por Aldana en su famosa epístola que a la sabia Felicia. Encarna el prototipo de sabio neoplatónico que es capaz de ver una cosa en otra siguiendo la ley de la analogía universal. Y acierta plenamente como acertará el personaje del astrólogo, César, en *La Dorotea*, donde la cuestión se plantea de modo similar, aunque Lope se pierde en incorporar un sin fin de tópicos sobre el problema de las estrellas que conforman un minitratado sobre la cuestión de la astrología insertado dentro de *La Dorotea*.

Mauricio sabe también cómo servirse de la astrología para predecir el tiempo; faceta ésta de la astrología que desde San Isidoro se llamó astrología natural. En el estado de deriva en que va el esquife «miraba las estrellas, y aunque no

parecían del todo en todo, algunas que entre la escuridad se mostraban le daban indicios de venidera serenidad, pero no le mostraban en qué parte se hallaba» (pág. 140).

Mauricio es además un gran conocedor de la naturaleza humana, y sabe que el tipo de desastre por la lujuria de algunos no ha terminado con el hundimiento del barco sino que sigue siendo una amenaza. La lascivia mata a Rosamunda que prefiere morir a vivir sin sus deleites sexuales en un tipo de esclavitud y adicción que recuerdan la descrita hacia sus drogas por la bruja Cañizares.<sup>44</sup>

Mauricio teme que la hermosura de las jóvenes despierte de nuevo más lujuria entre los corsarios: «mal contento de aquella compañía, siempre iba temiendo algún revés... y como viejo y experimentado en las cosas del mundo, no le cabía el corazón en el pecho, temiendo que la mucha hermosura de Auristela, la gallardía y buen parecer de su hija Transila, los pocos años y nuevo traje de Constanza no despertasen en aquellos corsarios algún mal pensamiento» (pág. 148).

Sabe Cervantes como María de Zayas que la hermosura de las jóvenes es muchas veces su mejor pasaporte hacia la desgracia. Corresponde a Mauricio cerrar el primer libro con una reflexión sobre el poder del amor como ley natural no siempre concorde con las leyes sociales:

El amor junta los cetros con los cayados, la grandeza con la bajeza, hace posible lo imposible, iguala los estados y viene a ser poderoso como la muerte. Ya sabes tú, señora, y sé yo muy bien, la gentileza, gallardía, y el valor de tu hermano Periandro, cuyas partes forman un compuesto de singular hermosura; y es privilegio de la hermosura rendir las voluntades y atraer los corazones de cuantos la conocen, y cuanto la hermosura es mayor y más conocida, es más amada y estimada. Así que, no sería milagro que Sinforosa, por principal que sea, ame a tu hermano (pág. 158)

Mauricio, pese a sus dotes, no adivina la relación verdadera que une a Periandro y Auristela (aunque sí la adivine el otro judicario, Soldino, de sabiduría mucho más elevada) y con esas palabras sobre el poder de la inclinación natural, echa Mauricio más leña al fuego de los celos de Auristela, cuya meta como la de su amante, será purificar esos celos, liberarse de esa cadena consustancial a la pasión amorosa. De momento Auristela tendrá que sufrir conociendo de primera mano el mal de amores que siente Sinforosa por su supuesto hermano, y en sus consejos de amiga que disimula sus celos, deja Auristela también su creencia en la influencia de las estrellas y los amores predestinados:

---

<sup>44</sup> Vid. nuestro artículo: «La Cañizares en el *Coloquio de los perros*: ¿Bruja o hechicera?» *Mester*, 18.1 (1989), págs. 1-7.

—No te mueran, ¡oh apasionada señora!, las palabras en la boca... bien sé que nuestras almas están siempre en continuo movimiento, sin que puedan dejar de estar atentas a querer bien a algún sujeto, a quien las estrellas las inclinan, que no se ha de decir que las fuerzan. Dime, señora, a quién quieres, a quién amas y a quién adoras: que como no des en el disparate de amar a un toro, ni en el que dio el que adoró el plátano, como sea hombre el que tú dices, adoras, no me causará espanto ni maravilla. Mujer soy como tú; mis deseos tengo, y hasta ahora por honra del alma no han salido a la boca, que bien pudiera, como señales de la calentura. (pág. 170)

Así se entera Auristela por boca de Sinforosa de que ésta ama a Periandro, y el autor a través de ambas voces nos retrata bien «los aprietos de un corazón enamorado». La enfermedad que contrae Auristela a partir de este momento, «dolencia del alma», no puede sanar con la venganza sobre Sinforosa, «que un generoso pecho no quiere vengarse cuando puede» (págs. 172-173). Un solo problema domina a todos a estas alturas sobre el que el narrador reflexiona con el tipo de sabiduría perenne: «Todos deseaban, pero a ninguno se le cumplían sus deseos: condición de la naturaleza humana, que puesto que Dios la crió perfecta, nosotros, por nuestra culpa, la hallamos siempre falta, la cual falta siempre ha de haber mientras no dejáremos de desear» (pág. 176).

El amor afecta también a la vejez, como al anciano rey Policarpo que le hace perder el sentido de la realidad. Y el anciano Mauricio, no dominado por las pasiones, está sin embargo cansado y deseoso de volver a su patria para lo cual vuelve a consultar la astrología:

Mauricio, también deseoso de volver a su patria, acudió a su ciencia, y halló en ella que grandes dificultades habían de impedir su partida. Comunicólas con Arnaldo y Periandro, que ya habían sabido los intentos de Sinforosa y Policarpo, que les puso mucho cuidado, por saber cierto, cuando el amoroso deseo se apodera de los poderosos [...] no se miran respetos, ni se cumplen palabras, ni guardan obligaciones (págs. 198-199)

Con este nuevo pronóstico de Mauricio sobre grandes dificultades provenientes de nuevo del mismo problema del deseo posesivo, esta vez del poderoso rey Policarpo por Auristela, y de su hija por Periandro, deciden los tres que Mauricio busque un bajel para escapar secretamente a Inglaterra, después de informar también a Auristela de los planes.

En el capítulo dieciocho del tercer libro, se une a las aventuras otro astrólogo judicial, Soldino, cuyo retrato arquetípico superará al de Mauricio en sabiduría:

En esto estaban, cuando entró por la puerta del mesón un hombre, cuya larga y blanca barba más de ochenta años le daba de edad; venía vestido ni como peregrino, ni como religioso, puesto que lo uno y lo otro parecía; traía la cabeza descubierta, rasa y calva en el medio, y por los lados, luengas y blanquísimas canas le pendían; sustentaba el agobiado cuerpo sobre un retorcido cayado que de báculo le servía. En efecto, todo él y todas las partes representaban un venerable anciano digno de todo respeto, al cual apenas hubo visto la dueña del mesón, cuando hincándose de rodillas, le dijo:

—Contaré yo este día, padre Soldino, entre los venturosos de mi vida, pues he merecido verte en mi casa: que nunca vienes a ella sino para bien mío, y volviéndose a los circunstantes prosiguió diciendo:

—Este montón de nieve y esta estatua de mármol blanco que se mueve, que aquí veis, señores, es la del famoso Soldino, cuya fama, no sólo en Francia, sino en todas partes de la tierra se estiende. (págs. 392-393)

A lo que Soldino responde añadiendo un vaticinio astrológico:

—No me alabéis, buena señora... que tal vez la buena se engendra de la mala mentira. No la entrada sino la salida hace a los hombres venturosos. La virtud que tiene por remate el vicio no es virtud, sino vicio. Pero con todo esto quiero acreditarme con voz en la opinión que de mí tenéis. Mirad hoy por vuestra casa; porque destas bodas y destes regocijos que en ella se preparan se ha de engendrar un fuego que casi toda la consuma. (pág. 393)

Ante las murmuraciones de Coriano y su esposa Ruperta sobre el carácter de mágico o adivino de Soldino, éste responde acreditándose como astrólogo judicial:

—No soy mago ni adivino, sino judicial, cuya ciencia, si bien se sabe, casi enseña a adivinar. Creedme señores, por esta vez siquiera, y dejad esta estancia, y vamos a la mía, que en una cercana selva que hay aquí os dará, si no tan capaz, más seguro alojamiento (pág. 393)

Como Mauricio, Soldino se muestra humilde y prudente y dice que la astrología judicial «casi» enseña a adivinar, dejando en la expresión del «casi» todo el margen de error que humanamente pueden tener los astrólogos. Más como Soldino es también un sabio auténtico y un astrólogo judicial aun mejor que Mauricio, la certeza de su vaticinio no se hace esperar: «Apenas hubo dicho esto, cuando entró Bartolomé, criado de Antonio y dijo a voces: —Señores, las cocinas se abrasan... la verdad tan manifiesta acreditó las palabras de Soldino»

(pág. 393). Soldino conduce al grupo capitaneado por Periandro y Auristela a su ermita y a su cueva donde el narrador interviene, por la posible duda sobre la verosimilitud del episodio:

al historiador no le conviene más que decir la verdad, parézcalo o no lo parezca. Con esta máxima, pues, el que escribió esta historia dice que Soldino con todo aquel escuadrón de damas y caballeros bajó por las gradas de la oscura cueva, y a menos de ochenta gradas se descubrió el cielo luciente y claro, y se vieron unos amenos y tendidos prados que entretenían la vista y alegraban las almas (pág. 395)

Esto no es la cueva de Montesinos y Soldino se encarga de aclararlo:

—Señores, esto no es encantamiento, y esta cueva por donde aquí hemos venido, no sirve sino de atajo para llegar desde allá arriba a este valle... Yo levanté aquella ermita y con mis brazos y con mi continuo trabajo cavé la cueva, y hice mío este valle, cuyas aguas me sustentan. Aquí, huyendo de la guerra, hallé la paz; el hambre que en ese mundo de allá arriba, si así se puede decir, tenía, halló aquí a la hartura; aquí en lugar de los príncipes y monarcas que mandan en el mundo, a quien yo servía, he hallado a estos árboles mudos, que aunque altos y pomposos, son humildes; aquí no suena en mis oídos el desdén de los emperadores, el enfado de sus ministros; aquí no veo dama que me desdeñe, ni criado que mal me sirva, aquí soy yo señor de mí mismo, aquí tengo mi alma en mi palma, y aquí por vía recta encamino mis pensamientos y mis deseos al cielo; aquí he dado fin al estudio de las matemáticas, he contemplado el curso de las estrellas y el movimiento del sol y de la luna; aquí he hallado causas para alegrarme y causas para entristecerme, que aun están por venir, que serán tan ciertas según yo pienso, que corren parejas con la misma verdad (pág. 396)

Como el sabio Severo de la «Égloga II» de Garcilaso, Soldino lanza una profecía en la que fácilmente se reconocen los éxitos políticos de los Austrias contra el avance del Islam así como la tragedia del rey Sebastián de Portugal en la que también pereció el joven Aldana:

Agora, agora, como presente veo quitar la cabeza a un valiente pirata, un valeroso mancebo de la casa de Austria nacido. ¡Oh, si le viédeses, como yo le veo, arrastrando estandartes por el agua, bañando con menosprecio sus medias lunas...! Pero ¡Ay de mí!, que me hace entristecer otro coronado joven, tendido en la seca arena, de mil moras lanzas atravesado, el uno nieto

y el otro hijo del rayo espantoso de la guerra, jamás como se debe alabado Carlos Quinto, a quien yo serví muchos años y sirviera hasta que la vida se me acabara, si no lo estorbara el querer mudar la milicia mortal en la divina. Aquí estoy, donde sin libros, con sola la experiencia que he adquirido con el tiempo de mi soledad, te digo, ¡Oh Coriano! —y en saber yo tu nombre sin haberte visto jamás me acredite contigo— que gozarás de tu Ruperta largos años; y a ti Periandro, te aseguro buen suceso de tu peregrinación; tu hermana Auristela no lo será presto, y no porque ha de perder la vida con brevedad... el haber pronosticado el fuego, el saber vuestros nombres sin haberos visto jamás, las muertes que he dicho que he visto antes que vengan, os podrán mover si queréis a creerme (pág. 397)

Efectivamente los aciertos y la personalidad de Soldino superan a Mauricio. Lo presenta como astrólogo judiciario y ermitaño que ha abandonado por voluntad propia los placeres del mundo. El narrador en todo caso interviene para reforzar la difícil verosimilitud que conlleva el retrato de un personaje tan fuera de lo normal. Soldino encarna a un tiempo los arquetipos de sabio, astrólogo, ermitaño y místico. Ya no necesita libros, dice, porque ha adquirido experiencia y está en posesión evidente de clarividencia y clariaudiencia. No hay un solo guiño del autor para quitar dignidad o verosimilitud a este personaje sino todo lo contrario. Y así el resto de personajes va convenciéndose de que hay ciertos poderes sutiles a disposición de los sabios esotéricos:

Se les vino a la memoria la profecía falsa de los isleños y las muchas de Mauricio, con las moriscas del jadraque, y últimamente las del español Soldino. Parecíales que andaban rodeados de adivinanzas y metidos hasta el alma en la judiciaria astrología, que a no ser acreditada por la experiencia, con dificultad le dieran crédito. (pág. 398)

En plena Contrarreforma el autor está dejando caer que a la astrología judiciaria no se la puede evaluar por prejuicios sino por experiencia, y así lo han verificado los personajes protagonistas. En tiempos de integrismo católico, la dignidad con que se plantea en esta obra la astrología judiciaria es una contribución del autor a salvaguardar la tradición hermética neoplatónica y las aspiraciones universalistas del humanismo. Soldino recuerda a Arias Montano, y tiene una dimensión arquetípica semejante a la de Severo en la «Égloga II» de Garcilaso. Es Soldino un sabio que recibe como él mismo dice los sacramentos de vez en cuando y que ve la amenaza islámica para Occidente como lo más peligroso, sin mencionar el propio cisma cristiano. Aunque haya abandonado el mundo porta las ideas erasmistas sobre una Europa unida y civilizada por las buenas costumbres, la ley y una dimensión espiritual cristiana. Fueron también probablemente ideales

de Cervantes y los renacentistas españoles antes del cisma y de la involución que sobrevino en siglos posteriores.<sup>45</sup>

Todos acatan los consejos de Soldino como pronunciados por un verdadero oráculo. Muy alta queda la imagen del astrólogo judicario en esta obra, equiparado a sabio, ermitaño, místico y verdadero oráculo.

La lectura anagógica del *Persiles* revela una religión universal bajo el barniz forzoso del catolicismo contrarreformista. De ahí que las verdades más sublimes que deja caer Cervantes en el *Persiles* sólo en la corteza puedan parecer contrarreformistas pues en su meollo y su profundidad alienta el humanismo universal. Creo que Cervantes amaba esta obra por la seriedad de lo planteado: la ciencia del conocerse y moderar las pasiones; ciencia tan ponderada en el *Persiles* que también quiere el autor que se subraye con la *Flor de aforismos peregrinos* que va compilando un peregrino en el libro cuarto del *Persiles*, con la sabiduría popular que recoge de unos y otros; aforismos entre los que se dice este esencial para entender el sentido último del *Persiles*:

*No desees, y serás el más rico hombre del mundo.* Y la firma decía: Diego de Ratos, corcovado, zapatero de viejo en Tordesillas, lugar de Castilla la Vieja, Junto a Valladolid.

—¡Por Dios —dijo Antonio—, que la firma está larga y tendida, y que el aforismo es el más breve y compendioso que pueda imaginarse! Porque está claro que lo que se desea es lo que falta, y el que no desea, no tiene falta de nada, y así será el más rico del mundo (pág. 418)

Siguiendo con la hipótesis de la división en cuatro libros evocando los cuatro elementos primordiales y su progresivo aligerarse de narración o exempla para condensar más la esencia o enseñanza, también a semejanza del *Conde Lucanor* se reservan los aforismos para la última parte, la más sintética, aunque no vaya aquí sin el humor cervantino.

Por vía de astrología judiciaria y por la boca del imponente Soldino o por vía de aforismo de boca del humilde zapatero corcovado, la lección principal del *Persiles* es universal: liberarse de las pasiones que esclavizan. Integrar, no suprimir, el humano apetito de la sensualidad en un amor elevado por el entendimiento, que es simbolizado en el matrimonio cristiano siguiendo el precedente de la «Égloga II» de Garcilaso, con el modelo matrimonial de los Duques de Alba o el más modélico aún matrimonio de Boscán en su famosa epístola a Hurtado

---

<sup>45</sup> Sobre el eco de la política de Carlos V en la literatura de su tiempo véase el interesante trabajo de Jesús Gómez, «Aspectos de la política imperial en los diálogos del primer renacimiento», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, Historia Moderna, t. 16, 2003, págs. 31-51.

---

de Mendoza.<sup>46</sup> Ideales cortesanos y platónicos del primer humanismo español que emplea una similar poética de imágenes y filosofía astrológica ficiniana que Cervantes quiere consagrar en vez de demoler en su última novela, en tiempos en que estas ideas estaban más que bajo sospecha. Pero el «raro inventor» sabía hilar fino. De soldado a soldado, de Severo a Soldino. De Imperial a Garcilaso, y de Garcilaso a Cervantes hay toda una cadena de transmisión y diálogo de los escritores con el sustrato astrológico.

---

<sup>46</sup> La propuesta del matrimonio como antídoto para la enfermedad de amor fue tema favorito de las epístolas renacentistas y sigue apareciendo en las *Soledades* de Góngora (*Vid.* al respecto nuestro artículo «Arde la juventud...», art. cit.).



# LAS BOCAS DEL DIABLO

## TRATADOS DEMONOLÓGICOS EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

MARÍA JESÚS ZAMORA CALVO  
(Universidad Autónoma de Madrid)

### 1. INTRODUCCIÓN

Nunca antes la figura del diablo había estado tan presente en la Historia occidental como durante los siglos XVI y XVII y, en lo sucesivo, jamás lo volverá a estar. En el periodo que discurre entre 1550 y 1680 tomó forma un modelo diabólico desesperante, mordaz y angustioso, condicionado por las circunstancias que golpearon a una Europa rasgada a causa de las guerras de religión. Ante los ojos con los que se inició la Modernidad se sucedieron, como en procesión macabra, todo tipo de catástrofes: pestes y hambrunas (1596-1602), oleadas de campesinos famélicos que se agolparon en las ciudades (1583, 1597 y 1618), aumento en el número de vagabundos y una crisis demográfica agudizada a partir de 1594. La carestía en la vida, el crecimiento de la miseria y la propagación de las enfermedades fueron los tres rasgos con los que esta época quedó marcada.

Ante semejante campo de desolación, el diablo se convirtió en el sujeto al que culpabilizar de los acontecimientos que golpearon y desorientaron a la sociedad de estos siglos. Se percibió el mal en todos los niveles de la vida: tanto en el ámbito personal (incertidumbre, pecado, desengaño, sufrimiento, melancolía, posesión, locura, etc.), como en la esfera socio-política (desmoronamiento de las instituciones básicas) y en su dimensión cultural (la escultura, la pintura y el

teatro mostraron numerosas imágenes del demonio: unas burlonas, otras irónicas y otras dramáticas, presentándolo como un ser cotidiano y muy cercano).

La maldad, como fruto de la incuestionable existencia de Satanás, adquirió una importancia clave a la hora de interpretar este momento histórico, marcado por la crisis y la confusión. Pero también sirvió para reafirmar la imagen de un Dios severo que ejercía su autoridad sobre este príncipe de las tinieblas. Con ello se pretendió instaurar una sumisión al Estado, a la Iglesia y a las instituciones humanas más representativas, es decir, se utilizó al demonio como un instrumento necesario entre Dios y los nuevos sistemas de obediencia forjados por los hombres e impuestos en una Europa en continuo cambio.

Los teólogos e inquisidores quisieron contribuir en esta particular lucha contra Lucifer escribiendo tratados donde se cuestionaron la naturaleza, el saber, la astucia y el poder de Satanás, y donde fijaron los medios para combatir los hechizos, los agüeros, los ensalmos, los vanos saludadores, el arte notoria, etc. A lo largo de cientos de folios también incluyeron historias prodigiosas, fantásticas, maravillosas y espantables, donde ilustraron las artimañas empleadas por



*La boca del infierno.* Ilustración de un manuscrito alemán del siglo xv, obtenida del libro de Gilles Néret, *Devils*, Köln: Taschen, 2003, pág. 118

los demonios para poner a prueba la voluntad y la entereza del hombre<sup>1</sup>. Esta literatura obtuvo un gran éxito y difusión en la sociedad del momento, formando un *corpus* de obsesión diabólica a cuyo estudio dedicaremos este artículo.

## 2. PRIMERAS MANIFESTACIONES DEL DIABLO

La demonología como ciencia que se dedica al estudio del diablo se estatuye de la mano de san Agustín. Con anterioridad sorprende descubrir la discreción con la que Lucifer apareció en el discurso oficial de la Iglesia<sup>2</sup>. En el Antiguo Testamento apenas el demonio se dejó ver<sup>3</sup>. Para los primeros hebreos Yahvé era un dios tribal. Los dioses de los pueblos vecinos eran sus enemigos, sus contrarios, por lo que no necesitaban otra representación del mal. Posteriormente esta religión primitiva se hizo monoteísta y fue entonces cuando Dios adquirió una omnipotencia y una omnipresencia que eclipsó al maligno<sup>4</sup>. La figura de Satanás se desarrolló a partir de las nuevas ideas que se adquirieron sobre la naturaleza divina. Yahvé se transformó en el señor del universo, autor de lo malo y de lo bueno, tal y como queda documentado en Isaías (45:7): «... yo modelo la luz y creo la tiniebla, yo hago la dicha y creo la desgracia, yo soy Yahveh, el que hago todo esto».

Poco a poco la conciencia religiosa fue cambiando y las acciones temibles y reprobadas de Dios se apartaron de las piadosas y benévolas, quedando las malas personificadas en el diablo<sup>5</sup>. En el prólogo al *Libro de Job*, Lucifer se mostró como un miembro más de la corte de Dios, que aplicaba sufrimientos a un hombre inocente. El *Libro de Enoch* nos relata cómo los ángeles guiados

---

<sup>1</sup> Cfr. María Jesús Zamora Calvo, *Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia (Siglos XVI y XVII)*, Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2005.

<sup>2</sup> En el Concilio de Braga del año 563 apenas encontramos declaraciones pontificias sobre este asunto. En el II Concilio de Nicea, celebrado en el año 787, se admitió que tanto los ángeles como los demonios disponían de un cuerpo sutil de naturaleza aérea, pero el IV Concilio de Letrán, en 1215, afirmó que tanto unos como otros eran criaturas espirituales, carentes de corporeidad. Se consideró que tanto el diablo como sus secuaces fueron creados por Dios, pero que debido a su soberbia cayeron en pecado y se contaminaron del mal. A partir de entonces se le hizo responsable de los pecados cometidos por los hombres. Cfr. Jules Baissac, *Histoire de la diablerie chrétienne. I. Le Diable. La personne du diable*, Paris: Maurice Dreyfous, 1882.

<sup>3</sup> Cfr. Rivkah S. Kluger, *Satan in the Old Testament*, trad. H. Nagel, Evanston: Northwestern University Press, 1967.

<sup>4</sup> Cfr. Bernard McGinn, *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, trads. R. A. Díez Aragón y M.<sup>a</sup> C. Blanco Moreno, Barcelona: Paidós, 1997; Bernard Teyssedre, *Il diavolo e l'inferno. Ai tempi di Gesù*, trad. P. Aldo Rossi, Genova: ECIG, 1991; y Alfonso M. di Nola, *Historia del diablo*, trad. M. García Viñó, Madrid: Nuevos Temas, 1992.

<sup>5</sup> Cfr. Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, trad. O. Cortés Conde, Madrid: Alianza, 1987, págs. 90-108.

por Semjaza y Azazel cayeron del cielo por haberse entregado a la lujuria con las hijas del hombre. De esta unión nacieron los gigantes, seres destructivos que extendieron la irreverencia y el sacrilegio por la tierra. El diluvio sirvió para restaurar el orden y encadenar a los ángeles rebeldes en las tinieblas. Sin embargo, los gigantes sobrevivieron y engendraron a los espíritus del mal (1 *Enoch* 15:11). El diablo también se manifestó en el Nuevo Testamento, donde asistimos a otro enfrentamiento entre Dios y el mal. El fin que Satanás persiguió entonces fue el de oponerse a la nueva religión. Se convirtió en el antagonista de Jesucristo. Tentó a los cristianos para hacerse con su alma y su cuerpo. La humanidad pudo decantarse por vivir en el reino de Cristo o en el de Satanás.

A lo largo de la Historia, los teólogos más célebres intentaron dar respuesta a las cuestiones que sobre el diablo se plantearon y que hacían referencia a su naturaleza, poderes, corporeidad, aspecto, etc. Los Padres de la Iglesia se esforzaron por dar coherencia a las diversas tradiciones diabólicas surgidas de diferentes corrientes. En el siglo I de nuestra era, ya se relacionó al diablo explícitamente con la serpiente que aparecía en el Edén. También propagaron la idea del combate mítico como origen del universo<sup>6</sup>. Para Lactancio, Lucifer era el hermano menor de Cristo; en un momento determinado se volvió envidioso y de este modo los dos hijos de Dios encarnaron uno el bien y el otro el mal. Por ello el demonio era necesario para el hombre, ya que sin él no existiría el peligro ni la tentación<sup>7</sup>. Gregorio de Nisa, seguido por Ambrosio, León y Gregorio el Grande, pensó que Satanás fue engañado por Dios quien le ofreció a Jesús a cambio de los hombres. Como Cristo triunfó sobre la muerte, el diablo se sintió burlado.

San Agustín cambió esta visión de lucha cósmica afirmando que Dios permitió el mal para extraer el bien de él<sup>8</sup>. Con ello convirtió el pecado en una pieza necesaria dentro de la creación. Esta construcción teológica transformó al diablo en un instrumento que servía para corregir los malos hábitos humanos, dicho en otras palabras, el diablo se utilizó como ejemplo de lo que no debía hacerse. El pensamiento agustiniano definió la figura de Lucifer, sin embargo esta concepción no caló del todo en la sociedad ni en la cultura de la época. A lo largo de los siglos medievales Satanás se fue metamorfoseando en un ser poderoso y temible que intervendría de manera decisiva en la vida de los cristianos<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. Neil Forsyth, *The old enemy. Satan and the combat myth*, New Jersey: Princeton University Press, 1987.

<sup>7</sup> Lactancio, *Institutions divines*, texte critique, traduction, notes et index par P. Monat, Paris: Les Éditions du Cerf, 1992, livre IV.

<sup>8</sup> San Agustín de Hipona, «De doctrina christiana» y «De civitate Dei», *Obras de san Agustín*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

<sup>9</sup> Jeffrey Burton Russell, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, trad. R. G. Salcedo, Barcelona: Laertes, 1995.

En este periodo la demonología era tan solo una preocupación casi exclusivamente erudita, un asunto de meditación, un elemento de discusión doctrinal. Los monasterios contribuyeron al desarrollo de esta imagen satánica. Tanto monjes como eremitas se sintieron asaltados por sugerencias y alucinaciones a causa de una vida llena de privaciones y soledad. Fueron víctimas de alteraciones nerviosas, físicas, psíquicas, atribuidas a la acción del diablo<sup>10</sup>. Los relatos de las vidas de los Padres del desierto aumentaron estos miedos. En este sentido la *Vida de san Antonio* escrita por san Atanasio<sup>11</sup> hacia el 360 influyó de manera determinante en el imaginario demoniaco del medievo, convirtiendo el mundo en un campo de tentaciones. Los *Diálogos* de Gregorio el Grande escritos en el siglo VII se salpicaron de historias piadosas en las que el mal aparecía encarnado en un gran número de manifestaciones cotidianas.

Las vidas de los santos potenciaron esta omnipresencia diabólica: la de san Afra en el siglo VIII presentó a un demonio negro, desnudo, cornudo, de piel arrugada<sup>12</sup>; en la de san Dunstán, en el siglo X, el santo se libró de él agarrándolo de la nariz con unas pinzas al rojo vivo; san Benito, por su parte, recomendó a sus monjes que se guardaran de Satanás y fueran precavidos en sus acciones y pensamientos; el monje Cesario de Heisterbach en su *Dialogus miraculorum* nos mostró a un diablo camaleónico que podía adquirir la forma de un hombre feo y corpulento vestido de negro, de una mujer seductora, de un individuo fino y elegante o de un soldado de bellos rasgos. Hacia 1270 Richalmus, abad de Schölnthal, avisó a los novicios sobre los embelecos del diablo, presente en cualquier parte.

Hasta el siglo XII Satanás fue un personaje cotidiano. La cultura cristiana admitió su existencia con naturalidad. Protagonizaba relatos monásticos, sermones parroquiales, iconografía religiosa y creencias supersticiosas. Aunque su radio de acción se encontraba en la tierra, físicamente pertenecía a un mundo espiritual. A medida que se fueron multiplicando los focos heréticos se produjo un cambio radical en esta convivencia con el diablo<sup>13</sup>. Para infundir temor en las poblaciones los teólogos expusieron una doctrina demonológica que dio lugar a una mentalidad obsesiva basada en el miedo y en la reprobación.

---

<sup>10</sup> Cfr. José Martorell, *La voz del desierto. El legado espiritual de los eremitas cristianos*, Madrid: Arca de Sabiduría, 1997.

<sup>11</sup> San Atanasio, «Vida de san Antonio», *Cuadernos monásticos*, 1975.

<sup>12</sup> Sobre el aspecto físico con que se representaba al diablo se recomienda consultar: María Jesús Zamora Calvo, «Perfiles encubiertos. El diablo en la pintura de Pedro Berruguete», *Cuadernos de arte e iconografía*, 21 (2002), t. XI, págs. 17-30, <<http://fuesp.com/revistas/pag/cai21b.pdf>>

<sup>13</sup> Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVII)*. Una ciudad sitiada, trad. M. Armiño, Madrid: Taurus, 2002.

Lucifer llegó a ser tan distante como Dios, inmensamente inquietante y, al mismo tiempo, capaz de infiltrarse en los cuerpos de sus cómplices humanos. Desde aproximadamente el año 1400 hasta 1580 la demonología se extendió como una mancha de aceite sobre todo el continente, modificando a la vez las percepciones de las generaciones sucesivas que la producían y las opiniones de sectores cada vez más amplios de la sociedad<sup>14</sup>.



Ilustración perteneciente al tratado de fray Alonso de Espina, *Fortalitium fidei*, Burgo de Osma (Soria)

### 3. EL DIABLO Y SUS TRATADOS

A comienzos de la Modernidad Europa se sumió en una crisis religiosa y moral, marcada por la inestabilidad vivencial y la incertidumbre política. Tanto fue así que muchos creyeron que se estaba consolidando el reino del diablo. Por ello demonólogos e inquisidores se dedicaron a compilar manuales que enseñaran a descubrir los rasgos satánicos de la sociedad de esa época y,

<sup>14</sup> Robert Muchembled, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, trad. F. Villegas, Madrid: Cátedra, 2004, pág. 54.

de manera especial, cómo desenmascarar a las brujas y sus cónclaves<sup>15</sup>. Este género literario adquirió un gran crecimiento a finales del siglo xv gracias a la imprenta. Los autores del *Malleus maleficarum*, de la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, del *Directorium inquisitorum*, de la *Daemonomania*, de las *Disquisitiones magicae*, etc., se cuestionaron lo que había de verdad en la existencia de la magia, de la brujería, de los aquelarres, de los encantamientos, de los vuelos nocturnos, etc.

El tratado que dio inicio a este auge editorial fue el *Malleus maleficarum*<sup>16</sup> escrito por Kramer y Sprenger. Este libro representó la síntesis más lograda tanto de los manuales de magia escritos previamente, como de la mitología que en torno a las brujas se había ido gestando desde la Antigüedad<sup>17</sup>. Sus autores diferenciaron a las mujeres meramente supersticiosas de aquellas maléficas. Para ellos, estas últimas mantenían estrechos lazos con el diablo, al que pedían su colaboración para provocar daños. Aseguraron que sus acciones no eran fruto de una mente enfermiza o loca, sino que estaban documentadas. Consideraron que el diablo podía transportar el cuerpo de sus discípulos por los aires. Sostenían también que era posible la transformación de un ser humano en otro y que la metamorfosis de las brujas en animales se confirmaba en algunos procesos y, sobre todo, en la creencia popular.

Un partidario de las tesis vertidas en el *Malleus maleficarum* fue Silvestre Mazzoli, más conocido como Prieratis<sup>18</sup>. En su tratado *De strigimagarum, daemonumque mirandis, libri tres* (1521)<sup>19</sup> no se limitó a citar la obra de Kramer y Sprenger, sino que también copió literalmente tanto disquisiciones como ejemplos. Al igual que ellos estaba firmemente convencido de la formación de los *sabbats*, ya que los secuaces de Satanás nada tenían que ver con las hechiceras.

<sup>15</sup> Cfr. Stuart Clark, *Thinking with demons. The idea of witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford: University Press, 2005; Robin Briggs, *Witches and neighbors. The social and cultural context of European witchcraft*, New York: Penguin Books, 1996; Joseph Klaitz, *Servants of Satan. The age of de witch hunts*, Bloomington: Indiana University Press, 1985; y Giuseppe Bonomo, *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*, Palermo: Palumbo, 1985.

<sup>16</sup> Heinrich Kramer y Jakob Sprenger, *Malleus maleficarum*, Argentorati: J. Prüss, 1490.

<sup>17</sup> Cfr. Federico Pastore, *La fabbrica delle streghe. Saggio sui fondamenti teorici e ideologici della repressione della stregoneria nei secoli XIII-XVII*, UD: Campanotto Editore, 1997, pág. 139.

<sup>18</sup> A Silvestre Mazzoli se le conoce más como Prierio, Prieratis o incluso Prierias, porque nació en Prierio, en el Monferrato, en torno a 1460. Cfr. Jacobus Echard et Jacques Quetif, *Scriptores Ordinis Praedicatorum: recensiti, notisque historicis et criticis illustrati*, Paris: J. B. Christophorus Ballard et Nicolaus Limart, 1721, t. II, pág. 55.

<sup>19</sup> Silvestre Prieratis, *De strigimagarum, daemonumque mirandis, libri tres*, Roma: Aedibus Populi Romani, 1575.

Paulo Grillando fue uno de los inquisidores más citados en las causas que contra la brujería se celebraron en esta época. Entre 1525 y 1534 terminó de escribir cinco libros sobre diferentes materias penales<sup>20</sup>. Mostró cierta inclinación por estudiar los sortilegios, ya que partiendo de una indagación objetiva quiso descubrir lo que de verdadero o falso encerraban. Con esta finalidad escribió su *Tractatus de haereticis et sortilegiis omnifariam coitu: eorumque poenis* (1536)<sup>21</sup>, donde expuso su punto de vista sobre la invocación al diablo, las reuniones nocturnas de las brujas, las calaveras parlantes, la piromancia, la geomancia y demás asuntos extraordinarios, dedicando una atención especial a los filtros de amor y a las prácticas amatorias<sup>22</sup>.

La teología luterana se interesó por la demonología mucho más que la católica. Se propagó la idea de que el Papa era el Anticristo, anunciador del reino de Satanás en este mundo. Se rechazó el exorcismo y la confesión privada, con lo que aumentó el temor al diablo<sup>23</sup>. Lutero creía en Lucifer y así lo expuso en sus *Charlas de sobremesa* (1531-1546). Lo consideraba un ente concreto de la vida cotidiana, que podía actuar a través de diversas formas. Pensó que habitaba en el cuerpo de los herejes, de los sediciosos, de los usureros, de las brujas e incluso de las prostitutas, pero también que podía aparecer con la figura de ángel blanco o hacerse pasar por Dios. Le atribuía la peste y creía que muchas enfermedades se debían a los demonios que se metían en el cuerpo del hombre. Insertó numerosos relatos a lo largo de estas *Charlas*. Incluso llegó a reconocer que mantenía conversaciones con el diablo<sup>24</sup>.

Su enseñanza se extendió rápidamente por la región alemana. Dio lugar a una literatura especializada que contribuyó a interiorizar aun más el miedo a Satanás, provocando la desconfianza hasta de uno mismo. Este sentimiento de culpabilidad se potenció en las obras literarias y artísticas, especialmente en los *Teufelsbücher*, literalmente los ‘libros del diablo’<sup>25</sup>. Durante la segunda mitad del siglo XVI se publicaron más de 39 primeras ediciones, así como 110 reediciones. Un cálculo aproximado estima en 240.000 ejemplares los que circularon en estas

<sup>20</sup> Los libros llevan por título: *De sortilegiis eorumque poenis*, *De poenis omnifariam coitus illiciti*, *De quaestionibus et tortura*, *De relaxatione carceratorum* y *Tractatus de haereticis et sortilegiis omnifariam coitu*. Grillando se los dedicó al obispo de Chieti.

<sup>21</sup> Paulo Grillando, *Tractatus de haereticis et sortilegiis omnifariam coitu: eorumque poenis*, Lyon: Jacobo Giuncti, 1536.

<sup>22</sup> Cfr. Robert E. L. Masters, *Eros and Evil: the sexual psychopathology of witchcraft*, New York: Matrix House, 1966; y Costantino di Maria, *Enciclopedia della magia e della stregoneria*, Milano: Giovanni De Vecchi Editore, 1967.

<sup>23</sup> Russell Jeffrey Burton, *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*, Ithaca: Cornell University Press, 1986, págs. 30-1, 54.

<sup>24</sup> Cfr. Robert Muchembled, *op. cit.*, pág. 145.

<sup>25</sup> Keith L. Roos, *The Devil in Sixteenth-Century German Literature: The Teufelsbücher*, Berna-Frankfurt: Herbert & Peter Lang, 1972.

décadas por toda Europa. El objetivo de estos libros era el de denunciar los vicios y pecados de su tiempo y de advertir a los hombres contra las supersticiones, la magia o la brujería. Con ello cubrían tres campos de acción: la demonología propiamente dicha, los vicios y pecados personales, la vida social y familiar. Al final de cada obra se incluía una moraleja por medio de la cual se animaba al lector a combatir al diablo con los consejos que se habían dado.

A partir de 1580 aumentó la proliferación de estos manuales de demonología. Teólogos y jueces, tanto católicos como protestantes, rivalizaron con la erudición que vertían en sus escritos. Entre ellos destacó Jean Bodin<sup>26</sup>, un filósofo que tomó la experiencia como «maestra de certeza» no porque destruyera creencias falsas, sino porque en algunas ocasiones confirmaba como verdaderos acontecimientos que supuestamente eran fabulosos. Una de sus obras, *De magorum daemonomania libri iv* (1580)<sup>27</sup>, tuvo una gran repercusión en esta época, ya que contribuyó decisivamente a multiplicar los procesos de brujería hasta el edicto de 1682<sup>28</sup>.

A Pedro Binsfeld con su obra *De confessionibus maleficorum et sagarum* (1589)<sup>29</sup>, lo que le interesó fue el diagnóstico judicial de los fenómenos relacionados con las brujas y el modo de llegar a confirmarlo y probarlo desde un punto de vista procesal. Dio crédito a las confesiones de los imputados, porque según su opinión ponían de manifiesto su dependencia hacia Satanás. Con el objeto de obtenerlas incluso recurrió a declaraciones de menores contra sus padres y parientes. Aunque personalmente dudó de las metamorfosis y de las marcas del diablo —*stigmata* o *sigillum diaboli*— alentó las denuncias y las torturas a los supuestos brujos y brujas.

Sin embargo, a medida que fueron discurriendo los años se percibió una evolución ideológica en torno a este fenómeno. Del radicalismo inicial que generó una gran batida contra todo lo oculto, mágico y diabólico, que desencadenó procesos judiciales engorrosos por las torturas aplicadas y donde las sentencias finales dictaron una muerte cruenta, de esta actitud tan extrema con respecto a la brujería, paulatinamente se fue afrontando la situación desde un prisma más racional y también humano. Pensadores como Wier<sup>30</sup>, Guaccio<sup>31</sup>,

<sup>26</sup> Cfr. Maurice de Gandillac, *La filosofía en el Renacimiento*, trad. M. Pérez Ledesma, T. de Andrés y J. Sanz Guijarro, Madrid: Siglo XXI, 1987, págs. 275-82; y Pierre Mesnard, *Jean Bodin en la historia del pensamiento*, trad. J. A. Maravall, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1962.

<sup>27</sup> Jean Bodin, *De magorum daemonomania libri iv*, Basilea: [s. i.], 1581.

<sup>28</sup> Cfr. Frances A. Yates, *Ensayos reunidos, III. Ideas e ideales del Renacimiento en el Norte de Europa*, trad. T. Segovia, México: Fondo de Cultura Económica, 1993, pág. 210-29.

<sup>29</sup> Pedro Binsfeld, *De confessionibus maleficarum et sagarum*, Treveris: H. Bock, 1591.

<sup>30</sup> Joann Wier, *De prestigiis daemonum*, Amsterdam: Petro Vanden Berge, 1660.

<sup>31</sup> Francesco Maria Guaccio, *Compendium maleficarum. Ex quo nefandissima in genus humanum opera venefica, ac ad illa vitanda remedia conspiciuntur*, Milano: Collegio Ambrosiano, 1624.

Klein<sup>32</sup>, entre otros muchos, comenzaron a plantearse este fenómeno como una enfermedad mental propia de determinadas personas que no tenían por qué estar vinculadas con el diablo. E incluso confesores de supuestas brujas, como Von Spee<sup>33</sup>, llegaron a afirmar que ninguna de estas mujeres era culpable, criticando duramente los métodos utilizados en los juicios inquisitoriales. Con ello a lo que se asistió fue a un progresivo cambio de mentalidad.

En el caso de España<sup>34</sup> destacó Martín de Castañega, autor del primer manual sobre creencias mágicas escrito en castellano, el *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas* (1529)<sup>35</sup>. En él afirmó creer en el diablo como ser activo, físico, que intervenía cotidianamente en el devenir de los humanos. Esta postura le llevó a aceptar la capacidad del demonio para fingir diversas figuras. Aceptó y difundió también otros tópicos, como el de que los discípulos del demonio le adoraban con el beso negro, o el de los incubos y los súcubos<sup>36</sup>. Pensó que tanto las brujas como los brujos podían volar por los aires.

Por su parte, Pedro Ciruelo se mostró ortodoxo y reaccionario, no solo en los conceptos filosóficos y teológicos que vertió en su tratado *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1530)<sup>37</sup>, sino también en las decisiones que tomó en su vida. En todo momento centró sus esfuerzos en la finalidad instructiva de su libro y en el propósito de dialogar con el lector según los preceptos escolásticos que regían el orden de sus razonamientos. Paso a paso elaboró su pensamiento y levantó en sus páginas un edificio de idolatrías y artes mágicas. Los cuatro pilares que sustentaron la base de sus planteamientos fueron: la nigromancia, la adivinación, el ensalmo y la hechicería.

---

<sup>32</sup> Johann Klein, *Dissertatio historico-theologica de criminationibus nonnullorum, qui pacem publicam Augustanis in comitiis sancitam ad Lutheranas, ut vocantur, ecclesias nihil attinere, aut alioquin non servandam esse, hoc tempore contendunt*, Rostochi: Joh. Hallerv. Bibliop, 1629.

<sup>33</sup> Friedrich von Spee, *Cautio criminalis, seu de processibus contra sagas liber*, Frankfurt: Joann Gronaleus Austrisus, 1632.

<sup>34</sup> Cfr. Lu Ann Homza, *Religious authority in the Spanish Renaissance*, Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press, 2000; y Fabián Alejandro Campagne, *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XVI a XVIII*, Madrid: Miño y Dávila, 2002.

<sup>35</sup> Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño: Miguel de Eguía, 1529.

<sup>36</sup> Cfr. Walter Stephens, *Demons lovers. Witchcraft, sex, and the crisis of belief*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 2002; y David H. Darst, «Witchcraft in Spain: the testimony of Martin de Castañega's Treatise on superstitions and witchcraft (1529)», *Proceedings of the American philosophical society*, 123 (1979), págs. 298-322.

<sup>37</sup> Pedro Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necessario a todos los buenos christianos*, Salamanca: Pedro de Castro, 1538.

Francisco de Vitoria desplegó un talante intelectual diferente en su *De arte magica*<sup>38</sup>, incluida dentro de las *Relectionum theologiarum* que surgieron como resultado de su docencia universitaria en el colegio de San Esteban de Salamanca hacia 1540. En ella se planteó de forma sistemática y magistral la naturaleza del poder mágico. Comenzó cuestionándose si realmente existía la magia, es decir, si era cierto que los hombres disponían de un arte o un poder —*facultas*— para realizar aquellos prodigios y maravillas que se contaban de los magos, o si, por el contrario, eran todos vanos, imposturas solo creídas por la ligereza del vulgo<sup>39</sup>. Confirmó que algún tipo de magia podía llamarse natural y estar libre de toda sustancia espiritual; pero, al mismo tiempo, consideró que las obras que sobrepasaban la facultad natural las realizaban los magos por virtud, poder y pacto con los demonios, siendo esta la verdadera arte mágica y demoniaca.

Martín del Río encarnó la complejidad y la inestabilidad que todo cambio ideológico genera<sup>40</sup>. Su erudición y su credulidad con respecto a la magia y a sus manifestaciones, sorprendieron y admiraron a sus contemporáneos. En un momento en el que la Inquisición española se mostró más cauta respecto a los asuntos relacionados con la brujería, la adivinación, la hechicería, los maleficios, la nigromancia, es decir, todo lo que podía estar vinculado con el diablo, surgió su tratado *Disquisitionum magicarum libri vi* (1599)<sup>41</sup>, síntesis y compendio de pensamientos y preocupaciones propios de esta época. En sus seis libros se recogieron documentos antiguos y modernos, junto con textos curiosos e insólitos, sobre las brujas, los demonios, los maleficios, la adivinación, los remedios lícitos e ilícitos, los procesos, etc.

Gaspar Navarro en su *Tribunal de superstición ladina*<sup>42</sup> pretendió poner fin al daño que las creencias profanas estaban causando entre sus contemporáneos, ya que según su parecer «con máscara de virtud y religioso culto engañan tantas

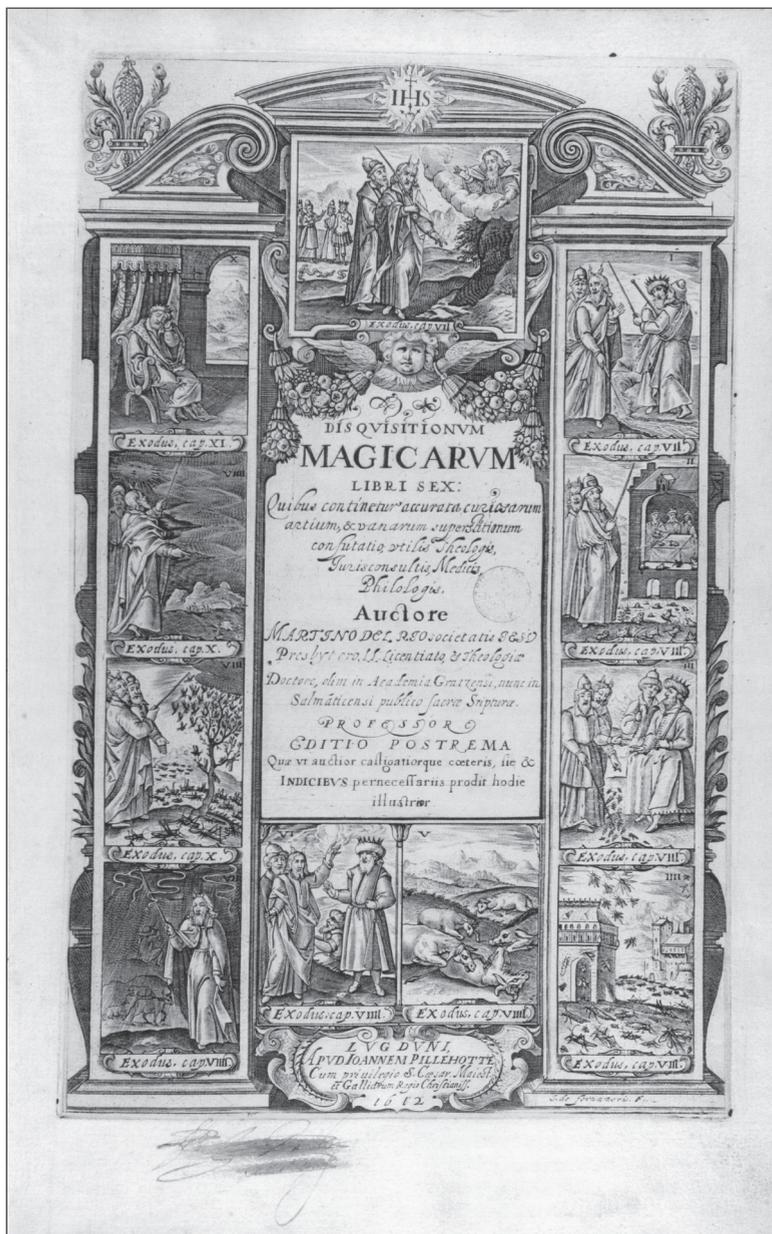
<sup>38</sup> Francisco de Vitoria, «De arte magica», *Relectionum theologiarum*, Ingolstadt: Wolfgang Ederum, 1580, t. II, fols. 538-80.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Jesús Moya, «Introducción» a Martín del Río, *La magia demoniaca*, Madrid: Hiperión, 1991, págs. 9-45; Julio Caro Baroja, «Martín del Río y sus *Disquisiciones mágicas*», *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio*, Barcelona: Altaya, 1996, págs. 171-245; Daniel Pickering Walker, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, London: The Warburg Institute, 1958, págs. 178-85; Joseph L. Laurenti, «Martín del Río, S. J. (1551-1608)», *Anales de Literatura Española*, Alicante: Universidad de Alicante, 1986-1987, t. V, págs. 231-49; y Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Paris: Alphonse Picard, 1891, t. II.

<sup>41</sup> Martín del Río, *Disquisitionum magicarum libri vi*, Lyon: Horacio Cardon, 1612.

<sup>42</sup> Gaspar Navarro, *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia, y poder del demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agujeros, ensalmos, vanos saluadores, maleficios, conjuros, arte notoria, cabalista, y paulina y semejantes acciones vulgares*, Huesca: Pedro Blusón, 1631.



Portada del tratado de Martín del Río,  
*Disquisitionum magicarum libri VI*, Lyon: Joann Pillehotte, 1612

almas, hasta roer en la religión y fe» (*Al lector de cándido celo*). Y lo dirigió hacia la gente del pueblo, aquella que no tenía conocimiento de latín, ya que esta lengua se había ido convirtiendo en un idioma de minorías que muy pocos eran capaces de leer y menos de comprender<sup>43</sup>.

En definitiva, las obras de demonología que aparecieron en los primeros años de la imprenta replantearon las antiguas cuestiones sobre Satanás y sus seguidores con el objetivo práctico de individualizar el gran mal herético y cismático de la brujería<sup>44</sup>. Toda una colección de flagelos, cauciones, disquisiciones, tesoros de exorcismos, manuales de inquisidores, etc., adquirieron un vivo interés entre los teólogos, jueces e inquisidores, ya que expusieron y aclararon el complejo universo demoniaco, bien porque recuperaron el patrimonio doctrinal de los siglos precedentes, bien porque lo enriquecieron con elementos procedentes de las tradiciones populares y del folklore<sup>45</sup>.

#### 4. EL DIABLO Y SUS SECUACES: NATURALEZA Y JERARQUIZACIÓN

Solo el teólogo Cayetano creía en la corporeidad tanto de Satanás como de los demonios, es decir, que estos estaban formados por una materia simple e incorruptible. El resto de los autores<sup>46</sup> los consideraron seres espirituales, de aspecto espantoso y tremebundo<sup>47</sup>, tal y como Maldonado describió en su tratado:

Un animal muy terrible, tanto por el tamaño desmesurado de su cuerpo como por su crueldad [...], su fuerza está en sus riñones y su virtud en el ombligo de su vientre; pone rígida su cola como un cedro, los nervios de sus genitales están retorcidos y sus huesos como tubos y sus cartílagos como hojas de hierro [...] Alrededor de sus dientes está el miedo: su cuerpo es como escudos de hierro colado, está lleno de escamas apretadas una contra otra; va armado por todas partes y no se le puede agarrar por ningún lugar<sup>48</sup>.

<sup>43</sup> Sobre la superstición en el Aragón de los siglos XVI y XVII se recomienda consultar: Ángel Gari Lacruz, *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*, Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1991; y María Tausiet, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Madrid: Turner, 2004.

<sup>44</sup> Para documentar el gran desarrollo que en esta época la literatura demonológica tiene, hemos incluido un catálogo de tratados sobre el diablo al final de este artículo.

<sup>45</sup> Cfr. Gian Luigi Beccaria, *I nomini del mondo. Santi, demoni, folletti e le parole perdute*, Torino: EINAUDI, 1995.

<sup>46</sup> Sobre la concepción que adquirió el diablo en los siglos XVI y XVII se recomienda consultar: Armando Maggi, *Satan's Rhetoric. A study of Renaissance demonology*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 2001; y María Tausiet y James S. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons, 2004.

<sup>47</sup> Cfr. Juan Lorenzo Ananías, *De natura daemonum*, Napoli: Joan Baptista Cappello, 1582.

<sup>48</sup> Cfr. Juan Maldonado, *Traicté des anges et démons*, trad. La Borie, Paris: F. Huby, 1605.

Los demonólogos de los siglos XVI y XVII emplearon indistintamente el singular y el plural a la hora de designar al mal. La ubicuidad del diablo hacía pensar en la existencia tanto de Satanás como en la de una corte de demonios que obedecían a su jefe y señor. De ahí que un gran número de tratadistas se dedicó a examinar, entre otros asuntos, los nombres, el aspecto físico, las formas, las actividades específicas de los demonios, etc., haciéndose eco no solo de creencias difundidas en la Antigüedad, sino también de tradiciones populares. Para algunos teólogos, el diablo habitaba en el infierno, mientras que sus esbirros pululaban entre la tierra y el abismo; por ello se contabilizaban tantas acciones diabólicas, unidas a una especialización de las competencias criminales. Tanto protestantes como católicos creyeron que existían demonios que se dedicaban exclusivamente a asuntos relacionados con el matrimonio, la caza, la embriaguez, la usura, las finanzas, la brujería, la moda, la adulación, las mentiras, los tribunales, etc.

Martín del Río diferenció, en su *Disquisitionum magicarum libri vi*, seis tipos de demonios<sup>49</sup>. Al primer género le llamó ígneo, porque divagaba en el entorno de la atmósfera superior, sin hundirse en las capas inferiores hasta que llegara el día del Juicio Final. Permanecía casi siempre en las regiones sublunares y no tenía trato alguno con los hombres. Una segunda categoría era la aérea, porque vivía cerca de la tierra, podía descender a las capas inferiores y era capaz de aparecerse ocasionalmente a los hombres. Con permiso de Dios, perturbaba la atmósfera, levantaba truenos y tempestades, etc. Se movía por afectos pasionales, sobre todo por la soberbia y la envidia, estaba en permanente agitación, sin cuerpo sólido que revistiera a esta categoría, ni lugar fijo que la retuviera. El tercer tipo lo constituía el demonio terrestre, aquel que por su falta de méritos cayó del cielo a la tierra. Algunos andaban por bosques y espesuras, poniendo trampas a los cazadores; otros, en cambio, estaban en el campo desorientando a los viandantes; unos pocos moraban en antros y cavernas; mientras que al resto le gustaba entretenerse con los hombres en la oscuridad. A este grupo pertenecían los faunos, sátiros, lamias, fatuas, sumanes, triptes, etc.

La cuarta especie era la de los espíritus acuáticos, aquellos que vivían sumergidos en la humedad, a orillas de ríos y lagos. Eran muy iracundos, agitados e inquietos. En el mar levantaban tempestades, echaban los barcos a pique, ahogaban a los hombres, etc. Cuando asumían cuerpo visible, este era casi siempre femenino. Al quinto género lo llamó subterráneo, porque habitaba en grutas, cavernas y concavidades remotas de montes. Del Río consideró que estos demonios eran los más destructivos con el hombre, ya que atormentaban a los que cavaban pozos y minas y a los buscadores de tesoros escondidos. Abrían grietas en la tierra, levantaban vientos que vomitan llamas y sacudían

---

<sup>49</sup> Martín del Río, *op. cit.*, *liber*; II, cap. XXVII, *sectio* II.

los cimientos de los edificios. El sexto tipo era el de los lucífugos, aquellos que aborrecían y detestaban la luz; por ello, nunca se aparecían de día. Eran bastante inescrutables y de lo más tenebroso, malicioso, inquieto y perturbado. Acometían a los hombres con violencia produciéndoles la muerte con el aliento o el mero contacto físico.

Con respecto a su cuantía, Alberto el Grande afirmó que su número solo era conocido por Dios<sup>50</sup>. Guillaume de Auvergne declaró que, puesto que están en todas partes, han de ser por fuerza muy numerosos. En *La Jerusalén liberada*, Tasso evocó el ejército furioso de los demonios que intentaron impedir a los cruzados la toma de la Ciudad Santa. Pero en el siglo XVI se aportaron precisiones numéricas de las que hasta entonces se abstendían prudentemente los tratadistas. Así pues, en una obra anónima publicada en 1581, *El gabinete del rey de Francia*, se llegó a calcular en torno a 7.405.920 demonios. E incluso Suárez, en su obra *De angelis*, creyó que probablemente cada hombre iba acompañado por un demonio encargado de tentarlo durante toda su vida, de ahí la necesidad correlativa de un ángel guardián personal. Por su parte, Joan Wier opinó en su *De praestigiis daemonum* que debían ser unos 7.409.127 diablos, bajo las órdenes de setenta y ocho príncipes, todos ellos sometidos a Lucifer.

Cada uno de estos príncipes tenía bajo su autoridad una serie de legiones de demonios. Así pues, el más poderoso tras Satanás era Bael al disponer de sesenta y seis tropas; por debajo de él se encontraba Agares, con treinta y una; Barbatos, con treinta; Pursan, con veintidós; Eligor o Abigor, con sesenta; Naberus o Cerberus, con diecinueve; Zepar, con veintiséis; Astharot, con cuarenta; Sydonai o Asmoday, con setenta; Gomory, con veintiséis; Balam, con cuarenta; Stolas, con veintiséis; y así sucesivamente. Cada una de estas legiones actuaba en determinadas horas del día, de este modo se podía evocar a los reyes diabólicos desde la hora tercia hasta el mediodía y desde la hora nona hasta el véspero; a los marqueses, desde la hora prima hasta el mediodía; a los duques, también desde la hora prima hasta el mediodía; a los *praeses*, al crepúsculo; a los condes, a cualquier hora.

El proceso de formación de la demonología quedó así completado. El mal, tras su caída, se fragmentó en una amplia serie de representaciones tangibles y visibles que eran clasificadas en una jerarquía que tenía su correlato no solo con la angélica, sino también con la feudal. Todos ellos dispusieron de poderes sobrenaturales y excepcionales, a través de los que rindieron pleitesía absoluta a su señor, Satanás.

---

<sup>50</sup> Los datos que a continuación expongo han sido tomados de: Jean Delumeau, *op. cit.*, pág. 389.



«Demonios sirviendo». Ilustración perteneciente al tratado escrito por Francesco Maria Guaccio, *Compendium maleficarum. Ex quo nefandissima in genus humanum opera venefica, ac ad illa vitanda remedia conspiciuntur*, Milano: Collegio Ambrosiano, 1624

## 5. PODERES DIABÓLICOS

La lista de poderes demoniacos es bastante larga e inquietante. Siguiendo de nuevo las ideas vertidas por Del Río en su tratado, los demonios delegaban parte de su poder a aquellos brujos con los que habían firmado un pacto<sup>51</sup>. A partir de entonces se creía que estos hombres eran capaces de hacer morir el ganado o enfermarlo, de destruir cosechas o volver los campos estériles, de producir plagas y exterminar poblaciones<sup>52</sup>. Podían quemar casas, liberar cautivos, «hacer levantar los asedios delante de las ciudades, hacerlas tomar al asalto y causar victorias en batallas ordenadas», o también «elevar a los hombres a honores y dignidad»<sup>53</sup>. El diablo era capaz de «batir y forjar piezas de oro y plata a voluntad

<sup>51</sup> Marín del Río, *op. cit.*, *liber* II, *quaestio* IV.

<sup>52</sup> *Ibid.*, *liber* II, *quaestio* XII, fol. 66.

<sup>53</sup> *Ibid.*, *liber* II, *quaestio* XXVI, fol. 120-1.

o incluso [...] producir la materia de estas»<sup>54</sup>; conocía los tesoros del subsuelo, las riquezas sumergidas en el mar, las minas de oro y plata, los escondites de perlas y de piedras preciosas y «puede de todo esto tomar lo que le plazca sin que nadie se atreva o pueda resistir: como también, mucho más fina y secretamente que cualquier hombre, puede sacar el dinero de las bolsas y agotar los saquitos llenos de dinero»<sup>55</sup>, tal y como se ejemplifica en el siguiente relato:

Circa annum Christi 1520, Basileae quidam sartor ingenio simplex, voce balbus, incertum qua arte cryptam illam, quae Augustae Rauracorum patet ingressus, et ulterius quam ulli alii unquam potuerant progressus, miranda quaedam spectra referebat. Cerco consecrato accenso in cryptam descendens, primo per ferream portam se transivisse aiebat; inde ex una concameratione in aliam, atque etiam in hortos pulcherrime virentes. In medio aulam magnifice ornatam spectari, et virginem formosissimam pubetenuis, aureo diademate caput cinctam, crinibus solutis, inferne in horridum serpentem desinentem, a qua manu ad scrinium ferreum deductus fuerit scrinio duos molossos nigros incubare, et terribilis latratu accedentes arcere. At virginem minabundae similem eos compescere.

Una vez que los dos colosos no supusieron peligro alguno tanto para la muchacha como para el sastre aventurero, esta empezó a sacar de un cofre toda suerte de monedas de oro, plata y bronce, al tiempo que le relató su historia. Le contó que procedía de una ilustre familia, que había consagrado su vida a Dios y que sin saber por qué de la noche a la mañana se vio convertida en semejante monstruo: mitad mujer y mitad serpiente. La única esperanza de salvación que le quedaba era que algún muchacho le besara tres veces. Solo así recobraría su forma anterior y para agradecérselo le regalaría todos los tesoros escondidos en dicha gruta.

Affirmabat quin etiam bis sese virginem, deosculatum: bis tam horribiles gestus in ea praegaudio speratae liberationis observasse, ut sibi, ne vivus ab ea discerperetur, mentuendum fuerit. A quibusdam nepotibus in ganeum deductus, nunquam postea aditum ad cryptam invenire potuit, nedum ingredi [...] Post annis aliquot alius civis basileensis eandem cryptam ingressus, ut familiae suae paupertatem levaret, nihil praeter cadaverum humanorum ossa invenit, et subito correptus horrore festinus egressus, intemperis actus fuit, donec tertia post die misere interiret<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> *Ibid.*, liber I, cap. v, *quaestio* III, fol. 38 y *liber* v.

<sup>55</sup> *Ibid.*, liber II, *quaestio* XXVII, fol. 140.

<sup>56</sup> *Ibid.*, liber II, *quaestio* XII, fols. 69-70.

Con respecto a la licantrópía, Sprenger, Kramer y Del Río creyeron que el demonio no estaba capacitado para metamorfosear a los hombres en bestias y menos en lobos; sin embargo, «por una mezcla y perturbación desigual de los humores, y por una excitación de los vapores propios y convenientes a su empresa», puede conseguir que el «hombre forje en su espíritu las imaginaciones que aquel quiera enviarle», también es probable que en realidad se traten de verdaderos lobos, pero poseídos por el diablo, y en este caso no se pueden herir o capturar<sup>57</sup>. A estas opiniones moderadas se opuso la postura de Jean Bodin quien, apoyándose en los procesos de varios licántropos, afirmó:

Y, si confesamos que los hombres tienen perfectamente poder para hacer que crezcan rosas en un cerezo, manzanas en una col y cambiar el hierro en acero, y la forma de plata en oro, y hacer mil clases de piedras artificiales que combaten a las piedras naturales, ¿debe parecer extraño que Satán cambie la figura de un cuerpo en otro, visto el gran poder que Dios le da en este mundo elemental?<sup>58</sup>

Con el permiso de Dios el demonio podía rejuvenecer a los viejos, ayudar a la memoria o, por el contrario, «debilitarla y enflaquecerla mucho, incluso hacer que se pierda por completo»<sup>59</sup>. Tratándose de adivinar el futuro, Del Río estaba convencido de que el demonio no podía predecir las acciones libres de los hombres, pero sí que conocería la proximidad de un eclipse, una conjunción astral, etc., gracias a la observación que realizaba a la naturaleza<sup>60</sup>. Además, era capaz de «inclinare la voluntad de los hombres por medio del apetito sensitivo»; conocía «todos los temperamentos y sus afectos [...], y lo que se sigue ordinariamente de los unos y de los otros». Y, por tanto, aunque sea el mentiroso por definición, vaticinaba con rapidez:

[...] lo que harán los hombres y cuándo; o también que Dios castigará a tal pueblo, qué ejército será destruido por la espada, por el hambre y por la pestilencia, quién será asesinado por tal otro, qué príncipe será expulsado de su trono; porque puede colegir esto de la diligencia y de la fidelidad de los conjurados, y de las negligencias a la hora de guardarse, o de descubrir tal empresa<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> *Ibid.*, *liber* II, *quaestio* XIX, fol. 89 y *liber* III, *part.* I, *quaestio* IV, *sectio* V, fol. 178.

<sup>58</sup> Jean Bodin, *op. cit.*

<sup>59</sup> Martín del Río, *op. cit.*, *liber* II, *quaestio* XXIII.

<sup>60</sup> *Ibid.*, *liber* II, *quaestio* XI.

<sup>61</sup> *Ibid.*, *liber* IV, *cap.* III, *quaestio* III.

Algunas veces el maligno solía revestirse del cuerpo de los muertos. Ejercía un gran poder sobre los cadáveres que no estaban enterrados en los cementerios. Pero generalmente su acción sobre los difuntos se explicaba por el dominio que le había sido dado sobre el conjunto de las «cosas corporales»<sup>62</sup>. Actuaba, por tanto, de forma que, llegado el caso, los cadáveres no se pudrieran, que corazones y cuerpos enteros resistieran al fuego durante algún tiempo, que los pelos y las uñas de los difuntos continuaran creciendo, tal y como se documenta en:

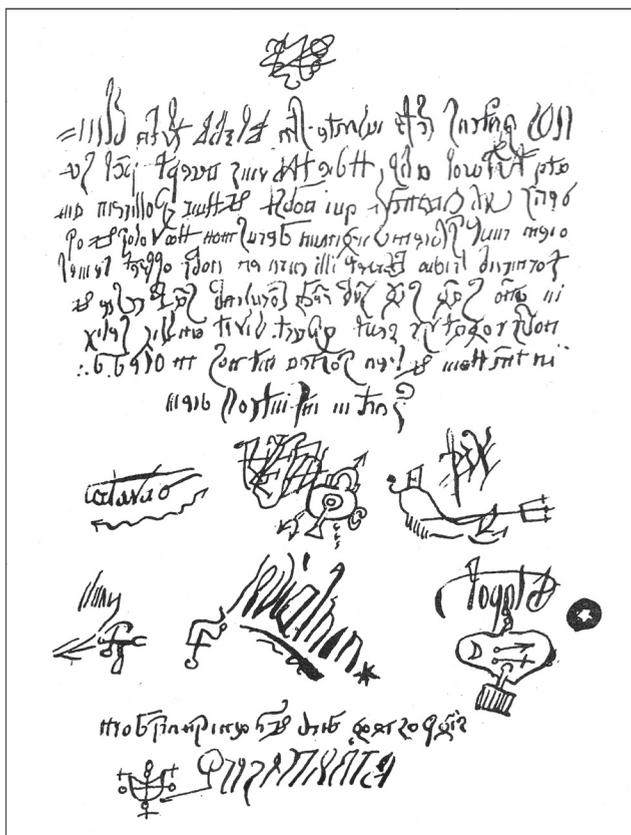
Poscia da gl'occhi suoi disparue ne mai piu si uide. Appresso Rotemburgo in un certo uillaggio, come ne fa piena fede Manlio, occorse un caso stupendo, et degno di memoria, ilquale non si deue tralasciare. Vno di questi spiriti Incubi presa la sembianza d'un gentilhuomo forestiere et uestito ricchissimamente, insieme con dui altri suoi compagni nel medesimo modo addobbati, comincio a praticare alla casa d'un gentilhuomo honorato, c'haueua una figliuola bellissima da marito, et facendo fama d'esser molto ricco, et posseder molte castella, et possessioni in lontani paesi, molto splendidamente uiueua, et faceua uedere ori, et gioir d'estremo ualore.

En todo momento, lo único que perseguía el íncubo era enamorar a la doncella, por lo que empieza a rondarla. El padre de la muchacha ante esta actitud sospecha de la verdadera naturaleza del supuesto mancebo. Y para aplacar sus dudas manda llamar a un sacerdote:

[...] et cosi mentre erano a pranso quel sacerdote comincio ad hauer racionamente di Dio, et delle scritte sacre: ilche mostrono i forastieri hauer molto a male, dicendo che alle mense si doueua parlare di cose liete, et che dassero maggior gusto a gl'animi de gl'inuitati, che non faceua l'interpretatione delle diuine lettere, et che pero desiauano di non essere piu oltre con la diuena scrittura molestati. Da che fatto certo il padre di famiglia, che quelli erano maluagi spiriti, alzato in piedi disse. Partiteui di qua brutta canaglia, che nulla hauete a far meco, ne con la mia casa: noi battezzati fiamo, et riscossi col diuino sangue del Signore dalle mani uostre, ilche dalle uostre pestifere insidie cirendera salui, et intatti. Dette c'hebbe le parole il buon uecchio, sparirono da gl'occhi loro tutti tre quegli spiriti Incubi con una puzza inestimabile lasciando nella camera tre corpi morti d'alcuni scelerati, che'erano i giorni auanti stati appesi alle forche<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> *Ibid.*, liber II, quaestio XXV.

<sup>63</sup> Strozzi Cigogna, *Del palagio de gl'incanti et delle gran meraviglie de gli spiriti, et di tutta la Natura loro*, Vicenza: Roberto Meglietti, 1605, liber III, fols. 216-7.



«Pacto de los demonios con Urbano Grandier»<sup>64</sup>, obtenido de M. Collin de Plancy, *Diccionario infernal*, Barcelona: Hermanos Llorens, 1842, pág. 340

El registro de las acciones diabólicas es muy amplio y nunca terminaríamos de hacer una lista completa. En los textos citados anteriormente se repiten, como en una letanía, toda una serie de capacidades perversas que vienen a confirmar

<sup>64</sup> Transcripción del texto: «Nos prepoten Lucifer, juvante Satana, Belzebub, Leviathan, Elimi, atque Astaroth, alisque, hodie habemus acceptum pactum foederis Urbani Grandieri, et huic pollicemur amorem mulierum florem virginum, decus monacharum, honores, voluptates et opes. Fornicabitur triduo, ebrietas illi cara erit, nobis offeret semel in anno sanguinis sigillum, sub pedibus conculcabit sacra ecclesie et nobis rogationes ipsius erunt, quo pacto vivet annos viginti felix in terra hominum et veniet postea inter nos maledicere Deo. Factum in infernis, inter consilia daemonum. Satanas, Belzebub, Lucifer, Elimi, Leviathan, Astaroth. Sigilla posuere magister diabolos et daemones principes domini. Baalberit, scriptor».

y definir la naturaleza maligna de estos seres. Provocadores de tempestades, asoladores de cosechas, alquimistas de sueños, sembradores de riquezas, arquitectos de mundos, transfiguradores de mentes, etc., ilusión, imaginación y fantasía se aúnan para caracterizar a unos entes que, en realidad, más que temor provocan admiración y envidia, al disponer de unos poderes con los que se roza la divinidad.

## 6. POSESIONES DEMONIACAS Y EXORCISMOS

El pensamiento católico y el protestante consideró que la intención última que perseguía el diablo era la de apoderarse tanto del cuerpo como del alma del hombre. Visiones, pactos, prestidigitaciones, riquezas materiales, eternas juventudes, dones de belleza y de seducción, viajes aéreos, conocimientos ocultos, saberes mágicos, piedras filosofales o preciosas, etc., todo un amplio despliegue de poderes y encantamientos culminaron con la posesión demoniaca<sup>65</sup>. Uno de los intereses que movieron a los demonólogos de la Edad Moderna a escribir tratados sobre exorcismos fue el de determinar las señales que la probaran.

En cuanto a las manifestaciones externas que se podían percibir, Francesco Maria Guaccio afirmó que eran difíciles de concretar, ya que en algunos casos se podían confundir con los síntomas propios de determinadas enfermedades<sup>66</sup>. Para evitar este tipo de confusiones, enumeró cuarenta y siete señales recogidas por Giovanni Battista Codronchi en su *De morbis veneficis ac veneficiis*<sup>67</sup>. Tales signos podían ser o bien fisiológicos y sensoriales, o bien paranormales y excepcionales.

En el primero de los casos se percibían los siguientes fenómenos: un inexplicable hormigueo bajo la piel; palpitaciones en algunas partes del cuerpo; punzadas

<sup>65</sup> Sobre el tema de la posesión diabólica, se recomienda consultar: Juan García Font, *Manía divina y posesión diabólica. Posesiones, exorcismos y brujerías a través de la Historia y en las distintas partes del mundo*, Barcelona: Plaza-Janés, 1982; Henry Ansgar Kelly, *The Devil, demonology and witchcraft*, New York: Doubleday, 1974; Daniel Pickering Walker, *Unclean spirits: possession and exorcism in France and England in the late Sixteenth and early Seventeenth centuries*, London: Scholar Press, 1981; Corrado Balducci, *La possessione diabolica*, Roma: Edizioni Mediterranee, 1974; France Schott-Billmann, *Corps et possession. Le vécu corporel des possédés face à la rationalité occidentale*, Paris: Gauthier-Villars, 1977; y María Jesús Zamora Calvo, «Posesiones y exorcismos en la España barroca», *Garoza. Revista de la Sociedad española de estudios literarios de cultura popular*, (3), 2003, págs. 213-29, <<http://perso.wanadoo.es/garoza/G3zamora.htm>>.

<sup>66</sup> Cfr. Yvonne David-Peyre, *Le personnage du médecin et la relation médecin-malade dans la littérature ibérique xvr et xviii siècle*, Paris: Ediciones Hispanoamericanas, 1971; y Joseph de Tonquédec, *Las enfermedades nerviosas o mentales y sus manifestaciones diabólicas*, Paris: Beauchesne et ses fils, 1931.

<sup>67</sup> Giovanni Battista Codronchi, *De morbis veneficis ac veneficiis*, Venetia: P. Hieronymus Lilius, 1595, *liber III*.

molestas y dolorosas; calor que sube de los pies hacia la cabeza o viceversa; ampollas sobre la lengua, «quae confestim evanescat, vel plures appareant minutis granulis similes, ex quibus multitudo inhabitantium spirituum arguitur»<sup>68</sup>; una bola en la garganta, que se va hinchando y deshinchando como si la lengua quisiera salir de la boca; escalofríos por la espalda, los brazos y los riñones; pérdida del apetito; intensos dolores de cabeza; fiebre altísima acompañada de un debilitamiento del cuerpo; sofocos y vómitos; hinchazón del vientre; color aceitunado del rostro; incapacidad para abrir los ojos; miembros agarrotados; impotencia seminal; indigestión y taquicardias.

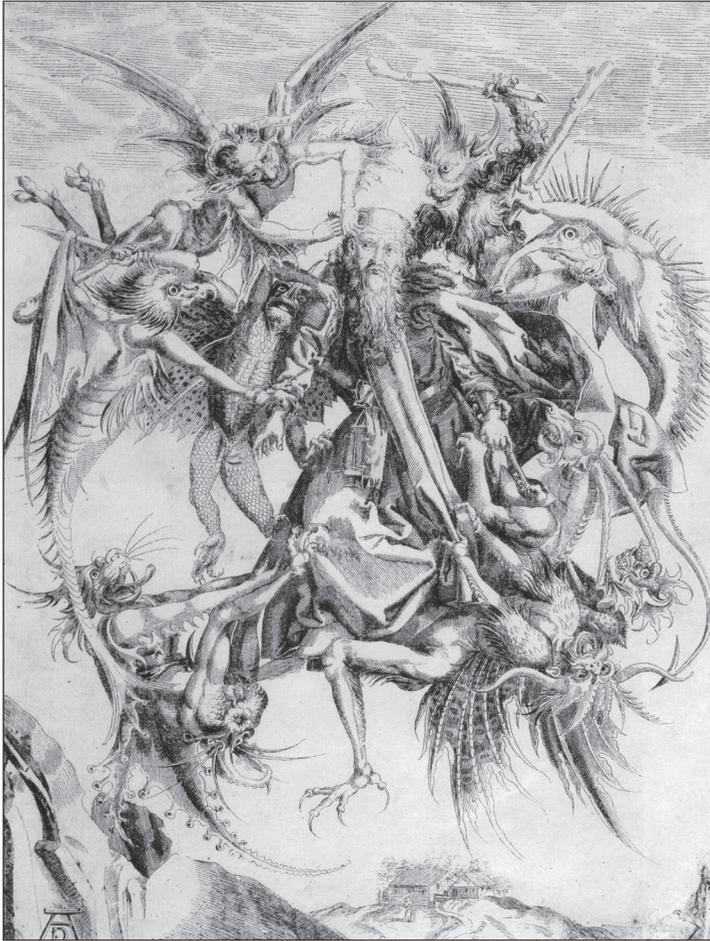
Con respecto a los síntomas relacionados con sucesos raros y extraordinarios, Guaccio cita los siguientes: hablar y comprender lenguas desconocidas; discutir de cosas altas y sublimes cuando se es ignorante; revelar hechos ocultos, olvidados, futuros o arcanos, como los pecados y los pensamientos de los presentes; ser agitado de forma continua; sentir una voz interior que habla y de cuyas palabras no se logra captar el significado; olvidar todas las cosas que se han hecho o dicho mientras se está poseído; imposibilidad de someterse a las ceremonias de culto divino; cantar según los cánones musicales; sentirse impulsado a arrojarse a un precipicio o a suicidarse; volverse de repente estúpido, ciego, cojo, mudo, lunático, paralítico; verse asaltado por súbitos e inesperados terrores; mostrar turbación cuando se leen los exorcismos; tomar como un peso insoportable la mano del sacerdote exorcista impuesta sobre la cabeza<sup>69</sup>.

Una lectura reposada de alguno de estos tratados de exorcistas familiariza pronto con una lista de autores que eran continuamente citados, elogiados y seguidos por todo aquel que escribiera un manual sobre este tema. El pensamiento de Navarro, por ejemplo, se construyó a partir de las teorías expuestas por el padre Vitoria, Pedro Ciruelo, Martín del Río, Francisco Torreblanca, Emanuele do Valle de Moura, etc. Excepto en casos contados, estos teólogos se limitaron a elaborar sucesivas versiones de un asunto que, durante los Siglos de Oro, tuvo una gran repercusión en todos los niveles de una sociedad que quería estar bien informada para saber qué es un endemoniado y cuál es su comportamiento<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Francesco Maria Guaccio, *op. cit.*, *liber* L, cap. II, fol. 285.

<sup>69</sup> Cfr. Louis y Jean Gayral, *Les délires de possession diabolique*, Paris: Vigot Frères, 1944; y Massimo Petrocchi, *Esorcismo e magia dell'Italia del Cinquecento e Seicento*, Napoli: Libreria Scientifica Editrice, 1957.

<sup>70</sup> Cfr. Adelina Sarrión, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI a XIX*, Madrid: Alianza Ensayo, 2003; Hilaire Kallendorf, *Exorcism and its texts. Subjectivity in Early Modern Literature of England and Spain*, Toronto: University of Toronto Press, 2003.



Martin Schogauer, *Las tentaciones de san Antonio*, BNE, Inv. 43164

## 7. CONCLUSIÓN

En definitiva, ante lo extraño, lo diferente, lo que no se ajustaba al dogma marcado por la Iglesia, Europa se rebeló enérgicamente, intentando resguardarse de cualquier voz, actitud o gesto que pusiera en entredicho su autoridad. Tanto en los países protestantes como en el mundo de la Contrarreforma, la sociedad se fue haciendo más vulnerable y débil frente al poder de un diablo que se convirtió en eje central de la vida y también de la muerte. Aislar, convertir o expulsar fueron los tres pilares en los que se alzó la obcecación de una sociedad,



Retablo de los Padres de la Iglesia, 1483 (detalle).  
Michael Pacher. Alte, Pinakothek, München

guiada ideológicamente por un puñado de teólogos que veían demonios, brujas y luciferes en cualquier comportamiento que se saliera de su control.

La concepción que se tenía del hombre se cubrió con un profundo pesimismo que destruyó la actitud positiva y optimista del libre albedrío erasmiano. Se pasó de creer en un Dios bondadoso, del que se había eliminado toda superstición e idolatría, a imponer un temor diabólico bajo el que se ocultaba una figura divina, opresora y severa. La amenaza del infierno y del diablo sirvió de instrumento de control y vigilancia sociales. Se extendió un sentimiento de culpa

individual que desencadenó un cambio drástico en las conciencias occidentales ya que, potenció entre los laicos la noción que el clero tenía sobre la muerte y el cuerpo, se propagó la idea de un Dios cristiano único, se colocó a Satanás en un lugar destacado pero siempre subordinado a la voluntad divina, se difundió la idea de que los pecadores y los criminales no podían librarse de su castigo. Con todo ello la Iglesia modeló el carácter de una Europa nueva, cuyo motor de cambio residía en el remordimiento personal que se impuso en la sociedad y que se convirtió en un motor de desarrollo colectivo.

Poco a poco se fue perdiendo el temor a un demonio aterrador y a un infierno espantoso. Los enfrentamientos religiosos llegaron a su fin. Se empezaron a constituir los estados nacionales a través de los que se canalizó la rivalidad entre los pueblos. Las ideas ilustradas dieron origen a las nuevas ciencias experimentales y a una renovación en la mentalidad que se plasmó en todos los órdenes sociales. El mundo comenzó a desencantarse y con ello el poder del diablo se fue desvaneciendo. El espacio del miedo fue cayendo y con él el sentimiento mágico de una existencia que ya caminaba hacia la racionalidad.

#### 8. CATÁLOGO DE TRATADOS DEMONOLÓGICOS

- A true and most dreadfull discourse of a woman possessed with the devil*, London: Thomas Nelson, 1584.
- ABBOT, Robert, *Antichristi demonstratio, contra fabulas pontificias et ineptam Roberti Bellarmini de Antichristo disputationem*, London: Robertus Barkerus, 1603.
- ACONCIO, Giacomo, *Stratagematum Satanae libri VIII*, Basileae: Waldkirch, 1610.
- ADY, Thomas, *The doctrine of devils, proved to be the grand apostacy of these later times*, London: [s. i.], 1676.
- ALBERTINUS, Alexander, *Malleus daemonum. Sive quatuor experimentatissimi exorcismi ex Evangeliiis collecti*, Veronae: Bartholomaei Merli, 1620.
- ALCIATI, Andrea, *Parergon juris libri tres*, Lugduni: S. Vincentii, 1538.
- ANANÍAS, Juan Lorenzo, *De natura daemonum*, Napoli: Joan Baptista Cappello, 1582.
- ARLES Y ANDOSILLA, Martín de, *Tractatus de superstitionibus contra maleficia seu sortilegia, quae hodie vigent in orbe terrarum*, Romae: Luchinum, 1559.
- BALDUIN, Friedrich, *Diatribae theologicae de Antichristo: in qua Papicolarum fabulae de utopico Antichristo ex immotis scripturarum divinarum oraculis, et subsecuto infallibili temporum eventu sufficienter refutantur: opposita epistolae et syntagmati de Antichristo cuiusdam Gasperis Scioppii apostatae, et Amasii Romanae Thaidis tenerrimi*, Wittenberg: Paulus Helvvichii, 1615.

- BALE, John, *Acta Romanorum pontificum, a dispersione disciplinorum Christi, usque ad tempora Pauli quarti, qui nunc in Ecclesia tyrannizat*, [s. l.]: [s. i.], 1559.
- BAXTER, Richard, *The certainty of the world of the spirits. Fully eviced by the unquestionable histories of apparitions, operations, witchcrafts, voices, etc. Proving the immortality of souls, the malice and misery of the devils, and the damned, and the blessedness of the justifield*, London: T. Parkhurst and J. Salusbury, 1691.
- BEAUVOIS DE CHAUVINCOURT, Sieur de, *Discours de la lycantropie ou de la transmutation des hommes en loups*, Paris: J. Rezé, 1599.
- BECANUS, Martinus, *Disputatio theologica de Antichristo reformato. In qua tum alii, tum Marpugensis quidam calvinista refutatur, qui nuper duplici elencho conatus est probare, papam esse Antichristum. Cum appendice, An Romana ecclesia defecerit a fide?*, Coloniae Aggrippinae: Bernardi Gualtheri, 1608.
- BEE, Jeseo, *The most wonderfull and true storie, of a certaine witch named Alse Gooderige of Stapenhill [...] As also a true report of the strange torments of Thomas Darling, a boy of thirteene yeres of age, that was possessed by the devil, with his horrible fittes and terrible apparitions by him uttered at Burton upon Trent in the countie of Stafford, and of his marvellous deliverance*, London: John Denison, 1597.
- BEKKER, Balthasar, *Le monde enchanté ou Examen des communs sentimens touchant les esprits, leur nature, leur pouvoir, leur administration et leurs opérations et touchant les éfets [sic] que les hommes sont capables de produire par leur communication*, Amsterdam: P. Rotterdam, 1694.
- BÉRULLE, Pierre de, *Traité des energumènes; suivy d'un discours sur la possession de Marthe Brossier: contre les calomnies d'un médecin de Paris*, Troyes: [s. i.], 1599.
- BINSFELD, Peter, *De tentationibus, et earum remediis tractatus*, Avignon: Jacobo Favre, 1614.
- BIRETTE, Sanson, *Refutation de l'erreur du vulgaire touchant les responses des diables exorcises*, Rouen: J. Besongne, 1618.
- BLASCO DE LANUZA, Francisco de, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*, Real Monasterio de San Juan de la Peña: Juan Nogues, 1652.
- BLENDEC, Charles, *Cinq histoires admirables: esquelles est monstré comme miraculeusement par la vertu et puissance du S. sacrement de l'autel a esté chassé Beelzebud, prince des diables, avec plusieurs autres démons, qui se disoient estre de ses subjects, hors des corps de quatre diverses personnes, et le tout advenu en ceste presente annee, 1582, en la ville et diocese de Soissons*, Paris: G. Chaudière, 1582.
- BLUM, Nicolaus, *Historische erzehlung, was sich mit einem fürnehmen Studenten, der vor dem leidigen Teuffel zwölf Wochen besessen gewesen, verlauffen und*

- zu getragen habe, wie und welcher gestalt, derselbe, durch Gottes Gnade, von dem schweren und harten Gefängniß des Teuffels, zu Pirn in Meissen, endlich erlöst worden*, Leipzig: Lamberg, 1605.
- BOAISTUAU, Pierre, Claude de Tesserant y François de Belleforest, *Histoires prodigieuses extraictes de plusieurs fameux auteurs grecs et latins, sacrez et prophanes*, Paris: Vicent Sertenas, 1560.
- BODIN, Jean, *De magorum daemonomania libri iv*, Basilea: [s. i.], 1581.
- BOGUET, Henry, *Discours des sorciers, avec six advis en faict de sorcellerie, et une instruction pour un juge en semblable matière*, Lyon: P. Rigaud, 1610.
- BOVETT, Richard, *Pandaemouium, or the devil's cloyster*, London: J. Walthoe, 1684.
- BROGNOLI, Candido, *Manuale exorcistarum, ac parochorum, hoc est tractatus de curatione, ac protectione divina*, Bergomi: Marci Antonii Rubei, 1651.
- BROMHALL, Thomas, *Treatise of specters*, London: John Streater, 1658.
- BUGGES, Laurentius, *Disputatio physica qua magiam daemonicam ceu illicitam, et naturalem ceu licitam*, Wittenberg: [s. i.], 1667.
- BULENGERO, Julio Caesar, «De prodigiis», *Opusculorum sistema*, Lyon: Antonio Pillehotte, 1621, t. I, fols. 372-417.
- BUONAGIUNTA, Fulgentio, *L'Antichristo opera vtile, e di curiosità eccessiua; nella quale si discorre del nome, concettione, natiuità, stirpe, effigie, vita, ipocrisia, doni, guerre, superbia, arte diabolica, miracoli falsi, ministri, pseudo profeti, e morte di Antichristo*, Ventia: Gio. Battista Brigna, 1668.
- CAESALPINO, Andrés, *Daemonum investigatio peripatetica*, Firenze: Giunti, 1580.
- CAMPANELLA, Tommaso, *De Antichristo*, Roma: Centro Internazionale di Studi Umanistici, 1965.
- CARON, Claude, *L'Antechrist demasque*, Tournon: Claude Michel, 1589.
- CARPZOV, Benedict, *Practicae novae imperialis saxonicae rerum criminalium*, Lipsiae: C. Kirchaneri, 1655.
- CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño: Miguel de Eguía, 1529.
- CÉSPEDES, Diego de, *Libro de conjuros contra tempestades, contra oruga, y arañuela, contra duendes, y bruxas, contra peste, y males contagiosos, contra rabia, y contra endemoniados, etc. Sacados de missales, manuales, y breuiarios romanos, y de la Sagrada Escritura*, Pamplona: Heredera de Carlos de Labayen, 1641.
- CIGOGNA, Strozio, *Del palagio de gl'incanti et delle gran meraviglie de gli spiriti, et di tutta la natura loro*, Vicenza: Roberto Meglietti, 1605.
- CIRUELO, Pedro, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necessario a todos los buenos christianos*, Salamanca: Pedro de Castro, 1538.

- COEPPER, Johannes, *Daemon magus, quod est dissertatio physica de diaboli magorumque extra se operandi modis ac viribus, etc.*, Breae: H. Braueri, 1677.
- COMENSIS, Bernardo, *Lucerna inquisitorum haereticae pravitatis*, Mediolani: V. et H. Fratres Metios, 1566.
- COXE, Francis, *A short treatise declaring the detestable wickednesse of magicall sciences, as necromancie, conjurations of spirits, curiouse astrologie and such lyke*, London: Ihon Alde, 1651.
- CRESPET, Pedro, *Deux livres de la haine de Satan et malins esprits contre l'homme*, Paris: G. de La Noüe, 1590.
- CHAMPIER, Symphorien, *Dyalogus singularissimus et perutilus [...] in magicarum artium destructionem cum suis annexis de fascinatribus, de incubis et succubis, et de demoniacis*, Lugduni: G. Balsarin, 1500.
- DAILLON, Jacques de, *Daemonologia, or a treatise of spirits*, London: [s. i.], 1723.
- DECIMATOR, Heinrich, *Gewissens Teuffel: Das ist: einfeltiger und gründlicher Bericht von dem aller erschrecklichsten, gewlichsten und grossen Teuffel, des Gewissens Teuffel, und desselbigen Greuel, wie er die Menschen verblende, und listiger Weise in allerley Sünde und Schande führe*, Magdurg: Johann Francke, 1604.
- DESMARETS, Samuel, *Concordia discors et Antichristus revelatus*, Amstelodami: Joan et Jodocus Janssonios, 1642.
- DORSCH, Johann Georg, *Dissertatio de horrenda et miserabili Satanae obsessione, eiusdemque ex obsessis expulsione*, Rostochii: Richellii, 1667.
- DRAGE, William, *Daimonomageia. A small treatise of sicknesses and diseases from witchcraft and supernatural causes*, London: J. Dover, 1665.
- DUPONT, Rene, *La philosophie des esprits, divisée en cinq livres [...] le cinquième, de l'estre des démons, et de leur malice*, Rouen: Mathieu Le Heurt, 1628.
- EBERT, Andreas, *Wundere zeitung von einem Geld Teuffel*, Frankfurt-Oder: [s. i.], 1538.
- ELICH, Philippo-Ludwigi, *Daemonomagia*, Frankfurt: Conrado Nebenii, 1607. *Exorcismo mirabile da diffare ogni sorte de maleficii: e da caciare li demonii*, Cremona: [s. i.], 1520.
- FABRICIUS, Wolfgang, *Disputationis de lycanthropia*, Strasburg: [s. i.], 1649.
- FARCONNET, François, *Relation véritable contenant ce qui s'est passé aux exorcismes d'une fille appelée Elisabeth Allier*, Paris: P. Sevestre, 1649.
- FAYE, Barthelemy, *Energumenicus*, Lutetiae: Nivellio, 1571.
- FONTAINE, Jacques, *Des marques des sorciers et de la réelle possession que le diable prend sur le corps des hommes. Sur le subject du proces de l'abominable et detestable sorcier Louys Gaufridy*, Lyon: Arras, 1611.

- FÖRNER, Friedrich, *Panoplia armorum Dei, adversus omnem superstitionum, divinationum, encantationum, daemonolatricam, et universas magorum, veneficorum, et sagarum, et ipsiusmet Sathanae insidias, praestigias et infestationes*, Ingolstadt: G. Haenlini, 1625.
- FROMMANN, Johann Christian, *Tratatus de fascinatione novus et singularis*, Norimbergae: [s. i.], 1675.
- FUENTELAPEÑA, Antonio de, *El ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en naturaleza animales irracionales invisibles y cuales sean*, Madrid: Imprenta del Reino, 1676.
- GASCON, Antonio, *Fasciculus exorcismorum, conjurationum, orationum ac benedictionum contra procellas, ventos, locustas, aliosque vermes et animalia fructuum corrosiva*, Zaragoza: Herederos de Martínez, 1627.
- GERSONO, Joann de, «Tractatus per utilis de probatione spirituum», *Tractatus aliquot tam veterum, quam recentiorum auctorum*, Frankfurt: Nicolas Bassaeo, 1588, t. II, fols. 336-51.
- GIANNINI, Tommaso, *De lumine, de mente effectrice et speciebus intelligibilibus, de daemonibus et mentibus a materia separatis disputationes*, Ferrara: [s. i.], 1615.
- GILIO, Giovanni Andrea, *Trattato de la emulazione, che il demonio ha fatta a Dio, ne l'adoratione ne'sacrificii, et ne le altre cose appartenentralla divinita*, Venetia: [s. i.], 1563.
- GILPIN, Richard, *Daemonologia sacra, or a treatise of Satans temptations*, London: [s. i.], 1677.
- GÖDELMANN, Johann Georg, *De magis, veneficis et lamiis recte cognoscendis*, Frankfurt: Nicolas Bassaeo, 1591.
- GÓMEZ DE LOSADA, Diego, *Iugum Ferreum Luciferi, seu exorticismi terribles, contra malignus spiritus possidentes corpora humana*, Valencia: Herederos de Hieronymo Vilagrasa, 1676.
- GRILLANDO, Paolo, *Tractatus de hereticis et sortilegiis omnifariam coitu: eorumque penis*, Lyon: Jacobo Giuncti, 1536.
- GROSIUS, Heningus, *Magica de spectris et apparitionibus spiritum. De vaticiniis, divinationibus, etc.*, Lugduni: Francisco Hackio, 1656.
- GUACCIO, Francesco Maria, *Compendium maleficarum. Ex quo nefandissima in genus humanum opera venefica, ac ad illa vitanda remedia conspiciuntur*, Milano: Collegio Ambrosiano, 1624.
- GUTIÉRREZ DE TORMES, Alvar, *El sumario de las maravillosas y espantables cosas que en el mundo han acontecido*, Toledo: [s. i.], 1524.
- HAGER, Michael, *Adversus alteram Jacobi Herbrandi Tubingensis de Antichristo disputationem*, Ingolstadii: David Sartorium, 1582.
- HALLYWELL, Henry, *Melampronea: or, a discourse of the polity and kingdom of darkness*, London: [s. i.], 1681.

- HÉDELIN, Françoise, *Des satyres, brutes et démons, de leur nature et adoration: Contre l'opinion de ceux qui ont estimé les satyres estre une espèce d'hommes distincts et séparés*, Paris: [s. i.], 1627.
- HEILBRONNER, Jacob, *Daemonomania Pistoriana. Magica et cabalistica morborum curandorum ratio, ex lacunis judaicis ac gentilitiis hausta, post christianis propinata*, Lavingae: Palatinis, 1601.
- HEINRICH VON HENCKEL, Elias, *Ordo et methodus cognoscendi et curandi energumenos seu a stygio cacodaemone obsessos*, Lipsiae: Förster, 1689.
- HILDEBRAND, Wolfgang, *Goetia, vel theurgia, sive praestigiarum magicarum descriptio*, Leipzig: Scheiden, 1631.
- Histoire merveilleuse advenue au pais de Caux, en la ville de Dieppe, d'une femme, laquelle estant tourmentée et possédée du dyable par un long temps, et comme elle a recouvert sante et ledict diable chasse de son corps*, Paris: [s. i.], [s. a.].
- HOMES, Nathaniel, *Daemonologie and theologie*, London: [s. i.], 1650.
- James I of England, *Daemonologia, hoc est adversus incantationem sive magiam institutio*, Hanoviae: G. Antonio, 1604.
- JACQUIER, Nicolas, *Flagellum haereticorum*, Frankfurt: N. Bassaeo, 1581.
- KRAMER, Heinrich y Jakob Sprenger, *Malleus maleficarum*, Argentorati: J. Prüss, 1490.
- KRANZIUS, Georgius Christophorus, *Dissertatio de generatione diaboli cum sagis*, Wittebergae: [s. i.], 1693.
- LAMPIUS, Andreas, *De Ultimo Diaboli foetu Hochschädliche Geltschinderey, Das ist, Von der letzten Bruth und Frucht des Teuffels, den Kipfern und Wippfern, etc.*, Leipzig: Closeman, 1621.
- LANCRE, Pierre de, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons, ou il est amplement traicté des sorciers et de la sorcelerie*, Paris: Jeau Berjon, 1612.
- JOLLY, Thomas, *The Surey demoniack; or, an account of Satans strange and dreadful actings*, London: [s. i.], 1697.
- LA FOUCAUDIÈRE, M. de, *Les miraculeux effets de l'église romaine sur les estranges, horribles et effroyables actions des demons et princes des diables, en la possession des religieuses ursulines et filles séculières de la ville de Loudun*, Paris: C. Morlot, 1635.
- LAVATER, Ludovico, *Spectris, lemuribus, variisque praesagitionibus, tractatus vere aureus*, Lugduni: Henrico Verbiest, 1659.
- LE NORMANT, Jean, *De l'exorcisme, au roy tres chrestien Louis le juste*, [s. l.]: [s. i.], 1619.
- , *Histoire véritable et mémorable de ce qui c'est passé sous l'exorcisme de trois filles possédées és pais de Flandre*, Paris: [s. i.], 1623.

- LE POT, Laurent, *Histoire véritable arrivée de nostre temps en la ville de Beauvais touchant les coniurations et exorcismes faicts à Denise de la Caille possédée du diable*, Paris: P. Billaine, 1523.
- LELOYER, Pedro, *Discours des spectres ou visions et apparitions d'esprits, comme anges, démons, et ames se monstrant visibles aux hommes*, Paris: Nicolas Boun, 1608.
- LESSIUS, Leonardus, *De Antichristo et eius praecursoribus disputatio apologetica gemina: qua refutatur praefatio monitoria, falso, ut creditur, adscripta Magnae Britanniae regi*, Antuerpiae: Vidua et Filii Jo. Moreti, 1611.
- MALDONADO, Juan, *Traicté des anges et démons*, trad. La Borie, Paris: F. Huby, 1605.
- MALUENDA, Thomas, *De Antichristo libri undecim*, Romae: Carolo Vullietti, 1604.
- MALLEOLI, Foelicis, «Tractatus de exorcismis», *Tractatus aliquot tam veterum, quam recentiorum auctorum*, Frankfurt: Nicolas Bassaeus, 1588, vol. II, fols. 378-421.
- MAMORIS, Petrus, *Flagellum maleficorum*, Lugduni: G. Balsarin, 1490.
- MASSÉ, Pierre, *De l'imposture et tromperie des diables, devins, enchanteurs, sorciers, noueurs d'esguillettes, chevilleurs, nécromanciens, chiromanciens et autres qui par telle invocation diabolique, ars magiques et superstitions abusent le peuple*, Paris: J. Poupy, 1579.
- MENGO, Hieronymo, «Flagellum daemonum, seu exorcismi terribiles, potentissimi, et efficaces. Remediaque probatissima ad malignos spiritus expellendos, facturasque, et maleficia affuganda de obsessis corporibus», *Tractatus aliquot tam veterum, quam recentiorum auctorum*, Frankfurt: Nicolas Bassaeo, 1588, t. II, fols. 92-335.
- , *Eversio daemonum e corporibus oppressis, cum diuorum, tum aliorum auctorum potentissimos, et efficaces in malignos spiritus propulsandos, et maleficia ab energumenis pellenda, continens exorcismos. Ab innumeris mendis, quibus tam temporum iniuriae, quam hominum incuria scatebant, expurgatos, variisque documentis, ac rubricis, cum suis benedictionibus exornatos*, Bologna: Joan Rossi, 1638.
- MICHAELIS, Sébastien, *Histoire admirable de la possession d'une pénitente séduite par un magicien*, Lugduni-Paris: Chastelain, 1614.
- MOLITOR, Ulrich, *De lamiis et phitonicis mulieribus*, Strassburg: Johann Prüss, 1489.
- MONTEACUTO, Henricus a, *Daemonis mimica, in magiae progressu*, Paris: C. Rigaud, 1612.
- MORE, George, *A true discourse concerning the certaine possession and dis-possession of seven persons in one familie in Lancashire*, Middleburg: [s. i.], 1600.

- NAVARRO, Gaspar, *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia, y poder del demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agüeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, conjuros, arte notoria, cavalista, y paulina y semejantes acciones vulgares*, Huesca: Pedro Blusón, 1631.
- NAXARA, Joseph de, *Espejo místico en que el hombre interior se mira*, Madrid: Lucas Antonio de Bedmar, 1672.
- NICUESA, Hilarius, *Exorcismarium in duos libros dispositum, quorum annuale alterum, alterum sanctuarium dicimus conjurationum*, Venetia: Juntas, 1639.
- NIDER, Johannes, *Formicarius*, Coloniae: Ulricus Zell, 1475.
- NIEREMBERG, Juan Eusebio, *Curiosa filosofía y tesoro de maravillas de la naturaleza, examinadas en varias cuestiones naturales*, Madrid: Imprenta del Reino, 1630.
- NISS, Joannes, *Alphabetum diaboli, seu vitia praecipua, quae adolescentem christianum perdunt, juventuti in Gymnasiis Societatis Jesu versanti dicatum*, Monaci: [s. i.], 1618.
- NOYDENS, Benito Remigio, *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia*, Barcelona: Antonio la Cavallería, 1688.
- NYNAULD, Jean de, *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers*, Paris: Jean Millot, 1615.
- OLIVERIO, Felipe, *Conjuratio malignorum spirituum in corporibus hominum existentium*, Venetia: D. de Fanis, 1567.
- OLIVIERI, Carlo, *Baculus daemonum, conjurationes malignorum spirituum optimae, et probatae mirabilisque efficaciae, cuius cognitio proprie spectat ad sacerdotem*, Perusiae: M. Maccharinus, 1618.
- PERRAULT, François, *Démonologie, ou traitté des démons et sorciers, de leur puissance et impuissance*, Genève: P. Aubert, 1653.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Gianfrancesco, *Dialogus in tres libros divisus: titulus est strix, sive de ludificatione daemonum*, Bononiae: H. de Benedictis, 1523.
- PICHARD, Rémy, *Admirable vertu des saints exorcismes sur les princes d'enfer possédants réellement vertueuse damoiselle Elizabeth de Ranfaing*, Nancy: S. Philippe, 1622.
- PIZZURINI, Gervasio, *Enchiridion exorcisticum; compendiosissime continens diagnosim, prognosim, ac therapiam medicam et divinam affectionum magicarum*, Lugduni: [s. i.], 1668.
- POLIDORO, Valerio, «Practica exorcistarum», *Thesaurus exorcismorum atque coniurationum terribilium*, Coloniae: Lazaro Zetzeneri, 1626, fols. 1-235.
- PONS, Vincent, *De potentia et scientia daemonum quaestio theologica*, Aquis Sextiis: J. Courraud et P. Coignatum, 1612.

- PORRI, Alessio, *Vaso di verità nel quale si contengono dodeci resolutioni vere; a dodeci importanti dubbi, fatti intorno all'origine, nascita, vita, opera e morte dell'Anti-christo*, Venetia: Pietro Dusemelli, 1597.
- , *Antidotario contro li demonii*, Venetia: R. Megietti, 1601.
- POTT, Johannes Henricus, *Specimen juridicum de nefando lamiarum cum diabolo coitu*, Jena: T. Oehrlingium, 1689.
- POWEL, Gabriel, *Disputationum theologiarum et scholasticarum de Antichristo et eius ecclesia*, London: Thomas Man, 1605.
- PRIERATIS, Silvestro, *De strigimagarum, daemonumque mirandis, libri tres*, Roma: Aedibus Populi Romani, 1575.
- PRIEUR, Claude, *Dialogue de la lycanthropie, ou transformation d'hommes en loups, vulgairement dits loups-garous, et si telle se peut faire*, Louvain: J. Maes et P. Zangre, 1596.
- RAEMOND, Florimond de, *L'Antichrist*, Cambray: Jean de la Rivière, 1613.
- RAYNAUD, Théophile, *De stigmatismo sacro et profano, divino, humano, daemoniaco*, Gratianopoli: C. Bureau, 1647.
- RÍO, Martín del, *Disquisitionum magicarum libri vi*, Lyon: Horacio Cardon, 1612.
- REMY, Nicolas, *Demonolatreae libri tres*, Lugduni: Vincentio, 1595.
- RUSCA, Antinuis, *De inferno, et statu daemonum ante mundi exilium*, Mediolani: Collegii Ambrosiani typographia, 1621.
- SCOT, Reginald, *The discoverie of witchcraft*, London: A. Clark, 1665, liber II.
- SCHERZER, Johann Adam, *Daemonologia sive duae disputationes theologicae de malis angelis*, Lipsiae: [s. i.], 1672.
- SEILER, Thomas, *Daemonomania*, Wittenberg: Schürer, 1605.
- SERCLIER, Jude, *L'Antidemon historial, où les sacrilèges, larcins, ruses, et fraudes du prince des ténèbles, pour usurper la divinité, sont amplement traictez*, Lyon: P. Rigaud, 1609.
- SINCLAIR, George, *Satan's invisible world discovered*, Edinburgh: [s. i.], 1685.
- SINISTRARI, Ludovico Maria, *Daemionalitas expensa, hoc est de carnalis commixtionis hominis cum daemone possibilitate, modo, ac varietate dissertatio*, Biblioteca Ambrosiana di Milano, Miscellanea Novarese, SQ II, 3, fols. 131-51.
- SPEE, Friedrich von, *Cautio criminalis, seu de processibus contra sagas liber*, Frankfurt: Joann Gronaleus Austrius, 1632.
- SPINA, Alfonso de, *Formicarium fidei contra fidei christianae hostes*, Nuremberg: A. Koberger, 1485.
- STAMPA, Pietro Antonio, *Fuga Satanae. Exorcismus ex sacrarum litterarum fontibus, pioque sacros, ecclesia instituto exhaustus*, Lugduni: [s. i.], 1619.
- STENGEL, Georg, *Paraenesis de ruina Luciferi, ceterorumque angelorum*, Ingolstadii: Haenlinus, 1630.

TANDLER, Tobias, *Dissertatio de fascino et incantatione*, Wittenberg: C. Berger, 1606.

*Theatrum de veneficis*, Frankfurt: Nicolaus Bassaeus, 1586.

*Theatrum diabolorum*, Frankfurt: Sigismund Feyrabend, 1575.

THOMPSON, Thomas, *Antichrist arraigned*, London: R. Meighen, 1618.

*Thesaurus exorcismorum atque conjurationum terribilium*, Coloniae: Lazaro Zetzeneri, 1626.

THYRAEO, Petro, *Loca infesta, hoc est, de infestis, ob molestantes daemoniorum et defunctorum hominum spiritus, locis, liber unus*, Lyon: Joannes Pillehote, 1599.

TORRE, Raffaele Della, *Diversi tractatus de potestate ecclesiastica coercendi daemones circa energumenos et maleficiatos*, Coloniae Agrippinae: C. Munich, 1629.



*La boca del infierno*, *Livre de la Deablerie*, París: Michel Le Noir, 1568.

- TORREBLANCA VILLALPANDO, Francisco, *Epitomes delictorum in quibus aperta, vel occulta invocatio daemonis intervenit*, Sevilla: Ildefonso Rodríguez Gamarra y Francisco de Lira, 1618.
- , *Daemonologia sive de magia naturali, daemoniaca, licita, et illicita, deque aparta et occulta, interventione et invocatione daemonis*, Moguntiae: Johann Theowaldi Schonwetteri, 1623.
- TRIEZ, Robert Du, *Livre des ruses, finesses et impostures des esprits malins*, Cambrai: [s. i.], 1563.
- TYMME, Thomas, *The figure of Antichriste*, London: Fraunces Coldocke, 1586.
- VALLE DE MOURA, Emanuele do, *De incantationibus seu ensalmis*, Eborae: Laurencio Crasbeeck, 1620.
- VERINO SECONDO, Francesco, *Discorso intorno ai dimonii volgarmente chiamati spiriti*, trad. Pietro Gambarelli, Firenze: Bartolomeo Sermartelli, 1576.
- VINETI, Johannes, *Tractatus contra daemonum invocatores*, Coloniae: L. von Renchen, 1487.
- VIRET, Pierre, *Le monde a l'empire et le monde demoniacle*, Genève: Bres, 1561.
- WIER, Joann, *De praestigiis daemonum*, Amsterdam: Petro Vanden Berge, 1660.



José Montero Reguera, *Materiales del «Quijote». La forja de un novelista*, Vigo: Universidad de Vigo, 2006, 176 págs.

He aquí un estudio genial que desentierra de la inmensidad de publicaciones sobre Cervantes lo válido de la crítica cervantina de ayer y de hoy frente a la creciente corriente de imaginativos estudios cervantinos. Y esto lo hace José Montero con criterio propio, seguro, que pone en su punto los asuntos más controvertidos sobre Cervantes mediante una amplia, amplísima, documentación que forma parte de su estilo, no un apoyo documental ajeno a su criterio sino básico para el rescate del verdadero, del auténtico Cervantes.

No quiero cometer el error de comentar o resumir lo que recogen los 10 capítulos y epílogo de este magistral estudio que casa la emoción analítica con el descubrimiento del multifacético fondo novelístico de Cervantes. Se trata de un libro de crítica literaria que es, en realidad, la biografía interior de Cervantes. Por ello este libro repercute en nuestro criterio como verdad incontrovertible. Y esto es así, porque el autor evita magistralmente toda desvirtuación, ateniéndose a las palabras de Cervantes y citando las de sus fuentes como corroboración de su muy personal enfoque del pensar, sentir, y escribir de Cervantes.

Pero sí voy a enumerar el proceso que siguen los capítulos del libro comenzando por el origen «del escepticismo e ironía que preside muchos de los escritos de Cervantes posteriores a 1600», como se nos dice en el Prólogo (pág. 7). Los siguientes capítulos nos descubren cómo Cervantes se da cuenta y lo hace constar de ser el «primero que ha novelado en lengua castellana» (pág. 11); sus desengaños, tal vez el mayor, a la vuelta de Argel ante la actitud de Felipe II, como delata su soneto «¡Voto a Dios..!» ante el túmulo del rey para decir lo que no se ha dicho nunca antes de él, con desprecio implícito (pág. 12); las versiones y variaciones novelísticas que revelan constante búsqueda de la palabra exacta (pág. 17); «el gusto de Cervantes por el género de narración corta» (pág. 19);

«la posible génesis del comienzo del *Quijote* en el anónimo *Entremés de los romances*» (pág. 19), pero más segura en el teatro (págs. 27-34); la relación y abundantes puntos de contacto entre novela y teatro (págs. 35-50); la seguridad de Cervantes en su criterio sobre cómo se revela a través del «silencio narrativo» (pág. 78); la excelencia de su poesía (págs. 51-66); su maestría al presentar el hidalgo español con su pobreza, nobleza y auto-inventiva, (págs. 67-79); su implícito delate de los peregrinos engaños y tejemanejes tanto de impresores como de autores en función de la ganancia (págs. 81-84); el inmediato éxito de la década 1605-1615 con la publicación de los dos *Quijotes*, las *Novelas ejemplares*, las comedias y entremeses que había dejado sin publicar, el *Viaje del parnaso*, crítica llena de ironía implícita cuando no abierta sobre la producción poética contemporánea, el *Persiles*, cuya grandeza nos indica el propio autor, por si hubiera pasado desapercibida; su necesidad de aprobación del conde de Lemos y sobre todo del «lector amantísimo» (pág. 94); las cualidades de su prosa, capaz de casar la ironía con el lirismo, el humor con la tristeza, la parodia y la burla de riqueza adjetival con la sonoridad del brusco cambio de tono, y la abundancia de asociaciones inesperadas recurso básico de la originalidad de expresión de Cervantes (págs. 95-107).

En el capítulo «La risa y la sonrisa de don Quijote» (págs. 109-115) trata José Montero del pensamiento y sentimiento de Cervantes cuya trayectoria interna dista de la de sus contemporáneos al avanzar por la senda del humorismo, es decir, del dolor mitigado por el humor, y de la ternura oculta tras la gracia. Tras la risa nos invade la melancolía que nos lleva a «la meditación» «de lo que son la vida y el alma del hombre». Pasamos sin transición de «la risa a las lágrimas» (pág. 111), en un contexto «satírico y burlesco» sazonado por «la parodia de los libros de caballerías» (pág. 112).

Este capítulo, junto con el siguiente, «Humorismo, erudición y parodia del *Quijote* al *Persiles*» (págs. 117-137) tiene como principal personaje la figura del primo, erudito de profesión, y los múltiples posibles modelos que ha encontrado la crítica y recoge nuestro autor para denunciar la literatura pedante, que entromete la «erudición» en «las obras de entretenimiento» (pág. 136).

Del capítulo «Vida y literatura» tengo que decir que es una breve (págs. 139-151) pero emotiva disertación sobre el proceso intelectual del creador, sea escritor o crítico. Con breve pero enciclopédica documentación de escritores y críticos apoyados en sus predecesores, cosa que también recoge José Montero, reconstruye el ejercicio autobiográfico de todo el que toma la pluma. Tal proceso, no obstante, nos indica este crítico, no llega a evitar «errores e infravaloraciones» (pág. 141), como, por ejemplo, la «hipotética paternidad cervantina en Nápoles» de Promontorio (pág. 144), o cuanto ha escrito Cervantes sobre el amor en todas sus obras (págs. 145-150).

Hay más, mucho más en este estudio en que no sobran palabras. En cuanto al «Epílogo: en el camino de la novela moderna», es no sólo el recuento de cómo ha fundido Cervantes las múltiples formas de expresión de «casi toda la producción literaria anterior» (pág. 154), sino la toma de conciencia de la existencia del punto de vista por el que toda realidad se nos escapa por las puertas de la perspectiva (pág. 156). En resumen, la literatura posterior a Cervantes corre por los múltiples caminos de sendas que se bifurcan, expresión que le tomo a Jorge Luis Borges, y que José Montero Reguera vuelve a juntar en la vía principal.

Este estudio de José Montero Reguera tendrá que tomarse en cuenta en adelante siempre que se quiera entrar con pie firme en el *Quijote*, así como tuvo que tomarse en cuenta su *El Quijote y la crítica contemporánea* (Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 1997) para orientarse sobre la crítica fidedigna.

HELENA PERCAS-PONSETI  
(Emerita Grinnell College)



## Biblioteca LITTERAE

1. ALONSO VÍCTOR DE PAREDES, *Institución y origen del Arte de la Imprenta y reglas generales para los componedores*, ed. y pról. JAIME MOLL, noticia editorial VÍCTOR INFANTES, 2002, 128 págs., I.S.B.N.: 84-88015-97-6, 12,00 €.
2. EDAD DE ORO - BIBLIOTECA NACIONAL (dir. PABLO JAURALDE), *Poesía manuscrita. Manual de investigadores*, 2003, 224 págs., I.S.B.N.: 84-96049-01-9, 20,00 €.
3. *La correspondencia en la Historia. Modelos y práctica de la escritura epistolar: Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita, vol. 1*, eds. CARLOS SÁEZ y ANTONIO CASTILLO GÓMEZ, 2002, 606 págs., I.S.B.N.: 84-96049-02-7, 46,00 €.
4. *Libros y documentos en la Alta Edad Media. Los libros de Derecho. Los archivos familiares: Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita, vol. 2*, ed. CARLOS SÁEZ, 2002, 518 págs., I.S.B.N.: 84-96049-03-5, 40,00 €.
5. ENRIQUE VILLALBA PÉREZ, *¿Pecadoras o delincuentes? Delito y género en la Corte (1580-1630)*, 2004, 336 págs., I.S.B.N.: 84-96049-64-7, 27,00 €.
6. ANNE CAYUELA, *Alonso Pérez de Montalbán, un librero en el Madrid de los Austrias*, 2005, 384 págs., I.S.B.N.: 84-96049-56-6, 30,00 €.
7. FRANCISCO LUCAS, *Arte de escribir*, ed. facs. de Madrid, 1580, introd. ANA MARTÍNEZ PEREIRA, 2005, 272 págs., I.S.B.N.: 84-96049-55-8, 24,00 €.
8. MARÍA NIEVES ALONSO, *Partes iguales de vértigo y olvido. La poesía de Antonio Gamoneda*, 2005, 156 págs., I.S.B.N.: 84-96049-79-5, 15,00 €.
9. EMILIO TORNÉ, *Tesouro de la cultura escrita en la Edad Moderna*, 2005, 308 págs., I.S.B.N.: 84-96049-85-X, 24,00 €.
10. VÍCTOR INFANTES, *Del libro áureo*, 2006, 216 págs., I.S.B.N.: 84-96049-89-2, 20,00 €.
11. JOSÉ MANUEL LUCÍA MEGÍAS, *Leer el Quijote en imágenes. Hacia una teoría de los modelos iconográficos*, 2006, 488 págs., I.S.B.N.: 84-96049-99-X, 40,00 €.
12. CHRISTINE RIVALAN GUÉGO, *Lecturas gratas o ¿la fábrica de lectores?*, 2007, 216 págs., I.S.B.N.: 978-84-96049-86-4, 20,00 €.
13. MARGARITA ALFARO *et alii*, *Más allá de la frontera: Cinco voces para Europa*, 2007, 176 págs., I.S.B.N.: 978-84-8359-003-4, 18,00 €.
14. BENITO RIAL COSTAS: *Producción y comercio del libro en Santiago (1501-1553)*. 2007, 368 págs., I.S.B.N.: 978-84-8359-021-8, 25,00 €.
15. EDAD DE ORO - BIBLIOTECA NACIONAL (dir. PABLO JAURALDE), *Biblioteca de Autógrafos Españoles, 1 (siglos XVI y XVII)*.



### CALAMBUR

c/ María Teresa, 17, 1º D.

28028 MADRID

Tel.: 91 725 92 49. Fax: 91 298 11 94

calambur@calambureditorial.com

www.calambureditorial.com

### LITTERAE

*Cuadernos sobre Cultura Escrita*

Revista anual de Historia de la Escritura,  
el Libro y la Lectura

I.S.S.N.: 1578-5130

Directores: EMILIO TORNÉ y ENRIQUE VILLALBA

Secretaria: VANESSA DE CRUZ

litterae@hum.uc3m.es



**EDAD DE ORO**

**HOJA DE PEDIDO**

---

Apellidos

---

Nombre

---

Institución

---

Dirección

---

Deseo recibir los números de **Edad de Oro** \_\_\_\_\_

---

Firma:

---

Envíese a:

Librería de Universidad Autónoma de Madrid  
28049 MADRID



## NÚMEROS DE LA REVISTA PUBLICADOS

### EDAD DE ORO I

Madrid, U.A.M., 1982, 105 págs.

### EDAD DE ORO II

*Los géneros literarios.*

Madrid, U.A.M., 1983, 215 págs.

### EDAD DE ORO III

*Los géneros literarios: prosa.*

Madrid, U.A.M., 1984, 309 págs.

### EDAD DE ORO IV

*Los géneros literarios: poesía.*

Madrid, U.A.M., 1985, 235 págs.

### EDAD DE ORO V

*Los géneros literarios: teatro.*

Madrid, U.A.M., 1986, 311 págs.

### EDAD DE ORO VI

*La poesía en el siglo XVII.*

Madrid, U.A.M., 1987, 285 págs.

### EDAD DE ORO VII

*La literatura oral.*

Madrid, U.A.M., 1988, 285 págs.

### EDAD DE ORO VIII

*Iglesia y literatura. La formación ideológica de España. Homenaje a Eugenio Asensio.*

Madrid, U.A.M., 1989, 226 págs.

### EDAD DE ORO IX

*Erotismo y literatura.*

Madrid, U.A.M., 1990, 346 págs.

### EDAD DE ORO X

*América en la literatura áurea.*

Madrid, U.A.M., 1991, 245 págs.

### EDAD DE ORO XI

*San Juan de la Cruz y fray Luis de León y su poesía.*

Homenaje a José Manuel Blecuá.

Madrid, U.A.M., 1992, 251 págs.

### EDAD DE ORO XII

*Edición, transmisión y público en el Siglo de Oro.*

Madrid, U.A.M., 1993, 410 págs.

### EDAD DE ORO XIII

*Francisco de Quevedo y su tiempo.*

Madrid, U.A.M., 1994, 240 págs.

### EDAD DE ORO XIV

*Lope de Vega.*

Madrid, U.A.M., 1995, 328 págs.

### EDAD DE ORO XV

*Leer «El Quijote».*

Madrid, U.A.M., 1996, 216 págs.

### EDAD DE ORO XVI

*El nacimiento del teatro moderno.*

Madrid, U.A.M., 1997, 343 págs.

### EDAD DE ORO XVII

*El mundo literario del Madrid de los Austrias.*

Madrid, U.A.M., 1998, 247 págs.

### EDAD DE ORO XVIII

*Felipe II: Medio Siglo de Oro.*

Madrid, U.A.M., 1999, 239 págs.

### EDAD DE ORO XIX

*Poética y Retórica en los siglos XVI y XVII.*

Madrid, U.A.M., 2000, 322 págs.

### EDAD DE ORO XX

*Revisión de la novela picaresca.*

Madrid, U.A.M., 2001, 222 págs.

### EDAD DE ORO XXI

*Libros de caballerías: textos y contextos.*

Madrid, U.A.M., 2002, 549 págs.

### EDAD DE ORO XXII

*Música y literatura en los Siglos de Oro.*

Madrid, U.A.M., 2003, 508 págs.

### EDAD DE ORO XXIII

*La lengua literaria en los Siglos de Oro*

Madrid, U.A.M., 2004, 473 págs.

### EDAD DE ORO XXIV

*La tradición clásica en los Siglos de Oro*

Madrid, U.A.M., 2005, 481 págs.

### EDAD DE ORO XXV

*El Quijote cuatrocientos años después*

Madrid, U.A.M., 2006, 615 págs.

### EDAD DE ORO XXVI

*La mujer en la literatura áurea*

Madrid, U.A.M., 2007, 363 págs.

PILAR ALONSO PALOMAR

*La fuerza mágica de la mujer: la manipulación amorosa (pastoriles y Cervantes)*

JAMES S. AMELANG

*Invitación al aquelarre: ¿Hacia dónde va la historia de la brujería?*

RAFAEL BONILLA CEREZO

*Pesadilla de médicos, veneno de enfermos: la sátira científica en Alonso de Castillo Solórzano*

MANUEL GARCÍA TEIJEIRO

*La magia en la literatura española de los Siglos de Oro: la influencia clásica*

LUIS GÓMEZ CANSECO

*Ciencia, religión y poesía en el humanismo: Benito Arias Montano*

HILAIRE KALLENDORF

*Exorcismos y sahumeros: religión cristiana vs. medicina morisca en la Cuenca del siglo XVI*

SAGRARIO LÓPEZ POZA

*Sabiduría cifrada en el Siglo de Oro: las enciclopedias de Hieroglyphica y figuraciones alegóricas*

ALBERTO ORTIZ

*Sabiduría a cambio de almas. El tutelaje diabólico en la literatura áurea*

JOSÉ MANUEL PEDROSA

*Ana María la Lobera, capitana de lobos, ante la Inquisición (1648): mito, folclore, historia*

ELENA DEL RÍO PARRA

*El geminado, el impostor y otras formas de equivalencia desconcertante en los Siglos de Oro*

ANASTASIO ROJO VEGA

*Brujería, ocultismo y medicina en el Siglo de Oro*

GUILLERMO SERÉS

*Estoicismo, medicina y literatura: la Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, de Miguel Sabuco*

DIEGO SÍMINI

*Magia y ciencia entrelazadas a finales del XVII: La piedra filosofal de Bances Candamo y El Salomón de Mallorca de Fajardo Acevedo*

MARÍA TAUSIET

*«Por el sieso y la natura». Una lectura literaria de los procesos por brujería*

LUIS MIGUEL VICENTE GARCÍA

*Leer en el cielo: astrólogos literarios de Imperial a Cervantes*

MARÍA JESÚS ZAMORA CALVO

*Las bocas del diablo. Tratados demonológicos en los siglos XVI y XVII*

RESEÑA