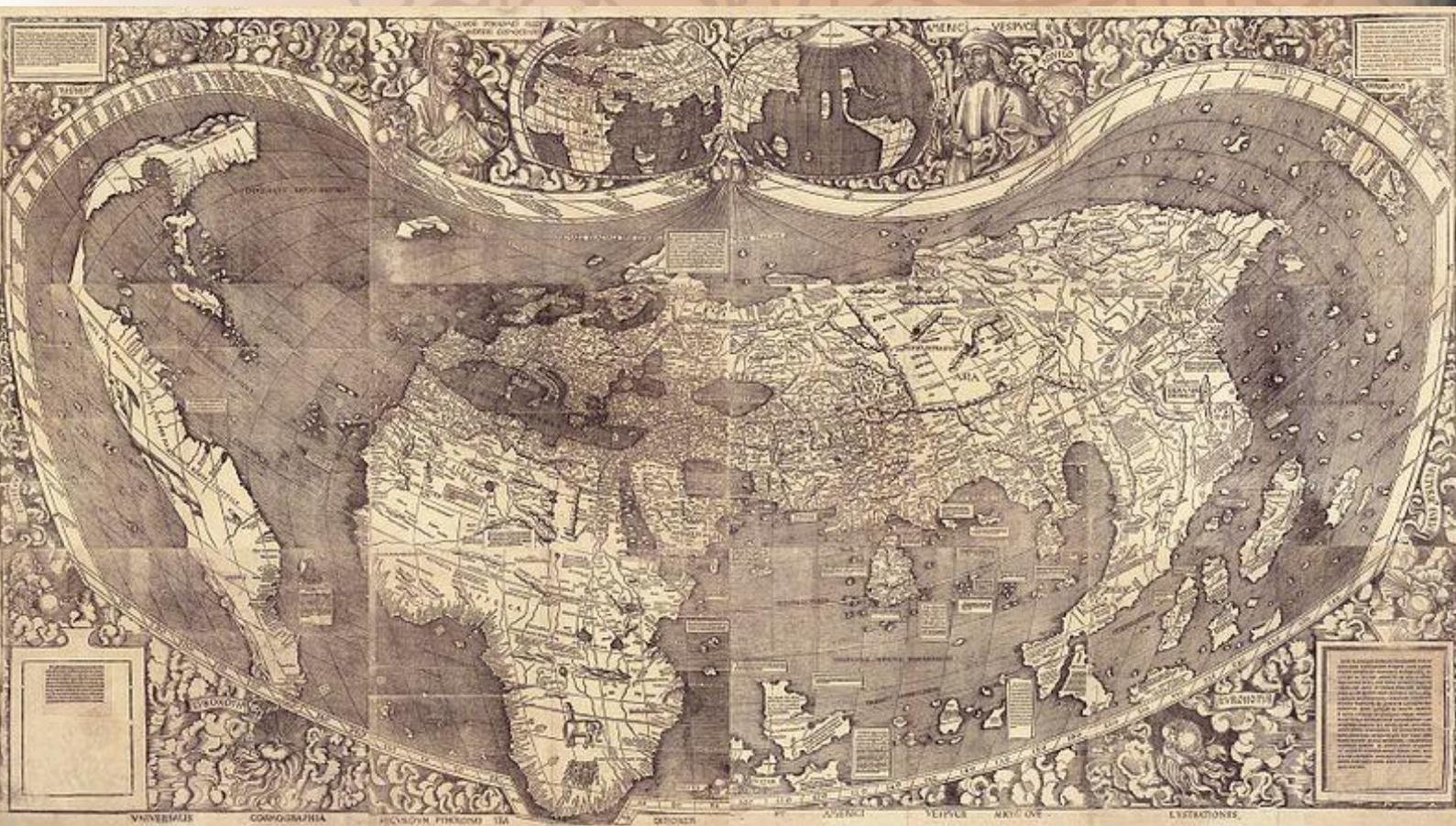


*Las minorías:
Ciencia y religión, magia y superstición
en España y América (siglos XV al XVII)*

*Les minorités :
science et religion, magie et superstition
dans l'Espagne et l'Amérique (XVème-XVIIème siècle)*



Rica Amrán ed.

Publications of *eHumanista*
Santa Barbara, University of California, 2015



Centre d'Etudes
Hispaniques d'Amiens



PUBLICATIONS OF



*Las minorías:
Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*

Publications of *eHumanista*

Directors

Antonio Cortijo Ocaña (University of California)

Ángel Gómez Moreno (Universidad Complutense, Madrid)

EDITORIAL BOARD

Carlos Alvar Ezquerra
Gregory Andrachuck
Ignacio Arellano
Julia Butinyà
Pedro M. Cátedra García
Adelaida Cortijo Ocaña
Ottavio Di Camillo
Frank Domínguez
Aurora Egido
Paola Elia
Charles B. Faulhaber
Leonardo Funes
Fernando Gómez Redondo
Enrique García Santo-Tomás
Teresa Jiménez Calvente
Jeremy N. H. Lawrance
José Manuel Lucía Mejías
José María Maestre Maestre
Georges Martin
Vicent Martines
Ignacio Navarrete
José Manuel Pedrosa
Sara Poot Herrera
Erin Rebhan
Elena del Río Parra
Nicasio Salvador Miguel
Hernán Sánchez Martínez de Pinillos
Pedro Sánchez-Prieto Borja
Julian Weiss

*Las minorías: Ciencia y religión, magia
y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*



Publications of *eHumanista*
University of California, Santa Barbara

copyright © by Rica Amrán



For information, please visit *eHumanista* (www.ehumanista.ucsb.edu)

First Edition: 2015
ISSN: 1540-5877

Índice

Angel Alcalá (Brooklyn College, City University of New York): <i>De superstición y religions</i>	8
Rica Amrán (Université de Picardie Jules Verne): Introducción	12

1ª Parte: Ciencia

Teresa Martialay Sacristán (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid) <i>La práctica de la medicina por los judíos entre la magia y la ciencia. Aceptación y rechazo</i>	16
José Ramón Hinojosa Montalvo (Universidad de Alicante) <i>Medicina y religión en las minorías religiosas en la corona de Aragón en la Edad Media</i>	30
Luis Miguel Vicente García (Universidad Autónoma de Madrid) <i>Notas sobre la variación en los conceptos de ciencia, superstición y minorías desde el primer Humanismo hasta el Tardobarroco</i>	43
Cecilia López Ridaura (Universidad Nacional Autónoma de México) <i>De la mandrágora al peyote. Plantas brujeriles en España y América</i>	52
Dolores Carmen Morales Muñiz (Laboratorio de Arqueozoología. Universidad Autónoma de Madrid) <i>Fauna y minorías en la España medieval: la animalización como exclusión</i>	63
Françoise Richer-Rossi (Université Paris Diderot-Paris 7) <i>Science, politique et religion : Histoire de la composición del cuerpo humano (Rome, 1556) et sa traduction italienne (Venise, 1559). Juan Valverde de Amusco, un converso entre l'Espagne et l'Italie?</i>	74
Juan Hernández Franco, Pablo Ortega-del-Cerro (Universidad de Murcia) <i>Las identidades de Diego Mateo Zapata: medicina, religión y atmósfera social en el ocaso de la sociedad barroca</i>	85

2ª Parte: Religión y magia

María Jesús Torquemada (Universidad Complutense de Madrid) <i>Persecución de la superstición y la magia heterodoxa en España ante los tribunales</i>	98
María Jesús Zamora Calvo (Universidad Autónoma de Madrid) <i>“... para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza”. El Malleus maleficarum de Sprenger y Kramer</i>	106
Enrique Cantera Montenegro (Universidad Nacional de Educación a Distancia) <i>Reminiscencias judías en las creencias supersticiosas y prácticas mágicas de los judeconversos castellanos en el tránsito de la Edad Media a la Moderna</i>	112
Rica Amrán (Université de Picardie Jules Verne-Amiens) <i>Conversos: Magia, hechicería y brujería en la Castilla de finales del siglo XV y principios del XVI</i>	123

Fernando Suárez Bilbao (Universidad Rey Juan Carlos)	
<i>Transferencia de superstición en el marco de la conversión de los moriscos</i>	134
Bárbara Ruiz-Bejarano (Universidad de Alicante)	
<i>La figura de Suleyman (Salomón) entre los moriscos: de profeta a conjurador de demonios</i>	147
Antonio Cortijo Ocaña (University of California)	
<i>James Salgado: el ataque a la Inquisición de un protestante español</i>	157

3ª Parte: Superstición

Ramón Manuel Pérez Martínez (Universidad Autónoma de San Luis de Potosí)	
<i>Sobre la argumentación ejemplar en Luz y método de confesar idólatras [...] (1692), de Diego Jaimés Ricardo Villavicencia</i>	166
Juan Diego Vila (Universidad de Buenos Aires)	
<i>¿Murmuración o ejemplaridad?. En torno a los juegos elocutivos de las Novelas Ejemplares: El caso de los gitanos</i>	176
David Alvarez Roblin (Université de Picardie Jules Verne)	
<i>Conversión burlesca y penitencias sanchescas en los Quijotes de Cervantes y Avellaneda (1614 y 1615)</i>	192
Fernando Copello (Université du Maine)	
<i>Acerca de una novela de María de Zayas: negritud, resabios africanos y asociaciones mágicas y demoníacas</i>	200
<i>Semblanzas biográficas</i>	209

De superstición y religiones

Ángel Alcalá

(Brooklyn College, City University of New York)

El ramillete de estudios recogidos en este libro constituye una magnífica muestra del alto nivel al que ha llegado la investigación sobre la siempre polémica relación entre las múltiples manifestaciones de la tendencia humana a la superstición y la igualmente connatural creencia y práctica de la religión en las diferentes culturas del ancho mundo. La casi totalidad de estos estudios no se centra en formular propuestas de carácter general sobre la identidad o al menos similitud de las prácticas supersticiosas y las religiosas, sino más concreta y detalladamente en analizar desde diversos ángulos cómo los poderes constituidos, especialmente la Inquisición, se han valido de la acusación de herejía lanzada contra ciertos usos de grupos minoritarios para mejor dominarlos e incluso eliminarlos; sin duda, tal punto de partida, relativamente original, aumenta la valoración del libro que el lector tiene en sus manos.

Se aclara así, desde esta iluminadora perspectiva, uno de los subterfugios usados por la Inquisición en España e Hispanoamérica, en cuanto instrumento oficial de la monarquía y de la Iglesia, para lograr la aculturación e integración de sus principales minorías étnicas: judeoconversos, moriscos y gitanos de España, y nativos de la América hispana. Buena parte de sus usos y costumbres ancestrales, muchos de los cuales tenían mero sentido folklórico sin necesariamente llegar a religioso, podían ser tildados de tales, y en consecuencia, los acusados de prácticas domésticas desconocidas o inusuales para la mayoría católica, especialmente los reos de magia, superstición y sobre todo de brujería, quedaban al margen de la única religión obligatoria de todo el imperio español. Esto bastaba para, bajo la capa de falsa religiosidad o de supuesto pacto con el demonio o de entrega a él, intentar su dominio y exterminio así como el de las personas que los practicaban.

La historia puntual, de trabajo de archivo y estadística, del caso menudo y la atención al detalle, única que ofrece las bases seguras de toda posible elucubración posterior, queda bien servida en magistrales estudios de este libro. Los profesores Amrán, Cantera, Hinojosa, Martialay, Suárez y Torquemada presentan nutrida casuística de la persecución de supersticiones y la sospecha de malos usos médicos atribuidos a judíos y a conversos en España; la novohispana López Ridaura revela las plantas brujeriles usadas a ambos lados del Atlántico que, como ya sospechaban observadores avisados - Barrientos, Ciruelo, entre otros - antes de que lo demostrara Salazar y Frías según el conocido estudio de Henningsen, producían en pobres mujeres social y sexualmente frustradas la "ensoñación" de que volaban al aquelarre para copular con el diablo y colaborar en sus maleficios; Pérez Martínez y Zamora Calvo estudian dos tratados capitales de las normas inquisitoriales contra las brujería en Europa y América: *Martillo de las brujas*, de fines del XIV, y *Luz y método de confesar idólatras*, de fines del XVIII; Hernández-Franco y Richer-Rossi personalizan los ataques a la medicina innovadora en la de dos notables médicos conversos; Bejarano y Diego Vila tratan del acoso a moriscos y gitanos; Alvarez Roblin y Copello estudian el reflejo de estos temas en dos obras literarias, aparte de que otros ponen *La Celestina* bajo el objetivo de su microscopio crítico; Morales Muñiz estudia con perspicacia cómo la tendencia de convertir al discrepante en malvado culmina en la técnica de animalizarlo imaginaria y verbalmente (judíos y moros son perros, monos o asnos) para facilitar su desprecio exclusión; y Cortijo presenta a un protestante español exiliado, uno de tantos, que vilipendia el culto a las imágenes como mera superstición. Todo un abanico que cubre la mayor parte de posibles abordajes a temas tan succulentos.

Las actitudes supersticiosas de la especie humana ante los fenómenos naturales y ante el pretendido enigma del "adónde vamos y de dónde venimos" son tan antiguas como la humanidad; no sorprenderá, pues, que también lo sean las discusiones antropológicas, filosóficas y teológicas sobre la relación entre religión y superstición. No ha habido ni hay ni quizá habrá cultura que no se enfrente con esos enigmas, y aún más urgentemente con la cotidiana urgencia de la lucha por la existencia, desde la propia precariedad, desde la impotencia, desde la insuficiencia de medios, desde la ausencia de ciencia satisfactoria sobre el origen del universo y la tozuda opacidad del telón de la muerte. De ahí que la reacción instintiva de toda persona desde los albores de la prehistoria fuera, y en quienes de algún modo continúan viviendo en ella aún sea, reclamar e interponer entre sí y las fuerzas naturales el pretendido apoyo de uno o varios seres sobrenaturales a los que se acoge y que intenta mantener propicios con ritos y fórmulas que incluyen desde la oración de petición al sacrificio - bíblicamente, las ovejas y los frutos de la tierra de Abel y Caín, cuando no al propio hijo -. Las variaciones se antojan infinitas: tantos ritos y fórmulas como religiones, y tantas religiones como culturas. De la conciencia de precariedad se pasa fácilmente al pordioserismo.

Nada agravaría tan confusa situación si la soberbia humana, tan natural como ese pulular de usos, religiones y culturas, no impulsara a imponer a los demás la supremacía de los propios, a despreciar los ajenos como improcedentes e ineficaces para obtener soñado contacto con la imaginada divinidad y su misericordiosa protección. Pero, como estudios recogidos en este libro muestran, parte de la tragedia humana a lo largo de la historia ha consistido en que el progresivo dominio y exterminio de unos pueblos por otros ha conllevado siempre la eliminación de la cultura del vencido. Cuanto más se penetra en el conocimiento de los pueblos llamados "primitivos", más se comprueba el empobrecimiento ritual, folklórico y sentimental al que se han visto sometidos en aras de su progresiva integración en la aldea global que se va haciendo el mundo. Lo curioso, sin embargo, es percatarse de que a la postre tales imposiciones resultan ridículas, ya que, desde una perspectiva igualmente global que puede ser proporcionada por reflexiones independientes, el carácter supersticioso de la magia, de la hechicería e incluso de la creencia brujeril en el poder del demonio encuentra su correlato analógico en la creencia en uno o varios dioses propia de todas las religiones (con significativa excepción de algunas orientales) y en los ritos y fórmulas con que estas los invocan.

Costumbres judías, islámicas, moriscas o judeoconversas que para ellos son de observación obligada, por vinculada a su cultura ancestral, son entendidas como heréticas por los cristianos; y viceversa. No hay sino trasvasar el concepto de superstición de unas a otras para comprender que solo una concepción relativista de la historia y de las culturas habría podido evitar viejas crueldades inquisitoriales y actuales salvajadas islámicas, todas igualmente fanáticas, tan extremas e intolerantes como, por monoteístas y por lo tanto excluyentes, son las religiones mismas que miserablemente caricaturizan. "La razón he de seguir doquier me llevare", proclamaba el humanista y diplomático converso Juan de Lucena. Frente a ese itinerario de mutuos exterminios solo podrán salvarnos la razón y la recíproca tolerancia, fruto de la libertad de conciencia y de expresión.

Así como la magia y la hechicería son actitudes más bien propias del sur de Europa, la brujería es producto del norte. De hecho, judíos, conversos, moriscos, gitanos, fueron acusados pronto de esos usos, mientras que la brujería irrumpió en España desde Francia, como es bien sabido, y en fecha relativamente tardía. El lector deberá tomar nota del sentido estricto de los términos que estos estudios usan. La pequeña diferencia entre magia y hechicería es fácilmente comprensible: el mago es un hábil artista de la credulidad y del engaño, debiendo distinguir entre magia negra o blanca según intente acarrear daños o bienes, mientras que el hechicero manipula objetos como instrumento de producir o hacer creer que

produce determinados maleficios. Sobre la brujería, al cabo de discusiones entre especialistas, se ha convenido en delimitarla a la pretendida acción de la bruja o el brujo en dependencia de la colaboración de Satanás. Entonces, se podrá definir la superstición como la creencia en la realidad de una conexión antinatural o sobrenatural, y en todo caso irracional, entre causa y efecto, mientras que el conocimiento propiamente científico exige una correlación del mismo nivel y claramente demostrable entre un efecto cualquiera y su causa.

En este sentido, único valedero para entendernos, todo acto religioso, y todo pretendido milagro, podría ser entendido como supersticioso. ¿Qué diferencia cualitativa, de género, hay entre el uso judío de *mesusot* o *tefilim* y el católico de reliquias, escapularios, cirios, medallas, crucifijos colgados al cuello, incienso, o aceite con que se unge al bautizando o al ordenando, o las procesiones y rogativas para pedir lluvia, buena cosecha o evitar las granizadas? Por supuesto, los sacramentos "son signos vivibles de la realización de un efecto invisible". Pero quien no sea cristiano tomará por superstición la creencia de que el agua, que lava, otorgue perdón e incorpore al cuerpo místico de Cristo, o de que la palabra, que comunica, transustancie el pan y el vino, o de que un simple "yo te absuelvo" perdone pecados nada menos que en nombre de Dios; lo mismo que un no judío dudará que sea necesario algo tan material como el tajo del prepucio para incorporarse a la estirpe de Abraham, o que deban establecerse normas entre alimentos puros e impuros. Y ¿no es mera superstición tenerse por pueblo elegido, lo mismo que la doctrina opuesta que tantos estragos produjo en España, la doctrina de la "pureza de sangre"? ¿Hay esencial diferencia entre admitir como hecho el viaje de Mahoma a la Luna y la ascensión del profeta Elías y de Jesús de Nazaret a los cielos? Los estudios reunidos en este libro muestran que las prácticas mágicas y hechiceras utilizadas por cristianos, moriscos e incluso judíos, a pesar de tenerlas prohibidas, que eran muy similares y perseguían los mismos fines benéficos o maléficos. Lo mismo, pues, se puede afirmar de la actitud psicológica, más o menos cercana a la religiosidad, de la que dichas prácticas eran expresión y, en muchos casos, corrupción.

En todo acto de magia buena o mala, y en todo rito religioso, no menos que en la obsesión brujo por volar a encontrarse con el diablo, late un arriesgado salto no demasiado diferente, una creencia, un convencimiento, que puede ser producido o expresado, según los casos, por el uso de talismanes, amuletos, estampitas, imágenes, brebajes, exorcismos,... o por algo religiosamente tan sagrado que todos llamamos fe. Las creencias, las fes, son siempre un salto al vacío, aunque para el creyente (para el crédulo, desde el punto de vista antropológico) tal salto más o menos voluntario acabe cayendo cabalmente en las manos del mismísimo Dios. La fe les presta a la razón y a la ciencia un suplemento del que se hallan faltas: *praestet fides supplementum*, exclama Sto. Tomás de Aquino en el popular himno a la Eucaristía. Solo que tal modo de "conocer", más que iluminar, ciega, mero rayo de pretendida luz reflejada en un espejo.

Quizá el lector avisado eche en falta en este libro un ensayo que presente el recuento global de las víctimas de los procesos inquisitoriales de España y América a los usos supersticiosos que la Iglesia perseguía como heréticos. Valdrá la pena recordar que en buena parte fue hecho hace años en los vols. de la *Historia de la Inquisición en España y América*, dirigida por los difuntos Pérez Villanueva y Escandell Bonet, y por Henningsen y Contreras en *Inquisición española y mentalidad inquisitorial* (Alcalá y otros). Según el resumen de las relaciones de causas que estos dan, entre 1540 y 1700 los diez tribunales de la Corona de Aragón, que incluían los de Cerdeña, Sicilia, México y Lima, procesaron 2.571 reos por "supersticiones", y los nueve de la Corona de Castilla aún más, 3.750. Estudios posteriores deberán precisar mejor tales cifras. No extrañe que el ominoso Santo Oficio, y aún más los tribunales seculares, condenaran a magos y hechiceros al "fierro candente" y a brujas declaradas heréticas y a otros desgraciados a la hoguera: la costumbre venía del oscuro Medievo. El fuego purificante: el término griego *pur*, *purós* significa fuego.

Personalmente, celebro que algunos ensayos de este libro subrayen sin reserva la actividad de los médicos judíos frente todo prejuicio sobre ellos y su talante moderno, innovador. Como demostré, entre otros escritos, en Literatura y ciencia ante la Inquisición española, bastaba que un libro científico tuviera por autor a un protestante para ser prohibido; con ello España se cerró (¡“Santiago y cierra, España!”) a todo aire exterior que pudiera renovarla. En medicina, lo mismo que en estudios teológicos, filosóficos y bíblicos, cundió el conservadurismo, el miedo a la novedad, del cual fueron víctimas de incomprensión, exilio y algunos de cárcel hombres como Vives, Enzinas, los hermanos Valdés, Furió Ceriol, Laguna, Casiodoro de Reyna, Cipriano de Valera, Juan Pérez, Servet, fray Luis de León, Grajal: todos ellos conversos, todos, y tantos más, que no pudieron hacer realidad la que ellos soñaban como España posible, sentían por España un patriotismo mucho más correcto que el de los que en nombre de ella los perseguían.

La trayectoria de los médicos conversos Valverde de Amusco y Mateo Zapata es en este sentido totalmente ejemplar. Pero el lector avisado, con algún pie en varias disciplinas, podría llamarse a engaño si no se advirtiera el grave error que se ha deslizado al tratar de ellos. La doctrina de la circulación de la sangre estaba en el ambiente universitario europeo desde el tercer decenio del XVI. En 1538 Vesalio y Servet fueron en París condiscípulos y ayudantes de disección de Jean Gunther d’Andernach; otro de sus maestros parisinos, Jean Fernel, aludió a ese fenómeno fisiológico en su *Physiologie*, de 1542. Por primera vez en Occidente, Servet lo describe en términos a la vez bíblicos y anatómicos, corrigiendo a Galeno, hacia 1545 en el primer borrador, hoy en la BNP, de su *Christianismi restitutio*, de 1553. Servet debió de mantener frecuente contacto epistolar con la Universidad de Padua, pues en Venecia aparecieron varias ediciones de su *Syruporum universa ratio (Tratado universal de los jarabes)*, de 1537, aún en vida; y en Padua, no se olvide, estudió muchos años después Harvey, quien goza de fama por su presunto descubrimiento. Pero es totalmente falso que ni Servet ni ninguno de los médicos citados fueran nunca condenados por la doctrina de la circulación de la sangre. Servet lo fue por motivos estrictamente heréticos: negar la Trinidad (mejor: explicarla de un modo renacentista neoplatónico ajeno al ortodoxo) y rechazar el bautismo de niños. A quien ha dedicado largos años a estudiarle y a traducir y editar en siete volúmenes sus obras completas no puede menos de irritarle comprobar que continuar manteniendo este elemental error no se puede deber sino a culpable ignorancia.

Es de esperar que algunas de las reflexiones que preceden contribuyan a ayudar al lector a situar las suyas propias dentro de un amplio contexto de interpretación, más allá de las atinadas puntualizaciones históricas que este libro contiene.

Introducción

Rica Amrán
(Université de Picardie Jules Verne)

Desde hace ya algunos años las temáticas de *Ciencia y magia* han interesado a los especialistas de las épocas medieval y moderna, sin embargo a ellos no les ha llamado particularmente la atención la relación que pudieran tener estas con esos dos campos tan próximos a ellas como son la *religión y la superstición*, desde el punto de vista de las minorías en el imperio hispánico. Es por ello que decidimos consagrarles este volumen colectivo.

Son muchos los trabajos interesantes que han aparecido en el panorama científico de los últimos años, entre ellos debemos destacar la labor de *eHumanista*, quien dedicó un número monográfico, el 26 (2014), a *Magia, hechicería y brujería en la historia, la cultura y la literatura hispánica en la Edad Moderna*, dirigido por Eva Lara Alberola y Antonio Cortijo Ocaña.

Debemos citar también las revistas *La Corónica* (volumen 36.1, año 2007) y *Edad de Oro* (volumen XVII 2008), quienes trataron el fenómeno de la magia desde un punto de vista filológico. *Clio & Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango* 8(2011) y *RIEV* (Revista Internacional de Estudios Vascos, 9, 2012), dedicaron sendos números a esta temática; también tuvo gran repercusión el trabajo dirigido por Sergio Callau *Culturas mágicas: Magia y simbolismo en la literatura y la cultura hispánica*, publicado en el 2007; por su parte Alberto Ortiz y María Jesús Zamora editaron, en el año 2012, *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia*.

Sobre la temática de ciencia y medicina, podemos destacar entre otros, los estudios de Luis S. Granjel¹, L. Thorndiken², Lynn White³; no podemos olvidar tampoco distintas investigaciones, más modernas, que tocaron de cerca el ámbito hispano, como fueron las de María Tausiet⁴ y las de Emilio García Fernández⁵.

Las contribuciones

El volumen que tienen ante ustedes recoge, entre otras, seis de las siete primeras comunicaciones expuestas sobre este tema en la Universidad de Picardie Jules Verne y en la Universidad de Paris 3-Sorbonne Nouvelle, los días 24 y 25 noviembre pasados, en un encuentro en el que se marcaron las pautas que debieron seguir los autores que aceptaron participar en el trabajo colectivo, que hasta dieciocho, presentamos a continuación.

Como podemos observar, encontramos tres ejes que sobresalen, siendo conscientes, sin embargo, que las fronteras entre estos son bastante difusos; a pesar de todo hemos creído necesario respetar los puntos de vista de los colaboradores.

a-Ciencia y magia:

¹ *Aspectos médicos de la literatura antisupersticiosa española de los siglos XVI y XVII*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1953.

² *The History of magic and Experimental Science*, New York, The Macmillan Company, 1923-1958, 8 vols.

³ *Medieval technology and social change*, Oxford, University Press, 1962.

⁴ Destacamos sobre todo: "Religión, ciencia y superstición en Pedro Ciruelo y Martín de Castañega", *Revista Jerónimo Zurita*, 65-66(1994), pp.138-148.

⁵ "Ciencia y magia en la Edad Media", *Cuadernos de CEMYR* 8(2000), 11-52. Y también de este mismo autor: "Cultura, ciencia y magia en la Edad Media", *Cultura de élites y cultura popular en Occidente (Edad Media y Edad Moderna)*, Bilbao, Universidad del País Vasco 2001, pp.109-141.

Hemos iniciado este apartado con el trabajo de Teresa Martialay Sacristán (*La práctica de la medicina por los judíos entre la magia y la ciencia. Aceptación y rechazo*), quien realiza una diferenciación entre los conceptos de “ciencia” y “religión” en el ámbito castellano, para pasar a continuación a presentar una visión panorámica sobre la medicina practicada por judíos y conversos, finalizando con un estudio sobre las ciencias ocultas y el papel de las mujeres.

José Ramón Hinojosa Montalvo (*Medicina y superstición en las minorías en la corona de Aragón en la Edad Media*) hace alusión a mudéjares y judíos en la corona de Aragón; estos últimos trataron a cristianos de todos los niveles sociales, tanto a nobles como a eclesiásticos. Señala también el papel de las mujeres, en esta ocasión judías aragonesas, quienes practicaron la medicina, las cuales fueron en ocasiones acusadas de brujería.

Luis Miguel Vicente García (*Sobre la variación en los conceptos de ciencia, superstición y minorías desde el primer Humanismo hasta el Tardobarroco*) complementará la visión de los dos autores anteriores, con un trabajo en el que analiza los conceptos de “ciencia y superstición” en relación a las minorías, pero ya en el siglo de oro.

Y entrando de lleno en temáticas más específica, Cecilia López Ridaura (*De la mandrágora al peyote. Planteas brujeriles en España y América*), estudia en un trabajo muy exhaustivo las plantas que, según la creencia, provocaban enfermedades, desgracias, catástrofes, etc, y la utilización de estas por las minorías. Por su parte Dolores Carmen Morales Muñiz (*Fauna y minorías en la España medieval: la animalización como exclusión*) hace un repaso de la fauna animal, asociado a las minorías, haciendo especial hincapié en la “animalización” de la que fueron objeto estas últimas.

Dos trabajos cerrarán este apartado: el de Françoise Richer (*Science, politique et religion: “Historia de la composición del cuerpo humano” et sa traduction italienne. Juan Valverde de Amusco, un converso entre l’Espagne et l’Italie?*), dedicado a la interesante figura de Juan Valverde de Amusco y el de Juan Hernández Franco y Pablo Ortega Cerro (*Las identidades de Diego Mateo Zapata: medicina, religión y atmósfera social en el ocaso de la sociedad barroca*), quienes por su parte llevaron a cabo una investigación muy original sobre el médico Diego Mateo Zapata.

b- Magia y religión

Iniciamos este segundo apartado con un trabajo de María Jesús Torquemada (*Persecución de la superstición y la magia heterodoxa en España ante los tribunales*), quien estudió la legislación relativa a las prácticas mágicas, haciendo especial alusión a los sospechosos y a sus perseguidores, a las particularidades de sus procesos, así como la diferenciación legal establecida entre brujería y superstición.

A continuación hemos insertado un trabajo de María Jesús Zamora Calvo (“...para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza” *El Malleus maleficarum de Sprenger y Kramer*), quien por su parte analiza la obra *Malleus meleficarum*, realizada en 1487 por Heinrich Sprenger y Jakob Kramer; en este los susodichos autores recogen diferentes tratados redactados sobre demonología, desde la Antigüedad hasta la segunda mitad del siglo XV.

Ya más específicamente, centrándonos sobre magia y religión, Enrique Cantera Montenegro (*Reminiscencias judías en las creencias supersticiosas y prácticas mágicas de los judeoconversos castellanos en el tránsito de la Edad Media a la Moderna*) y Rica Amrán (*Conversos: magia, brujería y hechicería en la Castilla de finales del siglo XV y principios del XVI*), analizaron estos fenómenos en judíos y conversos. Sobre moriscos otros dos estudios han sido inscritos en este eje, los de Fernando Suárez Bilbao (*Transferencia y superstición en el marco de la conversión de los moriscos*) y el de Bárbara Ruiz-Bejarano (*La figura de Suleyman, Salomón, entre los moriscos: de profeta a conjurador de demonios*).

Por último, finalizamos este apartado con un caso específico sobre un protestante español, que fue investigado por Antonio Cortijo Ocaña (*James Salgado: el ataque a la Inquisición de un protestante español*).

c- Superstición

Ramón Manuel Pérez Martínez (*Luz y método de confesar idólatras ... (1962) de Diego Jaimés Ricardo Villavicencio*) muestra en su artículo cómo se pudo castigar al pueblo indígena cuando este continuaba con la práctica de la idolatría, contándoles una serie de relatos, con los cuales se les asustaba, con el único fin de que estos se acogieran al cristianismo.

Juan Diego Vila (*¿Murmuraciones o ejemplaridad. En torno a los juegos elocutivos de las Novelas Ejemplares: El caso de los gitanos*) y David Álvarez (*Conversión burlesca y penitencias sanchescas en los Quijotes de Cervantes y Avellaneda, 1614 y 1615*) estudiaron los fenómenos que estamos analizando, tal y como estos fueron recreados por Miguel de Cervantes.

Y por último cerramos el volumen con un trabajo de Fernando Copello (*Acerca de una novela de María de Zayas: negritud, resabios africanos y asociaciones mágicas y demoniacas*), quien realizó un estudio sobre nuestra temática en la obra de María de Zayas.

Como pueden observar, por lo expuesto en estas líneas, los fenómenos que hemos analizado tienen múltiples facetas y nuestros colaboradores las han percibido de formas tan diversas como distintas; el contenido y los estudios, de gran interés, sirven para encauzar un juicio certero sobre la necesidad de seguir trabajando sobre los fenómenos de *Ciencia y religión, magia y superstición* en relación a *las minorías*.

1ª Parte: Ciencia

La práctica de la medicina por los judíos entre la magia y la ciencia. Aceptación y rechazo

Teresa Martialay Sacristán
(Universidad Rey Juan Carlos)

Ciencias sanatorias

Para el hombre medieval, el mundo era inseguro, le era imposible conocer cuestiones del universo que ahora nos parecen elementales y tanto lo bueno como lo malo dependían de la voluntad divina y de las fuerzas, aún desconocidas, que regían la naturaleza. No obstante y al igual que había ocurrido en la antigüedad, el hombre medieval quiso dar explicación a muchas de esas cuestiones a través del estudio de los animales, plantas y astros, que como creación divina tenían que tener un sentido último ligado a la máxima creación de Dios: el hombre. Es por ello que muchos de los estudios científicos y prácticas medievales, terminaban en una aplicación práctica: la de comprender al hombre y sanarlo de sus enfermedades tanto físicas como psíquicas o espirituales.

Sin embargo durante la Edad Media, la lucha entre ciencia y religión siempre se decanta hacia la religión, por lo que tanto el hombre cristiano como el musulmán o el judío, deben argumentar y defender sus escritos desde el plano religioso, cuidando en todo momento no caer en la heterodoxia¹ dando lugar a argumentaciones poco sostenibles, convirtiéndose en prácticas pseudocientíficas que, a medida que pase el tiempo, terminarán nutriendo la brujería de hechizos y encantamientos propia de la Edad Moderna, y donde la ciencia empírica y los nuevos descubrimientos científicos la irán relegando. Así soluciones que pudieran ser tenidas como racionales durante la Edad Media, pasarán a ser consideradas supersticiones propias de gente inculta siendo la crítica religiosa la más combativa y poco a poco, prácticas médicas normalmente aceptadas, se vieron relegadas a la clandestinidad².

Hay que hacer una serie de precisiones terminológicas a la hora de acercarnos a tratar en tema que nos ocupa. La primera de todas es la propia utilización de la palabra “ciencia” ya que desde nuestro punto de vista contemporáneo, su uso se restringe o amplía dependiendo del ámbito de estudio o la disciplina. Sin entrar en polémica, podríamos decir que resulta difícil, desde nuestra propia cultura “científica” considerar una ciencia a determinadas disciplinas practicadas durante la Edad Media y que sin embargo gozaban de un gran respeto, y que tratamos como esoterismo, pseudociencias o ciencias ocultas. Esa dificultad de catalogación ya existía por entonces y algunas prácticas fueron cuestionadas como poco científicas y poco a poco quedaron separadas de la ciencia para convertirse en magia.

Tal y como observa Ron Barkai el hombre de ciencia medieval estima que la medicina, la astrología y la magia son saberes que tratan directamente del hombre, su cuerpo

¹ Girón Irueste, F. “Conflictos entre creencias y práctica médica en la España medieval y renacentista” *Ilus. Revista de Ciencias de las religiones* XVI (2006) pp. 47-73. En muchos casos se creía que la enfermedad podía estar causada por un desequilibrio alimentario, y la prohibición de comer cerdo, tomar vino, por lo que había que “adaptar” dichas recomendaciones a la religión musulmana y judía. Maimónides, por ejemplo, se decanta a favor de recetar carne de cerdo en determinadas ocasiones, aunque hay otros autores judíos que la equiparan a la de perdiz y por lo tanto no incumplirían las prescripciones alimenticias.

² Los sermones catequéticos argumentaban contra los hechiceros y aconsejaban que se guardasen de ellos ya que atraían a la gente con sortilegios y encantamientos haciéndoles creer que tenían poderes para curar enfermedades o encontrar objetos perdidos, y su presencia en las ciudades ofendía a Dios hasta el punto de provocar su ira y por lo tanto males para la población. Para contrarrestarlos, se aleccionaba a la población sobre lo beneficioso de acudir a los santos para los mismos fines. Narbona Vizcaíno, R. “Tras los rastros de la cultura popular. Hechicería, supersticiones y curanderismo en Valencia medieval”. *Edad Media: revista de historia* nº 1 (1998) pp. 93-94.

y su mente, por lo que están ligadas entre sí³. La magia no sería más que el conocimiento de las fuerzas sobrenaturales y la utilización de los medios necesarios para ponerla al servicio del ser humano⁴

Siguiendo a David Romano⁵ vamos a centrarnos en la medicina englobando además dentro de este campo a la ciencias naturales, sobre todo a la botánica, ya que en el fondo estaban al servicio de ella sobre todo en los remedios curativos utilizados, y a las llamadas ciencias ocultas algunas de ellas ligadas a la magia o al esoterismo y de las cuales quizá la más apreciada era la astrología.

Las prácticas mágicas están también dentro del marco de las relaciones con la divinidad, con la que se negocia mediante peticiones ordinarias y rituales, recordándole la fidelidad y el cumplimiento de los preceptos, pero también cuando se han transgredido solicitando su perdón. En las culturas cristiana, judía y musulmana, además de la divinidad creadora y benéfica, existe la presencia del mal o “males”, que si bien no tienen los mismos poderes que Dios, lo emulan, y pueden proporcionar un acceso paralelo a ciertos beneficios o provocar enfermedad y muerte y al que igualmente se realizan peticiones o rituales para obtener el favor pedido.

Muchos de los males, desgracias o enfermedades se entendían como resultado de la cólera de Dios contra aquellos que se habían acercado a las fuerzas del mal, por lo que el restablecimiento de la salud o del equilibrio de la Naturaleza, dependía de la restauración de la relación entre el hombre y Dios y para ello existían otra serie de conjuros y rituales⁶. Esta concepción de la magia debe verse desde el mundo medieval, ya que la línea entre práctica mágica y práctica religiosa puede parecernos borrosa, al igual que lo que separa la ciencia de determinadas prácticas mágicas; la línea entre religión y superstición la marca la teología o la ley de Dios, y la diferencia entre lo que es o no ciencia también, ya que determinadas prácticas deben ajustarse a los cánones religiosos.

Para muchos el acercamiento a fuerzas buenas o malas no pretendía sino una modificación del orden natural, un no sometimiento a la voluntad de Dios, y si se aceptaba la manipulación de la naturaleza, o la posibilidad de poder cambiarla, se estaba produciendo una “desacralización de la naturaleza”⁷, llegando a una controversia filosófico-teológica que distinguiría entre una magia tolerable compatible con la religión –sobre todo aquellas prácticas conducentes a la sanación de personas y muy cercana a la ciencia-, de otra denominada normalmente nigromancia y que aspira, a través de la ayuda de poderes sobrenaturales, a dominar la naturaleza y por lo tanto a suplantar el papel de Dios.

Para Giralt la diferencia entre nigromancia de lo que él denomina “magia natural” es el enfoque. La nigromancia parte de un enfoque espiritualista –es decir más cercano a la religión- mientras que la magia natural se fundamenta en las propiedades ocultas existentes en

³ Barkai, R. “Significado de las aportaciones de los judíos en el terreno de la medicina, la astrología y la magia” en A. Sáenz-Badillos (Ed.) *Judíos entre árabes y cristianos. Luces y sombras de una convivencia* Córdoba, El Almendro, 2000, p. 73. Ver también el trabajo del mismo autor “Perspectivas para la historia de la medicina judía española” *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval* T. 6 (1993) pp. 475-492.

⁴ Barkai, R. “Con la sombra por delante: magia y ciencia”, en Moreno Koch, Y.; Izquierdo Benito, R. (Coords.) *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora*. Guadalajara, Universidad de Castilla la Mancha, 2011, p. 19.

⁵ Romano, D. *La ciencia hispanojudía*. Madrid, Mapfre, 1992 p. 27. Para un extracto de la obra ver su “Los hispanojudíos en el mundo científico y en la transmisión del saber” *Luces y sombras de la judería europea (siglos XI-XVII)*. *Actas primeros Encuentros Judaicos de Tudela octubre de 1995*. Pamplona, Gobierno de Navarra, 1996 pp. 17-57.

⁶ Chirinos, L. “El pensamiento médico en Castilla en los siglos XIV y XV: ¿superstición o ciencia?” en Ramiro Valderrama (Ed.) *A cien años del 98. Lengua española, literatura y traducción*. *Actas XXXIII Congreso Internacional de la AEPE. Soria 1998*. Soria 1999 p. 29.

⁷ Giralt, S. “Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia, c. 1230 – c. 1310” *Clío et Crimen*, nº 8 (2011), p. 24.

la naturaleza –y por lo tanto cercana a la ciencia-. Nos encontramos así con dos posibilidades: la de modificar la naturaleza utilizando parámetros científicos y filosóficos, y la de otro tipo de manipulación igualmente mágica, pero alejada de la sabiduría y que no es posible justificar a través de argumentos teológicos⁸.

Aquellos que justifican su acercamientos a las prácticas mágicas para conocer la naturaleza, fueron los primeros en separar su labor de la realizada por magos, nigromantes o hechiceros, ya que éstos no se basan en la experimentación científica, sino en sortilegios y supuestos poderes sobrenaturales. Pero además, muy pronto, aquellos que practicaban el acercamiento a la naturaleza y su estudio de forma científica, tampoco estuvieron dispuestos a que fueran los preceptos morales y religiosos los que determinaran si sus prácticas eran lícitas o no, ya que consideraban que las personas de quienes emanaban dichos argumentos carecían de la experiencia necesaria y además para determinar si dichas prácticas eran simple magia, debían acceder a la información y ponerla en práctica, y así determinar su validez: la “curiosidad científica” como justificación para la investigación se enfrentaba a la prudencia en el saber que propugnaban los textos religiosos⁹.

Médicos judíos

Una de las preguntas que se realiza Ron Barkai es si existe una medicina exclusivamente judía ya que curar enfermedades no conoce de fronteras religiosas o étnicas¹⁰, no siendo diferentes ni los diagnósticos ni las técnicas curativas empleadas por judíos árabes o cristianos ya que ambas beben de la tradición médica griega. Además en la literatura científica el término “médico” apenas aparece, siendo los más frecuentes el de físico para el conocimiento y cuidado de enfermedades, cirujano especializado en afecciones tales como roturas de huesos, heridas, o la de barbero, dedicado a pequeñas intervenciones o sangrías¹¹.

En la Península Ibérica estos profesionales tuvieron su etapa de esplendor dentro del califato tal y como lo atestigua la presencia de Hasday Ibn Saprut en la corte de Abd al-Rahman III, al que acudían tanto musulmanes como cristianos del norte a curar sus dolencias¹². Los médicos judíos dentro de la sociedad islámica realizaron además numerosas traducciones de textos científicos y compartieron inquietud intelectual con sus colegas musulmanes, y con la llegada de los almorávides y almohades, muchos se vieron empujados a emigrar, algunos al norte peninsular y otros fuera de la Península, como en el caso de Maimónides.

La presencia de médicos en la corte cristiana comienza a ser frecuente a partir de ese momento¹³. Así Alfonso VI cuenta con la presencia de Isaac ibn Shalid y Josef ibn Ferrusel; el amparo dado por Alfonso X a numerosos intelectuales judíos y el desarrollo de la llamada *Escuela de Traductores de Toledo* que junto con la de Barcelona realizaron una ingente labor de difusión de obras de temas científicos también atrajo la presencia de médicos judíos; Sancho IV y Alfonso XI con Isaac y Samuel ibn Waqar; Pedro I con Abraham ibn Çarça,

⁸ Giralt, S. “Magia y ciencia...”, p. 18 y pp. 36-43. Este autor recoge que durante la Edad Media se entendía que la capacidad de sanación que tienen determinadas personas es una concesión de Dios, mientras que los nigromantes debían obtener sus poderes a través de un sometimiento al maligno.

⁹ Giralt, S. “Magia y ciencia...”, pp. 27-30.

¹⁰ Barkai, R. “Significado de las aportaciones de los judíos...”, p. 74; desarrolla más ampliamente esta cuestión en p. 11.

¹¹ Blasco Martínez, A. “Médicos y pacientes de las tres religiones (Zaragoza siglo XIV y comienzos del XV). *Aragón en la Edad Media* nº 12 (1995) pp. 156-162.

¹² Romano, D. *La ciencia ...*, p. 45.

¹³ Martínez Loscos, C. “Orígenes de la medicina en Aragón: los médicos árabes y judíos” *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita* 6-7 (1958) p. 29. A partir de la desintegración del califato, se empiezan a tener noticias de médicos judíos de origen andalusí en el valle del Ebro que se harán más presentes a partir de la conquista de la taifa de Zaragoza por parte de Alfonso I y se irá sustituyendo la influencia árabe en el campo de la medicina por la judía.

aunque su papel más importante era el de astrólogo; en Aragón contamos con Samuel Abenmanasse al servicio de Pedro III, Jehuda Bonsenyor con Jaime II, o los Alaçar en los reinados de Alfonso IV y Pedro IV; en Navarra la presencia en la corte de Carlos III de Isaac y Juçaf Aboacar¹⁴. La dinastía Trastámara se nutrió de numerosos médicos pertenecientes a la comunidad judía: Meir Alguades físico de Juan I de Castilla; es conocida la nutrida lista de médicos judíos al servicio de Fernando de Antequera; Salomón Byton al servicio de Isabel la Católica o de David Abenasaya al servicio de su marido Fernando¹⁵.

No solo los reyes tuvieron a su servicio a médicos judíos, sino que la nobleza, los monasterios o las ciudades tenían en nómina profesionales médicos de esa religión, muchos de los cuales ejercían no solo la medicina o la astrología, sino que cumplían otros menesteres como contables o recaudadores, y además a medida que avanza la Edad Media, también en difusores del saber científico musulmán gracias a sus traducciones. Su presencia en todo el territorio peninsular nos presta una lista de nombres tan extensa que puede considerarse que era con mucho, la profesión ejercida por la comunidad judía con mejor consideración social. Esa consideración también se amplió posteriormente entre los médicos conversos de procedencia judía, que siguieron actuando tanto en la corte, como al servicio de nobles o ejerciendo su oficio en las ciudades tal y como lo habían venido haciendo como judíos.

Sin embargo tanto en un caso como en otro, no se libraron de prejuicios, persecuciones y malas interpretaciones. En algunos casos por ser judíos o conversos, sus prácticas estuvieron en entredicho, y aunque participaban de las mismas costumbres y supersticiones que el resto de la población, su profesión, ligada a la salud y por lo tanto con poder sobre la vida y la muerte, les ponía en el ojo de mira de la desconfianza, el miedo, la vigilancia religiosa, e incluso de las suspicacias de los propios colegas médicos que criticaban determinadas prácticas y cuestionaban no solo la eficacia de los tratamientos, sino si a la hora de acercarse al estudio de la enfermedad, su comportamiento podía ser calificado de científico.

Medidas legales

La actividad profesional de los médicos judíos durante su presencia en la Península, se vio empañada en muchas ocasiones por las cortapisas que la legislación o la intolerancia religiosa les imponía a la práctica de determinados oficios. Algunas de las medidas adoptadas podían tener un fundamento religioso y pueden verse influenciadas por lo que podríamos denominar la distinción cada vez más acusada entre “magia científica y racionalista” y “magia religiosa”¹⁶. Esta distinción entre una y otra es lo que puede servirnos de justificación para dicha legislación: así como la magia científica era practicada por los hombres de ciencia de cualquier religión y por lo tanto cuestionable casi solo desde el mundo profesional en lo que podríamos denominar un debate abierto, la magia religiosa queda restringida y comprendida solo dentro de la religión que se profesa, considerándose prácticas supersticiosas por los de otra religión y por lo tanto dañinas, pero en algún caso criticadas también por los propios sabios correligionarios, como el caso de atribuir poderes mágicos a los Salmos y que

¹⁴ Sánchez Granjel, L. *El ejercicio médico de judíos y conversos en España*. Salamanca 2003, pp. 16-17.

¹⁵ Para un listado de los médicos judíos y su obra científica en Aragón ver Martínez Loscos, C “Orígenes de la medicina en Aragón: los médicos árabes y judíos” *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita* 6-7 (1958) pp. 29 y ss.; para un listado en el reino de Valencia ver Hinojosa Montalvo, J. “Médicos judíos en la ciudad de Valencia durante la baja Edad Media (siglos XIII y XIV)” *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, vol. 2, pp. 415-436. El listado de judíos dedicados a la práctica médica tanto en la Corona de Aragón como en Castilla es muy prolijo aunque casi todos los autores se centran en analizar las figuras de aquellos que estuvieron al servicio de reyes y grandes hombres del reino y de aquellos cuya producción científica ha llegado hasta nosotros. Para una relación ver Romano, D. *La ciencia hispanojudía*. Madrid 1992.

¹⁶ Barkai, R. “Con la sombra por delante...”, p. 22.

Maimónides llegó a tachar de idolatría¹⁷, aunque también había algunos otros que opinaban justo lo contrario y que para sanar, todo valía como en el caso de Salomón ben Adret.

Entre las que podríamos denominar medidas legales destacan las prevenciones que contra los médicos judíos y musulmanes, lanzaron los sucesivos concilios celebrados en la Península como los de Zamora, o Salamanca, de 1313, o las Leyes de Ayllón de 1411, donde se recogía la insinuación de que los médicos judíos no utilizaban sus artes para curar a los cristianos, sino para debilitarlos¹⁸, cuestión a la que se sumaron los profesionales cristianos en lo que podría entenderse como una abierta competencia profesional. La situación desde el punto de vista eclesial llegó a ser sancionada incluso por una bula papal en 1415, prohibiendo a los judíos el ejercicio de la medicina. La legislación secular también advirtió sobre los médicos judíos, de los que no se duda de su capacidad como médico, pero sí de la lealtad o el buen hacer, volviendo de nuevo al tema de la mala utilización de la práctica médica. Esta supuesta “conspiración” ya quedó recogida en las *Partidas*, donde se decía que el físico del rey debía ser leal, o en las *Ordenanzas de Castilla* donde se les prohibía ir a la guerra.

En Aragón las disposiciones son desiguales: en Cataluña en las Cortes de Monzón de 1289 se estableció la obligatoriedad de obtener el título oficial de médico a través de un examen realizado ante un tribunal compuesto por un médico judío y otro cristiano, obteniendo así la autorización para ejercer dándoles el título de “mestre”¹⁹, confirmándose esta disposición en años posteriores²⁰.

Las prohibiciones papales y la legislación de cada reino, prohibía el ejercicio de la medicina a los judíos, pero solo en el caso de que sus pacientes fueran cristianos, lo cual dejaba en una posición de inferioridad de ingresos a los profesionales hebreos. Esa es la razón por la cual muchos de los médicos judíos que aparecen en la documentación medieval, se dedicaran además a otros oficios. Aún así, dichas prohibiciones no impidieron que reyes, nobles, eclesiásticos y población de lo más diversa, acudiese a ellos en busca de remedios y que además, tras los buenos resultados, resultaran obsequiados con exenciones, rentas o propiedades²¹.

La práctica médica y debate interno

Los médicos cristianos adquirirían sus conocimientos en los Estudios Generales y después de un examen obtenían la licencia para poder ejercer, pero los judíos tenían vetado el acceso a los estudios universitarios, por lo que su sistema de aprendizaje comenzaba por ser pupilo de otro médico y nutrirse de los avances y conocimientos modernos a través de los libros que completaban la medicina tradicional²²; después de un periodo de prácticas, eran sometidos a un examen y así obtenían la licencia.

Algunas de las prácticas médicas judías nos han llegado a través de obras narrativas de ficción donde se mezclan historias de los protagonistas con fragmentos científicos, a veces de gran erudición, y en donde en muchas ocasiones se critica la labor de los médicos. Así encontramos la obra de Yosef ben Meir ibn Zabarra *Sefer Saasuim* o *Libro de los*

¹⁷ Barkai, R. “Con la sombra por delante...”, p. 24, se refiere a *Mishne Tora*, Hilkhoh Avodat Kokhavim 11,12.

¹⁸ Trachtenberg, J. *The Devil and the Jews*. New York 1943, pp. 97 y 238, recoge la acusación de que los médicos judíos tenían instrucciones por las que debían envenenar a uno de cada cinco pacientes cristianos que atendían, rumor que se consolida en el siglo XV. Cfr. Cantera Montenegro, E. “Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval” *En la España Medieval* 25 (2002) pp. 78-79.

¹⁹ Hinojosa Montalvo, J. “Médicos judíos...”, p. 419.

²⁰ Blasco Martínez, A. “Médicos y pacientes...”, pp. 159.

²¹ En el caso aragonés resaltan las exenciones fiscales y privilegios otorgados por Pedro IV a sus médicos judíos. Hinojosa Montalvo, J. “Médicos judíos...”, p. 421.

²² Chirinos, L. “El pensamiento médico...”, p. 24.

entretenimientos, la obra de Yehudá al-Jarizi *Sefer Tajkemoni*, la de Yisjac ben Selomó ibn Sahula *El proverbio antiguo*, o la de Maimón Gallipapa *Maamar ha-rofeim*²³.

Para David Romano²⁴ el hecho de que hubiera tanta cantidad de médicos judíos estriba en el conocimiento de la lengua árabe por parte de estos profesionales, y el acceso a traducciones de obras médicas directamente de esa lengua y que además quedarían plasmadas en literatura propia. Entre la intelectualidad judía que dedica algunas de sus obras a la práctica médica podemos destacar a Mosé Sefardi conocido entre los cristianos como Pedro Alfonso, médico durante unos años de Alfonso el Batallador y que debe su fama a la *Disciplina clericalis*, obra donde entre la clasificación de las artes cita tanto la “física” entendida ésta como medicina y la nigromancia, siendo él mismo experto en astrología²⁵ cuya utilidad es aplicable a la mejor época para realizar determinadas intervenciones o como puede dar pistas para averiguar la mejor o peor época para las dolencias. Algunos otros testimonio como el *Sefer Shimush Tehillim* dedica una parte a referir estudios de casos con descripción del órgano afectado, pero sin diagnosticar la dolencia²⁶.

Pero quizá sea la obra de Maimónides la que nos aporte tanto información sobre las prácticas médicas científicas, como críticas hacia otras que tilda incluso de idolatría. Entre las primeras citar por ejemplo su obra *Aforismos de Moisés* donde recoge síntomas y tratamientos aplicados a sus pacientes, así como los resultados obtenidos, o *Explicación de las particularidades de los accidentes* donde recoge casos con sus respectivos tratamientos, o *Guía de la buena salud* donde trata enfermedades mentales²⁷. Entre las críticas, las expresadas en su *Guía de Perplejos*, donde expresa lo poco racional que es la astrología y que podía según él conducir a la adoración de los astros y que aunque la calificaba de ciencia, negaba cualquier influencia en la enfermedad²⁸, en contra de la opinión de otros, por ejemplo Nahmánides²⁹.

Algunos sabios judíos daban explicación a ciertas prácticas médicas ligadas a la astrología con fines terapéuticos dentro de la halaká para eliminar así su carácter idolátrico. Para ibn Adret³⁰ algunas fuerzas que inciden en la salud no pueden ser explicadas, pero además atribuye a determinadas prácticas –fórmulas, piedras, hierbas... etc.- poder curativo aunque no figuren en ningún libro de medicina³¹.

En contra de la licitud de las prácticas mágicas se decanta Yshaq ben Moseh ha-Levi –Profiat Durán-. Este autor no solo critica la costumbre de los judíos de acudir a fuentes extrañas a la propia religión, sino que además ese es uno de los motivos de las desgracias y

²³ Navarro Peiro, A “Ciencia y ficción científica en la narrativa hispanohebrea”, en Moreno Koch, Y.; Izquierdo Benito, R. (Coords.) *De cuerpos y almas*, pp. 199-219. La autora concluye que los libros reflejan la erudición científica de los autores dentro de tramas argumentales de ficción. Aparecen recomendaciones dietéticas con discusiones historiográficas, pero también críticas a la actitud de ciertos profesionales de la medicina que se aprovechan de sus pacientes para enriquecerse manteniéndoles continuamente en tratamiento (p. 208 y 212) - citando el *Sefer Tajkemoni*-, e incluso el típico buhonero que a través de sermones públicos atrae a la gente para luego venderles un remedio milagroso.

²⁴ Romano, D. *La ciencia ...*, p. 125.

²⁵ Romano, D. *La ciencia ...*, p. 90.

²⁶ Cantera Montenegro, E. “Los judíos y las ciencias ocultas...”, p. 55.

²⁷ Romano, D. *La ciencia...*, pp. 194 y 196.

²⁸ Romano, D. *La ciencia...*, p. 191. Así lo expresó en carta a los rabinos de Marsella.

²⁹ García Avilés, A. “El cuerpo y los astros: arte, astrología y medicina en la Edad Media”, *Studium Medievale* 1 (2008), pp. 87-99. Cfr. Caballero Navas, C. “El saber y la práctica de la magia en el judaísmo hispano medieval” *Clío et Crimen*, nº 8 (2011) p. 85.

³⁰ Klein-Braslavy, S. “The Concept of Magic in R. Solomon ben Abraham Adret (Rashba) and R. Nissim Gerondi (Ran)” *Encuentros y Desencuentros. Spanish Jewish Cultural Interaction Throughout History*, Tel Aviv, 2000, pp. 105-128. Cfr. Caballero Navas, C. “El saber y la práctica...”, p. 85.

³¹ Cantera Montenegro, E. “Los judíos y las ciencias ocultas...”, p. 51. Todo ello se legitimaba a través del Talmud: “Lo que es usado como remedio no está prohibido en razón de las costumbres de los amorreos” (TB Shab 67a).

persecuciones de las que son víctimas. Ensalza el libro de los *Salmos* y llega a decir que los judíos de Aragón se salvaron de las desgracias sufridas en 1391 precisamente por su devoción a ese libro³².

La Cábala presenta la mayor de las polémicas. Siendo un conjunto de escritos interpretativos basados en la exégesis, algunos de sus aspectos fueron mal vistos tanto por judíos como por cristianos. En muchos casos estuvo asociada a la magia, o la adivinación, sobre todo a través de la *gematría*, método por el cual se interpreta una palabra o frase en función del valor numérico de sus letras. Básicamente la Cábala pretende un mejor conocimiento de la Torá, más concretamente sobre el conocimiento mismo del nombre de Dios para comprender mejor la creación del mundo, pero debía de reconocerse la capacidad que ese conocimiento ofrecía en una posterior manipulación del mundo físico a través de la utilización de los textos sagrados. Los judíos no la prohibían pero advertían de sus peligros: el conocimiento del nombre de Dios, tanto de forma escrita o pronunciada adquiriría un carácter mágico, y en algún caso se puso al servicio de la práctica médica sin cientifismo alguno.

La utilización de la numerología no era algo exclusivamente de la tradición judía, sino que también aparece entre árabes y cristianos. Un ejemplo es un amuleto utilizado para facilitar el parto consistente en un cuadro mágico de números que sumados en cualquier dirección deben dar siempre la misma cifra³³. En la tradición hebrea las letras poseen un valor numérico y la suma de dichos cuadrados coinciden con alguno de los nombres de Dios, lo cual le da un carácter religioso, pero dentro de la religión cristiana y el Islam, también se han utilizado dichos cuadros numéricos y la superstición sobre números nefastos existen todavía en la actualidad, por lo que elegir un número propicio durante determinados procesos médicos se une más a la suerte que a una verdadera razón religiosa. La difusión de la cábala incluso fuera de los círculos judíos contribuyó a consolidar la magia judía como “medicina alternativa”³⁴.

Como hemos reiterado medicina y astrología van de la mano, y es habitual que los judíos encargados del cuidado médico de reyes y nobles, fueran además los más ilustrados en ambas materias. El posicionamiento de los astros podía ser determinante a la hora de aplicar un determinado tratamiento, realizar una operación o saber la predisposición de una persona a un determinado mal y algunas de esas observaciones quedaron plasmadas en libros cuya difusión a partir del siglo XIV los hizo de consulta habitual tanto a los médicos judíos como cristianos³⁵. La producción científica en ese caso suele dividirse en ambas ramas y aunque son pocos los testimonios, sí que contamos con el caso de la operación de cataratas llevada a cabo por Cresques Abnarrabí a Juan II de Aragón y que fue llevada a cabo en el mejor día que los pronósticos astrológicos indicaban³⁶.

³² Cantera Montenegro, E. “Los judíos y las ciencias ocultas...”, p. 51 cita el *Séfer Shimush Tehillim* o “Libro del uso teúrgico de los Salmos” diciendo que es el más importante tratado mágico judío de toda la Edad Media y el Renacimiento. Caballero Navas, C “El saber y la práctica...”, p. 96, recoge algunos de los salmos y su utilidad. Así el Salmo 1 sirve para prevenir el aborto; el Salmo 4 para guardarse de bandidos y bestias; el Salmo 6 para resolver problemas familiares; el Salmo 14 para garantizar la seguridad en los caminos; el Salmo 20 para facilitar el parto; el Salmo 65 para calmar el temporal; al Salmo 69 se le atribuye la capacidad de matar a un cristiano enemigo; el Salmo 137 crea desavenencias entre los que se aman; el Salmo 139 fomenta el amor conyugal; o el Salmo 140 genera el odio entre marido y mujer.

³³ Caballero Navas C. “Magia para curar. Amuletos, pociones y hechizos en los textos hebreos medievales dedicados a la salud femenina” en Moreno Koch, Y.; Izquierdo Benito, R. (Coords.) *De cuerpos y almas*, p 164.

³⁴ Barkai, R. “Significado de las aportaciones de los judíos...”, p. 84.

³⁵ Barkai, R. “Significado de las aportaciones de los judíos...”, p. 73.

³⁶ Abnarrabí operó de la catarata del ojo derecho a Juan II en 1468 y en una carta le comenta que no puede fijar fecha para realizar la intervención del ojo izquierdo porque según la conjunción astrológica el día más propicio estaría 12 años después, pero para no esperar tanto tiempo propuso un miércoles 12 de octubre a las tres y media de la tarde. Romano, D. *La ciencia...*, p. 127 y pp. 176-177; Cantera Montenegro, E. “Los judíos y las ciencias ocultas...”, p. 73.

La astrología planteaba además inconvenientes. Tenida como ciencia pagana y tolerada desde el punto de vista religioso, en muchas ocasiones entraba en conflicto con la religión, por lo que había que ser prudente en las afirmaciones que se vertían en los libros científicos. Ser rabino, médico y astrólogo debía llevarse con cuidado para no ser tenido como persona que pusiera en duda su fe y la práctica médica y pasara de ser considerado socialmente, a ser tachado de mago, nigromante o hereje, por lo que casi todos los escritos de aquellos que se acercaron a la astrología terminan resolviendo que la religión es superior³⁷.

Los astrólogos eran habitualmente consultados para conocer la ascendencia de los astros en actos puntuales e importantes de la vida, y de ello no se libraron ni papas ni reyes, pero la astrología también tenía un componente mágico al poder ser usada no solo en beneficio personal, sino con el fin de poder adivinar el futuro del contrincante, sus puntos débiles o peores días con el fines maléficos. La obra de fray Lope de Barrientos *Tratado de adivinanzas* escrito a petición del rey Juan II, a pesar de condenar la magia, nos indica la importancia que en las cortes peninsulares se daba al arte de la adivinación y a la influencia que la astrología tenía en los tratamientos médicos, recogiendo prácticas habituales de los sanadores³⁸.

Ishaq Israelí escribió su principal obra, *Fundamento del mundo* en torno a 1310, a pesar de su marcado carácter astrológico, dedica todo un tratado a la medicina y su labor tiene continuidad a través de las obras de Yahuda ben Aser, Yosef ben Abraham ben Sasón, y Mosé ben Crispín aunque no se tiene constancia alguna de que se dedicaran a la medicina. De los que sí sabemos algo es de los miembros de la familia Ibn Waqqar, de origen andalusí, afincada en la ciudad de Toledo y de la que varios miembros se dedicaron a la medicina como Samuel ibn Waqqar, físico del rey Alfonso XI, don Zag, al servicio de don Juan Manuel, o como Salomón, Yosef e Ishaq, aunque figuran más como astrólogos que como médicos³⁹. Incluso Abraham Zacuto dentro de su producción científica escribió el *Tratado de las influencias del Cielo* dedica una parte a la astronomía, los signos del zodiaco y su relación con las partes del cuerpo y su aplicación en técnicas sanatorias⁴⁰.

Algunos de los tratamientos utilizados por judíos también eran comunes entre médicos cristianos puesto que ambos bebían de la misma fuente clásica, y por lo tanto determinadas afecciones se curaban de la misma manera. Sin embargo, la medicina judía en muchas ocasiones distaba de la cristiana o bien por utilizar prácticas tradicionales ligadas a prescripciones religiosas, lo cual era tachado como superstición por los médicos cristianos, o bien porque, al no tener acceso a la formación académica, tampoco estaban al tanto ni de los avances ni de las nuevas modas a la hora de aplicar tratamientos⁴¹.

Los medicamentos, ungüentos, preparados de hierbas o cualquier otro producto destinado a sanar, debía, desde el punto de vista científico, equilibrar el *temperamento* de la persona y basado en los cuatro elementos fundamentales: agua, fuego, tierra y aire, por lo que las propiedades de las plantas o de los minerales iban ligadas a su capacidad de restablecer el equilibrio⁴² y de ahí la importancia del conocimiento de la botánica y su aplicación

³⁷ Barkai, R. “Significado de las aportaciones de los judíos...”, pp. 82-83; tal puede verse en las obras de Bar Hiyya o Ibn Ezra, o la postura de Maimónides completamente en contra de atribuir a los astros cualquier influencia.

³⁸ Kerkhof, M. “Sobre medicina y magia...”, pp. 185.

³⁹ Romano, D. *La ciencia...*, p. 162.

⁴⁰ Romano, D. *La ciencia...*, p. 185.

⁴¹ Chirinos, L. “El pensamiento médico...”, pp. 35-36, propone en la conclusión de su trabajo que bien podría hablarse de “arte” médico y no de ciencia médica. También aporta unos cuadros sobre las dolencias más comunes y los tratamientos aplicados durante el siglo XV.

⁴² Yagüe Ayuso, L. “La transmisión del saber médico en hebreo. Contenidos y traducciones” en Moreno Koch, Y.; Izquierdo Benito, R. (Coords.) *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora*. Guadalajara, 2011, pp. 45-72.

farmacológica. Producciones científicas en este sentido podemos encontrar las de ibn Wafid conocido a través de la traducción de su *Libro de las medicinas particulares* y que seguramente estaría escrita en árabe, o el libro de Dioscórides *De materia medica* y que fue el tratado de farmacopea más utilizado en la antigüedad y uno de los más transmitidos a lo largo de toda la Edad Media, conocido entre médicos andalusíes como Hasday ibn Saprut o el converso Andrés Laguna⁴³. Casi todas las hierbas que figuran en las recetas procedían de herbolarios cultivados por los propios médicos, aunque a veces los profesionales de la medicina debían acudir a productos exóticos tales como especias, que debían ser comprados en los mercados⁴⁴. Muchas veces se utilizaban como elementos mágicos a modo de amuletos que el enfermo llevaba colgando en un saquito o se instalaban en la estancia donde reposaba y que solían incluir algún tipo de conjuro o salmo escrito en un papel.

En cuanto a los metales, se les hacía poseedores de determinadas propiedades ligadas a los astros, cargándolos de simbología, o con propiedades curativas que conocemos a través de los “lapidarios”, obras donde se recogen las propiedades de cada una de ellas y que eran utilizadas como talismanes, sobre todo gemas y piedras preciosas⁴⁵.

Ciencias ocultas

Imposible determinar qué producción científica y actividades ligadas a judíos, médicos o no, pueden ser encuadradas en este apartado por la dificultad en determinar exactamente a qué podemos referirnos ya que hay que tener en cuenta que la magia, con sus tratamientos poco habituales, también era mencionada en los textos médicos⁴⁶. La magia además era un método alternativo a la medicina, o mejor dicho, una medicina alternativa⁴⁷.

Como en cualquier otra religión, el judaísmo está cargado de ritos que muchas veces incluyen frases que forman parte del propio elemento religioso, y que en un principio podrían haberse confundido con conjuros o supersticiones por parte de los cristianos y viceversa, ya que los judíos llegaron a considerar poco ortodoxos algunos aspectos ligados al rito cristiano⁴⁸. Además los cristianos les atribuían una capacidad especial para las prácticas mágicas llegando a pensar que sus libros y rezos no eran más que palabras e invocaciones al mismo diablo.

La actitud de la comunidad judía con respecto a la magia sin embargo no difiere de la del cristianismo. En la Torá ya se condena no solo en relación con las prácticas que realizan otros pueblos, sino que asumirlas va contra la ley de Dios ya que se da culto a otras deidades. Las prohibiciones y condenas se reiteran en profetas o en los libros históricos y también se recogen en el Talmud y la literatura rabínica, por lo que es de suponer que se practicarían determinados ritos alejados de las prácticas religiosas. Eso no quiere decir que de vez en cuando surja algún rabino al que se le atribuyan poderes especiales y no sea por ello

⁴³ Muñoz Solla, R. “*De Materia Medica*. Físicos, doctores y artes adivinatorias en la Castilla conversa” en Moreno Koch, Y.; Izquierdo Benito, R. (Coords.) *De cuerpos y almas*, p. 126.

⁴⁴ Kerkhof, M. “Sobre medicina y magia...”, pp. 179.

⁴⁵ Kerkhof, M. “Sobre medicina y magia...”, pp. 188-190.

⁴⁶ Barkai, R. “Significado de las aportaciones de los judíos...”, p. 73. Algunos de los testimonios de la literatura son especialmente particulares, como el libro *Las virtudes de las partes de los animales*, donde describe el uso mágico de los miembros de los animales y su capacidad curativa, y en donde aparecen nombrados animales considerados impuros por la ley judía y prácticas que iban en contra de la tradición.

⁴⁷ Barkai, R. “Significado de las aportaciones de los judíos...”, pp. 73-85. Cantera Montenegro, E. “Los judíos y las ciencias ocultas...”, p. 48, cita otra obra de R. Barkai: *Science Magic and Mythology in the Middle Ages*. Jerusalén, 1987.

⁴⁸ Cantera Montenegro, E. “Los judíos y las ciencias ocultas...”, p. 49 habla de “ceremonias pseudoreligiosas”, de la permisividad de los rabinos españoles, y él mismo califica de mágico el origen de algunos rituales. También este autor recoge (p. 53) algunos libros que contienen elementos mágicos y plegarias religiosas con fines terapéuticos como el *Sefer Shimushé Torha*, o *Libro de los usos teúrgicos de la Torá*, y el *Sefer gematriyot*, o *Libro de las identidades numéricas*.

censurado⁴⁹, e incluso ser sospechoso de idolatría, pero al no poner en peligro la fe por carecer de soporte ideológico que pudiera sustituir a la religión, su práctica pareció ser más permisiva⁵⁰. Existen incluso al menos dos libros relacionados con la magia, el *Sefer ha-Razim* (*Libro de los secretos*) y el *Harba de-Moshe* (*La espada de Moisés*), que contienen fórmulas mágicas e instrucciones para sanar, relacionadas con la adivinación, para que la fortuna les favorezca, etc.⁵¹.

Otras de las peculiaridades del judaísmo, es que ya desde la Torá y en escritos posteriores o en el Talmud, se atribuye la práctica de la hechicería a las mujeres, e incluso Maimónides en su *Guía de Perplejos* dice que es requisito indispensable para la práctica mágica, que sea realizada por una mujer. Todos los textos hablan de la bruja o la hechicera como una mujer de mal carácter o incluso malvada y que sobre todo “se vuelve” bruja con la edad⁵². Los personajes bíblicos realizan milagros; los paganos y las mujeres, paganas o judías, hechicerías.

La quiromancia es otra de las alternativas utilizadas durante la Edad Media, para adivinar la suerte o la salud y que por supuesto también utilizaron los judíos⁵³. La lectura de las rayas de la mano podía ofrecer información sobre la duración de la vida, la salud y la enfermedad, la suerte en los viajes, o incluso la forma de muerte. Con ello se trataba de mejorar la esperanza de vida, cambiar de costumbres, o si de daba el caso, aceptar con resignación la fortuna que a cada cual le tocaba vivir.

Uno de los elementos más temidos era el *mal de ojo*, y que tradicionalmente se asociaba a las malas artes de algunas mujeres. El individuo con un comportamiento errático y sobre todo con una enfermedad prolongada de origen desconocido, solía ser víctima de ese mal que casi siempre era motivado por la envidia y cuyo tratamiento era atacar a la fuente misma, normalmente una mujer a la que se trataba de bruja. El agotamiento físico del enfermo, y la falta de capacidad de los físicos de hallar explicación a su mal eran el diagnóstico del mismo; el remedio solía ser acudir bien al rabino o a un sacerdote en el caso de los cristianos que a través de exorcismos y bendiciones limpiaran al sujeto del maleficio. En el caso de los judíos el rabino o un *desaojador* lavaba la cara del enfermo con agua y sal y lo dejaban a la intemperie por la noche mientras recitaba los Salmos 3 y 91⁵⁴; también podía realizarse un ritual la víspera de la circuncisión del niño o a los siete días del nacimiento de una niña para protegerles del mal de ojo.

Conversos

Existe continuidad profesional entre los conversos provenientes del judaísmo, y está documentada la vuelta como conversos de médicos judíos expulsados y que reclaman sus bienes, siguiendo con el ejercicio de su profesión. Tras el decreto de expulsión, incluso se permitió la presencia de médicos judíos en la corte mediante un salvoconducto especial, y a partir de 1493 se favoreció el regreso de físicos judíos convertidos en Portugal, que recuperaron su anterior empleo, como el caso de Isaque Abuacar al servicio de Pedro

⁴⁹ Caballero Navas, C. “El saber y la práctica...”, pp. 78-79.

⁵⁰ Cantera Montenegro, E. “Los judíos y las ciencias ocultas...”, p. 52.

⁵¹ Caballero Navas, C. “El saber y la práctica...”, p. 79.

⁵² Para Caballero Navas, C. “El saber y la práctica...”, pp. 81-82, ese carácter misógino de los textos es consecuencia de que todos están escritos por hombres y se tenía la idea de que la bruja además se amargaba y afeaba, es decir una mujer de mal carácter y poco agraciada y además mayor no podía ser sino una bruja.

⁵³ Cantera Montenegro, E. “Los judíos y las ciencias ocultas...”, p. 65.

⁵⁴ Muchas de esas prácticas fueron recogidas por el *Tratado de aojamiento* de Enrique de Villena, a través de cuya obra nos llega información sobre la práctica de rituales también entre cristianos y musulmanes. Bubello, J. P. “Magia y polémicas anti mágicas en la España bajo medieval. Enrique de Villena, su *Tratado de fascinación o de aojamiento* y los límites de la ortodoxia cristiana” *Prohistoria*, nº 17, año XV (2012) p. 11.

González de Mendoza, o maese Pablo al servicio de Medina del Campo⁵⁵. Pero la incorporación a la sociedad cristiana no fue fácil. La literatura cristiana recogía de forma significativa en alguno de sus pasajes la relación entre médicos judíos y práctica de la magia, consolidando un icono de brujos, poco profesionales, abiertos a prácticas poco racionales y científicas y sobre todo que atentaban contra cualquier sentido religioso⁵⁶.

Las prevenciones tenidas con los médicos judíos, también se extendieron a los conversos y con el mismo argumento: la práctica de malas artes y el peligro para el cuerpo y el alma. Algunos de ellos fueron perseguidos por la Inquisición como sospechosos de ser malos cristianos y persistir en prácticas judaizantes, y cuya mayor sospecha era precisamente la utilización de técnicas curativas cercanas a las realizadas por los judíos en época anterior, o acusándoles de matar al paciente intencionadamente⁵⁷. Un caso de este tipo es el de don Simuel Abenxuxén, de Huete, que como converso atendía al nombre de Gabriel Enríquez y que fue acusado de judaizar⁵⁸. En otras ocasiones los condenados eran posteriormente habilitados; Cantera Burgos cita al menos cinco bachilleres en medicina, dos físicos, cuatro cirujanos, dos boticarios y un barbero⁵⁹.

Sin embargo muchas veces la población no estaba dispuesta a asumir las condenas inquisitoriales. Ese es el caso de Enrique de Francia, médico converso al servicio de la ciudad de Estella y por el cual, dicha ciudad mantuvo un pleito contra el inquisidor que lo condenó⁶⁰. Tras la muerte del médico, la ciudad incluso dotó con una pensión a su hija en agradecimiento por los servicios prestados por su padre, lo que pone de manifiesto que independientemente de la religión practicada, la población reconocía, y agradecía, la asistencia por parte de buenos profesionales.

En muchos de los procesos inquisitoriales, se alude a manuscritos hebreos como libros mágicos y cabalísticos en los que se contenían fórmulas para curar⁶¹. Entre los libros más difundidos están el *Sefer ha-razim* o “Libro de los secretos” y el *Sefer Raziel ha-malakh* o “Libro del ángel Raziel”, además parece muy difundida la utilización del *Picatrix* el hispanomusulmán Al-Qasim Maslama Ibn Ahmad, conocido como al-Magrití, que fue traducida al hebreo. Prueba de la profusión de libros hebreos de magia fue su quema masiva realizada a fines del siglo XV ante el convento de San Esteban de Salamanca⁶².

A lo largo del siglo XVI se establecieron una serie de controles sobre aquellos que querían dedicarse al ejercicio médico, como la obligatoriedad de examinarse para poder obtener una licencia. El Tribunal del Protomedicato garantizaba que dichos profesionales estaban cualificados para el ejercicio de la medicina y daba respuesta a la demanda de los que habían pasado por los estudios generales frente a otros de dudosa cualificación. Sin embargo la denuncia más habitual era que muchos de los conversos que realizaban estudios de medicina, a la hora de obtener la graduación de bachiller, acudían a otra universidad donde no se exigía el certificado de limpieza de sangre⁶³, cuestión que en muchas ocasiones fue

⁵⁵ Sánchez Granjel, L. *El ejercicio médico...*, pp. 23-24.

⁵⁶ Cantera Montenegro, E. “Los judíos y las ciencias ocultas...”, pp. 79-83 ofrece algunos de estos ejemplos de la literatura castellana.

⁵⁷ Muñoz Solla, R. “*De Materia Medica...*”, p. 138.

⁵⁸ AGS, RGS 3 abril 1493, fol. 211. Muñoz Solla, R. “*De Materia Medica...*”, p. 140.

⁵⁹ Cantera Burgos, *Judaizantes del Arzobispado de Toledo Habilitados por la Inquisición en 1485 y 1497*, Madrid, Universidad de Madrid 1969. Cfr. Muñoz Solla, R. “*De Materia Medica...*”, p. 141.

⁶⁰ Fuentes, F. “Maese Enrique de Francia, médico y hereje” *Príncipe de Viana* 5 (1944) pp. 275-287. Cfr. Sánchez Granjel, L. *El ejercicio médico...*, p. 23.

⁶¹ Citrac Estopañán, S. *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid 1942. Cfr. Cantera Montenegro, E. “Los judíos y las ciencias ocultas...”, p. 53.

⁶² Cantera Montenegro, E. “Los judíos y las ciencias ocultas...”, pp. 53-54 y p. 162.

⁶³ Sánchez Granjel, L. “El ejercicio de la medicina en la sociedad española renacentista” y “El ejercicio de la medicina en el siglo XVII” *El ejercicio médico y otros capítulos de la medicina española*, pp. 11-47 y 49-86 Salamanca 1974. Cfr. Sánchez Granjel, L. *El ejercicio médico...*, p. 29.

esgrimida ante el tribunal de la Inquisición no como un delito en sí, sino como prueba de la maldad de sus acciones y de ser unos mentirosos. Pero además el acceso a los estudios universitarios era la perdición del converso: probada su ascendencia, el oficio de médico era poco más que un oficio de riesgo al estar en contacto con la gente y por lo tanto con la posibilidad de difundir ideas heréticas, aprovechando la debilidad del enfermo al que, además del tratamiento, se le administraba alguna dosis de doctrinas condenadas por la Iglesia y por lo tanto sospechosos de judaizar. Estas acusaciones en muchos casos eran remarcadas haciéndoles responsables de utilizar la magia, filtros, maleficios y otras prácticas poco científicas, uniendo su condición de antiguo judío con la de mago más que con la de médico. Tal es el caso de López de Villalobos, médico de Fernando el Católico⁶⁴ acusado de nigromancia por el tribunal de la Inquisición de Córdoba⁶⁵

Caso excepcional es el de Alfonso Chirino, de ascendencia judía y convertido al cristianismo en torno a 1375 en la ciudad de Cuenca. Estudió en el Estudio General de Salamanca y fue médico personal de Enrique III, Fernando de Antequera y Juan II de Castilla. Su producción científica es destacada y siempre gozó de la más alta consideración llegando a ser examinador de físicos y cirujanos, pero su obra también presenta una crítica a la práctica médica judía, como en su *Espejo de medicina* donde dice que son dañinos y se mueven por la avaricia, y que para muchos investigadores estaría dentro del contexto de aquellos conversos “engrandecidos”⁶⁶ que arremeten contra todo lo que dejaron atrás con su conversión.

A comienzos de la Edad Moderna, las categorías sociales se simplificaron y las mujeres dedicadas a cualquier tipo de práctica pseudocientífica fueron calificadas como brujas, y los médicos conversos de origen judío como aquellos que realizaban una práctica médica con connotaciones negativas y por lo tanto ligada a prácticas mágicas. Esa es la razón por la que en los procesos inquisitoriales incluso, se mezclan prácticas judaizantes con hechicerías y otras actividades, sin intención de separar unas de otras⁶⁷, a pesar de que las artes sanatorias de los conversos no se distinguiesen de las realizadas dentro de la comunidad cristiana tradicional.

Algunas de las prácticas mágicas comúnmente aceptadas también fueron objeto de revisión a lo largo del siglo XVI. El mal de ojo, tratado como un hechizo que dañaba a la persona y que podía encontrar distintas formas de ser aplacado pasó a ser considerado como algo propio de la envidia de ciertas minorías y por lo tanto una *habilidad* de las mismas a las que, en ocasiones, recurrían los cristianos para eliminar a sus enemigos, maldiciones y conjuros que fueron objeto de persecución: la medicina dejaba paso a la religión como único remedio.

Mujeres y medicina

Las mujeres eran conscientes de sus cuerpos, de los cuidados y atenciones que necesitaban, y así se refleja en la literatura médica hebrea, mucha de ella anónima, por lo que no se puede saber si los textos fueron escritos por mujeres, o recogidos por hombres⁶⁸. Las

⁶⁴ Sánchez Granjel, L. *El ejercicio médico...*, p. 39.

⁶⁵ Muñoz Solla, R. “*De Materia Medica...*”, p. 136.

⁶⁶ Muñoz Solla, R. “*De Materia Medica...*”, pp. 132-133.

⁶⁷ Caballero Navas, C. “El saber y la práctica...”, p. 76.

⁶⁸ Cabré, M. “Autoras sin nombre, autoridad femenina (s. XIII)” en Graña, M.M. (Ed.) *Las sabias mujeres II (siglos III-XVI)* Madrid 1995 pp. 59-73; o Cabré, M. “Como una madre, como una hija: las mujeres y los cuidados de la salud en la Baja Edad Media” en Morant, I. (Dir.) *Historia de las mujeres en España y América Latina*, I Madrid 2005 pp. 637-357. Incluso alguna de la literatura médica ligada a la fertilidad, el embarazo y el parto describen procedimientos llevados a cabo por mujeres, aunque seguramente los textos fueran redactados finalmente por hombres. Caballero Navas, C. “El saber y la práctica...”, pp. 73-104 refiere el *Sefer ahabat nashim o Libro de amor de mujeres* y el tratado *Medicamentos para el embarazo llamado “escudo de la Cabeza”* atribuida a rabí Sheshet. También trata el tema en “Magia para curar. Amuletos, pociones y hechizos en

obras recogen aspectos sobre todo ginecológicos, pero muchos examinan el cuerpo femenino de forma global atendiendo incluso a aspectos tales como la belleza, o el interés sexual. Los potenciales lectores de estas obras serían mujeres ya que están llenos de consejos prácticos.

El aspecto que más se resalta en estos libros es el de la menstruación, la fertilidad y la maternidad, unido al del cuidado del cuerpo en lo que podríamos denominar “cosmética”. Para el primer aspecto, existen recetas y cuidados específicos tratados de forma profesional a base de utilización de plantas y prácticas pseudomédicas; para el segundo también nos encontramos con recetas para el cuidado del cabello o de la piel sobre todo para blanquearla, en lo que Carmen Caballero Navas llama “pasar desapercibidas en un contexto social cada vez más hostil”⁶⁹ y que desde mi punto de vista no es correcto: blanquearse la piel no es una cuestión de diferenciación étnica o religiosa o de pasar desapercibida, sino de estatus social.

Como ocurre en las actividades llevadas a cabo por profesionales varones, dentro del mundo femenino también podemos observar una diferencia entre una práctica médica más científica y otra más cercana a la magia o a la superstición.

Entre la primera podemos situar el papel fundamental que la mujer tiene como partera o comadrona. En Aragón durante el reinado de Pedro IV encontramos a dos judías ejerciendo oficialmente su profesión autorizadas por el rey: “Na Bellaire” y “Na Pla”, confirmando su hijo Juan I la autorización⁷⁰. Algunos de los procedimientos descritos en esas obras son a base de conjuros escritos por los que puede proporcionarse más leche para amamantar, ungüentos para evitar el aborto o cuadros mágicos para facilitar el parto⁷¹. Pero también nos encontramos con que son conocedoras de procedimientos para prevenir el embarazo o incluso provocar el aborto, y que esto a su vez fuera utilizado por mujeres de otras religiones⁷².

Entre los elementos mágicos ligados a la salud cabe destacar los amuletos, muchos de los cuales no han llegado hasta nosotros por estar hechos de material orgánico o de fácil desaparición. En otros casos se debe hacer referencia a escritos que describen cómo eran esos amuletos: amuletos uterinos y amuletos ligados a la fertilidad, al embazado, para facilitar el parto, para proteger a la madre y al recién nacido⁷³. Algunas de estas prácticas son recogidas por los libros, como en el *Magen ha-Rosh (Escudo de la Cabeza)* atribuido a Sheshet Benveniste y dedicado mayoritariamente a enfermedades de mujeres, y donde propone que la mujer embarazada se ponga un anillo con la figura de un escorpión para evitar el aborto, y que sostenga un imán en la mano izquierda cuando dé a luz para que el parto sea más rápido⁷⁴. Y por último, las fórmulas que se realizaban sobre todo en prácticas médicas o referidas a pociones y filtros, que al no ser aceptadas ni por la comunidad cristiana, y en muchos casos tampoco por la judía, ni siquiera nos han llegado de forma completa.

los textos hebreos medievales dedicados a la salud femenina” en Moreno Koch, Y; Izquierdo Benito, R. (Coords.) *De cuerpos y almas*, pp. 149-168.

⁶⁹ Caballero Navas, C. “Mujeres, cuerpos y literatura médica medieval en hebreo” *Asclepio* vol. LX nº 1 (2008) p. 56.

⁷⁰ Martínez Loscos, C. “Orígenes...”, p. 47.

⁷¹ Caballero Navas, C. “El saber y la práctica...”, pp. 73-104.

⁷² Biale, R. *Women and Jewish Law. The Essential Texts, Their History, and Their Relevance por Today*. Nueva York. 1995 pp. 219-238. Parece que dentro de la religión judía el principio de creced y multiplicaos solo afecta a los varones y las mujeres están exentas. Además de salvar una vida, se prefiere salvar la de la mujer a la de un feto, por lo que si bien no estaría bien visto, existía la posibilidad en caso de dificultad de provocar el aborto siempre y cuando el embarazo pusiera en peligro a la madre, estuviera amamantando a otro niño, o la mujer era menor. Cfr. Caballero Navas C. “Magia para curar...”, p. 161.

⁷³ Hanson, A. E. “Uterine Amulets and Greek Uterine Medicine” *Medicina nei Secoli* 7/2 (1995) pp. 281-299. Como libro de referencia sobre amuletos femeninos Schrire, TH. *Hebrew Amulets: Their Decipherment and Interpretation*. Londres, 1966. Cfr. Caballero Navas, C. “El saber y la práctica...”, p. 83. Algunos de esos amuletos encontrados en tumbas son collares, pergaminos escritos o cintas con símbolos.

⁷⁴ Barkai, R. “Con la sombra por delante...”, p. 18.

Algunas de las prácticas más habituales han llegado hasta nosotros como el “sortilegio de las gotillas” y también utilizado por cristianos⁷⁵ consistente en llenar una escudilla con agua y unas gotas de aceite, cera o plomo fundido, al mismo tiempo que se pronunciaba el nombre de la persona enferma, seguido de unas invocaciones a los Patriarcas de Israel mientras se colocaba la escudilla en diversas partes del cuerpo; después se hacía desaparecer la escudilla y su contenido, y así se suponía que desaparecía el mal; o el método de “medir la cinta” consistente en medir el cuerpo de la persona y el conjunto de las determinaba el mal y así se podían aplicar conjuros y plegarias adecuadas a ese mal; también conocemos un método para curar las afecciones oculares mediante barro hecho a base de tierra cogida en la sepultura de un hombre justo.

Algunos de los métodos considerados mágicos no pasaban de simples prácticas lógicas, pero la habilidad de la curandera o hechicera era hacerlas pasar por prácticas ocultas ya que en su éxito radicaba su negocio: lavar al paciente y mantenerlo limpio, hidratarle, utilización de brebajes en muchas ocasiones antipiréticos y que se revestían de otro tipo de elementos como rezos, ropas de un determinado color, purificación de la estancia para alejar a malos espíritus, etc.; los materiales utilizados para realizar conjuros o sortilegios tales como agua pura, miel, o aceite, a los que se les atribuía propiedades mágicas, son productos adecuados para la curación de heridas por su limpieza, contenido en vitaminas o propiedades nutritivas o meramente aislantes frente a las impurezas exteriores

Conclusiones

A lo largo de la Edad Media la medicina experimentó una evolución desde la aceptación de determinadas prácticas ligadas a lo que podríamos calificar de ciencias ocultas, a un cientifismo tanto en el diagnóstico de la dolencia como en su tratamiento. Ese comportamiento fue la tónica general tanto dentro de la comunidad cristiana como en la judía, y las críticas a la utilización de determinadas artes sanatorias fueron comunes en ambas comunidades. La desconfianza hacia el médico judío y posteriormente el converso, no puede justificarse en su falta de rigor, sino en prejuicios religiosos.

Otro tema es la superstición popular, que como ya hemos visto se realizaba mayoritariamente en los hogares, llevada a cabo por mujeres, prácticas, algunas de ellas, ligadas a rituales de purificación o para ahuyentar la mala suerte, y que eran corrientes en ambas comunidades. El peligro estribaba en que a veces, las mujeres cristianas recurrían a las artes practicadas por judías, lo que suponía igualmente un peligro para la fe.

⁷⁵ Cantera Montenegro, E. “Los judíos y las ciencias ocultas...”, p. 55-56.

Medicina y superstición en las minorías religiosas en la Corona de Aragón en la Edad Media

José Hinojosa Montalvo
(Universidad de Alicante)

Introducción

Desde finales del siglo XI, pero, sobre todo, desde el siglo XII con las incorporaciones a la cristiandad del Valle del Ebro y Bajo Ebro, y más adelante en el siglo XIII, de Mallorca y Valencia, la Corona de Aragón contó entre su población con importantes minorías de mudéjares y de judíos, sobre todo de los primeros, que durante mucho tiempo constituyeron la mayoría demográfica en Aragón y Valencia.

¿Cuál fue el papel desempeñado por los profesionales de la medicina en estas minorías en este extenso periodo, entre finales del siglo XI y primeras décadas del siglo XVI, cuando los judíos ya habían sido expulsados de Sefarad y los mudéjares fueron obligados a convertirse al cristianismo? Es difícil responder con precisión, dado los amplios marcos temporal y geográfico, ya que las noticias conservadas lo son, sobre todo, a partir de la segunda mitad del siglo XIII en adelante y la mayoría se vinculan a la Iglesia y los poderes real y municipal.

Surgió en tierras de lo que luego sería la Corona de Aragón una nueva sociedad de frontera, lo que pesó en la medicina de estos territorios a lo largo de los siglos bajomedievales. L. García Ballester, el que mejor ha estudiado el tema, señaló sus peculiaridades: “la existencia de un elemento musulmán, la presencia de una comunidad judía y la introducción en ambas del nuevo factor cristiano-escolástico”. Todo ello generó una serie de tensiones que llevaron a la desintegración de la medicina judeo-árabe al final de la Edad Media, al disolverse dicho modelo y ser sustituido en las minorías intelectuales por el escolástico. Los médicos judíos y musulmanes tuvieron que ser examinados por un tribunal de médicos universitarios cristianos, en tanto que la licencia otorgada para ejercer era el reflejo de su control social. Al final, desapareció la medicina científica árabe y se pasó a un conjunto de prácticas populares médicas, es decir del profesional formado en el paradigma científico greco-judeo-árabe al curandero.¹

En las últimas décadas los estudios sobre la medicina practicada por las minorías mudéjar y judía se han desarrollado mucho, más los segundos que los primeros, aunque siguen faltando bibliografías actualizadas, tal como ya destacaba en 1993 Ron Barkai al referirse a la medicina judía, quien señalaba también cómo la mayoría de lo publicado era acerca de médicos judíos, en tanto que eran más escasos los estudios sobre los tratados médicos. En su estudio hace un repaso a los trabajos publicados sobre medicina judía, aunque las referencias a la Corona de Aragón son breves y prefiere centrarse en las obras médicas.²

En buena medida ello es el resultado de la desconexión existente entre los medievalistas y los historiadores de la medicina, al dedicarse unos y otros a sus respectivas áreas específicas de investigación. La excepción fue la sólida obra del historiador de la medicina Luis García Ballester, que dedicó varios trabajos hacia el tema de la medicina en las minorías (mudéjares, moriscos y judíos), por el que sentía particular predilección, además de la síntesis que podemos ver en su obra póstuma *La búsqueda de la salud*.³ Lo cierto es que carecemos de una visión

¹ García Ballester, L., *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Madrid, Akal, 1976, pp. 11-13.

² Barkai, R., “Perspectivas para la historia de la medicina judía española”, *Espacio, tiempo y forma*, Serie III, Historia medieval, 6, (Dossier: En torno a Sefarad), (1993), pp. 475-492.

³ García Ballester, L., “Arabismo y escolástica en la medicina valenciana bajomedieval”, *III Congreso Nacional de Historia de la Medicina*, Valencia, 1969, II, pp. 15-35; “La desintegración de la medicina de la minoría judía en la Valencia bajomedieval”, *III Congreso Nacional de Historia de la Medicina*, Valencia, 1969, II, pp. 31-35; *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Madrid, Akal, 1976; *La medicina a la*

global sobre el tema para la Corona de Aragón y los estudios, generalmente, se han limitado a aspectos o localidades concretas.⁴

1. El ejercicio de la medicina entre los judíos de la Corona de Aragón

Se trata de una profesión que podríamos calificar de “clásica” entre los judíos medievales, que gozaba ya de una larga tradición durante la etapa andalusí y que se mantuvo tras la conquista cristiana. El que los médicos judíos tuvieran un cierto predominio en los reinos cristianos peninsulares estuvo en íntima conexión con su conocimiento de la lengua árabe, en particular durante los siglos XIII y XIV, lo que les permitió conocer a los autores musulmanes y leerlos directamente en su lengua original. Señala L. García Ballester que el galenismo de los médicos judíos no entró en un proceso de desintegración como sucedió con los sanadores mudéjares, pero tampoco mantuvo su altura intelectual gracias al contacto con el galenismo que se elaboró en la escolástica latina, manteniéndose vivo en el seno de las aljamas el interés por el estudio de las obras de los grandes maestros.⁵ En la Corona de Aragón algunos médicos hebreos tradujeron obras del árabe a otras lenguas, como el famoso médico barcelonés Jafudà Bonsenyor, que en 1313 tradujo para Jaime II “*de arabico in romancio*” parte de la obra del notable médico musulmán Abu-I-Qásim az-Zahrawi.

Los médicos judíos aparecen denominados en la documentación como *metge*, *físich* y *alfaquim*, términos que vienen a ser prácticamente sinónimos, siendo los dos primeros utilizados también por los galenos cristianos.⁶ En algunas aljamas destacaron por su importancia numérica, como fue en Calatayud, donde un 15% de los judíos con profesión cierta eran físicos o cirujanos, algunos tan destacados como Todros ben David y Shaprut. Algo parecido sucedió en Jaca, con un 20% de médicos entre los profesionales documentados.⁷

A pesar de las reiteradas prohibiciones y recelos de la Iglesia –señal de su ineficacia– los médicos judíos trataron a pacientes cristianos de todas las condiciones sociales, comenzando por los monarcas. En la segunda mitad del siglo XIII los médicos reales o alfaquines tuvieron un papel importante en la corte real aragonesa, a la que estaban vinculados, en concreto en los reinados de Jaime I y su hijo Pedro el Grande. Tras la conquista de Valencia, en 1238, varios de ellos (Bafiel/Bahiel, Alconstantiní, Salamó, maestro David Abnadayán, alfaquín del infante Fernando, o Jucef, alfaquín de Tortosa), recibieron viviendas, molinos, huertos y tierras en la ciudad y su huerta, aunque siempre mantuvieron su condición de propietarios absentistas, dado su carácter de cortesanos.

València medieval: Medicina i societat en un país medieval mediterrani, Valencia, 1989; García Ballester, L., Mc Vagth, L. et alii, *Medical Licensing and Learning in Fourteenth-Century Valencia. The American Philosophical Society*, Philadelphia, 1989; “A marginal learned medical World: Jewish, Muslim and Christian medical practitioners, and the use of Arabic medical sources in late medieval Spain”, en L. García Ballester et al. (eds.), *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, Cambridge, 1994, pp. 353-394; García Ballester, L., Ferré y Feliu, E., “Jewish Appreciation of Fourteenth Century Scholastic Medicine”, *Osiris*, 6, (1990), pp. 85-117; *La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España medieval*, Barcelona, Península, 2001; Hinojosa Montalvo, J., “Médicos judíos en la ciudad de Valencia durante la baja Edad Media (siglos XIII y XIV)”, *Estudos em homenagem ao Professor Doctor Jose Marques*. Porto, Faculdade de Letras-Universidade do Porto, 2006, pp. 415-436; Martínez Loscos, C., “Orígenes de la Medicina en Aragón: los médicos árabes y judíos”, *Cuadernos de historia Jerónimo Zurita*, 6-7, (1954), pp. 7-60; Romano, D., *La ciencia hispanojudía*, Madrid, 1992; Rubió i Lluch, A., *Documents per l’història de la cultura catalana mig-eval*, Barcelona, 1908-1921; Vernet, J., *Historia de la ciencia española*, Madrid, 1975.

⁴ Blasco Martínez, A., “Médicos y pacientes de las tres religiones (Zaragoza siglo XIV y comienzos del XV)”, *Aragón en la Edad Media*, 12 (1995), pp. 153-182.

⁵ García Ballester, L., *La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España medieval*, Barcelona, Península, 2001, pp. 415-416.

⁶ A propósito de la evolución del término, su significado y las interpretaciones dadas por diversos historiadores véase el esclarecedor artículo de Romano, D., “Judíos escribanos y trujamanes de árabe en la Corona de Aragón (reinados de Jaime I a Jaime II)”, *Sefarad*, XXXVIII (1978) pp. 71-105, en concreto pp. 73-77.

⁷ Motis Dolader, M. Á., *Los judíos en Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV)*, Zaragoza, 1990.

En tiempos de Pedro III destacaron las figuras de los hermanos Abenmenassé: Samuel y Jafudà, estudiados por David Romano,⁸ siendo Samuel Abenmenassé el primero que ocupó este cargo de médico real, junto con el de intérprete oficial de árabe (1279-1286). Durante el siglo XIV destacó la figura de maestro Mossé Alazar, que prestó numerosos servicios a Alfonso IV y a Pedro el Ceremonioso, lo que le valió a él y su familia franquicias fiscales, y en los siglos XIV XV aunque siguió habiendo médicos que prestaron sus servicios a la Corona, pocos tuvieron la categoría oficial de médico real, como fue el judío oscense Jucef Abenardut "mayestro físico del senyor rey", a mediados del siglo XIV.

También la iglesia tuvo físicos y cirujanos judíos, como Junez Trigo, que estuvo al servicio de don Lope, arzobispo de Zaragoza, que en 1373 le dio una asignación anual de 500 sueldos. O el citado Mossé Alazar, que en 1385 atendía a los frailes del convento franciscano de Zaragoza, por citar algunos ejemplos.⁹ También los franciscanos de Valencia, en tiempos de Jaime II, tuvieron a Humer Tahuell como médico de la comunidad.

Hubo galenos judíos al servicio de la nobleza, aunque no son muchas las noticias, como fue el caso de Pedro Cerdán, señor de Escatrón, que en 1399 fue atendido por el médico Todroz Benvenist y el cirujano Junez Trigo, o Lope Jiménez de Rueda, que a comienzos del siglo XV daba a rabí Haim, médico de Zaragoza, una pensión anual de doce cahíces de trigo por sus servicios.

Además de numerosos particulares, también solicitaron los cuidados de los médicos judíos numerosas poblaciones de la Corona de Aragón, con el fin de atender a los vecinos. Es lo que sucedió en Elche, donde antes de 1391 todos los médicos fueron judíos,¹⁰ y lo mismo en Orihuela hasta la expulsión de 1492. Estos médicos eran contratados mientras demostrara su buen hacer profesional. La estacionalidad en los contratos explica que muchos de estos sanadores fueran itinerantes y se desplazaran allí donde había necesidad de ellos o eran solicitados. El 8 de junio de 1409, por ejemplo se presentó ante el concejo de Orihuela el maestro Davy Damasco, médico judío oculista, que, según se decía, era "muy buen maestro de guarescer e sanar dolencias de los ojos e que ha fecho muy buenas curas" y dijo que se quería marchar de Orihuela, por lo que se acordó darle 600 maravedís de 2 blancas.¹¹

Aunque los médicos judíos tuvieron vetado el acceso a los centros universitarios cristianos en las Cortes de Monzón de 1289 se estableció la obligatoriedad de obtener el título oficial de médico a través de un examen realizado ante un tribunal, compuesto por un médico judío y otro cristiano, aunque a veces podían ser tres médicos, todos ellos cristianos.¹² Una vez superadas las pruebas se le concedía al individuo en cuestión la autorización por el monarca para ejercer como médico en los dominios de la Corona de Aragón, sin restricción de pacientes, fueran cristianos o judíos. Estos médicos judíos llevaban el título de "mestre", es decir ostentaban la categoría superior de "maestro", igual que en las corporaciones de oficios. En Gerona ejercían como médicos y cirujanos personajes de la talla de Salomó Caravita y Saltell Gracià, o los maestros de medicina, Mossé de la Val, Abraham des Portal, Bonjuhà de Besalú, etc. En Lérida a pesar de las medidas restrictivas de la Corona en el siglo XV contra los judíos destacaron personalidades como el físico y astrólogo Abraham de Lérida y el famoso oftalmólogo Cresques Abnarrab, que operó de cataratas a Juan II.

⁸ Romano, D., "Los hermanos Abenmenasse al servicio de Pedro el Grande de Aragón", *Homenaje a Millás Vallicrosa*, Barcelona, 1956, I, pp. 243-292.

⁹ Blasco Martínez, A., *Médicos y pacientes de las tres religiones*, pp. 176-177.

¹⁰ Hinojosa Montalvo, José, "Medicina y sanidad municipal en el Elche medieval", *Al-Qibla*, 5 (1999), pp. 75-92.

¹¹ Nieto Fernández, A., *Orihuela en sus documentos. IV. Musulmanes y judíos en Orihuela (siglos XIV-XVIII)*, Murcia, 1997, IV, p. 22.

¹² Gallent Marco, M., "Licencias reales para ejercer la medicina y la cirugía a judíos aragoneses", *Anales de la Universidad de Alicante*, dossier monográfico: El legado de los judíos de la Corona de Aragón, 15, (2006-2008), pp. 47-56.

Además del sanador o *físich* existía también la categoría de cirujano o *cirurgià*, que implicaba una especialización médica, debiendo superar un examen para poder ejercer. Entre estos cirujanos podemos recordar en el reino de Aragón a los citados hermanos Salomón y Junez Trigo (1385) o Salomon Affia, todos ellos de Zaragoza.¹³

En general puede afirmarse que los médicos más destacados, los vinculados con el poder real, fueron a menudo objeto de la concesión de diversos privilegios, sobre todo de carácter fiscal: exención de *qüestia*, pecha, subsidio, auxilio regio, etc. como fue el caso de Humer Tahuell (1298), su hijo Abrafim Tahuell (1318), Abraham des Castlars (1327), Bonafós Abencrespín (1346), etc., en Valencia, provocando las quejas de las aljamas afectadas por estas desigualdades, por lo que Pedro IV el 7 de julio de 1383 desde Monzón declaró revocados todos los privilegios y exenciones fiscales dados a sus médicos y cirujanos¹⁴.

Los privilegios reales a médicos abarcaban también facetas muy variadas de la vida cotidiana, como la dispensa de llevar vestidos o señales infamantes, o la de no ser forzado por sus correligionarios a ejercer cargos en la aljama.¹⁵

En algún caso el médico judío, incluso sus familiares, podía adquirir la categoría de familiar del rey o de la reina, como era el caso del notable maestro Alatzar, mientras que su contemporáneo el también médico maestro Isach Abenaçara disfrutaba en 1329 del título de judío de casa de la reina Leonor.

Es importante reseñar que no sólo fueron los varones los que ejercieron la medicina entre los judíos, sino que también se documentan mujeres en la profesión, unas veces de forma ilegal y otras con todos los papeles en regla.¹⁶ Es el caso de Jamila, judía valenciana, que fue multada en 1378 por el gobernador general del reino con 30 florines por haber ejercido la medicina y hacer de médico sin la correspondiente licencia.¹⁷

Algunas de estas mujeres fueron acusadas ante el baile general de practicar la brujería, utilizar sortilegios, hacer pactos con el diablo, reflejo todo ello de una medicina popular, que escapaba al control de los cánones oficiales y académicos, pero que era muy utilizada por el pueblo llano, sobre todo por los más escasos en recursos económicos, que no podían pagar las dietas de un galeno de reconocido prestigio.

2. Los médicos mudéjares

Reconstruir la trayectoria seguida por la medicina y los médicos mudéjares en la Corona de Aragón no es tarea fácil, ya que las fuentes documentales no se muestran propicias a ello. Nada se dice de ellos en las obras generales sobre los mudéjares, hasta el punto que A. Blasco en su estudio sobre médicos en Aragón afirmó: “Documentalmente no consta la existencia de físicos y cirujanos mudéjares –lo que no quiere decir que no los hubiera-“.¹⁸ Mejores resultados se han obtenido para Valencia gracias a los trabajos de L. García Ballester¹⁹ y M. Gallent Marco²⁰. Se ha dicho que el ejercicio de la profesión médica por parte

¹³ Martínez, A., *Médicos y pacientes de las tres religiones*, pp. 162-163.

¹⁴ A.C.A. C, reg. 942, fol. 37 v-38 r.

¹⁵ A.C.A. C, reg. 211, fol. 235 v. 4-12-1314, Lérida. La exención fue transmitida al baile general para su cumplimiento.

¹⁶ Cardoner Planas, A., "Seis mujeres hebreas practicando la medicina en el reino de Aragón", *Sefarad*, IX, 1949, pp. 441-445; López de Meneses, A., "Cinco catalanas licenciadas en medicina por Pedro el Ceremonioso, 1374-1382", *Correo Erudito*, V, 37, Madrid, 1957, pp. 252-254.

¹⁷ A.R.V. Maestre racional, 248/5970. De esta cantidad el justicia se quedó con 110 sueldos.

¹⁸ Blasco, A., *Médicos y pacientes de las tres religiones*, pp. 153-181.

¹⁹ García Ballester, L., "Arabismo y escolástica en la medicina valenciana bajomedieval", *III Congreso Nacional de Historia de la Medicina*, Valencia (1969), II, pp. 15-35; *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Madrid, Akal, 1976; *La medicina a la València medieval*, Valencia Edicions Alfons el Magnímic, 1989; García Ballester, L., Ferré y Feliu, E., *Medical Licensing and Learning in Fourteenth-Century Valencia*. *The American Philosophical Society*, Philadelphia, 1989.

²⁰ Gallent Marco, M., "Médicos y cirujanos mudéjares en el reino de Valencia", *Saitabi*, 59 (2009), pp. 83-95.

de los mudéjares a partir de la conquista cristiana sufrió un brusco descenso, fruto de la huida de la minoría científica musulmana hacia el reino de Granada o el norte de África. Es evidente que ello debió darse en las élites de estos profesionales, pero no lo es menos que también quedaron otros muchos médicos en las aljamas mudéjares que siguieron atendiendo a sus correligionarios e incluso a los vecinos cristianos. Es más, este esplendor de la medicina árabe aún se mantuvo décadas después de la conquista del reino de Valencia, como testimonia la figura de Muhammad al-Safra (Crevillent ?- Granada, 6-2-1360). De origen humilde, se dedicó a la medicina y destacó su sabiduría en farmacología, a la que le dedicó los primeros años de su juventud. Su saber médico era "empírico", no "académico". En Valencia estudió con un cirujano cristiano, y en Granada con el médico Abd Allah Ibn Siray y con otros que no cita. Curó al sultán Abu-l-Yuqus Nasr, cuando vivía en Guadix. Al morir su protegido marchó a Marruecos, donde permaneció durante cerca de cuarenta años y sólo regresó a Granada en su vejez, falleciendo al poco de llegar, el 6 de febrero de 1360. Escribió "*Kitab al-Istiqsa`wa-l-Ibrâm fi`ilay al`^yirâhât wa-l-awrâm*", es decir el *Libro de la indagación y la ratificación sobre el tratamiento de las heridas y los tumores*. Su obra, donde describe 36 clases de tumores, es una mezcla de saberes y modos de practicar la medicina de difícil definición, reflejo de la plural sociedad en que vivió.²¹

La decadencia de la medicina árabe en los territorios de la Corona de Aragón no quiere decir que desapareciera ésta y el árabe como vehículo de transmisión científica. Persistió una literatura médica en árabe hasta el siglo XV, que circuló, sobre todo, en los núcleos urbanos de la Corona de Aragón y en particular en las aljamas judías. Esta literatura médica se enseñó también y en 1492 en Zaragoza funcionaba en su morería una *madrassa* o centro de estudios islámicos, donde se estudiaba la medicina árabe clásica, lo que indica que al menos algunas aljamas, "fueron capaces de suministrar a sus propias habitantes, y también a los miembros de la comunidad cristiana con los que convivían, un número de profesionales médicos, debidamente formados en una tradición científico-médica que todavía se conservaba viva, útil y fecunda".²²

En el Islam el ejercicio de la medicina y la transmisión del saber médico se realizaron por tres vías: a) las escuelas públicas, vinculadas a hospitales; b) las escuelas médicas privadas; y c) la enseñanza privada, donde el maestro otorgaba la *iyaza* o licencia para ejercer al discípulo, una vez que había demostrado su aptitud. En el caso del reino de Valencia, el mejor estudiado, L. García Ballester destacó el empobrecimiento de los conocimientos médicos que se produjo con el paso del tiempo y la aparición de las formas empíricas y creenciales en el ejercicio médico. Era el resultado de la continua emigración de los musulmanes y de la prohibición a éstos de adquirir una formación regular, similar a la de los cristianos. El resultado final fue la superstición y el curanderismo, muy arraigados en la sociedad mudéjar. Veamos con un poco más de detalle esta trayectoria

Si al principio los médicos mudéjares y judíos de la Corona de Aragón ejercieron su actividad de forma espontánea, sin control por las autoridades, con el paso del tiempo se creó un marco normativo específico para dichas minorías. Las Cortes Generales de Monzón de 1289 legislaron sobre médicos y cirujanos cristianos y dispusieron que habían de superar un examen ante los prohombres de la profesión, jurando luego su profesión ante el baile o el veguer. Tal acuerdo fue ratificado en las Cortes de Monzón de 1359, añadiendo la obligatoriedad para los médicos de asistir tres años a un Estudio General. Nada se dijo en estas Cortes sobre los médicos mudéjares y judíos, lo cual era comprensible, ya que ambas minorías tenían prohibido el acceso a la enseñanza universitaria cristiana. Fue en las Cortes de

²¹ Franco Sánchez, F., y Cabello, M^a. Sol., *Muhammad as-Safra. El médico y su época*, Alicante, Universidad, 1990.

²² García Ballester, L., *Historia social de la medicina*, pp. 35-42 recoge las obras de medicina árabe que se encontraban en las bibliotecas de la Corona de Aragón. Para una visión detallada de la *madrassa* ver las pp.65-71.

Monzón de 1363 cuando por primera vez se tomaron acuerdos sobre los médicos mudéjares y judíos al disponer que los aspirantes a la profesión fueran examinados por médicos de su "*llei o secta*", si los hubiere, pero con la presencia de un médico cristiano, y si no los hubiera de su religión que lo fueran por dos médicos cristianos. Superado el examen el aspirante se comprometía ante las autoridades a ejercer con honestidad su profesión, sin que tuvieran restricción de pacientes, fueran cristianos, musulmanes o judíos. Según García Ballester esta medida tenía por objetivo controlar a médicos y cirujanos en el aspecto social y formativo, la persecución del intrusismo y la creación de cargos e instituciones para luchar contra ello.²³

Aunque se mantuvo la libertad de enseñanza, a lo largo del siglo XIV aumentó el control del ejercicio de la medicina, que en Valencia se dio a partir de 1329 en un fuero de Alfonso IV, por el que se exigía a todo médico, cirujano o barbero cristiano que quisiera ejercer en la ciudad y reino de Valencia superar un examen ante un cuerpo municipal de examinadores, además de otras condiciones, como la de tener estudios universitarios, lo que no se exigía a los cirujanos. En el caso de ser aprobado el futuro médico juraba ante el Justicia Civil de la capital que ejercería su profesión "*bé e lealment*". M. Gallent ha señalado que en el siglo XV en las licencias municipales del *Consell* de Valencia para ejercer la medicina no ha encontrado concesiones a mudéjares o judíos.²⁴ En Aragón y Cataluña estas licencias médicas municipales son más tardías. Señalemos que en los tribunales examinadores nunca figuraron médicos musulmanes. Tampoco sabemos el contenido de las materias médicas de que eran examinados.

Otro modelo de licencias fueron las de concesión real, que se dieron en toda la Corona de Aragón, y en ellas los aspirantes eran examinados por los médicos reales y la venia la concedía el rey, abarcando el campo de ejercicio toda la Corona de Aragón, aunque podía limitarse a uno o dos reinos.

De estas licencias reales se conservan noticias de cuatro de ellas para mudéjares del reino de Valencia, citadas por García Ballester y estudiadas con detalle por M. Gallent. Los interesados fueron Hamet Hateguía (1337), Çahat Azeit (1434), Abdallá Algazi (1445/1456) y Abdul Halim (1459). La licencia era para usar del "arte de medicina" y la concedía el rey o su representante, tras ser examinado por un médico cercano a la casa real, que certificaba la pericia y conocimientos de la persona. Tras la concesión de la licencia se notificaba a los oficiales del reino y se les pedía que no obstaculizasen el ejercicio médico al interesado. El modelo era igual para cristianos y judíos.

En el caso de Hamet Hateguía (1337) sabemos que el rey Pedro IV había recibido peticiones de algunos súbditos para que pudiera ejercer como médico, lo que indicaba que ya era un personaje conocido y de pericia reputada. Esta misma recomendación la encontramos en Çahat Azeit, oriundo de Onda, donde era alfaquí, y su licencia abarcaba los reinos de Valencia y Aragón. Sabemos que ejerció como médico en la vecina localidad de Villarreal, contratado por el municipio desde 1438 a 1451, algo poco habitual entre los médicos mudéjares y que refleja la alta estima que gozó entre la población cristiana.²⁵

Abdallá Algazi, de la morería de Valencia, obtuvo la licencia de Alfonso V en 1445 para ejercer en toda la Corona de Aragón y las estrechas relaciones mantenidas con la monarquía hizo que el 12 de abril de 1449 fuera enviado a Granada como embajador de Juan II, rey de Navarra y lugarteniente general de su hermano Alfonso V de Aragón en el reino de Valencia. Las buenas relaciones con los nazaríes hizo que en 1450 interviniera como mediador en el rescate de los vecinos de Cieza (Murcia) cautivos en Granada. En el asalto a la morería de Valencia en 1455 perdió todos sus bienes, incluida la licencia para ejercer la

²³ Gallent Marco, M., *Médicos y cirujanos mudéjares en el reino de Valencia*, p.84.

²⁴ Gallent Marco, M., *Médicos y cirujanos mudéjares en el reino de Valencia*, p.86.

²⁵ Doñate, J.M., "Saludadores y médicos en la Baja Edad Media", *I Congreso de Historia del País Valenciano*, Valencia (1979), I, pp. 803-810.

medicina, por lo que tuvo que examinarse de nuevo en 1456 para conseguir una nueva autorización. Su prestigio hizo que en 1459 figure como síndico de la aljama mudéjar de Valencia y fuera comisionado por el rey para restaurar la morería de la capital. En 1460 fue contratado como médico de Castellón de la Plana durante un año, actuación que iba en contra de las medidas represivas dictadas por la Corona para obstaculizar el ejercicio de la medicina por los profesionales mudéjares entre la población cristiana. Ya en 1338, por ejemplo, el baile general del reino de Valencia, Arnau Çamorera, prohibió a los mudéjares valencianos practicar la medicina entre los cristianos, incluidas las mujeres musulmanas que practicaban la medicina (*metgesa*). Pero estas prohibiciones, que formaban parte de un conjunto más amplio de medidas discriminatorias contra los mudéjares, para evitar su contacto con los cristianos, fueron un completo fracaso. Ahora bien, todos estos médicos formaban parte de una elite, de una minoría de mudéjares, vinculados al poder, real o municipal, y bien integrados en la vecina sociedad cristiana. ¿Qué sabemos de los médicos y cirujanos anónimos? Apenas hay información, alguna que otra noticia, como un tal Fat, *lo metge*, que se documenta en Játiva en 1441, o un *moro metge* ejerciendo como médico en 1400 en el Hospital de la Reina de Valencia, y poco más.²⁶

En cuanto al papel de la mujer mudéjar en la medicina apenas queda algo más que un nombre o una pequeña referencia. Al margen de su religión, la mujer tenía prohibido ejercer la medicina y la cirugía, pero, como señaló García Ballester, estas *metgesas* no estaban marginadas de la sociedad sino que trabajaban para particulares, municipios e incluso la corte. En 1333, por ejemplo, Alfonso IV se refería a una tal Çahar, mora de Valencia, como *cirúgica nostra* y hay otros testimonios dispersos en que se citan estas mujeres médicos anónimas ejerciendo con cristianos. Y en 1391, por citar otro ejemplo, el municipio de Castellón de la Plana contrataba a una médica mudéjar especializada en curar enfermedades de los ojos, que ya anteriormente había trabajado con éxito en esta localidad.²⁷

A finales del siglo XIV todavía era alto el prestigio de la medicina musulmana, competidora de la cristiana, como reconocía y criticaba duramente San Vicente Ferrer en sus sermones (“No mantengáis a los médicos infieles...”). Estas razones socio-económicas, de competencia, acentuaron las medidas prohibitivas de las autoridades hacia médicos y cirujanos musulmanes.

Hay datos que permiten hablar de una autonomía científica de grupos concretos de mudéjares valencianos, del mantenimiento de dicha actividad por parte de los alfaquíes, de la comunicación con el mundo mediterráneo oriental y de la atención que algunos médicos y astrónomos cristianos prestaban a la ciencia que se hacía en países como Egipto y que practicaban los musulmanes del país. Así, un alfaquí de Paterna introdujo en 1450 el *Sexagenarium*, instrumento utilizado por los astrónomos de El Cairo, y en 1456 fue traducido del árabe al catalán, y al latín por Joan de Bosnia en 1463. Pero en líneas generales los siglos XIV y XV representaron la ruralización del elemento médico valenciano, que derivó hacia formas populares y empíricas de ejercicio. Ya en el siglo XVI la medicina árabe se desintegró definitivamente entre los moriscos y se convirtió en curanderismo, con una mezcla de empirismo y de creencias en su aplicación práctica.

3. Magia y esoterismo entre los mudéjares

Las creencias esotéricas y mágicas estuvieron muy difundidas entre los mudéjares de la Corona de Aragón, ya que formaban parte de la vida cotidiana en la sociedad andalusí, de la que eran sus herederos. Esta realidad es difícil rastrearlas en los documentos escritos, dado que los mudéjares de estas tierras no nos dejaron obras teóricas sobre estos fenómenos y las noticias conservadas proceden casi siempre de prohibiciones eclesiásticas, de la Corona o

²⁶ Gallent Marco, M., *Médicos y cirujanos mudéjares en el reino de Valencia*, pp. 84-94.

²⁷ García Ballester, L., *Historia social de la medicina*, p. 42.

municipales, así como de las actuaciones judiciales contra algunos de sus practicantes. Las fuentes arqueológicas o materiales conservadas pueden, sin embargo, ayudarnos a aproximarnos a conocer el devenir cotidiano y el mundo de las creencias de la comunidad musulmana en estas tierras tras la conquista cristiana.

En el marco en el que surgió el Islam existía ya la creencia en un mundo sobrenatural, poblado de seres con los que se podía entrar en contacto. Aunque la actitud genérica del Islam desde el punto de vista religioso es contraria a la magia, se estableció una diferencia entre la magia blanca o *simiya* y la magia negra *sihara*, aunque con frecuencia la frontera entre ambas era muy sutil.

La magia blanca era aquella cuyas prácticas no eran condenadas o eran aceptadas por la mayoría de la sociedad islámica. También conocida como magia coránica, se basa en la virtud de los nombres de Allah y en los versos del Corán. También se usaron con fines protectores las suras y las aleyas del Corán, o los cánticos mágicos, incluyéndose dentro de la magia blanca los filtros y amuletos.

La magia negra es aquella que recurre a la inspiración demoníaca o a la invocación de los planetas, utilizando conjuraciones demoníacas o encantamientos, ritos mágicos, o la utilización de la palabra para invocar a los espíritus de los muertos, los demonios, los planetas, etc.²⁸

En este mundo esotérico de los mudéjares tenían gran importancia los talismanes, en los que se materializan las propiedades del mundo invisible, creando un objeto que tiene poder para proteger o conseguir lo deseado. Diversos tratados medievales se ocupaban de explicar la fabricación de los mismos, así como filtros o fumigaciones para conseguir diversos fines. La mayoría de los talismanes conservados de mudéjares de la Corona de Aragón conservan leyendas epigráficas de contenido coránico, como el encontrado en la Poble de Ifac (Alicante), elaborado en plomo, o el del Castellar de Alcoy (Alicante), datado entre los siglos X-XIII, o el morisco de Tórtoles.²⁹

La mayoría de esta magia era de carácter protector sobre todo contra el "mal de ojo" o los demonios, o para proteger las ciudades de ciertos animales, aunque también los había para perjudicar a alguien, ocasionar una enfermedad, romper un matrimonio, etc., igual que en el mundo judío y cristiano.

Los materiales profilácticos para protegerse de estos elementos malignos son diversos, y en ellos juega un papel importante las leyendas y fórmulas epigráficas, basadas en el Corán, o el gran nombre *-al ism al -a'azam-* de significado desconocido, pero que cura las enfermedades y dolores. En este mundo esotérico los motivos icónicos estuvieron muy difundidos, sobre todo la *jamsa* o mano de Fátima, dado que la mano es órgano de poder y posición de alto, de apartar algo. Esta representación de la mano abierta con los dedos extendidos y que enseña la palma al que la mira, que protege de cualquier peligro, sobre todo el mal de ojo, estaba muy difundida en diversos contextos: en la portada de las viviendas, como amuleto en diversos materiales, en las joyas, en los ladrillos (*socarrats* de Paterna), y en la cerámica de Manises, Paterna, Teruel, etc., sobre todo en platos y escudillas.

También con significado protector y mágico se utilizó el sello de Salomón, que vemos pintado en la cerámica citada, o en talismanes, sellos, anillos u otros objetos. Por su parte en los umbrales y puertas de las casas no era infrecuente encontrar la imagen de la llave, que a

²⁸ Cardaillac-Hermosilla, Y., "El lenguaje de la magia acerca de mudéjares y moriscos", *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1999, pp. 643-654.

²⁹ Cervera Fras, M^a J., "Los talismanes árabes de Tórtoles", *VII Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1999, pp 225-275; Viladrich Grau, M., "Els talismans de Maimó el negre i de Barqan: la cara romboide del diable. Edició i estudi d'uns talismans àrabs moriscos", Mutgé i Vives, J., Salicrú i Lluch, R. y Vela Aulesa, c., (eds.), *La Corona Catalanoaragonesa, l'islam i el món mediterrani*. Estudis d'Història Medieval en homenatge a la doctora María Teresa Ferrer i Mallol, Barcelona, CSIC, 2013, pp.707-722.

veces se combinaba con la *jamsa*, como vemos en azulejos de Manises y de Paterna bajomedievales, con el significado de protección del recinto, de secreto bien reservado (la llave), de llave del paraíso.

En ataifores y otra piezas cerámicas realizadas por mudéjares de Valencia y Aragón encontramos el cordón de la eternidad, el lazo de Salomón, así como la flor de loto o la rosa, con el sentido de pureza y renacimiento, de armonía cósmica. También el pez tiene un significado esotérico, al representar el agua y la prosperidad, siendo frecuente en las joyas femeninas, mientras que el árbol de la vida (*hom*), decora con frecuencia platos y ataifores - entre otras piezas cerámicas- de Paterna, Manises y Teruel, simbolizando el árbol cósmico, que reúne los tres mundos: el subterráneo (raíces), la tierra (tronco) y las alturas (ramas). A menudo está flanqueado por animales enfrentados

Si descendemos al terreno de las personas es más difícil encontrar noticias de estos magos y hechiceros mudéjares en la Corona de Aragón y lo habitual es que sea a través de procesos judiciales, como la denuncia presentada por Ramón Erau, portero real, contra Febbu, mujer de Alí Ollella, ambos de religión musulmana y vecinos de Manises (Valencia). Según Erau, la mora en compañía de su esposo hizo viaje a Valencia llamada por Matheua, mujer del denunciante y, por alguna disputa entre ambas, decidió dar de comer a esta, entre otros manjares, huevos mezclados con pólvora, que la llevó a desvariar hasta perder sus facultades mentales y lanzarse por una ventana. En sus delirios gritaba que toda Valencia se hundiría, salvo el cimborrio de la catedral, y que los judíos y moros habrían de bautizarse. Casuales y premonitorias palabras, pues estamos a 15 enero 1387 y faltaban cuatro años y medio para que tuviera lugar el saqueo de la judería de Valencia y la conversión masiva de sus moradores. También se indicaba que la actuación de la mora se debió a estar "*induhida d'esperit maligne*", lo que dejaba la puerta abierta a la intervención del diablo.³⁰

Las visitas pastorales también son otra importante fuente para rastrear este mundo mágico de los mudéjares, ya que una de las preguntas hechas a los párrocos se refería a la posible práctica de sortilegios en la localidad. Así, en 1388 el rector de la iglesia de Llutxent (Valencia) acusó a Dolça, viuda de Ramón Camarasa, de realizar sortilegios contra su esposa junto con Momadexo "*lo negret*", musulmán de Benicolet. Ambos habían provisto a su mujer de una cédula escrita en árabe ("*morisch*"), dotada de poderes benignos, para que la escondiera en sus habitaciones con el fin de llevarse bien con el marido. Otro ejemplo es el de Celma, viuda y vecina de la alquería de Cugullada, que fue acusada en 1389 por el rector de la iglesia de Ternils (Valencia) y por Jaume Busquet, por visitar a un musulmán acompañada de su yerno, Bernat Borrás, para que les adivinara y diera a conocer quién había robado a su mujer cierta cantidad de dinero.³¹

Ejemplos similares los hubo en muchas localidades de la Corona de Aragón y las autoridades eclesiásticas, reales y municipales dieron una panoplia de medidas, sobre todo desde comienzos del siglo XIV (Valencia en 1326) contra estas prácticas, ya que consideraban que atraían la ira divina y provocaban enfermedades, carestías y toda clase de calamidades. El éxito fue escaso, como demuestra su reiteración en el tiempo y los miembros de las tres religiones siguieron visitando encantadores, magos, adivinos y sortílegos, mientras que la justicia perseguía sus nefastos resultados.

4. Hechicería, magia y brujería entre los judíos de la Corona de Aragón

A pesar de las condenas bíblica y talmúdica los judíos practicaron la magia en diversos aspectos de su vida, sobre todo como uno de los métodos de la "medicina alternativa",

³⁰ ARV, Justicia criminal, 46, mano 1, fol 26 r. Vidal Beltrán, E., *Valencia en la época de Juan I*, Valencia, 1979, pp. 79-80.

³¹ Narbona Vizcaíno, R., "Tras los rastros de la Cultura Popular: hechicería, supersticiones y curanderismo en Valencia Medieval", *Edad Media*, 1, Valladolid, 1998, pp. 91-110.

abundando los manuscritos mágicos, como el *Sefer simus tehilim*, (El libro del uso [mágico] de los salmos), del que existen decenas de manuscritos.³² También, como veremos, era antiguo el uso de miembros de animales como procedimiento mágico.

El tema de la magia, los demonios y las ciencias ocultas en la Edad Media cuenta con abundante bibliografía en el marco de la sociedad cristiana, mientras que el interés ha sido menor en el caso judío, mereciendo destacarse, entre otros, los trabajos de R. Barkai y E. Cantera.³³ Aún cuando la tradición religiosa judía rechaza la magia, por considerarla como brujería y herejía, no hay duda de que el recurso a la magia se practicó en el judaísmo desde la Antigüedad bíblica.

Los estudiosos del mundo de la magia y la hechicería entre los judíos han basado sus trabajos en la normativa religiosa al respecto, las obras teóricas sobre estas materias en los siglos medievales, sobre todo las cabalísticas, y con frecuencia se ha utilizado la documentación inquisitorial para, a través de las declaraciones de los conversos, conocer las prácticas mágicas y hechiceriles utilizadas, que eran similares a las de los cristianos y mudéjares, y con los mismos objetivos: conseguir bienes materiales, el amor o una buena salud figuraban entre los más frecuentes. El problema se plantea cuando del terreno de la teoría descendemos al de la vida cotidiana, el tratar de saber cuál era el nivel de difusión de estas prácticas en la sociedad judía de la Corona de Aragón. No hay respuesta posible con certeza, sino tan sólo aproximaciones deducidas a través de los procesos judiciales por delitos de este cariz, lo cual es de una imprecisión tremenda. Baste repasar las regestas de J. Regné para los judíos de la Corona Aragón entre 1213 y 1327, con más de tres mil documentos, sin que haya una noticia de estas prácticas.³⁴ Y lo mismo sucede en las obras generales para los judíos de este marco territorial, en tanto que en lo referente a restos materiales, como por ejemplo talismanes, muy poco se conserva.³⁵

La realidad es que supersticiones y magia formaban parte de la vida diaria de los judíos, igual que en la de los cristianos y musulmanes. E. Cantera en su estudio sobre la vida cotidiana de los judíos peninsulares nos recuerda que una de las prácticas más frecuentes era el sortilegio llamado de "las gotillas", también utilizado por hechiceras y curanderas cristianas; el proceso de "medir la cinta" para sanar a la persona enferma, recitando conjuros; la curación de enfermedades de los ojos aplicando agua y tierra cogida en la sepultura de un hombre justo; las prácticas para conseguir los favores de la persona amada; la adivinación del futuro, sobre todo cuando se emprendía un viaje; la práctica de la quiromancia, la interpretación de las rayas de las manos, para saber la vida futura; carácter de la persona, constancia o inconstancia de la felicidad, padecimiento de enfermedades graves o incurables, obtención de descendencia masculina, eventos posibles en un largo viaje. Conviene recordar que estas artes adivinatorias estaban en estrecha conexión con la astrología, aunque ésta no forma parte de nuestro estudio, centrado, sobre todo en el mundo de la brujería y los sortilegios.³⁶ En el amplio mundo de los hechizos y encantamientos de las tres culturas el "mal de ojo" era el más temido y el de creencia más difundida, siendo la personas más

³² Barkai, R., *Perspectivas para la historia de la medicina judía española*, p. 488.

³³ Cantera Montenegro, E., "Los judíos hispanos y la magia", *Historia* 16, nº 258 (octubre 1997), pp. 60-67; "Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval", *En la España Medieval*, 25, 2002, pp. 47-83; Barkai, R., *Science Magic and Mythology in the Middle Ages*, Jerusalem, 1987; "L'ús dels salms en la màgia jueva de l'Edat Mitjana i el Renaiximent: el Llibre *Shimush tehilim*", *La Càbala*, Barcelona, 1989, pp. 17-57; "Significado de las aportaciones de los judíos en el terreno de la medicina, la astrología y la magia", en Sáenz Badillos, A., (ed), *Judíos entre árabes y cristianos. Luces y sombras de una convivencia*, Córdoba, El Almendro, 2000, pp. 73-85.

³⁴ Regné, J., *History of the Jews in Aragon. Regesta and documents, 1213-1327*, Jerusalem, 1978. Reimpresión.

³⁵ Casanovas i Moro, J., "Testimonios materiales de la presencia de los judíos en Cataluña en la época medieval", *La Catalunya judía*, Barcelona, Àmbit Serveis Editorials, 2002, pp.142-158.

³⁶ Cantera Montenegro, E., *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*, Madrid, U.N.E.D. 1998. pp. 65-75.

propensas las mujeres embarazadas, los enfermos, los casados, las parturientas y los recién nacidos, además de las personas en duelo, es decir, aquellos periodos de la vida vinculados al nacimiento, al enfermedad y la muerte. Los remedios para combatir el "aojamiento" eran varios, pero había que acudir a un rabino o a una persona especializada.

Para luchar contra las influencias maléficas y las enfermedades y fuerzas desconocidas la gama de remedios era muy amplia, desde la utilización de palabras y frases de la Biblia a los *qemeot* o amuletos, sin olvidar la *mezuzah*, que protege las casas de los judíos piadosos.³⁷ Lo más utilizado eran los talismanes, que podían ser plantas, miembros de cuerpos de animales, o cédulas y cintas de pergamino (*qemeot*) que contenían nombres de espíritus, bendiciones, conjuros o figuras geométricas. Algunos de estos talismanes servían incluso para protegerse contra la justicia del rey. Al menos así lo creía Jacob Abutarda, judío de Daroca, un personaje díscolo y conflictivo, que presumía de haber sido absuelto en agosto de 1334 de dar un puñetazo en la cara al recaudador de impuestos, gracias aun amuleto que siempre llevaba encima con "nombres, caracteres y piedras preciosas".³⁸

En el caso de la magia y la hechicería tropezamos con más dificultades documentales cuando descendemos al terreno de las personas y los hechos concretos, por eso me ceñiré al ámbito del reino de Valencia que es el que he trabajado. El más antiguo de los casos documentados es del 20 de agosto de 1290, cuando Pedro III ordenó que se investigara a Isaac Minalh, de Játiva, que había sido acusado de diversos delitos y maleficios cometidos contra la aljama.³⁹ Para la ciudad de Valencia la primera noticia data de mayo de 1308, cuando Jaime II concedió el perdón a Guillem Escrivà, un converso de judío, que fue acusado de utilizar la adivinación y otras artes prohibidas, por lo que fue condenado a la pena del exilio. El perdón se le concedió a condición de que en el futuro se abstuviera de practicar tales artes. En realidad, Escrivà no hacía nada que fuera extraordinario en su época, pues la práctica de adivinar el futuro era algo fuertemente arraigado en la sociedad de la época, a la que recurrían todas las clases sociales. Es posible, que su condición de converso le hubiera servido de agravante.⁴⁰

La práctica de maleficios le costó caro a Mahaluf Aller, judío de Orihuela, motivo por el que tuvo que huir del reino de Valencia. El 23 de marzo de 1326 Jaime II, a súplicas del noble Guillem Ramón de Montcada, lugarteniente del infante don Alfonso en las tierras del sur del reino de Valencia, le concedía la mitad de las casas confiscadas a dicho judío y situadas en la judería de Orihuela. También en esta localidad en 1387 fue multado Jucef Castro, junto con otros judíos de la villa, por haber hecho algunos maleficios.⁴¹

Otro caso de brujería, en el que intervino la Inquisición papal lo protagonizó el judío valenciano Mossé Porpoler, hijo de Jacob Porpoler, que fue procesado por del crimen de adivino ("*sortilegius*"). Ignoramos la naturaleza del delito, ya que sólo nos ha llegado el perdón concedido por Pedro IV el 23 de abril de 1352, en atención a los servicios prestados por su padre, miembro de la casa real, ya que fue "*stivaleri nostri*", siéndole conmutada la pena pecuniaria a la que fue condenado por los inquisidores por la suma de 125 sueldos. En este caso, la cercanía al poder actuó como escudo protector.⁴²

En ocasiones conocemos estos delitos por los problemas de jurisdicción que se planteaban a la hora de ver qué institución los juzgaba. Es el caso de Menease Turf, que en

³⁷ Gurtwirth, E., "Casta, classe i màgia: Bruixes i amulets entre els jueus espanyols del segle XV", *La Càbala*, Barcelona, 1989, pp. 85-99.

³⁸ A.C.A. C. reg. 488, fol. 52 v-53 v. Citado por Nirenberg, D., *Comunidades de violencia. Las persecuciones de las minorías en la Edad Media*, Barcelona, Península, 2001, p.233.

³⁹ Hinojosa Montalvo, J., *La judería de Xàtiva en la Edad Media*, Xàtiva, Ajuntament, 1999, p. 232.

⁴⁰ Hinojosa Montalvo, J., *En el nombre de Yaveh. La judería de Valencia en la Edad Media*, Valencia, Ajuntament, 2007, pp. 190-191.

⁴¹ A.R.V. Maestre racional, 4544, fol. 2 v.

⁴² Hinojosa Montalvo, J., *En el nombre de Yaveh*, p. 191.

1360 acudió a una judía hechicera o adivina (“*fetillera*”), para tratar de encontrar un zafiro que había perdido. Hasta ahí nada que pueda parecer anormal a las costumbres de la época. El problema vino de la competencia jurisdiccional en torno al judío y su delito, pues fue apresado por el obispo de Valencia, que quería darle un castigo ejemplar, lo que obligó al judío a depositar fuertes fianzas para no permanecer en la cárcel, con grave perjuicio. El baile general, por su parte, no estaba por consentir tal injerencia, ya que los judíos formaban parte del patrimonio real, por lo que le pidió al obispo que no juzgara a Menasse, dado que los judíos eran sólo de la jurisdicción del rey y no suya.⁴³

Este mismo argumento volvió a utilizarse en el proceso ordenado en abril de 1380 por Pedro IV contra Salamies Nasci, de Valencia, que estaba acusado de hechicero e invocador de demonios, disponiendo que se le aplicara la pena correspondiente. Pero la justicia medieval no era más rápida que la actual y dos años más tarde, en abril de 1382, el monarca ordenaba a Aznar Pardo de la Casta, baile general del reino, que procediera a investigar estos delitos y aplicara un castigo ejemplar. Todavía en 1384, el infante Juan escribía al obispo de Zaragoza notificándole que estaba en marcha un proceso en el que salían a relucir “*invocacions, turificacions, fumigacions e adoracions de diables*” hechas por algunos cristianos de la ciudad en casa de Salamies, así como otros maleficios, incurriendo en herejías. Estamos ante un proceso que podemos calificar de brujería y hechicería, en el que el judío actuaba como mago o hechicero y cuya fama atraía incluso a cristianos, utilizando la “magia de la palabra”, quizá en relación con la Kabbalah, la corriente a de la mística judía, tan difundida en la Península Ibérica.⁴⁴ No obstante, las prácticas de “magia negra”, en las que se invocaba al demonio no debieron estar muy extendidas entre los judíos, aunque sí que contribuyeron a que desde comienzos del siglo XIV se difundiera entre los cristianos la imagen del judío mago o hechicero.

El delito de brujería era considerado como muy grave por las autoridades civiles, tal como queda reflejado en los perdones concedidos por los monarcas, de los cuales se excluía sistemáticamente el de brujería, junto con el de sodomita, quebrantador de los caminos, yacer con mujer cristiana o falsificar la moneda. Valga como ejemplo el otorgado el 27 de enero de 1350 por Pedro IV a la aljama y particulares de la judería de Valencia, de cualquier causa civil o criminal, salvo los delitos arriba mencionados.⁴⁵

Un interesante caso de coexistencia curanderil entre miembros de las tres religiones se dio en Sagunto el año 1393, cuando Jucef Façán fue acusado de numerosos cargos, entre ellos el de que estando enferma su hija Jamila acudió al castillo saguntino, donde entonces estaban refugiados los judíos de la villa, tras el tumulto de julio de 1391, a consultar a diversos brujos y curanderos cristianos, musulmanes y judíos, quienes practicaron artes diabólicas con el fin de curarla, brujerías en las que participaron él y restantes miembros familiares, siendo denunciados ante el procurador fiscal⁴⁶. Façán debía ser un personaje un tanto curioso, pues en la acusación se decía que era *malus iudeus et male fame* (mal judío y de mala fama), es decir, que no brillaba por su religiosidad, lo cual explica su recurso a la magia blanca, como padre desesperado que ve impotente como la medicina de la época es incapaz de sanar a su hija. El rey le absolvió de este y otros muchas acusaciones pagando una multa de 500 florines, lo que testimonia el elevado nivel de riqueza de este personaje, acorde con la importancia que la familia tenía en la judería de Sagunto en la segunda mitad del siglo XIV.⁴⁷

⁴³ Hinojosa Montalvo, J., *En el nombre de Yaveh*, p. 191.

⁴⁴ Hinojosa Montalvo, J., *En el nombre de Yaveh*, p. 191.

⁴⁵ A.C.A. C, reg. 890. fol. 122 r. 27-1-1350, Valencia. La aljama judía entregó a cambio del mencionado perdón al rey la suma de 2.000 sueldos.

⁴⁶ A.C.A., C. reg.1855, fol. 85 v

⁴⁷ A.C.A. C. reg. 1855, fol. 85 v. Hinojosa Montalvo, J., “La judería de Sagunto, referente del judaísmo valenciano”, *De Murbiter a Morvedre*, Valencia, Fundación Bancaja, 2006, pp. 217-235.

La última noticia de un judío involucrado en estas transgresiones es del mes de marzo de 1416 cuando en la Bailía general del reino de Valencia se inició proceso contra Samuel de Granada, judío cuyo origen desconocemos, aunque el apellido está indicando un origen granadino, por los delitos “*d’art de nigromancia e d’invocador de diables*”. A través de lo que se conserva del proceso se deduce del testimonio de los testigos que el principal interesado y perjudicado fue Gil Blay, carpintero de Valencia, quien se quejaba de que lo habían ligado el día de su boda, impidiéndole consumir el matrimonio. Podemos imaginar la angustia de Gil, cuya virilidad quedaba en entredicho y con la descendencia amenazada. ¿Qué hizo nuestro protagonista? Pues lo que muchos solían hacer en estos casos ante el temor y la ignorancia, acudir dos mujeres parientes e estimadas, quienes le dijeron que si quería desligarse, romper el hechizo, había un judío maestro Samuel, que le ayudaría a ello, como se dice hizo con otras personas en similares circunstancias. La actividad hechicera y sanadora del hebreo era, por tanto, de dominio público.⁴⁸

No voy a detenerme en el proceso, que estudié hace unos años, pero sí que quiero destacar aquella parte del mismo que nos permite conocer los materiales usados en las prácticas hechiceras, gracias al registro efectuado por el fiscal: canutos con pólvora, otro con mercurio, quijadas y dientes de liebre para el dolor de muelas y dientes de los hombres, cabellos para sahumeros, para curar “*de cadarn*”. En la práctica médica Samuel utilizaba emplastos, confeccionados de heces de buey hervidas en vinagre para el mal de espalda. La sal la utilizaba en el arte de la adivinación, mientras leía una serie de versos escritos en un pergamino, encontrándose en su casa listados, relaciones (*nomines*), escritas en hebreo (“*juhenesch*”).

Un testimonio, pues, de sumo interés que muestra la difusión generalizada entre los judíos de la Corona de Aragón de las creencias en brujos, magos, agoreros, encantadores, conjuradores, adivinos y toda clase de personajes que pululaban al margen de la ortodoxia y cuyas prácticas intentaron combatir, sin éxito, las autoridades, sobre todo las eclesiásticas.

⁴⁸ Hinojosa Montalvo, J., Brujería y satanismo entre los judíos valencianos”, *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón*, Junta de Castilla y León-Universidad de Valladolid, 2009, pp. 251-264.

Notas sobre la variación en los conceptos de *ciencia*, *superstición* y *minorías* desde el primer Humanismo hasta el Tardobarroco

Luis Miguel Vicente García
(Universidad Autónoma de Madrid)

Se analiza en este trabajo cómo lo que fue considerado científico por los escritores humanistas (las ciencias herméticas) fue estigmatizándose progresivamente por la censura eclesiástica primero y después por la postura racionalista, con el consiguiente efecto sobre la mirada académica convencional incluso en nuestros días. Se considera la perspectiva desde el primer humanismo hasta el período tardobarroco, en el que se produce la inflexión o cambio de ciclo, cuando ya se mira como superstición lo que los escritores humanistas tenían por ciencia. En todo este proceso las minorías raciales o intelectuales también se transforman.

La valoración de lo que es ciencia o superstición depende siempre de la época en que nos situamos, e igualmente la consideración de las minorías implicadas en relación con estos conceptos varía a través del tiempo. Ya sean minorías raciales o intelectuales, su consideración depende del estado de la sociedad en un momento dado. Científicos como Servet o Galileo pueden ser forzados a renunciar a una evidencia científica si el poder en la sociedad en la que viven así lo determina. En este caso el consenso científico está fuertemente limitado por consideraciones extracientíficas y las minorías ya no tienen por qué ser raciales, aunque el poder de turno siga evocando algún elemento que asocie la ciencia a una raza enemiga: "ciencia judía", sintagma pronunciado como un estigma sobre todo tras la expulsión de 1492, o pronunciado con la misma intención siglos más tarde por los colegas nazis de Einstein para descalificar su talento y arrebatarse su plaza.

En ocasiones las minorías actúan en una sociedad transmitiendo el conocimiento de una mayoría anterior. Este es el caso de la labor de traducción e investigación científica que capitaneó la minoría judía en la Castilla de Alfonso X el Sabio. En el siglo XIII, Alfonso X los empleará de preferencia en su empresa científica y legislará para protegerlos,¹ poniendo al frente de su empresa traductora a judíos como Yehudá ben Mošé, quien ilustra perfectamente el carácter astrológico de la "nueva ciencia" en Castilla y pronto en Occidente. La importancia que concedía a la Astrología judiciaria Alfonso X en su programa científico la expresa así Gerold Hilty:

Este interesantísimo prólogo [el del *El Libro conplido*] escrito [...] apenas dos años después de la subida al trono de Alfonso X, contiene una especie de declaración programática de la actividad científica y cultural del Rey Sabio. Tal declaración no puede haberse formulado sin la aprobación explícita del mismo monarca, ya que en ella se pone de relieve: un rey justo, que promueve la investigación científica para hacerla prosperar y para participar él mismo en su progreso; una deficiencia de la cultura occidental frente a la oriental; la traducción de libros científicos como uno de los medios para subsanar tal deficiencia; un importante papel, activo, desempeñado por los judíos en este proceso; la astrología judiciaria en tanto que ciencia importante y seria; un valor religioso de la vulgarización del saber y de la adopción del romance como lengua de cultura, hechos no sólo *a ondra e en prez* de su promotor, sino también *a audor e a gloria del nombre de Dios*.²

¹ Véase la tesis doctoral de González Sánchez, A. R., *Tradición y fortuna de los libros de Astromagia del Escritorio alfonsí*, Tesis doctoral presentada por el Depto. de Filología Española-Universidad Autónoma de Madrid, 2011.

² Hilty, G. con la colaboración de Vicente García, L.M. *Aly Aben Rabel, El libro conplido en los Iudizios de las estrellas. Partes 6 a 8. Traducción hecha en la corte de Alfonso X el Sabio*, Zaragoza, Instituto de Estudios

En la cumbre de su prestigio como científicos de primera los eruditos judíos gozan de la más alta consideración y protección real. Yehudá ben Moisés quiere, en la elección misma del momento idóneo para emprender su traducción, mostrar el papel de su raza en la custodia y transmisión del conocimiento científico. Por ello el horóscopo resultante de su elección rinde un particular homenaje a su pueblo.³

Es a partir del Siglo XV cuando la homogenización del Estado implica la expulsión de la minoría judía o su forzosa conversión. En cualquier caso ya no va a ser posible homenajear al pueblo judío y la censura va a empezar a vigilar de cerca los contenidos de las obras de astrología. Se empieza a incubar el estigma de "ciencia judía" y a ajusticiar a veces con la máxima pena el estudio de las ciencias herméticas, como en el caso del Marqués de Villena. Se estigmatiza a la minoría que facilitó la entrada de conocimientos científicos, pero se incorpora buena parte de ese legado, puesto que las cátedras de astrología seguirán vigentes hasta el Neoclasicismo. Además las Academias del Renacimiento se apasionaron también por la astrología, y la enseñanza de las ciencias herméticas alcanzó gran desarrollo en la Academia Florentina con el descubrimiento y traducción del *Corpus Hermeticum* por Ficino, quien influyó en casi todos los humanistas españoles del Barroco⁴. Fue momento de apogeo pero dentro de un clima de tensión del que salió victoriosa a finales del XVII la visión acientífica de la Iglesia. Después de una prolífica incorporación del lenguaje de las ciencias herméticas entre los escritores humanistas que puede documentarse en los artículos citados en la nota anterior, Calderón representa el triunfo del discurso teológico sobre la práctica de las ciencias herméticas, y la obra que mejor representa esto es *La vida es sueño* donde el rey astrólogo Basilio confirma que ha sido un error encarcelar a su hijo Segismundo basándose en la interpretación que él mismo ha realizado del horóscopo del príncipe, vulnerando el sagrado libre albedrío que Segismundo como cualquier ser humano ha de tener⁵.

El comienzo de la resonancia de la astrología como ciencia entre los humanistas había sucedido a raíz misma de las traducciones de los Escritorios del siglo XIII, con un gran prestigio de la astrología en los escritos del siglo XIV como *El Libro de buen amor*⁶ y más debilitado ya ese prestigio en el siglo XV cuando se empieza a gestar el clima antisemita que preconiza la expulsión de los judíos o su forzosa conversión. El Arcipreste de Talavera⁷ es menos entusiasta

Islámicos y del Oriente Próximo, Serie Estudios Árabes e islámicos, y Grupo "Millás Vallicrosa" de Historia de la Ciencia Árabe, Universidad de Barcelona, 2005, pp. VII-VIII.

³ Vicente García, L. M., "Notas sobre la elección del momento para el inicio de la traducción de *El libro conplido en los Iudizios de las estrellas* por Yehudá ben Mosé", *Revista de Literatura Medieval*, XXVI, 2014, pp. 339-359.

⁴ Véase al respecto: Vicente García, L. M., "El lenguaje hermético en el *Polifemo* de Góngora", *Edad de Oro*, XXIII, (2004), pp. 435-455; "Lope y la tradición hermética: a la sombra de Góngora", *Anuario Lope de Vega*, XI, (2005), pp. 265-279; "La Venus Urania de Garcilaso frente a la Venus Pandemo de Aldana y de otros petrarquistas españoles", *Edad de Oro*, XXVI, (2007), pp. 315-344; "Leer en el cielo: astrólogos literarios de Imperial a Cervantes", *Edad de Oro* XXVII, (2008), pp. 365-409; "El peregrino renacentista. A propósito del libro *Los jardines del sueño. Polifilo y la mística del Renacimiento*", *Analecta Malacitana*, vol. 31, nº 2, (2008), pp. 711-728; "Lope y la polémica sobre astrología en el Seiscientos", *Anuario Lope de Vega*, 15, 2009, pp. 219-243; "Lope de Vega como astrólogo: su horóscopo de Felipe IV para las justas poéticas toledanas de 1605 y el suyo propio en *La Dorotea*", en *Las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio*, coord. por José Martínez Millán, Rubén González Cuerva, Vol. 3, 2011, pp. 1929-1946.

⁵ Vicente García, L. M., "La violencia del Cielo: predestinación y libre albedrío en el teatro calderoniano", en *La violencia en el teatro de Calderón*, Edición al cuidado de Manfred Tietz y Gero Arnscheidt en colaboración con Robert Folger, Yolanda Rodríguez Pérez y Antonio Sánchez Jiménez, Vigo, Academia del Hispanismo, 2014, pp. 555-570.

⁶ Vicente García, L. M., "La astrología en el *Libro de buen amor*. Fuentes y problemas sobre el uso de conceptos astrológicos en la literatura medieval española", *Revista de Literatura*, Tomo LXI, nº 122, (1999), pp. 333-347. Ampliado en *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*.

⁷ Vicente García, L. M., "Notas sobre la concepción del carácter en *El Corbacho* del Arcipreste de Talavera" *Analecta Malacitana*, (Universidad de Málaga) XXIV, 1, (2001), pp. 131-153.

que el de Hita en su defensa de la astrología, aunque sigue mostrando la coherencia entre el temperamento humano y lo que de él dice la astrología culta. Lo más significativo de este siglo va a ser la intensidad, en algunos casos comienzo de nuevos géneros literarios, que parten del uso poetizado o literario de los arquetipos astrológicos para construir extensos poemas alegóricos al modo de Dante⁸ o de Francisco Imperial⁹. En España suelen ser los conversos los que "reciclan" y adaptan la imagen organicista de la astrología culta. En ocasiones también tendrán problemas con la censura, como Fray Luis de León,¹⁰ pues ya está activado el miedo a la "ciencia judía". Es sabido el gran número de conversos entre los intelectuales del Renacimiento. Aunque éstos siempre son minoría, la gran mayoría de ellos como Erasmo, Cervantes, Lope, Quevedo entienden, elogian y defienden la concepción organicista de la astrología, igual que lo hará Torres Villarreal, pero ya casi en solitario, y todavía de forma más solitaria Newton, pues solo ofrecerá al público parte de la herramienta de la ciencia, el desarrollo matemático, pero guardará para sí y para posteriores descubrimientos de los estudios. el sustento teórico que ha bebido en la astrología y ciencias herméticas. Así el mismo científico puede mostrar una parte de su ciencia (para la mayoría de científicos del nuevo paradigma racionalista) pero reservarse aquellos aspectos que ya no cuentan con la receptividad oficial, sino todo lo contrario: comprometen la vida y la reputación del científico. Ya en el siglo XVI y los propios médicos empiezan a configurar su nicho profesional alejándose de toda asociación posible con las ciencias herméticas asociadas con el elemento semita como reflejan diálogos como *El viaje de Turquía*, pero no todos siguen esa corriente a pesar de que empieza a ser peligroso, como lo refleja la vida y obra de Paracelso.¹¹

El estigma prendió tan fuertemente que todavía Jung en época contemporánea tardó en poder hacer públicos algunos de sus descubrimientos en el estudio de la astrología. Tanto en Newton como en Jung, a pesar de la distancia temporal que los separa, lo que no pueden compartir con sus contemporáneos de un modo normalizado o espontáneo, es lo que más estiman porque es donde más fundamento han encontrado como respuesta a sus inquietudes. Y ello lo encuentran en el legado hermético.

Nada hay más minoritario que una ciencia compleja y ello es lo que explica que conocimientos antiguos muy desarrollados se hayan perdido una vez que desaparecen los científicos capaces de comprender y transmitir el legado. Tan exclusivo era su conocimiento que en las civilizaciones donde el estudio del Cosmos tuvo su esplendor los científicos eran sacerdotes. El compendio de Ptolomeo en su *Tetrabiblos* (Astrología) y *Almagesto* (Astronomía) era solo un compendio ya muy alejado de su formulación original más precisa. Los viajeros medievales se sentían fascinados ante el espectáculo de las pirámides porque además de no poder explicarse el prodigio de su construcción veían en ellas la resonancia de una ciencia muy avanzada.¹² Se priorizó en la Academia florentina el estudio de la ciencia caldea y egipcia,

⁸ Edy Minguzzi, *El enigma fuerte. El código oculto de la Divina Comedia*. Barcelona, Editorial Alta Fulla, 2000, Traducción de Fernando Molina Castillo, Ed. original de 1998, 295. Véase reseña de Luis Miguel Vicente García en *Revista de Poética Medieval*, 10, (2003), pp. 132-142.

⁹ Vicente García, L. M., "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), pp. 121-155, y *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Madrid, Ediciones del Laberinto, Colección Arcadia de las Letras, 2006, capítulos V y VI.

¹⁰ Vicente García, L. M., "La astrología cristianizada en la poesía de Fray Luis de León", *Revista Agustiniana*, XLVIII, nº 146, mayo-agosto (2007), pp. 307-332.

¹¹ Puerto, J., *El hombre en llamas. Paracelso*, Colección Científicos para la Historia, Madrid, Nivola Libros y ediciones, 1ª edición noviembre 2001. Véase reseña de Vicente García, L.M., *Analecta Malacitana Electrónica*, 17, junio 2005.

¹² "Las pirámides y templos se encuentran entre las maravillas dignas de mención a lo largo de la Historia. Mucho han hablado las gentes sobre ellos, tratando de descifrar su objeto y antigüedad. Hay quienes pretenden que todas las ciencias aparecidas antes del Diluvio procedían de Hermes, el Primero, que residía en los confines del Alto Egipto y era conocido como Junuj, es decir, Idris [Enoch] y que sería el primero en hablar del

incluso sobre el interés por Platón, y el influjo de los estudios herméticos afectó a la médula del Humanismo, no solo en la idea de ciencia sino en la de arte y literatura. De ahí su resonancia en Erasmo, Lope, Quevedo, Calderón, Cervantes y en tantos otros como he ido señalando en las diversas contribuciones citadas, pero al mismo tiempo puede verse en los autores, especialmente después del cisma protestante, en ambos lados, un temor a la censura eclesiástica que llevó a tantos a la muerte o la cárcel. Un difícil equilibrio, que como se ha dicho, zanja el último de los grandes autores barrocos: Calderón de la Barca.

En un Estado homogenizado de tal forma cualquier sospecha de deuda con antiguas minorías expulsadas es un peligro y los autores se avienen a decir lo permitido, que cada vez va siendo menos como ilustra el testimonio de un escritor y astrólogo como Torres Villarroel, a caballo entre el Barroco y el Neoclasicismo.¹³ Las ciencias herméticas quedan entonces ocultas tal y como lo reflejan los escritos de Newton inspirados en la antigua ciencia. Regresan en cierto modo a la idea de minorías de iniciados al margen de lo permitido por la sociedad del momento, que ha perdido la clave organicista de aquella ciencia. Ahora prima una visión fragmentada y mecanicista, que solo se superará con las nuevas teorías y descubrimientos científicos como la física cuántica, teoría de redes, etc. Y esta nueva revisión de los paradigmas de la ciencia antigua encuentra también resonancia en el presente en los estudios humanistas.¹⁴

El cambio de ciclo no acontece bruscamente, primero tiene que degenerar la visión organicista hasta volverse incomprensible, de modo que lo que queda de ella pueda ser tratado como supersticiones de los antiguos, como bien refleja la polémica sobre la astrología entre Torres y el médico escéptico Martín Martínez. La pérdida de la visión organicista suponía la ruptura con la visión del conocimiento en las civilizaciones antiguas. Si tomamos en consideración un gran ciclo como el que va desde 1200 al 2000, vemos que el ciclo comenzaba con la traducción de una serie de obras de contenido astrológico que marcan medularmente el carácter de la ciencia del siglo XIII. Se trata de obras cuyo fundamento procede de ciclos anteriores, cuyo acmé se dio en la civilización mesopotámica y egipcia. Los griegos recogieron y sistematizaron ese legado, perdido en gran parte en Occidente tras la caída del imperio romano. Revitalizado ese legado por los árabes que conquistan Bizancio, reaparece en Occidente con el impulso de Escritorios como el alfonsí, gracias a la colaboración de árabes, judíos y cristianos. El programa científico del siglo XIII da primacía al estudio de la astrología y en torno a ella se desarrollan toda una serie de ciencias auxiliares como la astronomía, pues era necesario contar con mediciones del cielo con un punto de referencia europeo y Toledo va a ser ese nuevo centro de referencia sobre el que calcular las tablas alfonsíes. Se trata todavía en el siglo XIII de una ciencia natural, que observa los efectos del cielo sobre la tierra y sobre todos los órdenes de la vida en la tierra, incluido el ser humano, pues en él también se muestran los efectos del Cosmos (el hombre microcosmos). La visión es orgánica "así en la Tierra como en el Cielo". Todo está interconectado. Las observaciones milenarias han permitido deducir esas correspondencias y los científicos no pueden ni imaginar al hombre como un ser al margen de esas influencias cósmicas.

movimiento de los astros y de las sustancias superiores, y en elevar altares glorificando a Dios el Altísimo. También advirtió a los hombres el advenimiento del Diluvio, y temiendo la desaparición de la ciencia y la pérdida de las técnicas construyó pirámides y templos en los que grabó la totalidad de las artes y artilugios, dibujando las ciencias para perpetuarlas." Ibn Battuta, *A través del Islam*, Traducción del árabe, introducción y notas de Fanjul S., y Arbós F., Madrid, Alianza Editorial, 2010, pp. 150-151 (1ª ed., 2005).

¹³ Vicente García, L.M., "Torres Villarroel: el canto del cisne de la Astrología culta", *Edad de Oro*, XXXI, 2012, pp. 369-396.

¹⁴ Vicente García, L.M., "Cosmos y Psique. Indicios para una nueva visión del mundo de Richard Tarnas", *SPICA*, Boletín Informativo de la Sociedad Española de Astrología (SEA), nº12, marzo de 2009, pp. 31-37; "El engarce de la Astrología en el pensamiento humanista: el hilo cortado", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 18, 2011, pp. 193-210.

Su complexión, su carácter, sus potencialidades para realizar un determinado trabajo, etc., están en congruencia con el estado del cielo cuando nace. El hombre refleja al cosmos, y para el hombre antiguo el cosmos refleja a la divinidad. El plano espiritual se sitúa por encima del plano natural, es de otro orden y cualidad, y es su último fundamento. Ello hace que no solo no hubiera en principio conflicto entre la astrología (leyes del plano natural) y la teología (fundamento en el plano espiritual) sino al contrario: se afianzaba el organicismo al integrarse toda la existencia en un solo paradigma. En esos momentos el hombre no puede verse como un ser posible al margen de los influjos cósmicos y espirituales. Al comienzo de este ciclo la conciencia organicista es máxima, y procede del consenso científico de ciclos anteriores. Por ello para adaptarla al siglo XIII es necesario el concurso de eruditos conocedores de la cultura del ciclo anterior, los judíos sobre todo, y la colaboración entre los sabios de las diferentes religiones no se topa todavía con las trabas que los incipientes nacionalismos pondrían luego. Se estudia la ciencia sin planteamientos ajenos a su propia índole y su desarrollo permite la llegada del Renacimiento. Aquí comienza en parte la lenta decadencia de la Astrología en Occidente al trabarse la ciencia con consideraciones políticas y al volverse el grupo social poderoso y autocentrado, y decidido a acabar con las minorías cuyos conocimientos en buena parte ha asimilado o transformado. Progresivamente hasta la llegada del Neoclasicismo, el hombre y su sociedad empezarán a sentir su importancia y a comportarse como entidades que funcionaran por sí mismas de espaldas a las leyes cósmicas. La pérdida de la conciencia organicista es lenta. El estudio de la naturaleza va limitándose al entorno inmediato desgajado del ambiente cósmico y así llegamos al momento de la polémica de Torres Villarroel contra Martín Martínez. Este ilustra hasta la aberración la ruptura con la visión organicista al afirmar que los astros no influyen en la Tierra. Había que adaptarse a la prohibición del estudio de la astrología por las bulas de Sixto V. Si había que negar que los cuerpos celestes tuvieran influjo sobre vida de la tierra se hacía, porque era la mejor manera de evitarse problemas con la censura que todavía permitía cierto aprovechamiento del legado astrológico pero a veces no estaba claro el límite para lo lícito. Martín Martínez se curaba en salud cortando por lo sano y negando todo influjo celeste sobre la Tierra y el hombre, incluso el evidente influjo de la luna sobre las mareas. Se trataba de situarse en unos estudios subvencionados y en el nuevo nicho solo entraban los escépticos. Como suele suceder las palabras se fabrican a la medida, y para Martínez "escéptico" equivalía a fiarse solo de su experiencia y a negar toda creencia en la astrología. La trampa era considerar como creencias el legado astrológico como si se tratara de un asunto de fe y no la disciplina formada a través de un legado milenario de observaciones sobre los efectos del Cielo sobre la Tierra.

Hoy en día la polifacética obra de Torres tiene lectores en otras disciplinas y su legado astrológico es valorado y estudiado por los astrólogos contemporáneos, pues los estudios sobre astrología a pesar de su destierro de los estudios oficiales no han dejado de progresar enormemente en todo el mundo, con una bibliografía ingente y destacadísimos profesionales. No son minoría, pero lo parece, pues no se enseña en las Academias herederas del Neoclasicismo. Es un ejemplo más de la relatividad de los conceptos de ciencia y minorías, que pueden incluso convivir en la misma época, pero de espaldas unos estudiosos de otros.

Desde la perspectiva de negación a priori de todo fundamento a la astrología, se opta por lo radical: igual que se había negado la influencia de la luna en las mareas, se desconsidera en la nueva medicina el influjo del entorno (astrología) sobre el enfermo, las consideraciones sobre su complexión y todo lo que le suministraba el conocimiento de la astrología. Es una disyunción forzada pero la vemos llegar hasta el presente.

Tal disyunción radical y a priori está motivada por intereses, y por ello no se presenta desde un enfoque epistemológicamente limpio. Ello permite que se pueda argumentar sobre una disciplina que se desconoce a base solo de construir una imagen retórica de ella que nada tiene que ver con su realidad. La imagen de que la astrología no tiene nada que ver con la experiencia y otras consideraciones de la índole de la moral de turno: que sea perniciosa para las gentes,

dañe el libre albedrío, y consideraciones por el estilo que estuvieron en la base de su entierro en el mundo académico.

La tendencia general del nuevo ciclo era priorizar la técnica sobre la investigación teórica pura, lo que hoy se nombra como obtención de resultados, pues estamos dentro del mismo ciclo. Los resultados mismos, el desarrollo de un técnica concreta, se le aparece al hombre en este ciclo como la ciencia misma en vez del resultado de la ciencia.¹⁵ La fascinación por la tecnología en sí prima sobre la investigación pura, y a la larga la profundidad teórica se pierde y el organicismo se vuelve invisible. .

En el siglo XVIII lo que ocurrió con la desaparición del estudio de la astrología en la universidad obedecía a algo propio del estado de evolución del grupo social:

El individuo a medida que envejece va aislándose del medio ambiente, y en el grupo sucede lo propio: los muy numerosos acaban aislándose del medio cósmico. En los grupos que siguen un ciclo de 800 años [...] la primera parte de su evolución es extravertida y la segunda introvertida y aislacionista, al igual que en un ciclo científico su primera parte es de observación y la segunda de axiomatización y deducción. Un ejemplo patente lo tenemos en la sociedad urbana actual de Occidente: en ésta, el hombre medio, ignora los fenómenos atmosféricos, los movimientos del Sol, la Luna y los planetas, o incluso la vegetación que lo rodea o sirve de base alimenticia; el ciudadano de nuestros días no distingue en el campo el trigo de la cebada, ni las hierbas medicinales de las venenosas. Ha surgido ya un fenómeno de introversión que se manifiesta por la preocupación del grupo en sus propias reacciones, y ello se transmite también al individuo: la obra literaria se torna de descriptiva y naturalista (extravertida) en meramente social; el arte, en simple decoración y juego de sensaciones y, carente de base objetiva, se hace abstracto, como procedente de niveles más elementales del inconsciente, desde donde aún pueden llegar sensaciones cósmicas remotas diferidas. [...] Al envejecer el ser vivo, sus órganos se especializan en una operación determinada, siendo esto mismo síntoma de anquilosamiento y petrificación. Una sociedad vieja tiene también leyes muy precisas porque ha ido experimentando su necesidad a lo largo de su vida: *los imperios que deben morir tienen leyes muy numerosas* dice el *Tao Tei King*; y en el grupo viejo sucede como en el hombre viejo, ha adquirido tal cantidad de costumbres a lo largo de su vida que éstas se han convertido en manías, en ritos que dificultan su evolución. Pierde el tiempo en formalismos previos a la ejecución de un solo acto útil, del mismo modo que una sociedad vieja queda enredada y atascada en los trámites de su burocracia.¹⁶

Martín Martínez con su radical negación de que los astros tengan influjo alguno sobre la tierra y el hombre ilustra perfectamente el momento de radical intraversión del grupo social que decide dejar al Cosmos fuera de su visión. Torres comprende perfectamente la irrealidad de este proceder (las leyes del Cosmos no piden permiso) y no puede dejar de considerar que esa postura moderna supone decadencia. La visión organicista humanista que era mayoritaria pasa al lugar de lo heterodoxo o de lo supersticioso. Pero Torres asume que su postura como la del legado

¹⁵ "El hombre de nuestra civilización de máquinas piensa: ¿es posible que, sin experimentación ni instrumentos adecuados, pueda llegarse a conocer profundamente las leyes naturales hasta tal grado? ¿Cómo pudieron los antiguos mayas, según opinión de algunos, descubrir la existencia de Urano y Neptuno sin instrumentos adecuados? Parece actualmente que solamente con poderosos telescopios, máquinas electrónicas, fotográficas, etc., se puede lograr tal conocimiento, habiéndose despreciado la posibilidad de otros medios de investigación acaso más sutiles. El hombre antiguo, partiendo quizás de otros postulados o enfrentado con distintos hechos, procedió de modo distinto, pues tenía a su disposición un instrumento más complejo que nuestras máquinas actuales: el mismo ser vivo. Al observar sus reacciones podía llegar más lejos a veces que nosotros con los instrumentos más potentes." Santos, D., *Investigaciones sobre Astrología*. T. I-II. Madrid: Ciclos del Cosmos 1999 (Facsimil de la edición de Editora Nacional 1978), p. 486. Cito en lo sucesivo por esta edición de Demetrio Santos.

¹⁶ Santos, D., *Investigaciones sobre Astrología*, t. I, p. 381.

astroológico van contracorriente de los tiempos, dominados por el tipo medio, capaz de adaptarse a la situación (el caso de Martín Martínez es paradigmático):

Las costumbres y el comportamiento del individuo medio terminan por imponerse y forman la moral social; ésta constituye un criterio de selección en los futuros incorporados, pues sobrevive quien mejor se adapta a dicha moral y quien peca contra ella va ciertamente contra las leyes naturales, centradas ahora en el influjo social más que cósmico, el cual forma la conciencia individual, fuera de ella (retiro) no es nadie, queda desamparado. Por ello a medida que el grupo se afirma aumenta la burocracia¹⁷.

La postura contracorriente de Torres, como la de Erasmo en el *Elogio de la Locura*, muestra el registro que adopta el sabio en tales tiempos. El humor con que presenta Torres su filosofía del conocimiento tiene el sello erasmista, es el humor de los que saben, y no es extraño que pronto Martín Martínez cesara en sus ataques, pues tuvo que sentir que la lengua de Torres, incluso contra todas las cuerdas del desprestigio académico, era capaz de poner en evidencia la ignorancia de sus atacantes, a pesar del peligro. En épocas de crisis que manifiestan una importante pérdida de conocimientos la fabulación literaria permite pasar la moral y el conocimiento del testigo hacia el futuro. Los mitos sobreviven mejor con su ciencia o filosofía moral encriptada en ellos a las sucesivas olas de barbarie. Es en esos mitos donde los estudiosos renacentistas encontraban las claves para entender la filosofía natural.

El ciclo de 800 años, desde 1200 al 2000, comenzaba precisamente con el apogeo de las traducciones científicas en el Escritorio alfonsí y otros. Es decir con la traducción de obras de contenido fundamentalmente astroológico y el nacimiento de una lengua vulgar, el castellano, para su difusión en un nuevo grupo en crecimiento. La visión organicista que tales obras portaban termina en los albores del Neoclasicismo, cuando el grupo se ha vuelto hacia sí mismo, ignorando radicalmente los ciclos cósmicos y sus efectos en la Tierra. Es natural entonces que la astrología se trate como una creencia, pues deja de ser un conocimiento. En el camino de este ciclo vemos que lo que se considera minoría o mayoría varía según la época y al tiempo su idea sobre lo que es ciencia o superstición viene a menudo dictada por criterios extracientíficos, políticos y religiosos.

Desde el XVIII hasta el año 2000 (son fechas aproximadas) la culminación de esa intraversión del grupo está haciendo que sean evidentes las consecuencias de explotar los recursos de la Tierra sin límite, y se está tomando conciencia de que la vida del planeta requiere conservar su equilibrio natural en el Cosmos que le da vida. La propia ciencia en su avance ha vuelto al organicismo (teoría de redes, física cuántica, etc) y la astrología ha seguido su desarrollo al margen de los estudios subvencionados. Ante la crisis actual, el nuevo ciclo que se inicia está haciendo más visible la situación de convivencia de paradigmas de conocimiento.

Algunos escritores como Huxley en *Un mundo feliz* fabulan también con humor sobre una sociedad introvertida en sus propios logros tecnológicos, un mundo en definitiva falso e insostenible. En épocas críticas las profecías y las ciencias concurren. La necesidad de comprender que no es el Cosmos el que está hecho a nuestra medida sino al revés, se hace evidente desde todos los pronósticos: "realmente no podemos aislar el grupo del medio cósmico en que vive y evoluciona."¹⁸ Con perspectiva vemos que lo que se agudizó fue la introversión de la sociedad, su homogenización forzada y la obligación de dirigir la ciencia y el conocimiento al tipo medio. La sociedad lo es todo:

Una perfecta identificación con el grupo hace que, puesto que un ciclo de éste es mayor que el individual, éste llegue a pensar que la fuerza del grupo es su propia fuerza y la vida del mismo su propia vida, creyéndose inmortal. El hombre además identifica al Ser Supremo con el más fuerte influjo que recibe, por lo que el hombre urbano tiende a identificar la Divinidad con la sociedad a que pertenece y se vuelve ateo del Dios

¹⁷ Santos, D., *Investigaciones sobre Astrología*, t. I, p. 379.

¹⁸ Santos, D., *Investigaciones sobre Astrología*, t. I, p. 387.

cósmico. El ateísmo, en efecto, arraiga en sociedades urbanas donde el individuo ha dejado de percibir el influjo rítmico del Cosmos: su Dios es el grupo divinizado y su cosmología es una cosmología social: no en vano se refleja en la divinización de los emperadores y en los jefes sociales de las civilizaciones urbanas¹⁹.

A comienzos del ciclo que contemplamos, en el siglo XIII, la idea de ciencia es transmitida por minorías como la judía, pero su bagaje procede del conocimiento ancestral de culturas muy desarrolladas con una concepción organicista de la ciencia. En esa concepción no cabe el ateísmo. Los círculos de saber son minoritarios, y hay consenso sobre la idea de ciencia con independencia del credo religioso. No puede existir nada ajeno a los influjos del entorno cósmico, y esto conlleva un corpus inmenso de demostraciones. Con la expulsión de esas minorías y la homogenización a la fuerza de la sociedad los estigmas comienzan a proliferar, y la investigación de los científicos se torna peligrosa y dejan de tener libertad de pensamiento. De modo que a comienzos del XVIII la sociedad refleja bien que el Dios Cósmico que, a comienzos del ciclo 1200-1800, se situaba por encima de las esferas planetarias, como creador de ese orden, siendo ese mismo orden cósmico la mejor prueba visible de su existencia, como se afirmaba en los prólogos de las traducciones alfonsíes de astrología, queda desgajado del organigrama. Avanzado más el ciclo incluso desaparece la divinidad cuando se dan las circunstancias para un ateísmo completo. Por el momento Martín Martínez deberá ser muy prudente con el uso de la palabra escéptico si puede extenderse el término a la religión, pero la tendencia estaba abierta. Solo la materia y lo cuantificable podían ser objeto de la nueva ciencia. En consecuencia hay que crear un nuevo concepto de Razón. Sienten que los hombres del pasado no habían sabido ser racionales hasta ahora. El propósito de la razón es la utilidad para la sociedad. La obtención de resultados prácticos para convertirse en una sociedad aún más poderosa. Los monarcas ilustrados con su poder absoluto y sus obras colosales ejemplifican bien la fuerza de esa sociedad que se siente en su punto máximo de introversión. Responde al comportamiento observado en los ciclos para grandes grupos.

Torres Villarroel es plenamente consciente de que el cambio de lo viejo a lo nuevo que está testimoniando sigue esa pauta de cambio de ciclo y su postura como hombre de conocimiento es alertar en los registros que pueda, y ya no puede ser exclusivamente el registro de la exposición magistral porque recordemos que no había quien pudiera examinarle en su cátedra; quiere alertar de que lo nuevo no era necesariamente mejor que lo viejo, sino el resultado de que la cultura antigua ya no se comprendía:

La vieja cultura se vuelve teórica en su final, al espiritualizarse; los nuevos bárbaros del siguiente ciclo son materialistas y, como tales, necesitan resultados prácticos: la ciencia se convierte en técnica y la teoría en práctica. Los razonamientos anteriores se transforman en leyes pragmáticas que mandan hacer determinadas operaciones para obtener resultados materiales y útiles, al igual que el ingeniero aplica la fórmula que el matemático teórico inventó con su razonamiento. [...] Ha sido tachada la ciencia antigua de falta de evolución porque no había descubierto el método experimental, tan en boga en la nuestra, pero Empédocles ya lo había conocido y probablemente transmitido por culturas anteriores [...] Por otra parte se ha venido sobrevalorando dicho método, ya que éste no es aplicable más que a los casos de estudio más sencillos, e incluye, bien analizado una petición de principio. La observación de hechos no repetibles no es menos científica que la experimentación, y éste es el caso de multitud de ciencias, como por ejemplo, la observación astronómica, la biológica o la historia. El método experimental es una ayuda más bien que un método de validez absoluta para llegar al conocimiento, pues parte de una repetición del fenómeno en idénticas condiciones, lo cual no siempre es posible ni en muchos casos si las condiciones son iguales, ya que ignoramos los factores

¹⁹ Santos, D., *Investigaciones sobre Astrología*, t. I, p. 300.

que intervienen en el hecho, que es precisamente lo que investigamos [...] El método experimental va unido al principio de causa y efecto: también aquí se aplica a casos sencillos o cuando el número de concausas es pequeño o una de ellas predomina grandemente sobre el resto, pero el método cae en defecto cuando su número es muy grande en acontecimientos muy complejos. Enunciado como genial invención de nuestra civilización "fáustica", el método experimental es más bien una confesión de ignorancia, de la ingenuidad de una cultura en sus primeros pasos.²⁰

No se aleja Torres en su filosofía del conocimiento un punto de estas consideraciones de un matemático, físico nuclear y astrólogo contemporáneo como Demetrio Santos pero tampoco del propio Newton. Lo más difícil de transmitir cuando las culturas entran en un período crítico es su consenso científico, por la propia dificultad que tiene la ciencia. En el peor de los casos la regresión es completa pues se pierde un legado; en otros, como ocurrió a comienzos del Neoclasicismo, el meollo del legado científico antiguo se tachó de supersticioso, pero incluso en el estado de calamidad en que lo describe Torres Villarroel, y aún desterrado de las investigaciones financiadas, lo cierto es que la astrología no pudo ser enterrada. Sobrevivió en círculos privados de estudio, y en el presente representa un campo paralelo cada vez más conectado al interés de otras disciplinas y probablemente es uno de los temas que cuenta con más bibliografía.

El comportamiento del ciclo, si estamos en una nueva inflexión, pasa por trazar puentes. El descomunal desarrollo de la técnica y su uso sin previsiones, ha despertado la conciencia universal de crisis. El uso de la técnica requiere un marco más amplio para valorar su impacto y todas las ciencias son conscientes de las limitaciones del método experimental por la complejidad de los fenómenos: "Exponente del desarrollo científico es la capacidad de previsión o predicción. En nuestra actual cultura lo demuestra el alcance de la predicción meteorológica, de la previsión de la economía para el futuro o la tendencia de la población mundial. El cumplimiento de una profecía es un signo que indica el adelanto conseguido por una ciencia..."²¹ De predicción trata la astrología judicial y por ese carácter práctico le interesó también a Alfonso X.

Hoy en día los astrólogos también analizan la crisis. Por experiencia sé que al margen de la exactitud que puede faltar en fenómenos donde intervienen tantas variables, la congruencia de la crisis con lo que el cielo muestra es significativa como lo fue siempre. Planos de observación diferentes pero no excluyentes. De hecho confluyen en la verificación del fenómeno de crisis. No se trata de forzar disyuntivas tan ignorantes como la que protagonizó Martín Martínez, ejemplo de su época. Acaso simplemente la propia sociedad ante el peligro necesita abandonar su introversión y prestar atención a las leyes naturales (cósmicas) que sustentan la vida. Los sabios siempre son minoría, mas enfocan el hecho humano y su ciencia como un fenómeno universal.

²⁰ Santos, D., *Investigaciones sobre Astrología*, t. I, pp. 458-459.

²¹ Santos, D., *Investigaciones sobre Astrología*, t. I, p. 474.

De la mandrágora al peyote. Plantas brujeriles en España y América

Cecilia López Ridaura¹
(Universidad Nacional Autónoma de México)

“The most commonly prosecuted acts were,
by order of frequency:
heresy, religious misdemeanors,
solicitation, and sexual transgressions.
But it is in the prosecution of witchcraft
that we can learn a great deal about how
hallucinogenic herbs were used as instruments
in the practice of divination and sorcery”

Angélica Moreales Sarabia²

Introducción

El uso de plantas que alimentaban, que curaban o que cambiaban la percepción de los sentidos está presente desde las antiguas culturas de seres humanos recolectores-cazadores. En estas sociedades primitivas el rol de la mujer tenía que ver con la recolección de las plantas lo que le permitió conocer sus efectos tanto benéficos como adversos. Cuando se empieza, desde la antigüedad, a asociar a la mujer con la tierra, la luna, la noche, la oscuridad y la maldad, se le empieza a atribuir también el uso de determinadas plantas para provocar enfermedades, desgracias, maleficios.³ De ahí surge la figura de la hechicera y, posteriormente, ya en la Edad Media, la bruja.

La distinción entre la bruja y la hechicera tiende a desdibujarse y con frecuencia estos términos se usan como sinónimos para referirse a mujeres –principalmente, aunque, desde luego, también a hombres– que por medios más o menos sobrenaturales pueden provocar el mal. Sin embargo, entre las muchas definiciones que se han dado de una y otra figura, para los fines de este trabajo –y a pesar del título, ya que abordaremos a las dos– distinguiremos a la bruja por el hecho de que, además de practicar la hechicería, realiza actos ajenos a estas, en particular el vuelo y la asistencia al aquelarre. Cabe aclarar que esta definición no es la única ni sirve para todos los enfoques sobre el tema: dependiendo del objeto de análisis, las diferencias pueden ser más radicales o más difusas, y ni siquiera siempre una incluye a la otra: puede haber brujas que no son hechiceras, que no preparan pócimas ni provocan maleficios, y hechiceras que no son brujas y no tienen nada que ver con el Demonio.

Ambas, las brujas y las hechiceras, hacen uso de la herbolaria pero con fines distintos: las hechiceras preparan filtros, maleficios, venenos que dan a sus clientes o a sus enemigos; buscan, por medio de los efectos que saben que producen determinadas plantas, lograr objetivos que pueden ser de muy distinta índole: atraer al sexo opuesto; tener suerte en el juego; curar, enfermar o matar; impedir o propiciar la fecundidad; adivinar el futuro o el lugar donde están las cosas perdidas, entre otros.

En el caso de las brujas, en cambio, se registra el uso de determinadas plantas para elaborar sus famosos ungüentos, que sirven principalmente para volar, pero también para transformarse en animales. A diferencia de la hechicera, la bruja no necesita de objetos,

¹ Esta investigación se ha realizado en el marco del Grupo de Investigación "Mentalidades mágicas y discursos antisupersticiosos (siglos XVI, XVII y XVIII)", reconocido oficialmente en la Universidad Autónoma de Madrid con el código F-081.

² "The Culture of Peyote: Between Divination and Disease in Early Modern New Spain" en Slater, J., M. López-Terrada y Pardo-Tomás, J., (eds.), *Medical Cultures of the early modern spanish empire*, England, Ashgate, 1988.

³ Cfr. Caro Baroja, J., *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 32-35.

plantas, animales o minerales físicos para provocar el mal, ya que sus poderes se los proporciona el Diablo.

Estas son, a grandes rasgos, las ideas que sobre la brujería y la hechicería se tenían en la Europa a finales de la Edad Media.⁴

La llegada a América de la magia maléfica europea

Con la llegada de los españoles al continente americano llegó también una serie de concepciones –sobre el bien y el mal, Dios y el Diablo, dogma y herejía, magia y religión– ajenas a los habitantes de este *nuevo mundo*. La población autóctona americana, constituida por distintos grupos culturales con grandes diferencias entre ellos, tenía una cosmovisión y estructura sociopolítica particular, que no coincidía con las pautas europeas. En la concepción religiosa mesoamericana no existían el bien y el mal absolutos; se trataba más bien de un principio de complementariedad claramente representado en sus dioses, que no eran ni buenos ni malos, o, mejor dicho, eran, según las circunstancias, aliados o adversarios de los hombres.

Los conceptos europeos de brujería y hechicería no formaban parte de la cultura americana, aunque sí existían figuras que podían asociarse a alguna o algunas de las características de la magia maléfica europea lo que colaboró para que los primeros evangelizadores interpretaran las prácticas rituales que llevaban a cabo los naturales como expresiones diabólicas y así lo pregonaran a los que intentaban catequizar con lo que paulatinamente éstos asumieron aquellos conceptos y los aplicaron a su entorno, calificando como brujería y hechicería lo que antiguamente eran prácticas religiosas perfectamente coherentes. Se conformó así una magia mestiza que se difundió entre los distintos estamentos de la sociedad colonial.

Independientemente de los muchos otros motivos –políticos y económicos– para dominar las tierras recién descubiertas y de lo violenta que pudo ser, la justificación moral de la conquista se basaba en la bula *Inter caetera* expedida por Alejandro VI el 3 de mayo de 1493 en la que encomendaba a los Reyes Católicos, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, la misión de ampliar y exaltar la fe católica y la religión cristiana a las tierras recién descubiertas y procurar la salvación de las almas de sus habitantes mediante la catequización. Doce franciscanos y posteriormente un grupo de la orden de los predicadores fueron enviados a América para llevar la palabra de Dios a los naturales. La historia y las dificultades a las que tuvieron que enfrentarse los misioneros es bastante conocida, así como los resultados de estas intervenciones. Los cronistas, testigos y actores del acontecimiento, nos han hecho llegar sus testimonios. Sin embargo, la palabra de Dios no era el único bagaje espiritual que traían.

Gustav Henningsen habla de un “evangelio negro” que viajó a la sombra de los españoles trasplantados a América constituido por todas las supersticiones, al margen de la religión oficial, que divulgaron estos hombres del pueblo. Es decir, además de los evangelizadores, gente preparada para llevar la voz oficial de la religión católica, basada en los doctores de la iglesia y la literatura religiosa escrita, los hombres y mujeres que fueron llegando en oleadas al continente americano tenían su propia religiosidad popular que poco a poco se fue divulgando e introduciendo entre la gente común: españoles, negros, mestizos, africanos. Henningsen considera en dos categorías la magia que venía de Europa: una popular, oral, cuyas depositarias y transmisoras eran principalmente las mujeres, y una erudita, escrita, difundida principalmente por hombres, como la astrología.⁵

⁴ No es el caso aquí de ahondar en la complejísima historia la brujería y las múltiples interpretaciones que entre los siglos XIII y XVII se dieron por una parte entre los teólogos que escribieron sobre el asunto y, por otra, las ideas con que distintas culturas se enfrentaban al fenómeno mágico. La bibliografía es abundante y las posturas contradictorias.

⁵ Henningsen, G. “La evangelización negra: difusión de la magia europea por la América colonial”, en *Revista de la Inquisición* 3, 9-27, Madrid, 1994, pp. 9-27.

Estas supersticiones, en opinión de Henningsen, eran más cercanas a la concepción religiosa de los indios por lo que los distintos productos culturales se sincretizaron, y posteriormente se enriquecieron con las prácticas mágicas de los esclavos negros; se fue conformando entonces, durante los tres siglos del virreinato, un constructo mágico que ya no era ni español, ni indígena, ni africano sino mestizo y del que participaban representantes de todos los estratos sociales, siempre al margen de la religión oficial.

Las prácticas mágicas populares se pueden vislumbrar, aunque distorsionadas, tanto a través de las fuentes eruditas que recurren a la cultura popular y la reelaboran, como a través de los expedientes inquisitoriales que nos permiten acercarnos a los testimonios de las clases marginadas. Los documentos que dan cuenta de la actuación del Tribunal del Santo Oficio tanto del español como del de la Nueva España son una de las pocas fuentes de las que disponemos para conocer la historia de las clases dominadas, del pueblo llano, del que no escribe la historia, de los vencidos. Como apunta Richard E. Greenleaf, “quizá una sociedad pueda conocerse mejor por sus herejes y sus disidentes”.⁶ Los archivos de la inquisición nos muestran la resistencia, muchas veces ni siquiera consciente, del pueblo a las imposiciones morales de la clase dirigente. En estos documentos podemos descubrir las prácticas de los hombres y mujeres acusados de brujería y hechicería, a pesar de que la Inquisición de México, a partir de su fundación en 1571, dejó fuera de su jurisdicción a los indios, es decir, a cerca del 80% de la población. Gracias a que en el ramo Inquisición resguardado en el Archivo General de la Nación de la ciudad de México (AGN) se conservan no sólo las Relaciones de las Causas que se enviaban al Consejo Supremo de la Inquisición en España, sino los testimonios, interrogatorios, cartas, resúmenes, diligencias y demás documentación se puede constatar la participación de este grupo social, si bien numéricamente mayoritario, social y jurídicamente casi invisible.⁷

Las hierbas mágicas⁸

La utilización de determinadas plantas con fines rituales está presente en todas las culturas. Ya en la literatura clásica aparecen mencionadas ciertas plantas mediante las cuales se producían efectos mágicos. Robert Graves, por ejemplo, opina que los sátiros, los centauros y las ménades que participaban en las fiestas dionisiacas consumían *Amanita muscaria*, un hongo que “produce alucinaciones, desenfrenos insensatos, visión profética, energía erótica y una notable fuerza muscular”.⁹ Podemos entonces tratar de rastrear la relación entre las actividades rituales y la utilización de ciertas plantas.

Si, como dice Julio Caro Baroja, en el periodo neolítico europeo, cuando las plantas comienzan a ser cultivadas, existieron comunidades con sistemas matrilineales en los que las mujeres, además de cultivar y preparar las plantas eran sacerdotisas de un culto ctónico-lunar, no es de extrañar que desde tiempos tan antiguos se descubrieran las propiedades de las plantas y se ligaran a estos cultos, produciendo todo un conocimiento herbolario transmitido después de generación en generación, principalmente entre mujeres. Estos cultos asociaban a la mujer con la tierra y con la luna, lo que se conecta con la noche y esta, a su vez, implica el

⁶ Greenleaf, R. E., *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 11.

⁷ Alberro, S., *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 8.

⁸ Las cualidades de las plantas asociadas a las brujas europeas está abundantemente estudiado y su cantidad rebasa los límites de este trabajo. Remito al minucioso estudio de Gómez Fernández, J. R., *Las plantas en la brujería medieval (propiedades y creencias)*, Madrid, Celeste ediciones, 1999, así como a Mérida Jiménez, R., *El gran libro de las brujas*, Barcelona, RBA, 2006, que dedica parte del tercer capítulo al tema, entre muchos otros.

⁹ Graves, R., *Los mitos griegos I*, Madrid, Alianza, 1985, prólogo.

peligro, el miedo, la maldad. Así, cuando surgen las sociedades pastoriles patrilineales, al principio masculino se le asociará con el sol, el día y el bien.¹⁰

Ya en la época clásica veremos aparecer en la literatura menciones sobre las plantas asociadas a la magia. En el canto X de la *Odisea* de Homero, el héroe llega a la isla Eea donde vive la hechicera Circe que, mediante un brebaje, transforma a los compañeros de Odiseo en cerdos. Cuando Odiseo va a rescatarlos, se le aparece Hermes y le da una hierba, moly, que lo protegerá del veneno de la hechicera. Dioscórides identifica esta planta con el ajo negro (*Leukoion agrion*), también llamado “alhelí salvaje”, y dice que se usa contra “la relajación de la madre”, es decir, para el drenaje de la matriz, después del parto. En las notas al libro de Dioscórides, el Dr. Andrés de Laguna, médico del papa Julio III, dice que muchos la confunden con la *ruda salvaje*.¹¹ María Ivonne Pastor Seco y José Manuel Cuesta Pastor concuerdan con este último argumentando que:

Las creencias en torno a las propiedades mágicas (contra la brujería y los maleficios) de la ruda se han mantenido a lo largo de la historia en numerosas regiones del mundo: así, ya los romanos comían la ruda en ensalada para inmunizarse contra los venenos. En Europa Central se le atribuye la propiedad de ahuyentar a las brujas. En Marruecos, se utiliza como curativo y contra venenos y, en Argel, se emplea para anular el apetito sexual. Por último, en el Pirineo aragonés, la gente, con el dedo impregnado en aceite, hace la señal de la cruz en una parte del cuerpo, a la vez que recita “con aceite y ruda no entrarás mala bruja”.¹²

Los mismos autores analizan el brebaje preparado por Circe para transformar en cerdos a los hombres de Odiseo. Parten de dos hipótesis, la primera, que se trate de la *circea* o *dircea* descrita por Dioscórides,¹³ y, la segunda, que se trate de la mandrágora.¹⁴ Tras el análisis, los autores proponen la teoría de que, aunque la circea y la mandrágora son plantas distintas, la segunda quedó englobada en la denominación general de circea por sus usos mágicos y que esta planta era uno de los ingredientes que componían el brebaje de la hechicera.¹⁵

Antes de pasar a tratar la mandrágora que, junto con el beleño y la belladona, será la más famosa de las plantas mágicas europeas, conviene regresar a la ruda. Como ya se dijo, se usaba como repelente de brujas. Incluso, en las limpias, el tratamiento más popular que realizan los brujos y curanderos del México actual, se usa asimismo la ruda porque se considera que absorbe aquello que daña a la persona, lo que evidencia el poder de ciertas ideas que recorren un largo camino espacial y temporal sin perder su esencia.¹⁶

Sin embargo, en los archivos de la Inquisición de México encontramos el caso de una mulata o castiza de la ciudad de Puebla, Mónica de la Cruz, acusada de hechicera que, por el contrario, afirma que para tener buena suerte, hay que cortar la ruda diciendo al mismo tiempo “córtote ruda para mi ventura”. Esta persona que, al parecer, había engañado a muchas mujeres que se acercaron a ella con la esperanza de que sus artes mágicas les devolvieran al hombre del que estaban enamoradas fue condenada a “salir en forma de penitente con una

¹⁰ Cfr. Caro Baroja, J., *Las brujas y su mundo*, pp. 32-35.

¹¹ Dioscórides, P., *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*, traducido y anotado por Andrés de Laguna, imprenta de Claudio Macè, Valencia, 1651, capítulo L, p. 300. *Dioscórides interactivo*, Proyecto de Investigación de Antonio López Eire (MICINN HUM-2006-0879) de la Universidad de Salamanca. <http://dioscorides.eusal.es/index.php> (Consultado 5 de febrero, 2015).

¹² Pastor Seco, I. y J. M. Cuesta Pastor, “Estudio sobre dos plantas homéricas: mandrágora y moly”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie Historia Antigua, tomo 15 (2004), pp. 87-94.

¹³ Dioscórides, P., *Acerca de la materia medicinal*, capítulo CXXVIII, p. 349.

¹⁴ Ya en el *Dioscórides interactivo* la hierba de Circe viene en la ficha de la mandrágora.

¹⁵ Pastor Seco, I. y J. M. Cuesta Pastor, “Estudio sobre dos plantas”, pp. 89-90.

¹⁶ Cfr. Scheffler, L., *Magia y brujería en México*, México, Panorama, 1985, p. 19.

coroza e insignias de hechicera”, además de doscientos azotes, tres años de servicio en un hospital y destierro perpetuo de la ciudad de Puebla y seis leguas a la redonda.¹⁷ Cabe entonces pensar que la persona identificada como hechicera conoce la fama de la planta, pero no el efecto que contra su ejercicio se supone que tiene.

Como se observa no siempre es posible identificar las plantas, en parte porque ni en la literatura ni en los testimonios se menciona siempre el nombre sino que se limitan a su descripción, en el mejor de los casos; otras veces, por el contrario, solo se consigna el nombre popular con el que se conoce una planta, designación que puede cambiar de un lugar a otro y de una época a otra; por último, muchas plantas utilizadas por brujas y hechiceras tienen, además de su nombre científico y su nombre popular, un nombre “mágico” destinado a ocultar la identificación de la planta, por un lado, y por el otro, para crear el ambiente psicológico propicio para lograr los efectos buscados por estas especialistas en la magia negra.¹⁸

Retomando las principales plantas asociadas a la brujería europea, la mandrágora (*Mandragora officinarum*, *Mandragora autumnalis*), el beleño negro (*Hyoscyamus niger*) y la belladona (*Atropa belladonna*), vemos que las tres son solanáceas¹⁹ y contienen los mismos principios activos. Estas tres plantas las usaban tanto las hechiceras para preparar principalmente filtros amorosos o “amansamaridos” como las brujas para preparar sus ungüentos para volar. Rafael Mérida elaboró una tabla en la que se enlistan las plantas que se utilizaban en los ungüentos y las que se usaban para elaborar brebajes mágicos en la que se observan varias coincidencias, de manera que la misma planta se utiliza en ambas funciones.²⁰

Como una de las características que distinguen a las brujas de las hechiceras es la capacidad que tienen las primeras de volar gracias a un ungüento especial, es importante señalar que, desde la alta Edad Media, se dudaba de la realidad de estos viajes y se atribuían a una “ensoñación” producida por el Demonio, como retomará Pedro Ciruelo en el siglo XVI:

las bruxas o Xorguinas hombres o mugeres: que tienen hecho pacto con el diablo: que vntandose con ciertos vngentos y diziendo ciertas palabras: van de noche por los ayres y caminan a lexos tierras a hazer ciertos maleficios. Mas esta illusion acontece en dos maneras principales: que horas ay que ellas realmente salen de sus casas, y el diablo les lleua por los ayres a otras casas y lugares: y lo que alla veen, hazen, y dizen passa realmente ansi como ellas lo dizen y cuentan. Otras vezes ellas: no salen de sus casas: y el diablo se reuiste en ellas de tal manera: que las priua de todos sus sentidos, y caen en tierra como muertas y frias. Y les representa en sus phantasias que van a las otras casas y lugares: y que alla veen y hazen y dizen tales y tales cosas. Y nada de aquello es verdad: avnque ellas piensan que todo es ansi como ellas lo han soñado y cuentan muchas cosas de las que alla passaron. Y mientras que ellas estan ansi caydas y frias: no sienten mas que muertas: avnque las apten, y hieran y quemem, y les hagan cuantos males puedan por aca de fuera en el cuerpo: mas passadas las horas de su concierto con

¹⁷ Flores E. y M. Maserá (coords.), *Relatos populares de la Inquisición novohispana. rito magia y otras “supersticiones”, siglos XVII-XVIII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 105-109. De igual manera Ramón Gómez Fernández menciona la ruda, junto con otras 22 plantas, como protección contra las brujas. Gómez Fernández, J. R., *Las plantas en la brujería medieval*, pp. 64-70.

¹⁸ Cfr. Gómez Fernández, J. R., op. cit., p. 21, 129-134. También Mérida, R., *El gran libro de las brujas*, pp. 87-88.

¹⁹ Las solanáceas conforman el grupo más extendido y más usado de las plantas psicoactivas. Ott, J., *Pharmacothéon*, Barcelona, La liebre de marzo, 2000, p. 361.

²⁰ Mérida, R., *El gran libro de las brujas*, p. 337.

el diablo: el las dexa y les suelta sus sentidos y se leuantan alegres y sanas y dizen que han ydo aca y aculla y cuentan nueuas de otras tierras.²¹

Después, publicaciones como el *Malleus Maleficarum* de Kraemer y Sprenger, defendieron la absoluta realidad de los vuelos nocturnos y los aquelarres. En el siglo XVI, sin que hubieran desaparecido representantes de estas dos posturas que a veces aparecen combinadas, se conforma una tercera que atribuye los relatos sobre los vuelos a estupefacientes contenidos en los ungüentos. Es ahí donde entra el uso de enteógenos²² en la práctica bruñeril.

La más “mágica” de las plantas de la bruñería y la hechicería europea es, como se mencionó antes, la mandrágora y es a la que se le atribuyen mayor cantidad de propiedades y de poderes. Su principal alcaloide es la hiosciamina, pero contiene también escopolamina y atropina. Dioscórides la nombra “solano que engendra locura” para distinguirlo de otro que “acarrea sueño” y dice que “Beuida con vino vna dragma de su raíz, representa ciertas imagines vanas, aunque muy agradables a los sentidos, y beuiéndose en cantidad doblada tiene fuera de sí al hombre tres días, y de hecho le mata si se bebe quadruplicada, del qual tan grande peligro y daño, el remedio es mucha agua, miel beuida y después gomitada”.²³

También es famosa la mandrágora porque se creía, según aparece en la obra *De bello judaico* de Flavio Josefo (siglo I), que, al arrancarla, la planta lazaba un chillido espeluznante que provocaba la muerte, por lo que era necesario sacrificar a un perro para que, amarrado a la planta, al correr tras su amo, la arrancara.²⁴

Las otras dos plantas mencionadas, El beleño, *Hyoscyamus niger*, y la belladona (*Atropa belladonna*) comparten con la mandrágora los mismos principios activos (hiosciamina en el caso del beleño y atropina en el caso de la belladona) pero en distintas concentraciones.²⁵

Las hechiceras usaban beleño como afrodisiaco y narcótico, además del uso medicinal como analgésico. También las brujas lo añadían a sus ungüentos porque en dosis bajas produce una sensación de ligereza semejante al vuelo. Se supone que las pitonisas del oráculo de Delfos aspiraban el humo de las semillas quemadas y así se les revelaban las predicciones.²⁶

En cuanto a la belladona, llamada así porque las mujeres del antigua Roma la usaban como producto de belleza para agrandar sus pupilas por efecto de la atropina, es muy venenosa por lo que las hechiceras la empleaban en pócimas mortales.

Esta pequeña muestra sirve para evidenciar que tanto las brujas como las hechiceras conocían y usaban a su favor plantas con propiedades psicotrópicas y tóxicas reales a las que se les agregaban además un carácter mágico.

La herbolaria americana

En América no se conocían esas plantas que florecían en los relatos de los inmigrantes. Pero las plantas rituales que tenían efectos alucinógenos no les eran desconocidas.

²¹ Ciruelo, P., *Reproución de las supersticiones y hechicerías*, Valencia, Albatros, 1978.

²² Término acuñado por Gordon Wasson, Carl A. P. Ruck y Jonathan Ott entre otros en 1979 para referirse a las sustancias embriagantes de uso ritual, ya que significa “divinidad dentro de uno”. La intención, dice uno de los autores, era despojar a estas sustancias de las implicaciones peyorativas de otros nombres como narcótico, droga psicodélica, alucinógenos, etcétera. Posteriormente ha sido adoptado por otros autores y en él se engloban las plantas de las que estamos hablando. Ott, J., *Pharmactheon*, pp. 96-98

²³ Dioscórides, P., *Acerca de la materia medicinal*, capítulo LXXV, p. 420.

²⁴ Gómez Fernández, J. R., *Las plantas*, pp. 99-102

²⁵ Evans Schultes, R. y A. Hofmann, *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 87.

²⁶ Gómez Fernández, J. R., *Las plantas*, pp. 84-86.

Como ya decíamos, antes de la llegada de los españoles no existía la figura de la bruja entendida como la discípula del Demonio, ni de la hechicera en sentido estricto; sin embargo, había cierto tipo de magos que practicaban la magia maléfica. Alfredo López Austin describe brevemente a algunos de ellos. A diferencia de lo que sucedía en Europa en donde se asociaban las prácticas mágicas populares a las mujeres, de estos cuarenta especialistas, solo uno es mujer: *mometzcopinqui* o *mometzcopiniani*, que significa algo así como “la que se da golpes en las piernas”, “la que se saca molde de las piernas” o “la que se desarticula los huesos de los pies”.²⁷ Este personaje podía quitarse las piernas y sustituirlas por unas de guajolote, del que se ponía también las alas y el pico y de esta manera podía volar y atacar a niños sin bautizar para alimentarse de su sangre. Vemos que tiene rasgos muy similares a las brujas europeas, pero ella no utiliza ningún ungüento para conseguir esta transformación.²⁸

Algunos de estos magos que registra López Austin recurrían a plantas especiales. Por ejemplo, el *paini*, “el mensajero”, era el viajero que viajaba al submundo en busca de sus secretos. Este “viaje” lo hacía mediante la ingestión del *ololihuqui*, peyote, *tlitliltzin* y tabaco, que se personificaban como ancianos los dos primeros, como negrito el *tlitliltzin* y, luego de la conquista, como Cristo o ángeles. Estos le revelaban al *paini* “el origen y la causa de las enfermedades de sus pacientes, el destino de las cosas hurtadas y el sitio en que se encuentra la mujer que ha abandonado a su marido”.²⁹

Tratemos brevemente sobre estas plantas. El *ololihuqui*, cuyo nombre se traduce como “que hace dar vueltas” o “que da vueltas” es la semilla de la *coatlxoxouhqui*, o “serpiente azul” (*Rivea corymbosa* o *Turbina corymbosa*),³⁰ aunque también se considera que puede pertenecer a otras especies botánicas como la *Ipomea sidaeafolia* o la *Datura metaloides*. La registra fray Bernardino de Sahagún y dice que esta semilla “emborracha y enloquece. Danla por bebedizos para hacer daño a los que quieren mal, y los que la comen paréceles que ven visiones y cosas espantables; danla a comer en la comida, o a beber con la bebida los hechiceros, o los que aborrecen a algunos para hacerlos mal”.³¹ Vemos que desde la época prehispánica, al menos desde el punto de vista de un misionero franciscano de las primeras décadas posteriores a la conquista, el *ololihuqui* tiene un uso netamente hechiceril, tanto para adivinar como para hacer daño. Más adelante, la idea persiste: en 1690 encontramos en los archivos de Inquisición que doña María de Luna fue denunciada “porque toma la hierba *ololiuqui* para saber lo pasado y lo venidero”.³² En el sur de México se sigue usando, como en la época prehispánica, con fines adivinatorios y curativos. Los estudios químicos realizados la década de los sesenta del siglo XX demostraron que estas semillas contienen ergina, el mismo alcaloide con el que se produce la dietilamida de ácido lisérgico (LSD) y del cornezuelo de centeno, un hongo también usado por las brujas y hechiceras europeas.³³

El *tlitliltzin* o *tlililtzin* (*Ipomea violacea*) se utilizaba tanto en prácticas rituales como para adivinar. Crece en las zonas tropicales y templado-cálidas de México. Las semillas, negras y alargadas, contienen también sustancias similares a las del LSD.³⁴ Como las semillas

²⁷ López Austin, A., “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, en *Estudios de cultura náhuatl* 7, 1967. pp. 87-117, p. 92-93.

²⁸ Cfr. Rivera Domínguez, L., “La bruja Mometzcopinqui, reina de la noche”, en *Escritos*, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, 22 (2000), pp. 53-94.

²⁹ López Austin, A., “Cuarenta clases de magos”, p. 102

³⁰ Así la identifica Ángel María Garibay. Sahagún, B., *Historia general de las cosas de la Nueva España*, notas y apéndices de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 2006. Jonathan Ott, op. cit. P. 118, que traduce el nombre de la planta como “serpiente verde”, dice que también es la semilla de otra planta, la *coaxihuitl*, que traduce como “planta serpiente” y las considera la misma planta, sin embargo, para Garibay esta última, la “hierba de la víbora”, se trata de otra planta, la *Aristolochia sp.*

³¹ Sahagún, B., *Historia general*, Libro XI, capítulo VII, p. 644.

³² Archivo General de la Nación de México, Ramo Inquisición, volumen 435, expediente 6.

³³ Ott, J., *Pharmacothéon*, p. 118-120.

³⁴ Evans Schultes, R. y A. Hofmann, *Plantas de los dioses*, p. 45.

del *tlitiltzin* son negras y alargadas y las del *ololihuqui* son redondas y de color café, a las primeras se les llamaba “machos” y las tomaban los hombres y a las segundas, las consideraban “hembras” y las tomaban las mujeres.³⁵

El peyote (*Lophophora williamissi*) es, quizá, la planta americana más estudiada³⁶ y más famosa. Es una cactácea que crece espontáneamente en el norte de México y el sur de Estados Unidos. Decía fray Bernardino de Sahagún:

Hay otra hierba, como tunas de tierra, que se llama péyotl;[...] Los que la comen o beben ven visiones espantosas, o de risas: dura esta borrachera dos o tres días, y después se quita. Es como un manjar de los chichimecas, que los mantiene y da ánimo para pelear y no tener miedo, ni sed ni hambre, y dicen que los guarda de todo peligro.³⁷

Esta planta era y es venerada por las distintas tribus del norte que los utilizan en sus prácticas rituales; sin embargo, durante la colonia, se usaba principalmente con fines adivinatorios, particularmente para encontrar tesoros u objetos perdidos. Fueron, sobre todo, los indígenas, pero también los mestizos, quienes lo consumían y en el trance se les comunicaba el sitio en que debían buscar lo que querían. Ya sea que lo hicieran por su cuenta o porque otra persona se los pedía, el consumo del enteógeno estaba tan difundido en todos los niveles de la sociedad que en 1620 la inquisición expidió un edicto prohibiendo su consumo, que retoma en 1692 y hace extensiva la prohibición a como el de otras plantas que producían efectos similares:

Por quanto el uso de la yerba, o raíz, llamada Peyote, para el efecto, que en estas provincias se ha introducido, de descubrir hurtos, y adivinar otros subcesos y futuros contingentes ocultos, es acción supersticiosa y reprovada, opuesta a la pureza y sinceridad de nuestra Santa Fee Cathólica, siendo assí que la dicha yerba, ni otra alguna; no pueden tener la virtud, y eficacia natural, que se dize, para los dichos efectos, ni para causar las imagines, fantasmas, y representaciones, en que se fundan las dichas adivinaciones, y que en ellas se ve notoriamente la sugestión y asistencia del Demonio, autor deste abuso, valiendose primero, para introducirle de la facilidad natural de los indios, y de su inclinación a la idolatría, y deribandose después a otras muchas personas, poco temerosas de Dios, y de fee muy informe, con cuyos excesos, ha tomado mas fuerça el dicho vicio, y que se comete con la frecuencia que se hecha de uer. Y deviendo Nos por la obligación de nuestro cargo atajarle, y ocurrir a los daños, y graues ofensas de Dios nuestro Señor, que del resultan. Y haviendolo tratado y conferido con personas doctas, y de rectas conciencias, acordamos dar la presente, para vos y cada vno de vos, por la qual exortamos, requerimos, y en virtud de santa obediencia y so pena de excomunió mayor *latae sententiae, trina canonica monitione praemissa*, y de otras penas pecuniarias, y corporales a nuestro arbitrio reservadas.

Mandamos, que de aqui adelante ninguna persona de qualquier grado, y condición que sea, pueda vsar, ni vse de la dicha yerba del Peyote ni de otras para los dichos efectos, ni para otros semejantes, debajo de ningún título o color, ni hagan que los indios, ni otras personas las tomen [...].

³⁵ *Plantas de los dioses*, op. cit., pp. 174-175.

³⁶ Jonathan Ott dice que fue el primer enteógeno estudiado por la comunidad científica a finales del siglo XIX y la mezcalina fue el primer alcaloide sintetizado a partir de una planta. *Phamacotheon*, op. cit., p. 80.

³⁷ Sahagún, B., *Historia general*, libro XI, capítulo VII, pp. 645. Nótese que Sahagún dice que el efecto dura dos o tres días, periodo similar al descrito por Dioscórides para la mandrágora. Ott califica de “extravagante” esta afirmación.

Y porque somos informados que con el trascurso del tiempo, se ha vuelto a introducir, practicar y vsar de la dicha yerba, o raíz Peyote, y otras de la misma calidad y efectos –como son la yerba llamada Pipilzintli, de los Mexicanos, y ttzittixu de los Othomites, que quiere decir, la rosita, o Rosa María, y vnos gusanitos, vno macho y otro hembra que venden los indios, para efectos amatorios, en diversas partes y lugares de nuestro distrito [...].

Y so pena de excomuni3n mayor *Latae sententiae, trina canonica monitione*, en derecho praemisa y dem3s penas corporales y arbitrarias contenidas en dicho edicto, y de doscientos ducados de Castilla aplicados a gastos extraordinarios del Santo Officio, mandamos y prohivimos que ninguna persona o personas, de qualquier estado, calidad o condici3n, preheminiencia o dignidad que sea, exempta o no exempta, de aqu3 en adelante, venda, compre, ni vse de las dichas yerbas o ra3zes, ni de otras que caussen o puedan causar los efectos referidos con apercivimiento que, no lo cumpliendo, incurrir3n en las dichas censuras y penas, y se proceder3 contra los reveldes, e inobedientes a mayores penas, como hallaremos de derecho.³⁸

Ahora sabemos que s3 tienen esos efectos y que no es por la asistencia del Demonio: el peyote tiene un principio activo llamado mezcalina con efectos tambi3n similares al LSD.³⁹

Para el antrop3logo Gonzalo Aguirre Beltr3n, fue en parte por esta persecuci3n que al peyote tambi3n se le conoce con nombres como Ni3o Jes3s, Sant3sima Trinidad, Nuestra Se3ora, Santa Rosa Mar3a, Yerba Santamar3a, Santa Mar3a del Peyote y Yerba Mar3a,⁴⁰ dando muestra del sincretismo que reconfigur3 estos ritos prehisp3nicos. As3, a pesar de la prohibici3n, los ritos y pr3cticas ligadas al uso del peyote siguieron efectu3ndose como lo indica la cantidad de procesos en los que se menciona el uso del peyote en 3pocas posteriores al edicto.

El solo hecho de consumir el peyote y otras plantas era suficiente para que una persona fuera acusada de hechicer3a ante la Inquisici3n; veamos un ejemplo. Agustina de Nieves, mestiza vecina de la ciudad de Quer3taro, fue acusada en 1650 de ser bruja. La primera testigo, Leonor Ruiz, espa3ola, casada, de 33 a3os, dijo que “era bruja, porque ab3a vivido en una casa con ella y la hab3a visto por una bentanilla beber peiote y varrer la cassa, y despu3s o3a mucho ruido en su aposento”. En el proceso que se le sigui3, ya los distintos testigos afirmar3n m3s detalles, como que a una vecina a la que hab3a visitado por estar reci3n parida, Agustina le chup3 la criatura y muri3. Una testigo incluso afirma que “la dicha Agustina es bruja y de su mala cara lo presume”. Agustina toma el peyote, como en muchos otros casos, para adivinar el paradero de cosas perdidas, a ella o a alguien que se lo solicita, o para saber si a una mujer le iba a ir bien en su futuro matrimonio.⁴¹

“Es bruja porque toma peyote” dice la testigo. Para Ram3n G3mez Fern3ndez esto tambi3n suced3a en Europa; dice que era tan firme la atribuci3n del uso de sustancias psicoactivas por las brujas y hechiceras que en la Europa renacentista bastaba encontrar alguno de estos ingredientes en su poder para demostrar que se dedicaba a estas pr3cticas.⁴²

En esta peque3a muestra de algunas de las plantas usadas tanto en Europa como Am3rica por aquellas personas especialistas en la magia negra vemos que los usos principales de las plantas psicoactivas en Am3rica se vinculan m3s a la curaci3n y a la adivinaci3n, pr3cticas asociadas a las religiones aut3ctonas, que al maleficio y a la confecci3n de

³⁸ Flores E. y M. Maser, *Relatos populares*, pp. 293.

³⁹ Ott, J. *Pharmactheon*, pp. 75-78. Incluso, asegura el autor, cuando se convirti3 en droga l3dica y se distribu3a en el mercado negro en Estados Unidos, en realidad se trataba de 3cido lis3rgico y no de mezcalina.

⁴⁰ Citado en Flores E. y M. Maser, *Relatos populares*, p. 48.

⁴¹ Flores, E. y M. Maser (coords.), *Relatos populares*, op. cit. pp. 91-94.

⁴² G3mez Fern3ndez, J. R., *Las plantas*, op. cit. p. 37.

ungüentos. Esta asociación entre las actividades religiosas y las plantas fue la que implicó que, cuando se llevó a cabo la conquista y las religiones se calificaron de idolatrías, las plantas rituales se interpretaron como diabólicas y a sus practicantes se les calificó como brujos y hechiceros.

Faltaría por mencionar las plantas usadas con fines amorios, ya como afrodisiacos ya para conseguir o alejar al sexo opuesto. El toloache, una planta del género *Datura*,⁴³ tiene fama de ser utilizada para controlar a los maridos violentos y para provocar el enamoramiento; en el Mercado de Sonora en la ciudad de México, dedicado a la venta de plantas y objetos para curanderos, brujos y hechiceros, se comercializa con ese fin.

Por último, quiero mencionar el puyomate o *poyomatli*, misteriosa planta que se utilizaba con fines amorosos. Jonathan Ott la identifica como *Quararibea funebris*, pero también podría tratarse de la *Cymbopetalum penndiflorum*, conocida como teonacaztli. Dice Noemí Quezada que el puyomate “es una de las raras yerbas utilizadas con la doble finalidad de atracción y repulsión, a causa probablemente del penetrante olor de la raíz; por otro lado la posibilidad de efecto sobre la voluntad es tal que se puede llegar a ‘ligar’ al individuo, es decir, hacerlo impotente. Como otras de las yerbas mencionadas, dentro de sus cualidades mágicas estaba la de poseer una diferencia sexual”.⁴⁴ Unas mujeres acusadas de brujería en Monclova, Coahuila, al norte de la Nueva España en 1748 aseguraban que una india les había proporcionado puyomates (de Castilla y cimarrones) para lograr que sus pretendientes las quisieran. Una de las acusadas, Josefa de Iruegas, declaró que esta “raíz”, mezclada con semillas de col, clavo y canela, y untada luego en las manos y el cuerpo, servía para que en el momento en que tocara a un hombre, éste la buscara enseguida.⁴⁵

Para Solange Alberro, en una sociedad de estructura tan rígida como la de la Nueva España, los menos favorecidos, las minorías sociales constituidas por mujeres, indios, esclavos que se hallan en la imposibilidad de modificar su estrato social recurren a las prácticas hechiceriles con el fin de paliar su situación: las mujeres buscan amansar a los maridos, los esclavos evitar que sus amos los maltraten, los indios salir del estado de servidumbre al que están sometidos. Así, los grupos culturales tienen una intensa interacción: las españolas le piden a sus esclavas que les consigan un remedio mágico, ésta se lo pide a un indio, que a su vez, recurre a prácticas heredadas de España con elementos prehispánicos y africanos para elaborarlo y convencer a la usuaria final; este circuito, que a lo mejor es el más típico se disloca con frecuencia y hace otros recorridos; como ejemplo está el caso estudiado por Solange Alberro de las mujeres acusadas de brujería y hechicería en Celaya, en el actual estado de Guanajuato en 1614. En este caso, Agustina, una esclava negra de Leonor de Hinojosa, recibe de una hechicera española, Isabel Duarte, la Junca, un puyomate para amansar a su ama.⁴⁶ Otro ejemplo de este circuito que puede ir en distintas direcciones lo vemos también en el caso de las brujas de Coahuila antes mencionado. En él una mulata esclava le pide a Antonia Flores, española, otra de las acusadas de brujería, algo para acabar con su amo. Como Antonia está enemistada con el amo de Juana María, Juan Gil de Leyva, ella misma le confecciona un hechizo para matarlo. La española sabe hacer ese hechizo

⁴³ Las daturas contienen, hiosciamina y escopolamina, igual que la mandrágora y el beleño, como vimos. Ott, J. *Pharmacotheon*, p. 364.

⁴⁴ Quezada, N., *Amor y magia entre los aztecas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, pp. 95-96.

⁴⁵ López Ridaura, C. “La caza de brujas en la Nueva España: Monclova, Coahuila, 1748-1753” en *eHumanista* 26 (2004), p. 239. También Noemí Quezada hace referencia a algunos expedientes del ramo de Inquisición del Archivo General de la Nación, uno de los cuales, de la ciudad de México en 1716, menciona que al raspar la raíz y restregársela en las manos “atraería a las mujeres y tendría suerte en el juego” (AGN, Inquisición, vol. 878, f. 386r), uso muy similar al mencionado aquí. *Amor y magia*, op. cit., p. 96. (1984: 96).

⁴⁶ Alberro, A. op.cit., pp. 296-300.

porque aprendió hechicería con una india llamada Frigenia.⁴⁷ Es decir, la magia popular no se conforma de esferas independientes, sino de la mezcla de ideas reelaboradas en cada contexto y con adaptaciones que el entorno va determinando. Si hay una planta europea que se dice que permite visiones proféticas como el beleño, hay una planta americana que sirve para lo mismo. Si las hechiceras europeas envenenan con belladona, las hechiceras americanas lo hacen con toloache.

Estas aproximaciones al uso de plantas mágicas que utilizan las personas dedicadas a la brujería y a la hechicería en ambos lados del Atlántico sugiere una sincretización de conceptos de orígenes muy diversos: prehistóricos, clásicos, medievales, prehispánicos, africanos e indígenas. Nos permiten, además, ver los canales soterrados de comunicación entre los distintos grupos sociales.

⁴⁷ López Ridaura, C. “La caza de brujas en la Nueva España”, pp. 243-263.

Fauna y minorías en la España medieval: la animalización como exclusión

Dolores Carmen Morales Muñiz
(Laboratorio de Arqueozoología.
Universidad Autónoma de Madrid)

Como en casi ninguna otra época de la historia, la Edad Media tuvo una vertiente eminentemente simbólica. Ese simbolismo reflejaba, sobre todo, la mentalidad medieval hacia los hombres, pero tenía, además, múltiples aplicaciones según el objetivo a cubrir.

Este trabajo tiene la pretensión de repasar la fauna asociada a las minorías, a los adversarios políticos y a los enemigos religiosos en la España medieval. En un contexto más amplio, y no sólo con respecto a las minorías, entraríamos dentro del fenómeno de la alteridad. *El otro* era animalizado incluso antes de definir la estrategia a seguir en el trato al adversario. En cualquier caso, cuando el hombre sufre un proceso de animalización deja de ser humano y se puede justificar su rechazo o exclusión¹.

Los animales y su representación social

En los tiempos medievales, los animales eran polisémicos y todos tenían, incluso los de pésima reputación, una buena lectura. Pero existía una fauna eminentemente buena y otra definitivamente asociada al mal.² Las transferencias de la simbología religiosa, caso de los Bestiarios, fueron recogidas por las fuentes literarias mientras que, en otras, como la Heráldica, las lecturas sólo subrayaban las virtudes “laicas” de la especie transformando animales con pésima reputación, en positivos. Una larga lista de literatura animalística, desde el *Roman de Renart*, el *Ysopet* de María de Francia, el *Libro de las Bestias* de Raimundo Lulio, o el anónimo *Libro de los Gatos*, por citar sólo algunos títulos, reflejan la visión del hombre medieval sobre la fauna.

Los diferentes grupos sociales fueron habitualmente asociados a la fauna. Los hervíboros y los animales domésticos se identificaban, por lo general, al pueblo. Edmer de Canterbury (1060-1126) hizo una representación animalística de la sociedad tripartita feudal: corderos, bueyes y perros representaban a los tres estamentos sociales, a saber los clérigos, los campesinos y los guerreros. El trifuncionalismo quedaba claro, los primeros cuidaban y alimentaban (leche y lana), los segundos trabajaban la tierra. Mientras los perros defendían a corderos y bueyes del ataque de los lobos. De forma similar a la ortodoxia, la heterodoxia, caso del catarismo, establecería el simil sociológico de la trifuncionalidad social asociando al buey con el labrador, al señor con el caballo y al *perfecto* cátaro con el ser humano.

Una versión más política de la sociedad en clave animal la describió el morisco Alonso de Jaén en su *El espejo del mundo* (ca. 1468-1490). Así, simbolizaba a los enemigos de la república y del reino a través de animales carroñeros o depredadores, en una larguísima

¹ Destaco en bibliografía sobre la alteridad, un espléndido trabajo recientemente publicado, Asis García, F. de, Walker Vadillo, M. Chico Picaza, M. V. (Eds) *Animals and Otherness in the Middle Ages: Perspectives across disciplines*, Bar International Series, Archaeopress, Oxford, 2013. Para el caso hispano remito a Barkai, R. *El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España medieval*. Madrid, Rialp, 2007, un trabajo en el que se hacen referencias animalísticas. El tema de la animalización ha sido tratado para épocas anteriores a la medieval, sirva de ejemplo, los trabajos de Rodríguez Cidre, E. “Animalizar a la víctima Políxena en la “Hécuba” de Eurípides.” *Veleia: Revista de prehistoria, historia antigua, arqueología y filología clásicas*, 21, 2004, 99-108 y también “Procesos de animalización en Troyanas de Eurípides” *Revista de Estudios Clásicos*, 33, 2006, pp. 66-80.

² Morales Muñiz, D.C “Leones y Águilas. Política y Sociedad medieval a través de los símbolos faunísticos” en M^a Rosario García Huerta y Francisco Ruíz Gómez (dirs) *Animales Simbólicos en la Historia. Desde la Protohistoria hasta el final de la Edad Media* Madrid, Ed. Síntesis, 2012, pp 207-228.

lista donde se incluían leopardos, lobos, mastines, osos, jabalíes, raposas, perros, águilas rateras, halcones, azores, buitres o cuervos.

Aunque no pocos personajes concretos se relacionaban con determinadas imágenes faunísticas, caso de Enrique IV de Castilla, que era descrito por el cronista Alonso de Palencia como un mono, en general, la realeza y, por extensión, la nobleza, era asociada a leones, águilas y elefantes, entre otras especies, con lecturas muy favorables si bien osos, lobos y zorros eran la trilogía paradigmática del noble villano.

Finalmente, fuera de la sociedad, eran malos y malditos, a pesar de la polisemia, los animales que representan a los marginados, esto es, los cerdos (judíos), los monos (moros), los gatos (herejes) y las serpientes (demonio).

La imagen del otro: simbología y animalización del adversario

La alegoría animalística de dimensión política ha sido magníficamente tratada en los trabajos de David Nogales³ tanto desde un punto de vista laudatorio como de desprestigio en el caso de los adversarios políticos. La animalización del contrincante político buscaba, al negar la condición humana, la legitimación, el abuso e incluso la eliminación física.

En el caso de la España cristiana medieval el enemigo era el Islam invasor, y la literatura de la época así lo reflejaba. En un pasaje del anónimo *Poema de Alfonso Onceno* se comparaba a los súbditos del rey de Marruecos, figurado como un jabalí, con osos y cerdos, que habrían de ser cazados en una montería a manos del rey de Portugal.

Además de en el citado poema, *Cancioneros* como el de Baena o la *Gran Crónica de Alfonso XI* el enemigo islámico, como el rey de Granada o de Marruecos, eran simbolizado, además de por el jabalí, por otros animales caso de toros, osos o incluso leones en su imagen más negativa. Se sucedían expresiones como “dragón bravo y carnicero” que “manos avie de león, / cara de lobo ravisoso”, “este dragón de Marruecos”, “dio bozes como toro”, “bramando iva como oso”, “fuése al río Alpetrite / sañado como león”, “coraçón de león fuerte / e lleno de gran porfia” o “dio un bramido como un toro...”

También en la España medieval, se enlaza con el fenómeno de la alteridad, del otro, tratado para el caso de cristianos y musulmanes, utilizando imágenes faunísticas. El cristianismo que combatía a los musulmanes se compara con animales salvajes nobles y de gran coraje, caso de Ordoño I (águila, león.) Las fuentes literarias y cronísticas subrayaban una imagen animalística para subrayar las diferencias entre los cristianos y los musulmanes, poniendo en boca de Fernán González las siguientes palabras dirigidas a sus soldados “..E non devemos espantar porque ellos son muchos, ça pueden tres leones que X mil ovejas, et matarien XXX lobos XXX corderos”.

Otra imagen faunística muy significativa remite al testimonio del último ziri, el rey berebere de Granada, *Abd Allah*. Así, cuando expone la situación andalusí y la suya personal entre los cristianos –encabezados estos por Alfonso VI, y los almorávides comandados por *Ibn Tasufín*- no duda en presentarse como “.. montado sobre un león” sabiendo que si quisiera librar al país, no teniendo fuerzas militares suficientes, la destrucción sería el resultado. Si hubiera aceptado pagar tributo a los cristianos dirían, “ hizo trato con los cristianos y todos me despreciarían, y esto sin salvarme del destino que me espera”. Ese círculo vicioso lo

³ Nogales Rincón, D. “Animalización, sátira y propaganda real: la metáfora y la alegoría animal como instrumento política en la Castilla bajomedieval (siglos XIV-XV)”. *Revista Signum*, 2010, vol. 11, n. 1 pp. 267-296. También magnífico “El reino animal como gobierno utópico en la Castilla bajomedieval (siglos XIII-XV) *Medievo utópico: sueños, ideales y utopías en el mundo imaginario medieval* / coord. por Martín Alvira Cabrer, Jorge Díaz Ibáñez, 2011, pp. 67-88.

simbolizó como montado sobre un león que representa los sentimientos y bajarse de él significaba la muerte....⁴.

Las especies malditas por antonomasia: cerdos y monos.

...que Alá ha maldecido, los que han incurrido en Su ira, los que Él ha convertido en monos y cerdos, los que han servido a los taguts, éstos son los que se encuentran en la situación peor y los más extraviados del camino recto (Corán, 5, 60).

Sin duda las dos especies más asociadas a la animalización del hombre serían el cerdo y el mono. Además, en ambos casos son usados indistintamente por judíos, cristianos y musulmanes, quizás con más profusión en el último caso, para insultar y despreciar a sus enemigos.

El caso del cerdo requiere una reflexión. Una dimensión no material del animal remite a una simbología que no puede ser más negativa, aun cuando su influencia en la vida social y en la economía era beneficiosa, pero se relaciona con la impureza por su carácter omnívoro y no puede desprenderse de una gran carga religiosa negativa. Contradictoriamente, para la cultura medieval cristiana, el cerdo simbolizaba la riqueza y la vida desahogada, la abundancia, las fiestas opulentas, esto es, lo contrario a los ayunos y a las épocas de carestía y pobreza. Asimismo, por oposición a la prohibición judía de consumir cerdo, el animal era una señal de pertenencia a la comunidad cristiana. Cerdos eran los animales que en algunas fuentes cristianas se utilizaban para hablar de los súbditos del rey de Marruecos al que, como hemos subrayado, asociaban a un jabalí, es decir, un cerdo salvaje.

La relación judíos/cerdo era tan exagerada que en el mundo cristiano se les quiso asociar con cualidades del animal : la lujuria, la glotonería y el afán de lucro. Sin embargo debe subrayarse que, en el caso de los cristianos, hispanos pudieron verse influenciados por la cercanía de los musulmanes.

Fueron las fuentes islámicas las que defendieron que los judíos habían sido convertidos en monos, cerdos y otros animales (ratones, lagartos..) por transgredir la palabra de Dios, concretamente por no respetar el viernes como día de descanso. Este antisemitismo, con base coránica y recogido en varios hadices y comentarios de jurisperitos, utilizado hoy en día en la propaganda terrorista contra Israel, tiene raíces medievales y ejemplifica perfectamente el fenómeno de la *alteridad* que acabaría convirtiéndose en enfrentamiento y exclusión. Pero esta animalización no sólo afectaría a los judíos. También los cristianos – según el comentarista *Al Tabari*, fallecido en 923- se habrían transformado en cerdos por consumir este animal. La literatura medieval islámica especuló largamente sobre la cuestión incluyendo a autores tan prestigiosos como *Al Jahiz* (776-869) –autor del *Kitab al Hayawan* (*Libro de los Animales*)- que subrayaba estaba ampliamente aceptado que las chitas, anguilas, hormigas blancas (en realidad termitas, no hay hormigas blancas), ratones y lagartos habían sido, originalmente, judíos. La elección de las especies es intencionada buscando un supuesto negativismo del animal: la anguila es carroñera, las pies del lagarto se asemejan a la mano humana etc. No conformes con animalizar a judíos y también a los cristianos, las tradiciones islámicas apoyaban la idea de que los musulmanes sospechosos de judeocristianismo se transformarían, el día del Juicio Final, en animales. No obstante, debe recordarse que la creencia de personas transformadas en animales es un lugar común en no pocas cultura y, en

⁴ R. Barkai, op. cit, p. 234 citando a la *Primera Crónica General de España* para los ejemplos cristianos. En el caso de *Abd Allah*, ver p 190.

el caso del Islam, la prohibición de consumir algunos animales –caso de la liebre- estaba asociada a la idea de que procedían de humanos⁵.

Toda esta literatura antisemita pudo provocar préstamos en las concepciones cristianas sobre la asociación judío-cerdo y no sólo para el caso hispano. Así, en la Europa medieval, se llegaba a aberraciones como convertir a los hebreos en protagonistas de cuentos que hablaban del cerdo como de un descendiente humano, concretamente de los israelitas, debido a que no comían cerdo, porque los cerdos eran niños judíos metamorfoseados en puercos por los embustes de sus padres. Esa leyenda procede de una fuente islámica basada en un evangelio apócrifo de la infancia de Jesús -en su versión serbia- que le representaba transformando a los niños en cerditos, leyendas que se reflejaron en manifestaciones artísticas menores, concretamente en azulejos. En esa mentalidad influía el temor al canibalismo, no tan alejado de la realidad medieval, y el hecho probado de que las cerdas habían cometido algún que otro infanticidio probablemente obligadas por el hambre. Las locuras llegaban a tal extremo que se conocen noticias de cerdas juzgadas y condenadas por tribunales medievales. Y, como no podía ser de otra manera, era una injuria ser comparado con un cerdo. Así los dos animales por antonomasia malditos para la cultura occidental -chivo y cerdo- estarían presentes en el rito de juramento que debían prestar los judíos en territorio alemán. Primero, sobre piel de chivo, luego sobre la de cerdo. Un rito que quería, al tiempo, humillar al judío y obligarle a violar los preceptos de su religión. El judío mamando de una cerda –*judensau*- en iglesias y edificios profanos no fueron ajenos en estos territorios europeos⁶.

Aparte del cerdo, otro animal asociado con la exclusión fue el mono. En la península ibérica el mono, no fue tan popular -¿influencia judeomusulmana?- como en otros lugares de Europa en donde se guardaban, exhibían y servían de entretenimiento como animales de compañía.

Durante la Edad Media, el mono gozó de un simbolismo polivalente pero sus similitudes con el hombre –simio procede de similar- y la animadversión de los pensadores cristianos de la animalidad del hombre fue determinante para su rechazo. Los autores cristianos, siguiendo también al *Fisiólogo*, la usaron para describir a todos los enemigos los paganos, apóstatas, herejes e infieles, y, lo que era peor, el propio diablo⁷. Se afirmaban cosas tan pintorescas como que la falta o pérdida de la cola del simio era un signo del castigo divino por querer parecerse a los hombres. Y es que se defendía que todos los animales creados por Dios originalmente tenían cola. Solo el ser humano, al disponer de libre albedrío, carecía de ella. El mono estaba asociado a los musulmanes justamente por ser un animal maldito entre ellos. En la España cristiana, la Heráldica del simio simbolizaba al musulmán vencido en su propio terreno a modo de trofeo de guerra más frecuente para referirse a los musulmanes.

⁵ “Arab/Muslim Anti-Semitism: Muslim Clerics, Jews Are the Descendants of Apes, Pigs, And Other Animals“, en www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/memrireport.html, se repasa el antisemitismo islámico con abundantes citas de comentaristas explicando las raíces de la transformación de los judíos en cerdos preferentemente, también monos, y otros animales. Dichas fuentes llegan a afirmar que el origen de los animales procede de la descendencia de los hijos de Israel, mientras que otros sostenían que los judíos castigados que se habían transformado en animales no tenían descendencia.

⁶ Recogido en el artículo “Marginados” de H. Zaremska, pp 494-5, en el *Diccionario Razonado del Occidente Medieval*, Le Goff, J. Schmitt, J.C. (Eds.) Tres Cantos, Madrid, Akal, 2003 pp.487-96.

⁷ Walker Vadillo, M., en su trabajo “Los simios” *Revista digital de iconografía medieval*, 5, 9, 2013, pp. 63-77 analiza las fuentes medievales cristianas sobre este animal tan poco estimado. Así afirma que “la conexión entre el simio y el diablo pudo tener su origen en Egipto, tierra que el pueblo hebreo había conocido durante su cautiverio, y donde se adoraba, entre otros, a los babuinos. El babuino había sido deificado en la figura de Babi, considerado como uno de los dioses del inframundo. Babi se comía las almas de los injustos después de que estos fueran pesados en la balanza de Maat (verdad/orden), y luego se las llevaba a un lago de fuego, que representaba la destrucción. Si se tiene en cuenta la conexión entre el babuino, el inframundo y el fuego, no es de extrañar que en las obras cristianas simio y demonio fuesen sinónimos” p.70.

Y es que, como ya hemos referido, el animal gozaba de una pésima reputación entre los musulmanes, siendo el insulto preferido para ofender a los judíos pero también a sus hermanos de fe. A Almanzor sus enemigos le llamaban mono. No obstante los monos estaban presentes en la vida cotidiana de al Andalus como acompañantes de los titiriteros y también era objeto de importación o de regalo. La información procedente de las aduanas, en la Corona de Aragón, nos hablan de *bogia* un mono procedente de Bugia. Los invasores de la península introdujeron la mona de Gibraltar en la península. El mono también está relacionado con el pensamiento islámico, así como con la presencia de alarifes mudéjares en las producciones artísticas. Enlazando con la tradición escatológica musulmana, los alarifes solían plasmar la figura del simio agachado y atado con una soga al cuello –asociado a la usura o a la lujuria- que apareció por primera vez en el norte de España y luego se extendió por el sur de Francia. Las representaciones de simios encadenados también se han identificado con las figuras de los condenados al infierno⁸.

La anécdota más famosa de un mono asociado con los musulmanes, remite al obsequio que Alfonso VI le hizo al rey de la Taifa de Albarracín *al Dawlan ibn Razin*. La interpretación sobre el regalo –un mono, animal de pésima reputación entre los musulmanes- ha sido interpretada como gesto de desprecio y burla por parte de Alfonso VI. Sin embargo el musulmán estaba encantado con el mono y lo veía no sólo como muestra de simpatía sino como una forma de seguridad que le habría de preservar de la desgracia⁹.

La animalización de las minorías: Perros y otras especies

En un espléndido trabajo, contextualizado en la España del s. XVI, se describe a las tres comunidades no cristianas que recibirán calificaciones despectivas animalísticas diferentes. Estas comunidades eran los moriscos, los norteafricanos –incluyendo a ciudadanos o nómadas, es decir, *moros* y *alárabes*- y los turcos.

Los moriscos, por su cercanía eran identificados con trece especies, básicamente animales domésticos y menos inofensivos si bien no faltaba el simio, ni los insectos (termita, araña, sanguijuela). No obstante, la animalización del morisco según se considerara cristiano o no cristiano, se plasmaba en especies diferentes. El moro era identificado con escorpiones y langostas, el alárabe –tigre, pantera y jabalí- y el turco –oso, caballo y dragón o serpiente- eran simbolizados por especies más agresivas. Dentro del fenómeno de animalización, quedaba meridianamente claro las especies (buenas) asimiladas al cristiano español (cordero, paloma, águila, león y halcón) y las que se identificaban con el Islam musulmán (lobo, zorro, cuervo, serpiente, y perro carroñero). Esto último no deja de ser curioso porque no existe una raza exclusiva de perro carroñero, todos los son en caso de necesidad. El trabajo, aunque algo más alejado en tiempo que el contenido de este artículo, bien puede ser aplicado para estas líneas.¹⁰

⁸ Monteiro Arias, I “La influencia islámica en la escultura románica de Soria. Una vía para el estudio de la iconografía en el románico”, número monográfico de *Cuadernos de arte e iconografía*, t. XIV, nº 27, 2005, p.106.

⁹ La anécdota de mono –relatada en la *Crónica Anónima de los Reyes de Taifas, Kitab al Iktifa*- ha sido recogida por F. García Fitz en *su Relaciones políticas y guerra. la experiencia castellano leonesa frente al islam S. XI-XIII*. Universidad de Sevilla, 2002, pp. 65-66. Ron Barkai, op. cit, p.187, también recoge la anécdota si bien difiere en el nombre del mandatario - *Yihya ben Abd Malik*-, explicando que el aprecio que le tenía al animal era debido, según el cronista, a la cortedad mental.

¹⁰Perceval, J.M “Animalitos del Señor: Aproximación a una teoría de las animalizaciones propias y del otro, sea enemigo o siervo, en la España Imperial (1523-1609)” *Actes du Ve Symposium International d'Etudes morisques sur: Le V Centenaire de la chute de Grenade, 1492-1992* / coord. por Abdeljelil Temimi, Vol. 2, 1993, pp. 557-576.

En la España medieval, el calificativo *perro* aplicado a judíos y musulmanes por los cristianos tiene un fundamento bíblico por la tantas veces recordada impureza del animal. Los judíos llamaban perros a los idólatras, a los impíos y a los paganos. Siguiendo el mismo esquema mental, los musulmanes los utilizaron para referirse principalmente a los judíos pero también a los cristianos como lo demuestra anónimo *Romance del rey moro que perdió Valencia*

aquel perro de aquel Cid prenderélo por la barba,
su mujer, doña Jimena, será de mí cautivada,
su hija, Urraca Hernando, será mi enamorada,
después de yo harto de ella la entregaré a mi compañía

Los cristianos, por su parte, dedicaron el insulto a ambos, judíos y musulmanes. “*El moro no es sinon un perro e la mora una perra*” nos recuerdan los *Castigos y Documentos del Rey don Pedro*. Fernando Martínez, de triste recuerdo en los *pogroms* que sufre la península en 1391, llama perro al veedor de la aljama de Sevilla. Siguiendo la exégesis de los Salmos realizada por Casiodoro, los perros son alegóricamente los judíos porque habían ladrado a Jesús al igual que los canes ladran a los desconocidos. Los mártires mozárabes, particularmente San Eulogio, en lo que no era más que una trasposición de las citas bíblicas, recuerda como acabó Mahoma, comido por los perros, al igual que los impíos. “...en el campo de Yizrel comerán los perros la carne de Jezabel “ (Reyes 2, 9-36) y “...a los hijos de Ajab que mueran en la ciudad los comerán los perros...” (Ibid. 21, 23-4)¹¹.

Perros se identificaba en la cultura judía con impíos, traidores, paganos, falsos...no es coincidencia que el escarnio del llamado Pleito de Alva se haga a través de un perro que, curiosamente, y aquí también pueden sacarse conclusiones para el cristiano, es símbolo de distinción entre el bien y el mal. Es decir, el perro nos aparece en la citada obra con una de sus virtudes por excelencia en la simbología cristiana, el de la clarividencia. Puede distinguir la verdad, aun bajo disfraz, como tantos perros de la literatura clásica y medieval. En este caso concreto, el perro identifica lo cristiano con lo bueno y el judío con lo malo, hipócrita y engañoso.

Son muchas las frases hechas, expresiones figuradas y refranes que corroboran esas supuestas cualidades negativas del animal que merecen dedicarse a los enemigos. En ocasiones el comportamiento del animal sólo se debe a su fisiología, en otras, como en el caso de la voracidad o de comedor indiscriminado. No resulta fácil inferir que el animal debe alimentarse y por ello está forzado a ser omnívoro. El refranero medieval aunque es pródigo en subrayar las buenas cualidades del animal, también advierte sobre las malas cualidades del animal: quéjica, interesado, rabioso...

Un ejemplo perfecto de animalización de las minorías lo encontramos en el siglo XV castellano cuando empeora la situación de los judíos, lo que llevará al problema converso produciéndose finalmente la Inquisición. Dentro de este contexto, hemos de entender una literatura panfletaria caso del *El Libro del Alboraique* al que volveremos más adelante. Pero sobre todo, siguiendo con los perros, todavía resulta más clarificador, dentro del contexto de la simbología y de la mentalidad, resulta ser un panfleto en donde el perro es protagonista. Se trata de una obrita de teatro de tono satírico para escarnio de judíos y conversos cuyo título es "Este es el pleyto de los judíos con el perro de Alva y de la burla que les hizo nuevamente trobada por el bachiller Trasmiera, residente en Salamanca, que hizo a ruego e pedimento de un señor" denominado en versión más corta *pleito del perro de Alba* a la que también haremos referencia en la última parte del trabajo.

¹¹ Morales Muñiz, D.C. *El Perro en la España Medieval: Aproximación a su estudio*. (IV Premio de Investigación de la Sociedad Canina Española, 2000, inédito).

a. Gatos

Aunque para los pueblos vándalos eran la imagen de la libertad y portaban en sus enseñas gatos enfurecidos, símbolo de su ira contra la servidumbre romana, el gato tuvo una valoración básicamente negativa asociándose con la traición. En las muchas versiones de la Última Cena, no faltará el felino pegado a los pies de Judas. También ejemplificará al hereje, será compañero de brujas y magos pero se redimirá librando los graneros de ratones. Con el tiempo será animal de compañía preferente, particularmente en los ámbitos eclesiásticos, pero seguirá identificándose con el hereje.

Dentro de este contexto los gatos fueron utilizados para la didáctica anihérética, en la predicación, los sermones etc. demostrando el poder de Dios frente al error¹².

b. Osos, lobos y zorros, la trilogía maldita

Osos, lobos y zorros eran la trilogía paradigmática del noble villano y codicioso, también de los obispos (lobos) luchando junto con los predicadores dominicos (perros) contra la herejía. Las tres especies se identificaban también con marginados, herejes, minorías religiosas e incluso magia diabólica. Concretamente zorros y lobos contaban con suficientes referencias bíblicas recogidas por los autores medievales, desde Vicente de Beauvais, pasando por San Isidoro, que les presentaban como verdaderas especies demoníacas. San Bernardo se refería a Arnaldo de Brescia como un lobo grande, y del valdense Alain de Lille, se decía que era como un lobo vestido con piel de oveja¹³.

Existían animales asociados con la Apocalipsis o que precursaban la llegada del Anticristo en varias etapas: del perro fogoso al lobo gris pasando por el león amarillo, el caballo macilento, y el cerdo negro. Herejías como la cátara establecería el simulacro zoológico de la trifuncionalidad social, asociando el buey al labrador, el caballo al señor, y el ser humano al perfecto cátaro. Dentro de esta misma línea la identificación de los cismas cristianos -judío, sarraceno, griego y romano- se simbolizaban a través de los atributos animales. Así, la primera de las escisiones remite a la crueldad del león, en la segunda los cismáticos son osos guiados por Mahoma, el tercer animal identifica a los ortodoxos con el leopardo de muchos colores y es prácticamente imposible identificar al animal del cisma romano.

En el caso del lobo, su asociación, en el derecho germánico, con el desterrado que califica el exilio como *vargus*, (latinizado del alemán *varg*, *varg*, *vaer*) identificado como un lobo. El contador Diego Arias, paradigma maldito del converso, era definido como un “lobo carnicero”. Tiempo después fray Diego de Haedo 1608, en su *Topographia e historia general de Argel*, comparaba la llamada a la oración desde los alminares en “Aullidos de lobos y perros,... vocear de morabitos” unas décadas después el canónigo y erudito filólogo Bernardo de Alderete (1565- 645), comparaba esa llamada con “relinchos”. Lobos y zorros (traidores, tramposos y ladrones), eran los animales preferidos para referirse a los moriscos. Y más concretamente el zorro, que en el s. XVI, era el calificativo reservado para los alfaquíes, verdaderos mantenedores de la fe entre los moriscos. Pero también se denominan zorros a los moros invasores de la península con los que se usa una

¹² Bobis, L. *Le chat. Histoire et légendes*. Fayard, Paris, 2000

¹³ Mitre Fernández, E. “Animales, vicios y herejías “Sobre la criminalización de la disidencia en el Medievo” *Cuadernos de historia de España*, Nº 74, 1997 págs. 255-283. El autor hace un repaso pp. 274 y ss. sobre la relación de lobos y zorros a partir de la expansión de las grandes herejías citando a autores como Ekberto de Schönau, San Bernardo., los concilios (IV concilio de Letrán -1215) o las Escrituras, citando el pasaje de Sansón y las 300 raposas, “atados por las colas”.

metáfora bíblica (*las zorras que pegaron fuego hasta los montes Pirineos*) en clara referencia a su carácter salvaje.¹⁴

Por otra parte, la mala fama del oso tenía raíces judías pero la inquina hacia el animal procede de los clérigos medievales probablemente por su asociación con el hombre, insoportable para quien rechazaban cualquier forma de la animalidad del hombre, un comportamiento que es aplicable a otros animales caso del cerdo y el mono¹⁵.

c. Ratones, serpientes, lagartos y escorpiones

Dentro de un contexto de marginación y exclusión debemos hacer referencia a los cismáticos y herejes que, como no podía ser de otra manera, fueron claramente bestializados (alimañas =herejes) , siguiendo una tradición escrituraria y patrística. Ya en el s. IV los herejes eran asimilados a reptiles cuya mordedura podía ser letal. Es posible que se tratara de una reacción frente a a la costumbre de algunas herejías de divinizar a los animales. San Isidoro, en sus *Etimologías*, los comparaba con los mosquitos porque su picadura era un ataque a la fe cristiana pero también a insectos y roedores y, de todos ellos, al escorpión, símbolo de la falsedad y de la traición ejemplificada. Joaquín de Fiore en su *Libro sobre el Apocalipsis* asociaba a cátaros con reptiles y serpientes venenosas.

De todos los *malos* la serpiente, por sus connotaciones bíblicas, es el símbolo por excelencia del diablo. Las víboras eran comparadas con judíos y felones. De modo excepcional algunas de las cualidades del ofidio merecen su comparación con Cristo, caso de la astucia. Los dragones, tan medievales, no eran si no serpientes con patas. También se conservan representaciones iconográficas relacionándola con San Juan Evangelista. Pero, más allá de las lecturas buenas que todo animal puede tener, en las narraciones orientales, de tanto calado en la literatura medieval hispana, aparece como la más sabia y entendida de los consejeros del rey, incluso la más buena, como en el cuento del ermitaño que recoge el *Libro de las Bestias*.

La propaganda animalística antisemita: entre el *Alboraique* y el *Pleito del Perro de Alba*

Dos son las obras seleccionadas para ejemplificar las posturas antisemitas que utilizaron animales para el escarnio de los conversos. En un caso –*El Alboraique*- estaríamos ante un antisemitismo estereotipado, un libelo planfletario que aspiraba al desprestigio más brutal o, como se ha observado acertadamente “*exemplum* de despiadado odio hacia judíos y conversos”¹⁶.

En la segunda obra elegida – *El Pleito del Perro de Alba* (1450)- se busca quizás lo mismo pero desde un punto de vista satírico con pretensiones lúdicas.

Analicemos brevemente la sátira. En un ambiente antijudío y anticonverso innegable, el protagonista de la historia, el perro, no sólo sirvió de insulto sino que se presentó como un campeón antisemita. La historia sucede así. Los judíos ponen una querrela a un perro que distingue por el olfato entre judíos y cristianos y que se dedica a morder sólo a los primeros. La raza elegida de perro es un alano, perro de presa y también de caza por lo que su olfato era

¹⁴ Perceval, J.M.*op. cit.*, p.178 y ss.

¹⁵ Ver Pastoreaux, M *El oso: historia de un rey destronado*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2008. Para el lobo ver Pluskowski, A. *Wolves and the Wilderness in the Middle Ages*, Boydell Press, Woodbridge, Suffolk, 2006

¹⁶ De entre los trabajos que han examinado el Alboraique destaco, Lawrance, J. Alegoría y apocalipsis en "El Alboraique" *Revista de poética medieval*, 11, 2003, pp. 11-40, y, sobre todo Bravo Lledó, P. y Gómez Vozmediano, M. F, "El Alborayque: un impreso panfletario contra los conversos fingidos de la Castilla tardomedieval" *Historia. Instituciones. Documentos*, Nº 26, 1999, pp 57-84.

muy sobresaliente. La comunidad judía se lamenta ante el alcalde y deciden llevar el perro al juez. El juez acepta la querrela y la testificación de un converso, y decide atar al animal en la sinagoga sin conseguir que el perro deje de morderlos. De nuevo los judíos piden justicia y el alcalde exige al dueño del animal que se lo entregue al alguacil para que los judíos le den su castigo, cosa que así hacen, metiéndolo en la cárcel, paso previo a su ejecución. Pero el animal se descuelga de la picota y se refugia en un pueblo donde es acogido por sus habitantes como un heróe. A más abundamiento el alano seguía identificando a los judíos y sus denunciante tienen que abandonar la población. Cuando el animal muere ponen en la sepultura dos rótulos dorados.”Aquí yace el bravo can que nunca comía pan, salvo hombre o mujer judía”. “Aquí está un bravo león, para judíos pasión, cuya fama siempre vive”. Y así concluye la obra:

Así el buen can feneció
con muy grand virtud y honra,
judíos con deshonra
y vitupero dexó.

El can, por lo tanto, se convierte en el símbolo de la distinción entre lo bueno (cristiano) y lo malo (judío) . Esta sátira impresa, como han recordado los especialistas, constituyó un verdadero *bestseller* de la época alcanzando hasta seis ediciones y contribuyendo a enrarecer aun más el odio al judío y al converso. Existe otra versión, en la que los ataques del perro se hacían contra los moriscos aunque si bien no obtuvo tanta difusión como la primera.¹⁷.

Por su parte, *El Libro del Alboraique*, resulta ser un panfleto anónimo anticonverso escrito por un erudito, probablemente en la década de los sesenta del siglo XV, debe su nombre al caballo fantástico (*al-Buraq*) con el que Mahoma subió al séptimo cielo. Mientras que las fuentes islámicas describen *al-Buraq* como un animal maravilloso, digno de ser la montura del profeta, el autor anónimo le transforma en algo monstruoso y repelente. La relación del caballo de Mahoma y los alboraicos no remitía exactamente a una semejanza física, sino un concepto o jeroglífico ingenioso, esto es, una invención emblema o símbolo. Los rasgos de ese caballo, mezcla de animales varios, son realmente reveladores para una simbología faunística al servicio de la exclusión judía y conversa, en el caso de esta última, coincidente con lo que los rabinos denominaban *anusim* (conversos forzados) frente a los *mesummadim* o apóstatas de la fe judía.

Los animales descritos que formaban parte del caballo fantástico remite a la lectura más negativa del animal con toda la carga simbólica que había ido acumulando a lo largo de las fuentes medievales y que se aplicaba directamente a los conversos. Diez animales o mejor, partes de ellos –boca de lobo, rostro de caballo, orejas de perro lebel, cuello de hacanea con crines, cuerpo de buey, cola de serpiente, cabeza de grulla, cuerpo de pavón, pierna de cavallo, pata de aguila con sus uñas, león sin uñas, murciélago..- constituían las diez señales – de un total de catorce- del alboraique. Mediante la comparación de las distintas partes del cuerpo de *al Buraq* con los diferentes animales de los que se subrayan todos los lugares

¹⁷ Este es el pleyto de los judios con el perro de Alva: y de la burla que les hizo nuevamente trobada por el bachiller Juan de Trasmiera, residente en Salamanca, que hizo a ruego e pedimento de un señor. es el nombre completo de este poema satírico de mediados del siglo XV, compuesto por cuarenta y cuatro nonetas de versos octasilábicos, en su primera edición, y cuarenta y cinco en las sucesivas. Está conservado en la Biblioteca Nacional (Ms. R/9495) El poema ha sido comentado en un interesante estudio por Molina, J., “Las imágenes del judío en la España Medieval”, en Bango, I. (ed.), *Memoria de Sefarad*, Madrid: Sociedad Estatal, 2001, pp. 373-382.

comunes negativos, se justificaba el odio hacia los judíos, que eran, según el panfleto, soberbios, hipócritas, falsos, envidiosos, avaros, blasfemos, holgazanes...

La bestia que simbolizaba a los alboraicos para describir a los judeo conversos, y como en el caso del poema satírico del perro de Alva, se aplicaría ya en el siglo XVI, a los moriscos “cuerpo de lobo, cabeza de camello, boca de culebra, orejas de perro, alas de murciélago, manos de hombre, cerdas de jabalí, espinas de erizo...”¹⁸.

Conclusión: las ratas del faraón.

En el siglo XVI, el médico y naturalista francés Pierre Belon (1517-1564) en su *Portraits d'oyseaux, animaux, serpens, herbes, arbres, hommes et femmes d'Arabie et d'Égypte*, publicado en París, en 1557, describía, por vez primera a la mangosta egipcia (*Herpestes ichneumon*) con el nombre de “rata del faraón”.

Durante los siglos medievales, el animal había sido denominado de varias formas, a saber, *enidros, calcatrix, hyllus, ichneumon, hicneomon*, el último término reflejado en la *General Historia* de Alfonso X, siendo cocatriz –en principio aplicado al cocodrilo- un término con el que también se describía a la mangosta, animal que comía los huevos del reptil y que limpiaba de culebras y ratones casas y campos, lo que la convirtió en un animal tan popular que acabaría por convertirse en mascota. No consta, sin embargo, que durante los siglos medievales recibiera el nombre de “rata de faraón”¹⁹.

Sin embargo podemos afirmar, y quizás sea la primera vez, que no fue Belon el primero en utilizar la denominación rata de faraón (*murem Pharaonis*). En el caso concreto de esa denominación conocemos por la documentación del siglo XV, valenciano que, con ese nombre, se designaba a los conversos.²⁰ Si bien se especula que podría tratarse de una denominación “geográfica” –Moisés (rata) sacando de la esclavitud a los judíos (ratas) de Egipto- el contexto en el que se produce, las luchas urbanas en la Valencia de finales del XV., no deja lugar a dudas.

Como era costumbre a los conversos se les achacaban todos los males del reino lo que permitía que fueran maltratados y discriminados. Pero Fernando *el Católico* se convirtió en el defensor de los cristianos nuevos y mandó restituirles en los cargos de los que injustamente habían sido desposeídos. Como parece que sus órdenes no habían sido cumplidas, el 5 de junio de 1478, en una carta desde Barcelona, el rey reafirmaba el papel de los conversos valencianos, reiterando que fueran aceptados en todos los cargos municipales. Además, Fernando II de Aragón, intercalaba en sus órdenes varias pragmáticas eclesiásticas a favor de aquellos y más concretamente la del papa Eugenio IV de 1436, de manera que, si no se daba cumplimiento, se incurriría en penas de 10 000 florines aragoneses de oro. Dada la hostilidad contra los conversos valencianos por parte de los jurados, parece claro que la denominación “ratas del faraón” tenía una connotación claramente insultante y despectiva²¹.

¹⁸ J.M Pérez de Perceval, *op. cit.*, p. 180.

¹⁹ Ares Ares, A. “Sobre el término medieval “cocatriz”, variantes y acepciones” *Revista de lexicografía*, 3, 1996-1997, pp. 7-30. En este espléndido y extenso trabajo la autora pasa revista a las diferentes versiones del término cocatriz llegando a la conclusión que “... el *herpestes ichneumon* o 'mangosta', también denominada por otro nombre *en(h)ydrus*, y vulgarmente *murem Pharaonis*, animal considerado por los antiguos como uno de los enemigos mortales del cocodrilo, y el cual es confundido frecuentemente, desde la Antigüedad y durante la Edad Media, con otros mamíferos carnívoros morfológicamente semejantes, como la nutria y el *hyllus* o *suillo* (animal no bien identificado).

²⁰ Belenguer Cebriá, E. *Fernando el Católico y la ciudad de Valencia*. Universitat de Valencia, Servei de Publicacions, 2012, citando, a las cartas publicadas por Rubio, A. y Ferrand, A. *Epistolari de la València medieval*, València: Institut de Filologia Valenciana, 1985-1998.

²¹ Los jurados se dirigían a su embajador en la Corte exhortándole para que obtuviera una declaración “*en tal manera que aquestes rates de faraho no participen en los officis e beneficis de la ciutat*” en Belenguer Cebriá, E. *op. cit.*, p. 96.

A lo largo de este trabajo hemos repasado la utilización de muchas especies de animales para referirse al otro, al adversario, al enemigo y, sobre todo, ya en el siglo XV a las minorías religiosas y, particularmente a los judíos y, por extensión, a los conversos. El fenómeno de animalización como parte de la exclusión continuó, quizás con más fuerza aun, durante el siglo XVI, época que no ha sido tratada en estas reflexiones pero que sin duda fue una continuidad del proceso iniciado en la Baja Edad Media.

Science, politique et religion : *Historia de la composición del cuerpo humano* (Rome, 1556) et sa traduction italienne (Venise, 1559). Juan Valverde de Amusco, un *converso* entre l'Espagne et l'Italie ?

Françoise Richer-Rossi
(Université Paris Diderot-Paris 7)

”Sin más razón, tienen al espadero por limpio y al médico por judío”¹

Parti d'Espagne dès l'âge de dix-sept ans, sans doute à cause de ses origines juives, l'Espagnol Juan Valverde de Amusco, publiée à Rome, en 1556, *Historia de la composición del cuerpo humano*, un ouvrage écrit en castillan. Trois ans plus tard, sa traduction en italien, *La anatomia del corpo humano*, voit le jour à Venise.

Il s'agit d'un des textes sur l'anatomie les plus lus et édités aux XVI^e et XVII^e siècles. Quinze éditions sont recensées de 1556 à 1682, six en italien, six en latin, deux en néerlandais et deux en espagnol², sans compter les miscellanées³. La diffusion de cet ouvrage dépasse à la fois celle de *De humani corporis fabrica* d'André Vésale (1543) et celle de *De re anatomica* (1559) de Realdo Colombo⁴. Cette œuvre ayant été abondamment étudiée⁵, nous souhaitons nous attacher principalement aux deux dédicaces qui accompagnent l'ouvrage, celle de l'édition *princeps* en espagnol, adressée au cardinal Juan de Toledo, et celle de la traduction en italien de l'œuvre, dédiée au roi Philippe II, afin d'étudier les motivations de Juan de Valverde.

À cette époque, en Espagne, l'Église voit d'un mauvais œil la dissection de cadavres humains et l'opinion publique soupçonne souvent les médecins d'être des *conversos*. Quelles sont les raisons scientifiques, idéologiques et politiques de l'auteur, résident espagnol à Rome, et médecin d'un puissant cardinal fidèle à son roi ?

Des études en Italie

Né vers 1525 à Amusco, en Castille et León, Juan de Valverde part en Italie en 1542. Il fait des études de médecine à Padoue où il assiste aux leçons d'anatomie d'André Vésale (1514-1564) qui dissèque les cadavres humains sous les yeux de ses étudiants, jugeant l'exemple plus parlant que les leçons *ex cathedra*⁶. Puis il devient l'élève de Realdo Colombo qui prend la succession d'André Vésale à la chaire de Padoue⁷.

¹ Domínguez Ortiz, A., *Los judeoconversos en la España moderna*, Editorial Mapfre, 1991. L'auteur cite un *Memorial* de 1600.

² López Piñero, J. M., *Medicina e historia natural en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Valencia, Publicacions de la Universitat de Valencia, 2007, p. 74.

³ Riera, J., *Juan Valverde de Amusco y la medicina del Renacimiento*, Universidad de Valladolid, Científicos Castellanos, 1986, p.30.

⁴ Dans sa dédicace à Philippe II, il dit clairement combien le choix du latin lui semble superflu car Vésale a beaucoup écrit dans cette langue et que Realdo Colombo va prochainement faire paraître une anatomie en latin. Il souligne dans cette dédicace que les chirurgiens ne comprennent pas le latin et qu'il souhaite leur être utile. C'étaient alors des « manuels », moins considérés que les médecins qui avaient fait de longues études.

⁵ Guerra, F., "Juan de Valverde de Amusco," *Clio medica*, 2 (1967), pp. 339-62. López Piñero, J. M., *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Labor Universitaria, 1979, Riera, J., *Valverde y la anatomía del Renacimiento*, Ediciones de la Universidad de Valladolid, 1981. Tous soulignent la clarté de Valverde mais aussi sa dette envers André Vésale. La plupart des quarante-deux planches sont des copies de celles du *De humani corporis fabrica* de 1543 d'André Vésale, un fait que Juan de Valverde reconnaît parfaitement dans sa dédicace : "*parecería invidia o malignidad no querer aprovecharme della*".

⁶ www.medarus.org/Medecins/MedecinsTextes/vesale_andre.html. On peut lire : « La dissection du corps humain devient entre ses mains un acte authentiquement scientifique. La page de titre - de son *De humani corporis fabrica* illustre parfaitement la révolution – le terme est ici approprié - qu'il est en train d'accomplir.

L'université de Padoue, qui dépend de la République de Venise, fait preuve de tolérance et accueille des étudiants de toute l'Europe⁸. En effet, la Sérénissime sait passer outre les pressions papales sans être toutefois anticléricale⁹. Très attachée à l'indépendance de l'État, elle souhaite conserver ses prérogatives¹⁰. Elle n'est pas cependant un État séculier tant elle revendique avec fierté la protection de l'évangéliste saint Marc¹¹ et tant elle est convaincue de devoir sa prospérité à Dieu. De nos jours encore, on voit souvent dans les rues de Venise le lion de saint Marc la patte posée sur un livre ouvert avec l'inscription latine « *Pax tibi Marce evangelista meus* ».

Padoue, c'est l'université où s'est formé et a enseigné Étienne Dolet, brûlé vif à Paris pour hérésie en 1546. Galilée y a enseigné dix-sept ans en toute liberté¹². Bien que l'on ne sache pas grand-chose sur les premières années de Juan de Valverde, on ne peut que penser qu'il apprécia cette liberté et la fréquentation d'étudiants venus de toute l'Europe. Riccardo Calimani estime à deux cent cinquante le nombre de juifs inscrits à l'université de Padoue au début du XVI^e siècle et il ajoute que de nombreux autres l'ont fréquentée sans obtenir de diplôme¹³. Ces étudiants n'étaient soumis à Padoue à aucune ségrégation, et la politique vénitienne à leur égard marqua sans doute le jeune Espagnol Valverde, habitué à l'ambiance d'intolérance religieuse de son pays et aux mesures discriminatoires qu'elle entraînait. En Espagne, l'opinion publique était obsédée, selon les mots d'Antonio Domínguez Ortiz, par la présence de juifs cachés, et l'approbation du Statut de Tolède en 1547 fut un pas décisif vers la radicalisation¹⁴. Les statuts de pureté du sang excluaient de bien des charges ceux qui ne pouvaient apporter la preuve que leur lignage était exempt de sang juif ou maure depuis plusieurs générations¹⁵. La liste est longue de toutes les charges et professions et honneurs refusés en raison de l'impossibilité pour certains d'apporter la preuve de ladite pureté de leur sang.

D'autres Espagnols ont étudié à Padoue : Pedro Jimeno, premier médecin espagnol qui accepte, dans le contexte universitaire national, l'anatomie vésalienne¹⁶, Luis Collado, Alfonso Rodríguez de Guevara. De la formation scientifique de ce dernier, disciple et défenseur de Vésale, on sait seulement qu'il étudia deux ans en Italie¹⁷ et on se demande s'il

Vésale, disséquant lui-même un corps humain, se tient au centre d'un amphithéâtre rempli d'une foule nombreuse. Sur la table de dissection, près du cadavre ouvert, sont posés une plume et un encrier ainsi que du papier pour prendre des notes. Ce faisant, il est le véritable fondateur de l'anatomie humaine moderne. »

⁷ López Piñero, J. M., *Medicina e historia natural...*, pp. 62-63.

⁸ Calimani, R., *Histoire du ghetto de Venise*, Paris, Stock, 1985, p. 146.

⁹ Preto, P., *Peste e società a Venezia nel 1576*, Vicenza, Neri Pozza, 1978, p. 82. L'auteur rapporte que l'histoire de la Cité des Doges est jalonnée de sanctions papales. À tel point que le 20 juillet 1576, en pleine peste, un bref du pape révoqua tous les anathèmes et censures dirigés à plusieurs reprises contre La Sérénissime, afin d'apaiser la vengeance divine.

¹⁰ Cozzi, G., *Stato, società e giustizia nella repubblica veneta (sec XV-XVII)*, Roma, Jouvence, 1985, p.79. Venise ne voulait pas nouer de liens trop étroits avec Rome afin de ne pas en subir les exigences. Dans un discours au Sénat en 1588, Leonardo Donà déclarait qu'il valait mieux se passer de cardinaux vénitiens : « *per non interessar la nostra nobiltà in cose di Roma, perchè restemo captivati e dependenti di quella corte.* »

¹¹ *Venice : A Documentary History 1450-1630*, edited by David Chambers and Brian Pullan, with Jennifer Fletcher, Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell, 1992, p. 175.

¹² Zorzi, A., *Histoire de Venise*, Paris, Perrin, 2005, p. 321.

¹³ Calimani, R., *Histoire du ghetto de Venise*, Paris, Stock, 1988, p. 226.

¹⁴ Domínguez Ortiz, A., *Los judeoconversos en la España moderna...*, pp. 46-47.

¹⁵ Bennassar, B., *Histoire des Espagnols*, Paris, Armand Colin, 1985, p. 507.

¹⁶ Granjel, L., *Historia política de la medicina española*, Instituto de historia de la medicina española, Real Academia de medicina de Salamanca, Salamanca, 1985, p. 59.

¹⁷ López Piñero, J. M., *Medicina e historia natural...*, p.72.

eut quelques difficultés pour apporter la preuve de la pureté de son ascendance¹⁸. En effet, il n'occupa guère longtemps sa chaire de Valladolid¹⁹.

Ces étudiants partis étudier en Italie rentrèrent en Espagne où ils firent de brillantes carrières. Pour Juan Riera²⁰, grâce aux échanges avec l'Italie et aux répercussions de l'anatomie vésalienne, la médecine espagnole du XVI^e siècle était à l'avant-garde européenne. On construisait des amphithéâtres. On créait des chaires d'anatomie²¹. Celle de Valence était la première d'Espagne (1549)²² et une des premières d'Europe²³, suivie de celle de Valladolid (1550).

L'université de Valence devint au XVI^e siècle la plus réputée pour l'enseignement de la morphologie grâce à l'activité d'un groupe important²⁴ dont faisaient partie Pedro Jimeno²⁵ et Luis Collado. Le premier occupa la chaire d'anatomie en 1547 et mit fin au galénisme morphologique, et le second remplaça Pedro Jimeno quand celui-ci quitta Valence en 1550. On y réalisait et expliquait des dissections de cadavres humains²⁶. L'université d'Alcalá se fit connaître également. Pedro Jimeno y occupa la première chaire d'anatomie et influença profondément Francisco Valles²⁷ et Francisco Díaz²⁸. Quant à l'université de Salamanque, elle offrit la chaire d'anatomie à un disciple de Luis Collado, Cosme de Medina, et elle forma aussi Francesc Micó.

Charles D. O'Malley²⁹ écrit dans son ouvrage sur Pedro Jimeno : "Las universidades españolas se encuentran entre las primeras que, fuera de Italia, aceptaron la anatomía vesaliana y acometieron activos programas de disección de cadáveres humanos y de investigación."³⁰

La présence en Italie de nombreux médecins et scientifiques espagnols, par exemple Andrés Laguna³¹ et Miguel Servet³², est attestée. On l'estime à une cinquantaine entre 1481 et 1560³³.

Les sources sont maigres, mais les chercheurs s'accordent à dire que Juan de Valverde n'est jamais revenu en Espagne. Pourquoi n'est-il pas rentré comme ses coreligionnaires ? Même tard ? C'est ce qu'a fait, deux ans à peine avant sa mort, Andrés Laguna, son aîné de quinze ans dont les parents se sont convertis au christianisme. On ne sait rien des parents de Juan de Valverde. On ignore s'il lui restait de la famille en Espagne. Ce que l'on peut déduire en revanche de ses deux dédicaces, c'est un fort attachement à sa terre natale et aux hommes qui y habitent. Son choix d'écrire en castillan révèle à n'en pas douter sa fierté d'être né en Espagne. Ne répète-t-il pas le mot « *nación* »³⁴. Et le possessif « notre » ne précède-t-il pas

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Riera, J., *Juan de Valverde de Amusco...*, p. 20.

²⁰ *Ibid.*, p. 15.

²¹ *Ibid.*, p. 19.

²² *Ibid.*, p. 20.

²³ López Piñero, J. M., *Ciencia y técnica...*, p. 309.

²⁴ López Piñero, J. M., *Medicina e historia natural...*, p. 66.

²⁵ *Ibid.*, p.66. De 1540 à 1543 il assista à Padoue aux leçons d'anatomie d'André Vésale.

²⁶ López Piñero, J. M., y Terrada Ferrandis, M. L eds, *El libro médico y biológico valenciano (siglos XV-XIX)*, Valencia, Biblioteca valenciana, 2007, p. 26.

²⁷ López Piñero, J. M., *Medicina e historia natural...*, p. 82.

²⁸ *Ibid.*, p. 67.

²⁹ O'Malley, C., "Pedro Jimeno: Valencian Anatomist of the Mid-Sixteenth Century" in *Science, Medicine and Society. Essay to honor Walter Pagel*, London, Heinemann, 1972, pp. 69-72.

³⁰ Cité par José María López Piñero, *Ciencia y técnica...*, p. 330.

³¹ Andrés Laguna naquit en 1510, de père médecin, dans une famille de judéo-convers. Il vécut très peu en Espagne, y entra définitivement en 1557 et mourut en 1560. D'après Antonio Domínguez Ortiz, sa foi chrétienne est indubitable.

³² López Piñero, J. M., *Ciencia y técnica...*, pp. 333-335. Miguel Servet mourut sur le bûcher à Genève.

³³ Riera, J., *Juan de Valverde de Amusco...*, p. 22.

³⁴ Lieu de naissance.

toujours « langue » ? Ne dit-il pas « nous, les Espagnols » ? N'écrit-il pas clairement que son ouvrage s'adresse aux chirurgiens espagnols qui connaissent très mal le latin et qu'il souhaite voir mieux formés? « *Parecíame cosa conveniente escribir esta historia en nuestra lengua, porque aquellos para quien yo la escribo pudiesen mejor gozar de mi fatiga* ». Mais ce choix montre aussi qu'il est conscient, comme bon nombre de ses compatriotes d'ailleurs, de l'hégémonie politique espagnole³⁵. Et cette démarche est d'autant plus savoureuse qu'elle se fait en Italie, majoritairement occupée par ses compatriotes.

Peut-être s'agit-il aussi d'une feinte, destinée à cacher la peur viscérale de celui qui ne vit pas en Espagne et qui craint qu'on ne le lui reproche. La peur de ce pays tout puissant et, en particulier, des méthodes redoutables de l'Inquisition. Une des traductions « d'avoir peur » en espagnol est « *tener el juicio en el cuerpo* »³⁶. Sans doute craignait-il d'être poursuivi pour ses origines. On pense au Valencien Juan Luis Vives qui ne foula jamais plus le sol d'Espagne³⁷. Sa famille, juive des deux côtés, fut féroce ment poursuivie par l'Inquisition de Valence qui brûla vif son père et déterra sa mère pour la brûler à son tour. Que l'on songe à l'archevêque de Tolède, Bartolomé de Carranza, dont le procès pour hérésie, commencé en 1559, dura dix-sept ans, provoquant l'épouvante tant le pouvoir de l'Inquisition et du roi qui la commandait était illimité³⁸. De nombreuses personnes qui avaient des raisons de se considérer suspectes aux yeux de l'Inquisition faisaient le choix du départ quand elles le pouvaient. Les médecins d'origine juive préféraient la France ou l'Italie, des pays où l'on n'avait guère de sympathie pour les juifs pratiquants mais où l'intégration était possible pour ceux qui étaient devenus chrétiens³⁹.

L'Italie : un choix raisonné ?

Autour de 1554, Juan de Valverde se rend à Rome et devient le médecin du cardinal Juan Alvarez de Toledo. Il enseigne parallèlement à l'*Ospedale di Santo Spirito* où il poursuit ses recherches anatomiques avec Realdo Colombo⁴⁰. C'est à Rome qu'est publié son ouvrage, *Historia de la composición del cuerpo humano*, en 1556, chez Antonio Martínez de Salamanca et Antonio Lafréry, avec une dédicace à son protecteur, le cardinal [Juan Álvarez de Toledo](#).

Trois ans plus tard, en 1559, c'est à Venise que paraît sa traduction italienne, *Anatomia del corpo humano*, dont la réimpression a lieu l'année suivante, suivie de deux nouvelles éditions en 1586 et 1589, toujours à Venise. Le XVII^e siècle voit cinq éditions vénitienes (1606, 1607, 1608, 1657 et 1682)⁴¹. Pourquoi choisir d'éditer sa traduction à Venise ? Parce que le XVI^e siècle est le plus florissant pour l'édition vénitienne qui représente alors, d'une part, la moitié de la production des livres italiens⁴², et qui offre, d'autre part, des facilités de diffusion, en particulier vers les pays du nord de l'Europe. De plus, le milieu de l'édition compte alors des juifs et des *conversos*. Il est interdit aux juifs de se consacrer au métier d'imprimeur. Ils travaillent donc comme typographes, correcteurs d'épreuves ou

³⁵ Que l'on pense à Francisco López de Gómara qui, quelques années plus tôt, en 1552, écrivait dans sa dédicace à Charles Quint de son *Historia general de las Indias* : « *Hágola de presente en castellano por que gocen de ella luego todos nuestros españoles.* »

³⁶ Covarrubias Horozco, S., *Tesoro de la lengua castellana o española*, edición integral e ilustrada de Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Biblioteca áurea hispánica, Universidad de Navarra, 2006. Entrée *judío*.

³⁷ López Piñero, J. M., *Ciencia y técnica...*, pp. 74-75.

³⁸ Domínguez Ortiz, A., *Los judeoconversos...*, p. 58.

³⁹ Rabinovich-Berkman, R., *Medicina y antisemitismo (jurídico, social y religioso) en el mundo hispánico (siglos XVI al XVIII) (¿ Raíces de un peculiar trato al médico y a la medicina ?)* Apuntes para un desarrollo ulterior, *revistapersona.com.ar/Persona14/14rabinovich.htm*.

⁴⁰ López Piñero, J. M., *Ciencia y técnica...*, p. 326.

⁴¹ Riera, J., *Juan de Valverde de Amusco...*, pp. 28-29.

⁴² Grendler, P., *The roman inquisition and the venetian press 1540-1605*, Princeton, University Press, New Jersey, 1977.

relieurs⁴³. Juan de Valverde ne l'ignorait sans doute pas et peut-être voulut-il, si ce n'est renouer, du moins entrer en contact avec ces minorités et ses origines. De nombreux *conversos* vivaient à Venise, certains revinrent d'ailleurs ouvertement au judaïsme et s'installèrent au ghetto. D'autres attendaient leur passage vers l'Orient pour se déclarer ouvertement juifs. Le cas de Juan Miquez est bien connu. Parti à Constantinople, il devint le juif Joseph Nassi et aida dans les années 1550, cinq cents Portugais, Espagnols et Italiens à rejoindre cette ville afin de pouvoir pratiquer librement la religion de leurs ancêtres⁴⁴. Des documents inquisitoriaux attestent l'existence en Espagne, en plein XVI^e siècle, de foyers judaïsants. L'un d'eux donne l'exemple de l'épouse d'un *converso* qui affirma au tribunal que son fils était né d'un adultère avec un amant vieux-chrétien pour lui éviter ainsi la tare de l'ascendance juive⁴⁵.

Jusqu'ici nous avons employé le terme *converso* plutôt que celui de marrane. Or, à cette époque, les Italiens disent *marrani*. Plus encore : pour eux, tous les Espagnols sont des *marrani*. Du moins les appellent-ils ainsi, au grand dam de l'auteur et traducteur Alfonso de Ulloa qui consacre plusieurs lignes à la définition de *marrano* dans son lexique espagnol / italien⁴⁶, soucieux d'expliquer que ses compatriotes sont de bons catholiques, au-dessus de tout soupçon. On voit combien il fallait alors s'expliquer, se justifier, se protéger. On ne peut oublier qu'en 1555, soit un an avant la parution de l'ouvrage de Juan de Valverde à Rome, le pape Paul IV exproprie et persécute les *conversos* d'Ancône⁴⁷. Certains sont incarcérés ou envoyés aux galères, d'autres brûlés vifs⁴⁸. En 1558, ce sont les *conversos* de Pesaro qui sont chassés à leur tour⁴⁹. Tous ces éléments expliquent la prudence de Juan de Valverde dans ses deux dédicaces.

Les dédicaces

La dédicace de l'édition princeps en espagnol, Rome 1556, est adressée au cardinal Juan Álvarez de Toledo, fils du duc d'Albe, ancien archevêque de Saint-Jacques et Premier Inquisiteur général de Rome. Datée du 13 septembre 1554, elle précède de deux ans celle de l'édition, ce qui laisse supposer une longue préparation ou des difficultés pour éditer un ouvrage portant sur un sujet délicat : l'anatomie humaine et l'ouverture subséquente des corps. En effet, malgré l'accord des Papes Sixte IV (1471-1484), puis Clément VII (1523-1534), l'Église rechignait à autoriser les dissections, sauf dans le cadre de l'enseignement universitaire. Hugo Grotius (1583-1645), dont l'œuvre la plus célèbre, *De jure belli ac pacis*, marque la naissance du droit international public, parlait encore au XVII^e siècle de «

⁴³ Pullan B., *La politica sociale della Repubblica di Venezia 1500-1620*, Roma, Il veltro, 1982, p. 571.

⁴⁴ Bornes Varol, M. C., Histoire d'une minorité peu connue : les juifs de l'Empire ottoman de l'expulsion d'Espagne à la République turque in *Minorités ethniques et religieuses (XV^e-XXI^e siècles). La voie étroite de l'intégration*, Postface de Bartolomé Bennassar, Françoise Richer-Rossi (éd.), Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2014, p. 91.

⁴⁵ Bennassar, B., *Histoire des Espagnols...*, p. 507.

⁴⁶ Richer-Rossi, F., Traités grammaticaux et guides de prononciation. De l'intention didactique aux préoccupations idéologiques des traducteurs espagnols dans la Venise du XVI^e siècle, article à paraître aux éditions du CNRS. « Alfonso de Ulloa explique que depuis leur arrivée en Italie, en particulier à Venise et à Ferrare, tous ceux que les Italiens entendent parler espagnol deviennent naturellement pour eux des *marrani*. Alfonso de Ulloa conclut que c'est à tort que les Italiens appellent *marrani* les Espagnols car ses compatriotes sont des vieux-chrétiens. Pour lui, sont *marrani* les juifs partis à Salonique, et ceux qui se trouvent à Ancône ou à Venise et qui commercent avec le Levant. »

⁴⁷ La bulle du pape Paul IV (1555-1559) du 14 juillet 1555, *Cum nimis absurdum*, institue le ghetto à Rome. Les juifs vont désormais devoir vivre dans le quartier de Sant'Angelo. Ils subissent toutes sortes de mesures discriminatoires (obligation de porter des signes distinctifs, de vendre en-dessous du marché, de fréquenter des chrétiens, etc.).

⁴⁸ Roth, C., *Histoire des marranes*, Paris, Éditions Liana Levi, 1990, pp. 163 et suivantes.

⁴⁹ Bornes Varol, M. C., *Histoire d'une minorité peu connue...*, pp. 91-92.

profanations sacrilèges et de cruautés inutiles exercées par les vivants sur les morts »⁵⁰. Nous voyons donc sur quel terrain glissant se mouvait Juan de Valverde. Mais revenons-en à la dédicace. Valverde écrit :

Considerando Illustriss. Señor la gran falta que la nación nuestra tiene de hombres que entiendan la Anatomia, así por ser cosa fea entre españoles despedaçar los cuerpos muertos, que venidos a Italia, donde la podrían deprender, no huelguen antes de ocuparse en otros ejercicios que en este, por no estar acostumbrados a semejantes cosas, y visto el daño que desto se sigue a toda la nación española [...] parecíame cosa muy conveniente escribir esta historia en nuestra lengua, porque aquellos para quien yo la escribo pudiesen mejor gozar de mi fatiga, y porque en latín an escrito tan largamente tantos que no me parecía ser necesario nuevo trabajo. Pero mirando por otra parte las pocas cosas de dotrina que en esta lengua ay escritas y juntamente la poca autoridad que entre los Españoles las cosas de Romance tienen, no se me alçavan los braços a hacerlo hasta que el mandado de vuestra Señoría [...] me forço a [...] mirase alo que vuestra Señoría mandava, y a nuestra nación mas necesario era⁵¹.

Dans cette longue dédicace, Juan de Valverde insiste sur son témoignage de praticien habitué aux dissections de cadavres humains: “Este mi libro no será más que una simple relación en manera de comentario, de lo que yo è visto en los cuerpos”. Il loue le travail d’André Vésale, allant jusqu’à dire que ce dernier a été inspiré par Dieu: “Y pienso cierto que Dios le inspiró a ello para que resuscitase esta parte dela medicina tan olvidada como necessaria.”

On peut trouver audacieux que Juan de Valverde ait recours au champ lexical du sacré quand il affirme que Vésale a été inspiré par Dieu pour ressusciter un pan de la médecine. Faut-il voir dans ces paroles l’enthousiasme, voire l’exaltation, du scientifique passionné? Certainement. Pour autant il nous est permis de penser que son ton serait plus mesuré dans une édition publiée en Espagne. N’est-il pas blasphématoire en effet de parler de résurrection pour un sujet profane et de surcroît si délicat, tant la science, dans son souci de savoir, veut percer le mystère de l’homme en procédant à l’ouverture de cadavres humains ? Qu’advient-il de ces corps lors de leur résurrection promise à la fin des temps ? C’est pour cette raison, entre autres, que l’Église était réticente face à cette pratique. De plus, ce choix lexical de Juan de Valverde peut sembler d’autant plus audacieux que sa dédicace s’adresse à un cardinal, et non des moindres : il est aussi grand Inquisiteur. Or, celui-ci l’accepte. C’est la distance qui sépare de l’Espagne auteur et dédicataire qui les autorise sans doute à cet écart de langage. Leur séjour en Italie a influencé leur mentalité. De surcroît, le cardinal est le confesseur du pape Paul IV. Un tel garant protège assurément et on ne peut rêver meilleur bouclier contre l’adversité, la jalousie et la médisance. Mais, pourquoi ce soutien prestigieux ? Il faut savoir que Paul IV (un Carafa), au contraire des Médicis, n’aime pas l’Espagne et ses souverains. L’ambassadeur Bernardo Navagero a témoigné de ses colères contre les Espagnols, nation qu’il qualifiait d’abjecte et vile. Ce pape n’hésitait pas à traiter Charles

⁵⁰ www.medarus.org/Medecins/MedecinsTextes/vesale_andre.html.

⁵¹ Considérant Votre Éminence le grand manque d’hommes versés en anatomie dont souffre notre pays, les Espagnols jugent en effet inconvenant d’ouvrir les cadavres, et afin qu’en arrivant en Italie, où ils pourraient apprendre, ils ne s’adonnent avant tout à d’autres occupations, car ils ne sont pas habitués à ce genre de choses, et vu le préjudice qui s’ensuit pour notre pays, [...] il m’a semblé judicieux d’écrire cette Histoire dans notre langue afin que ceux pour qui j’écris tirent le meilleur profit de mon travail. Et, parce que beaucoup avant moi ont écrit longuement en latin, il ne m’a pas semblé nécessaire de le faire. Mais en regardant par ailleurs le peu d’ouvrages de doctrine écrits dans cette langue ainsi que le peu d’estime accordée aux livres en espagnol, je n’arrivais pas à prendre la plume jusqu’à ce que l’instruction de Votre Éminence [...] me force à [...] considérer son souhait et le besoin impérieux de notre pays.

Quint d'hérétique et menaçait de l'excommunier⁵². Sans doute accorda-t-il volontiers sa licence à cet ouvrage, ne serait-ce que pour démontrer l'ouverture d'esprit italienne et la supériorité de la culture de sa péninsule à des Espagnols belliqueux, jugés barbares et incompetents dans bien des domaines⁵³. Cependant, nous remarquons que dans sa dédicace, Juan de Valverde répète à deux reprises qu'il est inconvenant (*feo*) en Espagne d'ouvrir les corps, notamment quand il évoque Galien qui ne pouvait guère le faire non plus à son époque, si ce n'est sur des cadavres en décomposition... :

No pudo en dos o tres vezes que (por ventura) vio algún cuerpo, ya casi del todo podrido, notar todas las particularidades que en el hombre ay.[...] Y no dudo sino que si tuviera licencia de hazer anatomía de hombres, como tuvo de monas y otros animales, que ni la anatomía estuviera tanto tiempo sepultada, ni el Vesalio uviera menester tanto trabajo.

Les précautions de Juan de Valverde sont éloquentes. Il ne veut en aucun cas passer pour un mauvais catholique. Il sait que l'Espagne a réservé un excellent accueil aux idées vésaliennes, mais que celui-ci a été de courte durée. Très vite, sous l'effet de la Contre-Réforme, l'Espagne se ferme aux idées européennes. D'ailleurs, il est significatif que les éditions suivantes de l'ouvrage de Juan de Valverde soient en italien ou en latin⁵⁴. La *princeps* de 1556, en espagnol, ne fut jamais rééditée en Espagne⁵⁵. Le 22 novembre 1559, Philippe II promulgue la *Real Pragmática* qui interdit d'étudier à l'étranger:

que de aquí en adelante ninguno de los nuestros súbditos y naturales [...] no puedan ni salir de estos reinos a estudiar ni enseñar, ni aprender ni a estar ni a residir en universidades, estudios, ni colegios, fuera de estos reinos, y que los que hasta agora y al presente estuvieren y residieren en las tales universidades, estudios y colegios, se salgan y no estén más en ellos dentro de cuatro meses, después de la data y publicación de ésta.⁵⁶

Ceux qui y sont doivent revenir dans les quatre mois. On espère ainsi se prémunir contre la contamination de l'hérésie luthérienne. En outre, aucun auteur n'a plus le droit de se faire éditer hors d'Espagne et les anonymes sont interdits dans la péninsule.

Un an auparavant, l'autorisation de vendre des livres étrangers, établie en 1502, est réglementée de façon extrêmement pointilleuse et restrictive par la *Pragmática* du 7 septembre 1558, appelée loi du sang⁵⁷, qui contrôle et limite le marché intérieur⁵⁸. L'importation de livres en castillan imprimés hors d'Espagne est interdite⁵⁹. Les côtes sont surveillées⁶⁰. La peine de mort et la perte de tous leurs biens attendent ceux qui impriment

⁵² Pérez, J., *La leyenda negra*, Madrid, Gadir, 2012, p. 27.

⁵³ Richer-Rossi, F., Andrea Navagero et les morisques dans *Il viaggio di Spagna : résistance ou réticences in S'opposer dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles. Perspectives historiques et représentations culturelles*, Hélène Tropé (éd.), PSN, 2014, pp. 128-130.

⁵⁴ Riera, J., *Juan de Valverde de Amusco y la medicina...*, p. 37.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Cité par José María López Piñero, *Ciencia y técnica ...*, pp. 142-143.

⁵⁷ Martínez de Bujanda, J., *Index de l'Inquisition espagnole, 1551, 1554, 1559*, Éd. de l'Université de Sherbrooke, Canada, 1984, p. 40.

⁵⁸ Lucía Megías, J. M., La pragmática de 1558 o la importancia del control del Estado en la imprenta española, *Indagación*, 4 (1999), Universidad de Alcalá, pp. 195-220.

⁵⁹ Pinto Crespo, V., *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 90 et suivantes.

⁶⁰ Martínez de Bujanda, J., *Index de l'Inquisition espagnole...* p. 103. Au cours de l'année 1558, l'Inquisition multiplie les mesures pour empêcher l'entrée de livres par les frontières et les ports.

sans licence. Plane également la menace de retirer tous les livres en langues vulgaires ; cette question figure bel et bien dans un document envoyé au roi Philippe II par l'Inquisition en mai 1558⁶¹. La crainte de l'hérésie luthérienne est si forte que désormais la répression idéologique s'empare de l'Espagne et se traduit par un strict contrôle de l'activité intellectuelle. Les bibliothèques, publiques et privées, sont expurgées, les listes d'ouvrages interdits sont lues dans les églises, des autodafés embrasent Séville et Valladolid en 1559 et 1560⁶². On peut dire que l'humanisme espagnol a pris fin avec la *Pragmática* de 1559.

Cependant, José María López Piñero fait remarquer que l'isolement de l'Espagne sur la scène internationale n'est dû qu'en partie au zèle de mesures répressives. Selon lui, le problème espagnol de l'incommunication n'est pas sans relever d'autres motifs comme la difficile intégration des minorités, une économie à la traîne et le fanatisme religieux⁶³. Nous avons déjà abordé dans d'autres études le problème de la difficile intégration des minorités au sujet des morisques⁶⁴, des sujets que l'on a forcés à se convertir et que l'on ne considère pas comme des Espagnols à part entière. De Charles Quint à son fils Philippe II, la politique espagnole a tergiversé avec la population morisque pour en arriver à son expulsion définitive en 1609. Or, il s'agit ici d'un problème tout aussi aigu : il n'y a plus de juifs en Espagne depuis 1492. Ceux-ci n'ont pas bénéficié des reports autorisés aux morisques. Et pourtant, les descendants de ceux qui ont choisi le baptême et qui sont devenus chrétiens ne sont toujours pas considérés comme tels. Le sang d'origine juive qui coule dans leurs veines les met non seulement au ban de la société mais parfois en péril. Une dure répression s'est notamment abattue sur les *conversos* à Valence au début du XVI^e siècle. De nombreux médecins d'origine juive ont été victimes du fanatisme de l'Inquisition. On les accusait d'assassinats et d'empoisonnements de chrétiens⁶⁵.

Rien, aujourd'hui ne permet de penser que Juan de Valverde ne fut pas catholique ; au contraire, puisqu'il fréquenta de près les plus hautes autorités de l'Église, à Rome même. Cependant, ses origines juives font peser sur lui des soupçons aggravés par son attachement à l'ouverture des corps⁶⁶, une pratique admise en Espagne, certes, mais moins développée qu'en Italie. C'est dans le climat fortement altéré de la Contre-Réforme et du repli de l'Espagne sur elle-même et sur ses valeurs que Juan de Valverde publie sa traduction en italien. Il est conscient que ses concepts humanistes détonnent.

En effet, trois ans après l'édition romaine en espagnol, paraît sa traduction en langue italienne, à Venise, en 1559. Dans sa dédicace au roi d'Espagne Philippe II, l'auteur Juan de Valverde pèse ses mots. Sûr et fier de la qualité et de l'utilité de son travail, il veut en faire la promotion. Il sait toutefois combien il doit être prudent. L'Espagne est en train de se refermer sur elle-même, et elle n'a pas de tradition homogène en ce qui concerne les dissections et l'enseignement de l'anatomie. La situation est radicalement différente, par exemple, en Castille et à Valence.

Dans cette dédicace à son roi, Juan de Valverde veut apparaître humble et sincère. Il se présente aussi en bon ambassadeur de l'Espagne, en bon médiateur de savoir :

⁶¹ *Ibid*, p. 105.

⁶² Gilmont, J. F., *La Réforme et le livre : l'Europe de l'imprimé (1517-1570)*, Paris, Cerf, 1990, p. 316.

⁶³ López Piñero, J. M., *Ciencia y técnica ...*, p. 145.

⁶⁴ Richer-Rossi, F., Les morisques : une difficile assimilation dans l'Espagne du XVI^e siècle sous le regard des ambassadeurs vénitiens in *Minorités ethniques et religieuses (XV^e-XXI^e siècles). La voie étroite de l'intégration*, Françoise Richer-Rossi (éd.), Postface de Bartolomé Bennassar, Michel Houdiard Éditeur, 2014, pp. 65-88.

⁶⁵ Simon, I., « La vie et l'œuvre des médecins juifs d'origine espagnole et portugaise du Moyen Âge à la fin du XVIII^e siècle », *Revue d'histoire de la médecine hébraïque*, Paris, N° 139, décembre 1981, pp. 61-64.

⁶⁶ Sans doute bon nombre de vieux-chrétiens qui voyaient d'un mauvais œil cette pratique ignoraient-ils que le judaïsme interdit l'autopsie.

Comme beaucoup ne comprennent pas l'espagnol, en voyant que mes illustrations n'étaient guère différentes des siennes [de celles de Vésale], on se mit à dire que j'avais traduit l'Histoire de Vésale. [...] Pour répondre aux prières de bon nombre de gentilshommes italiens de mes amis lesquels (voyant bien que mon ouvrage est beaucoup plus court que celui de Vésale [...], comprenant qu'il était différent sur plusieurs points et estimant mes illustrations plus délicates et appropriées que les siennes) désiraient le voir dans leur langue [...] j'ai décidé d'entreprendre ce travail de traduction en italien. [...]⁶⁷

L'auteur affirme également son attachement à l'Espagne, malgré son éloignement : « De surcroît, c'est à la nation italienne que je tiens le plus, l'Espagne mis à part. »⁶⁸. Enfin, c'est un fidèle sujet qui s'exprime : en effet, qui, dit-il, ne pourrait mieux que le roi défendre son ouvrage ? Et de terminer en assurant qu'il ne pouvait trouver de meilleur garant de son œuvre que le roi d'Espagne, « maître et protecteur de toute l'Italie »⁶⁹. Mais, peut-on objecter, n'est-il pas étrange de ne penser à son roi que lors de la deuxième publication ? Cette deuxième dédicace ne peut-elle s'interpréter comme un regret ? Gérard Genette écrit⁷⁰ :

Le moment canonique d'apparition de la dédicace est évidemment l'édition originale. Tout autre choix [...] fait inévitablement rattrapage maladroit, affectation tardive et donc suspecte, car la convention de la dédicace veut que l'œuvre ait été écrite pour son dédicataire, ou tout au moins que l'hommage s'en soit imposé dès la fin de la rédaction.

En fait, en 1559, le cardinal Juan de Toledo, son protecteur, est mort. Il peut donc sembler logique que l'auteur se tourne désormais vers son roi afin qu'il le protège à son tour. Philippe II n'est-il pas le roi le plus puissant mais aussi le plus craint ? On ne peut accuser Juan de Valverde d'avoir changé de dédicataire par opportunisme⁷¹. Certes, 1556 est l'année de l'accession au trône de Philippe II : c'eût été un bel hommage... Mais c'est aussi l'année de l'abdication et de l'aveu d'échec de son père, Charles Quint, épuisé par des décennies de guerres au nord et au sud pour défendre la religion catholique, un empereur haï du pape Paul IV, le Napolitain Carafa qui n'apprécie guère la main-mise de l'Espagne sur l'Italie. Or, ce même Carafa est le protecteur du cardinal Juan Álvarez de Toledo, son confesseur, lui-même protecteur de Juan de Valverde. Impossible donc de songer à Philippe II. Trois ans plus tard, le pape aussi est mort. Juan de Valverde choisit donc son roi. Il sait que le climat se durcit dans le milieu de l'édition et ses précautions révèlent combien il souhaite que sa traduction en italien ne rencontre pas d'embûches. Son ton est respectueux, et la distance respectable, car il nourrit envers l'Espagne des sentiments ambivalents. En effet, dans sa première dédicace il a exprimé son souhait d'être utile à son pays en expliquant son regret de voir le

⁶⁷ Valverde, J. de, *La anatomia del corpo humano*, Venetia, Bernardo Giunti il giovane, 1586. "Che molti non intendendo la lingua spagnuola, e vedendo le mie figure non molto diverse da quelle, cominciarono a dire ch'io havea tradotta l'historia del Vessalio [...] per satisfare a prieghi di molti gentilhuomini italiani amici miei, liquali (veggendo l'opera mia essere assai più breve che quella del Vessalio, e intendendo che era in molte cose diferente dalla sua, e parendo anche loro le mie figure alquanto più leggiadre e accomodate che le sue), desideravano di vederla nella lor lingua [...] ho voluto pigliar questa fática di ridurla in lingua italiana [...]"

⁶⁸ *Ibid.*, "Al che si è aggiunto l'esser io più tenuto alla natione italiana che à niun'altra dalla spagnuola in fuori".

⁶⁹ "Essendo ella [la Maestà vostra] común padrone e protettore dell'Italia tutta." On ne peut ici s'empêcher de penser que ce qualificatif « protecteur de l'Italie » n'ait guère été du goût de Paul IV, le pape Carafa mort cette même année 1559.

⁷⁰ Genette, G., *Seuils*, Seuil, coll. « Poétique », Paris, 1987, p. 119.

⁷¹ À l'instar d'Alfonso de Ulloa, par exemple, qui, emprisonné, multiplia les dédicaces et les hommages à Philippe II, espérant un geste de sa part. Cf. Richer-Rossi, F., "Las letras compañeras del Imperio". De traductores y de dedicatorias en Venecia en la segunda mitad del siglo XVI, article à paraître dans les Actes du congrès 2014 de l'Aiso.

retard scientifique de ses compatriotes, en particulier en ce qui concerne la dissection de cadavres humains. Cette critique, même voilée, pourrait lui être reprochée. En 1559, Juan de Valverde a perdu son protecteur et il a besoin de l'aval de Philippe II. Sa dédicace de 1556 à Juan de Toledo n'est tendre ni avec les médecins espagnols peu curieux (« la gran falta que la nación nuestra tiene de hombres que entiendan la anatomía », « por no estar acostumbrados a semejantes cosas y visto el daño que desto se sigue a toda la nación española »,) ni avec l'Espagne en général, peu ouverte aux nouveautés (« mirando las pocas cosas de doctrina que en esta lengua [l'espagnol] ay escritas y juntamente la poca autoridad que entre Españoles las cosas de romance tienen. »). Juan de Valverde sait qu'une dédicace acceptée par le roi signifie que l'ouvrage ne sera pas censuré en Espagne. Mais il sait sans doute aussi que Philippe II nourrit des soupçons et une certaine aversion envers les juifs convertis. Dans une lettre à sa sœur, la régente Juana, ne les accusait-il pas de susciter les hérésies luthériennes en Castille ?⁷² Juan de Valverde a conscience que le danger demeure pour un descendant de juifs. Miguel Servet, théologien mais aussi médecin, a été brûlé à Genève notamment pour avoir étudié la circulation pulmonaire⁷³. Juan de Valverde en parle également dans son ouvrage⁷⁴, mais il se garde bien de mentionner le nom de Miguel Servet⁷⁵. Peut-être l'ignore-t-il, ou feint-il de l'ignorer⁷⁶. Prudent, Juan de Valverde se méfie. Il redoute l'Inquisition, et sa dédicace donne au roi des gages d'orthodoxie. Juan de Valverde se prémunit face aux éventuels rivaux, envieux de son œuvre qui pourraient se servir de l'argument de son origine *conversa* pour évincer un concurrent gênant⁷⁷.

Au terme de cette étude des questions demeurent. Contrairement à son ouvrage abondamment étudié, la personnalité de Juan de Valverde reste mystérieuse tant il est difficile de savoir si un auteur est d'origine juive⁷⁸.

Le lien analytique entre la profession de médecin, les juifs et leurs descendants⁷⁹ a été établi par de nombreux chercheurs dont Julio Caro Baroja et Antonio Domínguez Ortiz en particulier. Il s'agit d'une croyance populaire bien ancrée. « Médicos de Valencia, largas faldas y poca ciencia. » dit un proverbe moqueur à l'encontre des médecins valenciens réputés à l'avant-garde, mais aussi descendants, souvent, de juifs et de Maures.

⁷² Domínguez Ortiz, A., *Los judeoconversos...*, p. 58.

⁷³ López Piñero, J. M., *Ciencia y técnica...*, pp. 333-335.

Cf. Encyclopédie Larousse en ligne, définition de la circulation pulmonaire : « Parvenu dans le ventricule droit, le sang est propulsé dans l'artère pulmonaire, franchit les capillaires pulmonaires, où ont lieu les échanges gazeux, et, par les veines pulmonaires, retourne à l'oreillette gauche. C'est la petite circulation ou circulation pulmonaire, qui renouvelle les gaz du sang. »

⁷⁴ *Ibid.*, p. 167. Valverde s'appuie sur « experiencias que yo muchas veces he hecho, así en animales vivos como en muertos. » Pour José María López Piñero c'est le livre de Valverde qui a fait connaître en Europe la circulation pulmonaire.

⁷⁵ Au sujet de la paternité de cette découverte d'autres noms sont avancés, Ibn al-Nafis, Realdo Colombo, Vésale. Voir A. C. Crombie, *Histoire des sciences de Saint Augustin à Galilée (400-1650)*, Paris PUF, 1959, pp. 426 et suivantes.

⁷⁶ Valverde décrit la circulation pulmonaire dans son ouvrage, mais, au vu de la date de la publication (1556), on ne peut lui attribuer cette découverte. En effet, trois ans auparavant, la circulation pulmonaire était décrite pour la première fois dans un ouvrage théologique, *Christianismi Restitutio*, de Miguel Servet (1511-1553). Il est cependant fort probable que les scientifiques de l'époque aient pris connaissance de la circulation pulmonaire en lisant l'ouvrage de Valverde. Voir la biographie de Miguel Servet, www.medarus.org/Medecins/MedecinsTextes/servet.html. Il fut brûlé à Genève à cause de ce livre, un des plus rares au monde.

⁷⁷ Rabinovich-Berkman, R., *Medicina y antisemitismo...*

⁷⁸ Pour Fernando de Rojas le voile n'a été levé qu'en 1997.

⁷⁹ Rabinovich-Berkman, R., *Medicina y antisemitismo...* L'auteur estime que l'identification entre judaïsme et médecine a provoqué une méfiance de plus en plus grande de l'Inquisition, entraînant la décadence de la médecine espagnole.

Les raisons de l'éloignement de l'Espagne de Juan de Valverde, et surtout celles de son retour qui n'eut jamais lieu, alors qu'il semble si attaché à son pays natal, ne sont pas encore établies avec certitude sur la base de documents authentiques et explicites. Ces deux dédicaces sur lesquelles nous nous sommes appuyée jettent toutefois une lumière significative sur sa soif de modernité et de progrès, plus en accord avec l'esprit de l'Italie de la deuxième moitié du XVI^e siècle dans laquelle les anatomistes corrigent et améliorent librement la description du corps humain. Par ailleurs, dans son prologue, Juan de Valverde ne conseille-t-il pas de venir en Italie ? Ces dédicaces sont également particulièrement suggestives tant l'Espagne de la Contre-Réforme inquiète par l'intensité de mesures qui reflètent le repli, la défense et la méfiance.

Las identidades de Diego Mateo Zapata: medicina, religión y atmósfera social en el ocaso de la sociedad barroca¹

Juan Hernández-Franco
Pablo Ortega-del-Cerro
(Universidad de Murcia)

Introducción

Diego Mateo Zapata no es un médico de “casta” judía al que la historia desconozca. De hecho se ha convertido en un interesante objeto de estudio que la historiografía ha trabajado desde mitad del siglo XX. A los iniciales trabajos de Antonio Domínguez Ortiz², José Merck Luengo³, Vicente Peset Llorca⁴, Juan Bautista Vilar⁵, José María López Piñero⁶, entre otros, hay que agregar los recientes de Rafael Ángel Rodríguez Sánchez⁷, Alvar Martínez Vidal y muy especialmente José Pardo Tomás⁸, quien en su monografía *El médico en la palestra. Diego Mateo Zapata y la ciencia moderna en España*, ha revisado en profundidad la vida profesional de Zapata en el contexto de los saberes y las prácticas relacionadas con la medicina en España, durante un período de gran importancia para la medicina y la ciencia europea que se puede situar, aproximadamente, entre 1660 y 1740.

¹ Este trabajo ha sido posible debido a dos proyectos de investigación: 15300/PHCS/10 *Nobilitas. Estudios y base documental de la nobleza del Reino de Murcia, siglos XV-XIX. Segunda fase: análisis comparativos*, de la Fundación Séneca, Agencia de Ciencia y Tecnología de la Región de Murcia; y HAR2012-38611-C02-01 *Tendencias secularizadoras en perspectiva comparada: lo sagrado y lo secular, procesos históricos, escenarios sociales y jurídicos*, Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación del Ministerio de Economía y Competitividad.

² Domínguez Ortiz, A., “El proceso inquisitorial del doctor Diego Mateo Zapata”, en *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 11 (1962), pp. 81-90; también en *Hechos y figuras del siglo XVIII español*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2010, pp. 187-196.

³ Merck Luengo, J., “La quimiatria en España. Primera parte: el murciano Zapata”, en *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología médica*, 11 (1959), pp. 138-175.

⁴ Peset Llorca, V., “El doctor Zapata (1664-1745) y la renovación de la medicina en España”, en *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología médica*, 12 (1960), pp. 35-93

⁵ Vilar Ramírez, J.B., *El Dr. Diego Mateo Zapata (1664-1745): medicina y judaísmo en la España moderna*, Murcia, 1970.

⁶ López Piñero, J.M., *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, Labor Universitaria, 1979, pp. 392-433

⁷ Rodríguez Sánchez, R., *La introducción de la medicina moderna en España: Una imagen de nuestra renovación científica (1687-1727) desde la Teoría de la Ciencia de Thomas S. Kuhn*, Sevilla, 2005.

⁸ Pardo Tomás, J., *El médico en palestra. Diego Mateo Zapata y la ciencia moderna en España*, Valladolid, Junta Castilla y León, 2004. El mismo autor, junto con Alvar Martínez Vidal, es autor de “In tenebris adhuc versantes. La respuesta de los novatores españoles a la invectiva de Pierre Régis”, en *Dynamis*, 15 (1995), pp. 301-340; “El Tribunal del Protomedicato y los médicos reales (1665-1724): entre la gracia real y la carrera profesional”, en *Dynamis*, 16 (1996), pp. 59-89; “Victims and Experts: Medical Practitioners and the Spanish Inquisition”, en Woodward, J. y Robert Jütte eds. *Coping with Sickness. Medicine, Law and Human Rights. Historical Perspectives*, Sheffield, European Association for the History of Medicine and Health Publications, 2000, pp. 11-27; “Las consultas y juntas de médicos como escenarios de controversia científica y práctica médica en la época de los novatores (1687-1725)”, en *Dynamis*, 22 (2002), pp.303-325; “Un siglo de controversias: la medicina española de los novatores a la Ilustración”, en Barona, J.L., Javier Moscoso y Juan Pimentel eds. *La Ilustración y las ciencias*, Valencia, Universitat de València, 2002, pp. 107-136.; “Presencias y silencios. Biografías de médicos en el Antiguo Régimen”, en *Asclepio*, 57 (2005), pp. 55-66; “Anatomical Theatres and the Teaching of Anatomy in Early Modern Spain”, en *Medical History*, 49 (2005), pp. 251-280; “Medicine and the Spanish Novator Movement: Ancient vs. Modern and Beyond” en Eamon, W. y Víctor Navarro Brotons eds. *Beyond the Black Legend. Spanish and the Scientific Revolution*, Valencia, Universitat de Valencia, 2007, pp. 335-356; “Palabra de hereje: ciencia y ortodoxia religiosa en controversias médicas cortesanas (1665-1724)”, en Peña Díaz, M. coord. *Las Españas que (no) pudieron ser: herejías, exilios y otras conciencias (s. XVI-XX)*, 2009, pp. 75-92.

Diego Mateo Zapata (Murcia, 1664-Madrid, 1745) destaca por haber sido una controvertida figura en la ciencia y en la religión. Por un lado como filósofo, y especialmente como médico, fue adscrito a una corriente de renovación científica conocida como *novatores*, que se inicia a finales del siglo XVII y adquiere visibilidad a principios del XVIII. Su objetivo fue proponer y llevar a cabo una nueva forma de entender y practicar la medicina en contraposición a los *galenistas*. Por otro lado Zapata fue protagonista de dos procesos inquisitoriales, durante las décadas de 1690 y 1720, acusado de judaizante, en un periodo en el que la cuestión conversa vivió su último gran episodio⁹.

En este trabajo pretendemos saber cómo se representa asimismo el médico Zapata, y cómo lo ven los demás, en un momento crucial de su vida: sujeto a su último proceso inquisitorial, y coincidente con la escritura de su obra científica más moderna e influyente en la controversia entre la vieja y la nueva medicina: *Ocaso de las formas aristotélicas que pretendió ilustrar a la luz de la razón el doctor D. Juan Martín de Lesaca. Obra posthuma del doctor D. Diego Matheo Zapata, en que se defiende la moderna physica, y medicina*¹⁰. Cuestión que, a su vez, nos lleva implícitamente a participar en el sugerente planteamiento que realizó Francisco Márquez Villanueva, cuando manifestó que si a los conversos de judíos la sociedad –y entendemos tanto a los que ostentaron el poder o tuvieron influencia sobre las decisiones tomadas por el mismo, como a la que a través de la pública voz y fama creaba opinión- no hubiese puesto tanta trabas y barreras, España “habría conocido probablemente el irenismo religioso, desarrollo científico, tecnológico y económico... y (en consecuencia) una sociedad por entero distinta, que cabría caracterizar como fundada en una precoz axiología burguesa”¹¹.

Lejos de ser un recurso analítico, las palabras de Márquez Villanueva nos ponen en el centro de algo que se vivió entre los años finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII. La sociedad más culta y formada, que es donde debe situarse a Zapata, respiró una atmósfera social que vivía con gran intensidad, lo que podríamos denominar toscamente, como el paso de la sociedad barroca a la sociedad ilustrada¹². Como señaló José Antonio Maravall, “cierto que, hasta dentro del siglo XVIII, pueden descubrirse manifestaciones barrocas que cuentan entre las más extravagantes y extremadas, pero bien se sabe que el sentido de la época es otro”¹³. A decir verdad esta travesía estuvo acompañada de dos formas de entender el mundo, que en varios aspectos vino acompañada de contradicciones y choques¹⁴. La religión y la ciencia son dos campos especialmente sensibles a este tránsito y Zapata se vio envuelto por ambos. Por eso su identidad constituye el elemento central de nuestro estudio.

En Castilla, durante la Edad Moderna, la identidad estuvo dominada por el honor; siendo el honor cuestión de opinión, de fama –pues como escribió Guillen de Castro en *El*

⁹ Domínguez Ortiz, A., *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*, Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1991, p. 128.

¹⁰ *Ocaso de las formas aristotélicas, que pretendió ilustrar a la luz de la razón el doctor D. Juan Martín de Lesaca. Obra posthuma del Doctor D. Diego Mateo Zapata, en que se defiende la moderna physica y medicina*, Madrid, Imprenta del Hospital General, 1745. La citada obra debió estar impresa a finales de 1720 o principios del siguiente año, llegando a circular algunos ejemplares por la Corte. Sin embargo la edición que se conserva es la del año 1745, nada más ocurrir su muerte.

¹¹ Márquez Villanueva, F., “Ensayo introductorio: Hablando de conversos con Antonio Domínguez Ortiz”, en Domínguez Ortiz, A., *La clase social de los conversos...*, p. xx.

¹² Al respecto algunas ideas interesantes pueden verse en López, F., “Los novatores en la Europa de los sabios”, en *Studia Histórica-Historia Moderna*, 14 (1996), pp. 95-111.

¹³ Maravall, J.A., *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 2012, p. 22.

¹⁴ Pérez Magallón, J., *Construyendo la modernidad: la cultura española en el tiempo de los novatores (1675-1725)*, Madrid, CSIC, 2002.

caballero bobo, “la honra en el mundo / hijo, solo es estimación”¹⁵. Julián Pitt Rivers, desde la perspectiva antropológica, quizás sea el que mejor haya sabido captar el significado del concepto ‘honor’ en su vertiente social y profesional. Ha sostenido que no es exclusivamente el valor o distinción con el que un individuo se ve a sí mismo, es ante todo cómo lo ve y valora la sociedad; es la excelencia, reconocimiento o estimación que los demás hacen de una persona¹⁶. Saber la identidad “nominal” o “existencial”¹⁷ de una persona es cuestión sumamente compleja y más si la ponemos en relación con un tema tan escabroso en la España Moderna como era ser tenido por cristiano verdadero cuando se procedía de judío, es decir, cuando se era converso de judío o cristiano nuevo. Lo normal es que a la identidad reivindicada por uno –“identidades para sí”– se contrapusiese a la identidad atribuida por los otros –“identidades para los otros”–. Y ya sea la identidad “para sí” como “para los otros”, dependen del contexto en que se tracen.

Son precisamente los contextos, esos entornos concretos y particulares, los que nos darán una nueva mirada a algo tan abstracto como los debates científicos y religiosos del ocaso del seiscientos y el alba del setecientos. Ambas controversias no eran cuestiones distantes ni ajenas, sino al contrario, y como personifica Diego Mateo Zapata, estaban unidas, eran parte de un todo sin solución de continuidad. La dicotomía social expresada la veremos en y a partir de Zapata en un periodo de su vida in extremis, en la década de 1720, cuando los acontecimientos personales fueron muy intensos. Precisamente por esa razón sea el mejor viaducto para comprender el cénit del debate entre *galenistas* y *novatores*, el recrudecimiento de la persecución a judíos o conversos –religiosa y culturalmente hablando– y, fundamentalmente, la imbricación social de ambos.

Zapata visto por los demás, judaizante pero médico de reconocido prestigio

Diego Mateo Zapata, descrito usualmente como un “hombre pequeño, algo fornido, moreno claro de rostro, ojos negros, nariz y boca grandes, pelo crespo castaño oscuro, algo cargado de espaldas”¹⁸, fue identificado heterogéneamente en otras dimensiones, como ocurre en materia de fe, en la que él y los otros elaboran identidades completamente diferenciadas. Los otros sí creyeron y evidenciaron que era judío. O al menos con esa identidad querían que se le reconociese en el seno de una sociedad de cristianos viejos, de generación y casta dominante de cristianos viejos. Pues el descrédito por la forma de practicar la religión, fuese o no cierto, tenía sus consecuencias negativas tanto en la vida personal como profesional. De hecho se intentó desvalorar a Zapata por sus erradas prácticas religiosas por parte de otros médicos, ya fuesen tan preparados como Andrés Gámez, Joseph Gazola, Juan de Cabriada y Juan Bautista Juanini, o bien a los que él consideraba ignorantes o “zote”, como se puso de manifiesto en el primer proceso inquisitorial, transcurrido entre finales del año 1691 y comienzos de 1693.

¹⁵ Losada Goya, J.M., “La concepción del honor en el teatro español y francés del siglo XVII. Problemas de metodología”, en García Martín, M. ed. *Estado actual de los estudios sobre el siglo de Oro*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1993, p. 590

¹⁶ Pitt Rivers, J., “Honor y categoría social” en Peristiany, J.G., *El concepto de honor en las sociedades mediterráneas*, Barcelona, Editorial Labor, 1968, pp. 21-75.

¹⁷ Dubar, C., *La crisis de las identidades*, Barcelona, Bellaterra, 2002, pp. 9-15

¹⁸ Los dos procesos inquisitoriales contra Diego Mateo Zapata, tanto el que se falla en 1692 como especialmente el que se sentencia el año 1724, han sido transcritos por José Pardo Tomás y Alvar Martínez Vidal. Se pueden consultar en el siguiente enlace http://www.imf.csic.es/Ciencia/paginas/Proyecto_Zapata.htm. Se recoge en dicho enlace, información procedente del Archivo Diocesano de Cuenca (ADC), Inquisición, Legajo 573, expediente 7065; ADC, Inquisición, Legajo 557, expediente 6955; ADC, Inquisición, Legajo 528, expediente 6769; ADC, Inquisición, Legajo 738, expediente 1422; ADC, Inquisición, leg. 587, exp. 7148; ADC, Inquisición, leg. 586, exp. 7139; y ADC, Inquisición, leg. 587, exp. 7143. Lo que haremos en las citas tomadas de esta página web es citar la página en la que se encuentran.

Sin embargo, en el segundo proceso –que comienza con la primera declaración en su contra en mayo de 1717 y se cierra con la sentencia a finales de 1724–, los argumentos sobre la identidad procederán mayoritariamente de encausados por la Inquisición por judaísmo, quienes en sus declaraciones acaban inculcando al médico Zapata de cristiano desviado y oculto judaizante¹⁹. Los declarantes, sin ser su voluntad propiamente dicha, dieron pie para crear la identidad para los otros, al testimoniar desde que seguía los preceptos del calendario judío hasta que “hera profesor de la ley de Moyses”²⁰; aunque ciertamente costaba trabajo demostrarlo de forma fehaciente, pues hacía sus prácticas de forma encubierta, con gran disimulo, de manera que fuese difícil denunciarlo al Santo Oficio. A pesar de la cautela, tan extrema que no solía confiar ni en sus propios familiares y parientes²¹, el Tribunal de la Suprema, en septiembre de 1721, en la audiencia de acusación, consiguió poner en su boca “yo no tengo más prendas que ser judío como lo soy y observante de la ley de Moyses, que es mi mayor estimación”²². Pero la Inquisición sobre todo fue reuniendo testimonios inculporios aportados por los testigos de la sumaria de Zapata. Depositiones como las que efectuó Fernando Álvarez fueron determinantes. Fernando estaba preso en las cárceles de la Inquisición por judaísmo, y además conocía a Zapata, pues había atendido a su cuñado Francisco de Lara, cuya enfermedad y tratamiento fueron ampliamente utilizados por la Inquisición en el momento de su detención. Pues bien, Álvarez en la testificación realizada el 16 de septiembre de 1722, afirma respecto a Zapata que es creyente de la ley de Moisés, y aunque no recordaba con exactitud las palabras pronunciadas en las visitas que el médico realizó a su cuñado, sí que indica que el principal motivo de sus conversaciones era: “hablar mal de los catholicos, a detestar la ley de Jesuchristo, a alabar la de Moyses y sus ceremonias, a decir mal del Santo Oficio de la Inquisicion, y a quejarse de la opresion en que estaban, y blasfemar ignominiosamente de todo lo catholico”²³. No puede extrañar pues, que en esa identidad “para los otros” que elabora la Inquisición, se caracterice a Zapata como hereje por judaísmo.

La totalidad de los testigos, ya declarasen que tenían indicios sobre sus prácticas judaizante como si no, coincidían en el honor o estima profesional de Zapata. Este valor era reconocido e incontestable. Los pronunciamientos son tan claros como los siguientes: “es un gran médico”, es “un médico muy afamado en Madrid y que había hecho grandes curas”, “que el doctor Zapata tan nombrado en Madrid”, “para médico grande lo es el doctor Diego Zapata”, “tenía grandes créditos de médico”, etc. El mismo estado le es reconocido por los propios inquisidores, como escriben los del distrito de Cuenca, Ríos y Castañeda, con motivo de las instrucciones que preparan para interrogar a testigos: “siendo dicho Zapata sujeto de tanta distincion por la grande opinion que tenia en su profesion de medico”²⁴. Hecho del que también es consciente el propio Zapata, cuando en las alegaciones que efectuó el año 1724 para defenderse, explícitamente escribe “desde el punto que yo empeze a desfrutar la estimación y buen concepto de la corte”²⁵.

¹⁹ Pardo Tomás, J., *El médico en la palestra...*, p. 92-97; Sarrión Mora, A., *Médicos e inquisición en el siglo XVII*, Cuenca, 2006, pp. 58-76

²⁰http://www.imf.csic.es/Ciencia/paginas/Proyecto_Zapata.htm, p. 19.

²¹ La testigo Rosa Díaz, en su declaración el día 25 de junio de 1723 confirma esta fría relación con la parentela: “Dijo que la única vez que estubo en Madrid en casa de su tía Leonor Diaz, no oyó ablar del médico pariente que tenía en Madrid, que se llama Diego de Zapata, ni le vio, ni a visto en dicha villa de Madrid, ni en otra parte. Y después dixo que se acuerda que en uno de los veinte días que estubo en casa de la dicha su tía, se hallava indispueta su hija Francisca del Castillo, y dixo esta reo: tía ¿cómo no viene el pariente medico a visitar a mi prima? Y respondió Leonor Díaz, su tía: el doctor Zapata es un pícaro capón, está muy grave porque es médico del rey”, *Ibídem*, p. 40.

²²*Ibídem*, p. 55

²³*Ibídem*, pp. 34-35

²⁴ *Ibídem*, p. 108

²⁵ *Ibídem*, p. 75

Su trayectoria profesional comienza estudiando el bachiller de artes en los inicios de los años ochenta del siglo XVII en la Universidad –*Estudi General*– de Valencia²⁶, que permitía el acceso a los estudios en las facultades superiores. En concreto las materias en las que se formó fueron Filosofía natural y moral, y Lógica. Resultará una etapa fundamental pues, según expone Pardo Tomás, le permitirá conocer la forma de pensar y más tarde la obra escrita del profesor y futuro catedrático de filosofía antitomista Jaume Cervera. A través de esta vía toma contacto con los sistemas cartesianos y atomistas y acerca del estatuto científico de la medicina, de tanta importancia en los futuros planteamientos filosóficos y médicos de Zapata²⁷.

Tras vivir en Valencia tres años y concluir el bachiller, como el propio Zapata indica en su declaración con motivo del segundo proceso inquisitorial el 23 de mayo de 1721, “luego pasó a Alcalá, y residió en aquella universidad como dos años, estudiando en la facultad de medicina”. Resultó un tiempo totalmente insuficiente para obtener el grado de bachiller en medicina por Alcalá y en consecuencia la posesión de un título legal para ejercerla. Fue la práctica, en el Hospital General de Madrid, bajo patronazgo regio y dirección del Consejo de Castilla, donde Zapata afianza sus conocimientos como médico en los cinco años que trabaja en dicho hospital. A esta institución médica entrará gracias al patrocinio de un médico de orígenes también portugués, como es el doctor Francisco Jerónimo de la Cruz, que a diferencia de Zapata llega a ingresar en el Protomedicato –Tribunal formado por médicos examinadores que concedía la licencia para el ejercicio de la medicina– y conseguirá la condición de médico de familia de la Casa Real²⁸. Zapata, a pesar de no presentarse al citado examen del Protomedicato, se hace sitio entre los médicos más afamados y apreciados de la corte como hemos indicado más arriba. Es difícil concretar en una causa exclusiva la fama profesional de Zapata. Desde luego debió influir la práctica de la nueva o “moderna” medicina –a partir de 1691 se alejará de las ideas galenista que había defendido en su *Verdadera apología en defensa de la medicina racional filosófica*– y el apoyo que la misma recibió entre destacados miembros de la corte y las nuevas academias²⁹. Todo apunta a que fue decisiva la confianza que por su forma de practicar la medicina encuentra entre los más distinguidos de la sociedad cortesana, es decir, entre aristócratas y administradores de la Monarquía³⁰. Tras asistir desde finales del siglo XVII a los cardenales Portocarrero y Borja, sus principales valedores fueron los duques de Medinaceli. Primero Luis Francisco de la Cerda y Aragón, IX duque de Medinaceli, cuya confianza se gana al curarle las enfermedades que padecía. El apoyo en Zapata es heredado por Nicolás Fernández de Córdoba y de la Cerda, marqués de Priego, duque de Feria y X duque de Medinaceli, que a su vez se convierte en el principal protector de Zapata –hecho que tiene un paralelismo idéntico a la protección que los duques de Osuna deparan a otros gran médico y amigo de Zapata, como es Juan Muñoz Peralta³¹–.

A partir de ese patrocinio su fama de médico con excepcionales dotes profesionales se extiende entre lo más destacado de la corte madrileña, que lo llama para ser atendida y a la vez tener “trato, comunicación y amistad”³². Así sucede con otros nobles pertenecientes a casas con raigambre y antigüedad, como de las que son titulares los duques de Mirandola y de

²⁶ Felipo Orts, A., *La universidad de Valencia durante el siglo XVI (1499-1611)*, Universitat de València, Valencia, 1993.

²⁷ Pardo Tomás, J., *El médico en la palestra...*, pp. 249-252

²⁸ *Ibíd.*, pp. 263-271.

²⁹ Velasco Moreno, E., “Nuevas instituciones de sociabilidad: las academias de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII”, en *Cuadernos Dieciochistas*, 1 (2000), pp. 39-55.

³⁰ Pardo Tomás, J., *El médico en la palestra...*, pp. 283-294.

³¹ La relación entre ambos médicos, que junto a Francisco de la Cruz son detenidos por la Inquisición el año 1721, es tratada por José Pardo Tomás y Alvar Martínez Vidal, “Las consultas y las juntas de médicos..”.

³² http://www.imf.csic.es/Ciencia/paginas/Proyecto_Zapata.htm, p.81.

Medina de las Torres, y los condes de Peñaranda, Lesmos, Altamira, Salvatierra y San Esteban de Gormaz, o bien con otros títulos de reciente creación como los marqueses de Campoflorido y Gallegos³³. También se encuentran entre sus pacientes, a los que igualmente les unía un grado de amistad, destacados administradores del reinado de Felipe V, como Sebastián García Romero, Francisco Ronquillo –aunque con el gobernador del Consejo de Castilla su relación se deteriora a partir de 1711–, Fernando Castejón, Juan Antonio Cuadros, Vicente Cuadros, y muy especialmente el consejero de Órdenes y gran historiador y genealogista Luis de Salazar y Castro. El antepenúltimo nombrado, Juan Antonio Cuadro, testigo de la defensa a propuesta de Zapata, en su deposición efectuada el 2 de julio de 1723, volverá a poner de manifiesto la gran estima que hacia él existía como médico en la corte desde que comenzó a ejercer la medicina en el Hospital General: “desde que estaba por practicante medico en el Ospital General, y con los grandes credits que el dicho tiene en su facultad, que siempre ha tenido los mayores ¿...? ha tenido entrada con frecuencia en las mas casas de grandes, títulos, ministros, y particulares, siendo en todas y de todos generos de gentes bien recibido opinado y tratado”³⁴. Y a pesar de su proceso, y de la feroz oposición de sus compañeros del Protomedicato, fue precisamente ese patrocinio de los grandes lo que aminorará bastante los efectos de la infamante condena impuesta por la Inquisición, y le volverá a permitir el ejercicio de la profesión médica como si la mancha del encarcelamiento en Cuenca a lo largo del año 1725 no hubiera interrumpido para nada su prestigio. De hecho, cuando la *Gaceta de Madrid* dé a conocer su muerte el 3 de agosto de 1745, dirá: “Los días passados murió en esta Villa, de edad de 81 años, el Doctor Don Diego Matheo Zapata, Medico del Excmo. Señor Duque de Medina-Celi, y de los más acreditados por sus escritos, y aciertos en España, y Europa”³⁵.

Entre la oscura sospecha de su condición de judío y la brillante fama como médico existen conexiones si atendemos a los ambientes en los que se promueven. Si es cierto que sus principales enemigos en el campo de la medicina no fueron los promotores de su segundo proceso inquisitorial, sí que podemos percibir el tenso clima en que ambas cuestiones se unen en la segunda década del siglo XVIII. Su obra *Ocaso de las formas aristotélica* es un manifiesto reflejo de la superposición de religión y ciencia. De la pluma del propio Zapata podemos ver qué imagen de los *novatores* era propagada por los *galenistas* o representantes de la vieja medicina. Un retrato que fomentaba la duda de sus integrantes, de sus prácticas científicas, de sus modos de actuar, desconfiado de su credo; en suma de su peligro social. Zapata, que escribe esta obra, entre otras cosas, para luchar contra esa representación peyorativa de los *novatores*, nos ofrece cómo parte de la sociedad los identifica, “De los escritos, varios sistemas, y opiniones modernas, o Anti-Peripatéticas, publican, y con toda la actividad de veneno de su desafección procuran introducir que las tales opiniones modernas ocultan mucho mal, son sospechosas, falsas, erróneas, opuestas a la Religión Christiana e imposibles con la pureza de nuestra Santa Fe Católica, injuria tan atroz, abominable, y de tan elevada magnitud que se hace intolerable; y esto ha tan poco, que aún están calientes las cenizas”³⁶.

De todos los apelativos que los *galenistas* gastan hacia los *novatores*, cabe destacar “es evidente, que en toda la obra nos trata su Ilustrísima de ignorantes, ilusos, rudos, fatuos, torpes, de grueso modo de entender, y que no tenemos aquella sutileza, penetración, formalidad, ingenio, y agudeza”³⁷. Zapata lucha con especial énfasis cuando “habiendo sido

³³ Felices de la Fuente, M.M., *Condes, Marqueses y Duques. Biografía de nobles titulados durante el reinado de Felipe V*, Madrid, Doce Calles, 2013.

³⁴http://www.imf.csic.es/Ciencia/paginas/Proyecto_Zapata.htm, p. 148.

³⁵ *Gaceta de Madrid*, 03 de agosto de 1745, p. 248.

³⁶ *Ocaso de las formas aristotélicas...*, p. 25.

³⁷ *Ibidem*, pp. 130-131.

todo el empeño, y único fin del señor Polanco en su obra *contra Novatores* persuadir que nuestra Philosophia es incompatible con la Religión y pureza de nuestra Santa Fe, se verá, si nos trata, o no, de herejes”³⁸. Aquí está formulado el nexo fundamental entre ciencia y religión: la identificación automática de los novatores con las herejías. Se basta con responder: “Mire, señor Doctor, no hay cosa tan apreciable y gloriosa para los Catholicos, como el ser Papista; pero aborrecemos la depravada intención y escándalo, con que así nos llaman los herejes”³⁹. Bien es cierto, y esto cabe remarcarlo, que en ninguna parte de la obra Zapata llega a afirmar que le acusan de hereje por judaizar⁴⁰.

Zapata afirma con rotundidad que existe una campaña basada en el miedo hacia los *novatores* que se ha extendido por la sociedad, “no tienen otro fin con estas suposiciones faltas hyperboles, encarecimiento e injuriosas exacerbaciones, que inuitar los más templados y piadosos ánimos, horrorizan al necio ignorante vulgo y concitar a los pocos advertidos un mortal odio”⁴¹. Pero este pánico, y he aquí una cuestión clave, incluso llega a los galenistas más templados: “algunos doctísimos Varones que examinando con juicio y sin pasión nuestra opiniones (...) porque no se atreven a propalar en público su dictamen, ni menor a dar a entender, se apartan en un ápice de Aristóteles, Santo Tomás, el Doctor sutil Scoto y los demás insignes Peripatéticos...”⁴².

Los desafíos que los nuevos postulados médicos parecen introducir son percibidos como una agresión directa. Esta percepción de amenaza que sienten los galenistas, como muestran todas las polémicas desarrolladas en estos años, tiene una reacción inmediata al movilizar numerosos recursos para desacreditar al adversario. A decir verdad la sociedad tardobarroca experimenta este hecho con especial incidencia en las cuestiones de religión y fe; una sociedad, que tenía la continua percepción de contrariedades y problemas y cuyo principal objetivo, como recordaba José Antonio Maravall, era conservar su estatus social y no perder “el capital” o privilegios poseídos.

Algunas propuestas de la sociología del conocimiento nos permiten ir más allá en esta cuestión y complementar esta tesis desde el campo científico. Es lo que David Bloor llamó *la variable del saber amenazado*⁴³. Este autor recurre a la asimilación durkheimiana entre ciencia y religión, pues ambas cosas son consideradas como sagradas, para proponer una explicación de por qué cuando se desarrolla una amenaza –entendiéndola como una alternativa a un paradigma científico– se tiende a mistificar y reforzar normas, valores e instituciones; es decir, cuando un grupo científico ve peligrar su estatus y su autoridad, automáticamente busca y moviliza argumentos que, al mismo tiempo, desacrediten al adversario y fortalezcan al grupo. En la disputa entre *novatores* y *galenistas* este planteamiento es más que sugerente. Los aristotélicos, viendo el florecimiento de una nueva forma de pensar y nuevas instituciones que promueven ese conocimiento –como son las nuevas academias–, encuentran en la herejía su mejor arma, y más aún cuando uno de sus mayores representantes, como es Diego Mateo Zapata (podríamos poner otros sujetos en su lugar como los también médicos de origen converso Muñoz Peralta, Francisco de la Cruz, Vargas), podía ser fácilmente calumniado como marrano por sus orígenes familiares y por los indicios que la sociedad había creado sobre él. A esto último cabe añadir que en ese periodo, como señala Domínguez Ortiz, el judío “era tan desconocido que se había convertido en un

³⁸ *Ibidem*, p. 126.

³⁹ *Ibidem*, pp. 132-133.

⁴⁰ La única referencia a algo relacionado es una cita donde aparece Moises: “Pero como no ha de ser así, ni en sentir de algunos Santos Padres, Plantón leyó y aprendió de Moyses y de los otros Profetas Sacerdotes en Egipto”, *Ibidem*, p. 50.

⁴¹ *Ibidem*, p. 28.

⁴² *Ibidem*, p. 24.

⁴³ Bloor D., *Conocimiento e imaginario social*, Madrid, Gedisa, 1998.

personaje fabuloso, acerca del cual corrían las más estupendas leyendas”⁴⁴. Por su parte Antonio Jiménez Lozano argumenta que “toda «herejía» o «heterodoxia», inconformismo, extrañeza y «otredad», se suponía, por principio, que de judíos venían, y cosa de judíos eran; y este simplicísimo estereotipo inquisitorial y super-simplicidad teología del barroco, se convertirá enseguida en social y mental estereotipo con el que él se juzgará toda novedad que advenga de fuera a la España de limpia cristiandad”⁴⁵. De hecho, el propio Zapata nos confirma esta hipótesis cuando reitera numerosas veces que los *galenistas* “solo atienden a la pureza de nuestra Santa Fe Catholica”⁴⁶ como argumento principal para desacreditar a los *novatores*. Ahora bien, e insistimos en ello, no podemos decir que fueran los galenistas los promotores del segundo proceso inquisitorial, pero podemos entenderlo dentro de una atmósfera de reacción de cuestiones de ciencia y fe.

Zapata visto a sí mismo, verdadero católico, renovador de la medicina y promotor de un nuevo horizonte

Él, antes de ser sometido a tortura por la Inquisición a mediados del año 1724, dirá de forma libre que era un verdadero católico. Fue bautizado en Murcia, en la parroquial de San Nicolás, e incluso se cree que había recibido el sacramento de la confirmación. Afirma que de forma habitual asiste a misa, se confiesa y comulga en los tiempos que lo determina la Iglesia. Además conoce perfectamente las oraciones fundamentales y los principios de fe de la religión católica. Su identidad resultó respalda por una parte de los otros, aunque ciertamente minoritaria, pero que no dudó en declarar, como sucede con el caso del médico y boticario Félix de Palacios, apoyándose en el conocimiento que tiene de la vida de Zapata, que “le bio tratarse acompañarse y ablar con personas de la mayor, asi grandes titulos y religiosos graves de todas las ordenes, sin que jamás ayabisto, oydo, entendido tubiese amistad trato y comercio con personas en quien pudiese recaer la sospecha de ser [de] raiz infecta, ni calumniados por ningun error, ni de malas costumbres; antes bien, siempre le bio y experimento que oraba como buen catholico cristiano”⁴⁷.

Pero incluso cuando uno construye su identidad “para sí”, conforme sean las circunstancias, puede variar, o mejor dicho se ve abocado a cambiar la esencia de la misma. En sus primeras declaraciones ante la Inquisición, acabamos de ver cómo Zapata se presenta como católico convencido y usual practicante. Pero cuando el tribunal –el 10 de junio de 1724– decide obtener la verdad a través del tormento –parte o fase de la prueba judicial hasta el siglo XIX⁴⁸–, y se le somete a tortura subiéndole al potro y ciñéndole las cuerdas a los brazos, en un estado de miedo y temblor, su fidelidad a la doctrina cristiana se derrumba. Declara que su madre Clara de Mercado, a la que sí reconoce como perteneciente a una familia cristiana nueva, fue penitenciada y reconciliada por la Inquisición, y es quien le inculca en la adolescencia que debe seguir la ley de Moisés, pues es la verdadera. Desde ese periodo de la vida “hasta el presente la ha creído y tenido por cierta y segura, y que seguía creiendo salvarse en ella, teniendo por falsa y errada la de nuestro señor Jesuchristo”⁴⁹. Aunque ciertamente, libre del tormento, en la inmediata audiencia de ratificación vuelve a mantener la identidad para sí, es decir, que es fiel católico y que no es judío.

Igual de católico se describirá a sí mismo en *Ocaso de las formas aristotélicas*, pero en este caso lo interesante es cómo se une la primera persona del singular con el plural. El Diego

⁴⁴ Domínguez Ortiz, A., *Las clase social de los conversos...*, pp. 128-129

⁴⁵ Jiménez Lozano, J., “Antijudería en España”, en *Isegoría*, 23 (2000), p. 162.

⁴⁶ *Ocaso de las formas aristotélicas...*, p. 11.

⁴⁷ http://www.imf.csic.es/Ciencia/paginas/Proyecto_Zapata.htm, p. 134

⁴⁸ Tomás y Valiente, F., *La tortura judicial en España*, Barcelona, Crítica, 2000; y De las Heras, J.L., *La justicia penal de los Austrias en la corona de Castilla*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1991, pp. 178 y siguientes.

⁴⁹ http://www.imf.csic.es/Ciencia/paginas/Proyecto_Zapata.htm, p. 83.

Mateo Zapata que escribe como un yo individual –“identidad para sí”– se confunde con el yo abstracto, como objeto –reconstrucción de la “identidad para los otros”–. Durante toda la obra, y especialmente en la primera mitad, repetirá hasta la saciedad su fe católica y la de los *novatores*, “pero que no dirán los que juzgan, y ponen en duda, que sea Philosopho Cristiano el que no milita debajo de la bandera de Aristóteles”⁵⁰. Aunque en esta obra se defiende de las acusaciones directas vertidas por el doctor Juan Martín de Lesaca y otros galenistas, no responde con una defensa e identidad de yo individual, sino a través de ilustres personajes y de un yo grupal que refuerza su “identidad para sí”. A diferencia del proceso inquisitorial, Zapata puede recurrir a numerosos argumentos y recursos para fortalecer su identidad y suplir cualquier aspecto que sea sospechoso o dudoso⁵¹. En cualquier caso sí que nos interesa señalar esas fuentes de legitimización que Zapata busca para los novatores y para sí mismo a los que define constantemente como indudables “christianos catholicos” y defensores de “la pureza de nuestra Santa Fe Catholica”.

Junto a su simbólica referencia a Galileo Galilei, hemos de destacar la de René Descartes como renovador de cuestiones filosóficas y al mismo tiempo como indudable cristiano. Para ello reproduce una controversia generada entre Descartes y el aristotélico Papi, donde llega a preguntarse: “Supongamos lo que no hay, que Cartesio hubiera errado en este punto, [¿]era este motivo suficiente para tratar a un Chistiano Cathólico, verdadero obediente e hijo de nuestra San Madre Iglesia, de astuto Demonio?”⁵². A través de este autorretrato encubierto es cómo Zapata lanza un grito sobre hasta qué punto el hecho de plantear innovaciones en la ciencia tenía el peligro de ser acusado de hereje y lo pone en relación directa con las acusaciones del fray Tomás Reluz. Hábilmente Zapata recurre a otra fuente de legitimización con gran valor para las cuestiones religiosas: los jesuitas. Su sistemática referencia a esta orden como base de sus argumentos siempre está acompañada de los apelativos de “venerables, esclarecidos y recomendables”. Recurrir a la Compañía de Jesús⁵³ era buscar un fuerte resorte para sus nuevos planteamientos científicos y para que al mismo tiempo no cayera duda alguna de su fe⁵⁴. También los dominicos, junto a los jesuitas, son sus fuentes de referencia, de los que dice “como iré demostrando, (...), que cuando es notorio mi grande afecto y veneración sin margen a la esclarecida familia de Predicadores, de quien soy, y siempre me he confesado Discípulo, y de los que más se han esmerado y procurado adelantar en atender y servir a la Religión”⁵⁵.

Así llegamos a ver cómo Zapata consigue crear una identidad para sí como católico no solamente en aspectos individuales, sino también a través de una deconstrucción de la generalizada acepción de *novator* en la sociedad. Zapata no esconde su malestar cuando lo llaman así, pues era equivalente a llamarlo hereje: “Pero que mucho, si en nuestros tiempos es

⁵⁰*Ocaso de las formas aristotélicas...*, p. 25.

⁵¹ Como señala José Pardo el análisis de las polémicas de 1710-1720 “debe tener en cuenta tanto las ideas que se defienden en los textos, como la forma de expresarlas, las estrategias desplegadas para exponerlas, el arsenal argumental elegido que se recurre a tal efecto”, Pardo Tomás, J., *El médico en la palestra...*, p. 215.

⁵²*Ocaso de las formas aristotélicas...*, p. 31.

⁵³ Navarro Brotons, V., “Los Jesuitas y la renovación científica en la España del siglo XVII”, en *Studia Historica-Historia Moderna*, 14 (1996), pp. 15-44.

⁵⁴“Zapata alaba de los jesuitas su capacidad crítica: “Bien se conoce, que su fin es poner de mala Fe la sentencia, que defienden los Atomistas Catholicos con los poco advertidos, aunque sea oponiéndose con tan injuriosa *Censura* y en particular los números 116 y 117 donde con insignes jesuitas aristotélicos que siempre han sido, y son, perspicacísimos Linceos de la mayor pureza de nuestra Fe Catholica, se le da probabilidad a la sentencia Atomista, siendo el Doctísimo Padre Cerdeiro, el que aseguran lo siguiente”, *Ocaso de las formas aristotélicas...*, p. 93.

⁵⁵.Ibidem, p. 52.

lo mismo novedad y novator, que heregia, en sentir de Theologos Catholicos, y para omitir muchas autoridades, y escritos de los Eruditísimos Controversistas, atiéndase a la del Ilustrísimo Caramuel en su tomo (...) Y como la intención y mente del señor Polanco no fue otra, que pretender fuesen nuestra opiniones Philosophicas opuestas a la Religión y pureza de la Fe, como evidenciaré luego, se infiere legítimamente, que nuestra quexa es justísima, por avernos llamado Novatores”⁵⁶. Con el fin de atajar la discusión sobre el concepto de novator decide apelar a su definición originaria y construir un nuevo sentido: “Pero para que todos conozcan la falta de noticias de estos escritores, y que por necesidad se contentan con muy poco, aún sin ser del punto, que se controvierte; oigamos lo que en el tomo 2 Lect. Nov. Dice a nuestro intento, y según el sentir de todos, el Diccionario Universal, Francés, y Latino, que empieza; Novator en francés, que traducido fielmente: *El que introduce alguna novedad, Novatatis Author, solo se dice de aquellos que innovan en materia de Religión*”⁵⁷.

A partir de este punto podemos comprobar que el Zapata individual comienza a diluirse en un sujeto abstracto que aboga por la renovación científica y por unos nuevos valores que deben impregnar a una sociedad que necesita transformarse. No solo se trata de las cuestiones estrictamente médicas, para lo cual dedica toda la segunda parte de la obra, sino en proponer e impulsar una nueva forma de comprender y entender el mundo, de aproximarse a él. A la postre este es el objetivo último de la obra *Ocaso de las formas aristotélicas*, pues abre y cierra el exordio haciendo una llamada contundente: “La prueba es concluyente: todos los doctores saben, que las útiles, series, Philosophicas controversias no tienen otro fin, que el triunfo de la verdad (alimentada siempre de la razón y experiencia) por la única, que motivo el ansia y fatiga, con que la galantean, solicitan y atienden los amantes de las Ciencias”⁵⁸.

A decir verdad podemos apreciar que en esta llamada de Zapata hay un renovado estilo y lenguaje⁵⁹, un grito en una atmósfera que percibe como asfixiante, y no solo en cuestiones científicas. “Pero vinculándolo en nuestras invictísimas razones, inviolables verídicas experiencias, y grasísimas clásicas autoridades el mas glorioso triunfo del Atomismo; el ceño, aversión, continuo tirante desprecio de los que no idèan, sienten, dicen, defienden, y aun respiran ayre, que no sea de la Admosphera Aristotélitca, junto con el poco, o ningún apoyo, que tiene en España nuestra Philosophia, hará mayor y más admirable la conquista: porque solo la verdad es poderosa para respirar con la misma opresión y estrechez del pecho de la calumnia. Y assi concluyo el Exordio con el eruditísimo Caramuel, ya citado...”⁶⁰.

Más allá de la identidad como católico y como novator, aunque esto siempre tiene que estar presente, aparece un Diego Mateo Zapata que se convierte en el portavoz y abanderado de una nueva sociedad, posiblemente no tan distinta en muchos de sus elementos, pero que reconoce nuevos retos y propone nuevas soluciones. Como señala Antonio Maestre, estamos en un periodo donde se vive con fuerza un movimiento de apología y crítica, especialmente en tres aspectos: “el control cultural del Santo Oficio, la crueldad de los colonizadores españoles en las Indias y nuestras aportaciones, escasas o nulas, a la cultura”⁶¹. Lo primero y lo último guardan relación con Zapata, lo que nos permite proponerlo como un vehículo de reflexión, y su “identidad para sí” como el camino de análisis. Gran parte de su estatus como médico y estima profesional –junto a la protección de grandes familias nobiliarias como se ha dicho– radicó en su pertenencia a la Regia Sociedad Médica de Sevilla, institución donde se fomentó y desarrolló un nuevo modo de practicar la medicina, pero también centro de pensadores para

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 136-137.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 144.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 18-19.

⁵⁹ Álvarez de Miranda, P., *Palabras e ideas: el léxico de la Ilustración temprana en España (1680-1760)*, Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1992.

⁶⁰ *Ocaso de las formas aristotélicas*, pp. 115-116.

⁶¹ Maestre Sanchis, A., *Apología y crítica de España en el siglo XVIII*, Madrid, Marcial Pons, 2003, p. 23.

una nueva sociedad. Ante las críticas a ésta, Zapata respondía: “[¿]No tiene mi Regia Sociedad aprobadas sus Constituciones por la suprema autoridad del Consejo Real de Castilla? [¿]No es su Soberano Protector el Rey nuestro Señor Don Phelipe Quinto (que Dios guarde)? [¿]No son los sobresalientes sutiles ingenios españoles, sino más que todas las naciones, tan capaces como todas ellas. Es más apreciable el estar tenidos por bárbaro, y ser la irrisión de las Nacionales, que el haber solicitado este doctísimo congreso? Es mejor estar en una continua indigna ociosidad, sin despertar del profundo letargo, que les fixa el espíritu a expensas del torpe pesado veleño de las infructuosas escolásticas opiniones, que emplearse en la averiguación de la Naturaleza por medio de la Philosophia sensata, y experimentos Physicos, Médicos, Chimicos, Anathomicos o Mechánicos?”⁶². La Corona, ahora ostentada por los Borbones, se convierte en un elemento de mayor importancia pues se constituirá en la fuente de integración tanto de los nuevos grupos científicos como de los grupos denominados como conversos⁶³.

Si ponemos en relación todo lo dicho, la identidad construida como católico, novator e impulsor de un nuevo tiempo, tendremos que reexaminar la variable del saber amenazado a ojos de Zapata. Cuando un grupo intelectual emergente intenta difundir sus renovados planteamientos, busca precisamente las estrategias opuestas a las que sigue el grupo intelectual dominante hasta esos momentos, y por esos motivos presenta una cosmovisión alejada de los viejos y rígidos argumentos de los “antiguos”. En este proceso, asegura David Bloor, es crucial el sentimiento de seguridad, y Zapata se apoya para ello en un clima naciente de progreso que es común en bastantes naciones europeas: “[¿]Es posible, que lo que ha sido bien visto, loable, y deseado de todas las racionales aplicadas Naciones, ha de servir de horror, envidia y desafección de los Españoles, preocupados y servilmente adheridos a la vulgar Philosophia aristotélica? Salió ya nuestra Nación Española del baxo ignominioso concepto, en que la tenían las demás naciones con la gustosa, cuando aplaudida noticia de averse erigido Sociedad en España, aviendola comunicado a toda la Europa las memorias de *Trebu (...)*”⁶⁴.

Esto nos hace volver a las hipótesis iniciales. La de Jiménez Lozano, quien señala que “la equiparación total y absoluta de fe cristiana y condición racial, de cristiandad y española, y no tardaron mucho «lo europeo» también será asimilado a lo judaico en el enloquecido proceso de simplificación y limpieza”⁶⁵. Y la de Márquez Villanueva, quien habló de la “viabilidad metodológica de un esbozo de mentalidad conversa”, que define como “un general inconformismo, como son los de unidad cristiana, mérito individual frente al linaje, valoración de la interioridad, menosprecio del sentido exterior de honra, quejas contra el malsinismo, insumisión a la ignorancia y mentalidad oficiales”⁶⁶.

Conclusiones

¿Fue el hecho de que se pensara que Zapata era judío lo que desencadenó la campaña de acoso a lo novatores, o fue la sociabilización del estereotipo hereje-novator lo que impulso su proceso inquisitorial? Si aplicamos un esfuerzo relacional veremos que la clave no consiste en dilucidar la primacía de un aspecto sobre el otro, sino en los modos y las formas de interrelación de ambas hipótesis. Por eso hemos intentado hacer un boceto de las identidades de Diego Mateo Zapata, “para sí” y “para los otros”, en un periodo vital de gran trascendencia

⁶² *Ocaso de las formas aristotélicas...*, p. 152.

⁶³ Hernández Franco, J. y José Javier Ruiz Ibáñez, “Conflictividad social en torno a la limpieza de sangre en la España Moderna”, en *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 23 (2003), pp. 35-56. Véase también Contreras, J., “Domínguez Ortiz y la historiografía sobre los judeoconversos”, en *Manuscripts*, 14 (1996), pp. 59-80.

⁶⁴ *Ocaso de las formas aristotélicas...*, p. 152.

⁶⁵ Jiménez Lozano, A., *Op. cit.*, p. 160.

⁶⁶ Márquez Villanueva, F., *Op. cit.*, p. xvi.

y lleno de acontecimientos determinantes. Analizando su segundo proceso inquisitorial y su obra *Ocaso de las formas aristotélicas*, comprobamos la fuerte vinculación de ambas identidades y nos permite reflexionar sobre nuestro objetivo último: la interconexión e influencia mutua de los debates científicos y religiosos de finales del siglo XVII y principios del XVIII.

La imagen que tienen los demás de Zapata, su identidad socializada, estuvo marcada por el colosal esfuerzo de los *galenistas* por crear y difundir el binomio novator-hereje mediante una propuesta rigorista y tradicional en el plano científico. Eran contrarios a la práctica de una moderna medicina, como nos relata Zapata en su excelente reflexión sobre el declive de la medicina galénica y el avance de la nueva, que se basaba en las experiencias y los conocimientos dimanantes de la circulación de la sangre y otras propuestas que asemejan al cuerpo a una máquina, así como en la filosofía corpuscular y en el atomismo. Sin embargo el problema adquiere mayor fuerza si, junto a esta alteridad relacionada con la ciencia, planteamos una otredad socio-profesional, pues las prácticas médicas desarrolladas por Zapata y los *novatores*, representaban una amenaza para la hegemonía y autoridad de los *galenistas* tanto en las instituciones donde enseñaban como desde las que dominaban el ejercicio de la profesión médica. Se fue creando así un discurso social de condena a esta nueva ciencia y se produjo la socialización del estereotipo de médico novator con hereje, cuyo cénit precisamente puede datarse en la década de 1720. Eso determinó una atmósfera social adversa y condicionó la exclusión social del médico Zapata a través de la potenciación de su ascendencia judía y la propagación de una considerable duda sobre sus prácticas religiosas, que se materializa en su proceso inquisitorial y condena el año 1725. Ahora bien, el caso de Zapata también nos permite ver algunos rasgos de esa progresiva transformación de la sociedad, pues su extendido reconocimiento profesional como médico, aunque no evitó la intervención de la Inquisición, sí que atenuó la mancha de converso que volvía a judaizar, imborrable en otros tiempos. Se produce un ilustrativo cambio, pues la asociación mecánica entre médico-judío de los siglos anteriores, aunque funcionó, fue más templada. La grandísima estima profesional, además de los vínculos de Zapata con los círculos cortesanos y nobiliarios, pereció prevalecer durante sus últimos años de vida.

El cómo se ve Zapata entronca perfectamente con todo lo anterior. Se perfila, sin que sea en modo alguno contradictorio, como auténtico católico, y por otro, como uno de los propulsores y dinamizadores de la primera generación de nuevos hombres de ciencia como puede verse en su proceso inquisitorial y en el estilo y retórica que utiliza en *Ocaso de las formas aristotélicas*. En el plano más íntimo reiteró frente al tribunal de inquisidores, y fuera del tormento, su fe católica. En la obra deja a un lado la primera persona del singular, posiblemente porque era muy consciente que su yo individual era más susceptible de ser atacado por la sospecha judía, creando y exaltando un yo plural, a través del cual intenta demostrar la verosimilitud de la unión entre el catolicismo y las nuevas prácticas médicas. Sus fuentes de legitimación no son causales. Galileo y Descartes, el primero procesado en la Inquisición y el segundo que mantuvo una debatida relación con la ortodoxia cristiana, representan el triunfo de las innovaciones filosófica-científica frente a la actitud inmovilista de la Iglesia. Los jesuitas también tendrán un lugar privilegiado en su refutación al demostrar la imbricación entre fe y práctica católica con la promoción de los saberes. Precisamente esa monumental tarea que realiza Zapata para propagar entre la sociedad de su tiempo una ciencia moderna, que acabe con el atraso español –como señalaba López Piñero-, es lo que nos ha llevado a considerarlo como un representante de la denominada axiología burguesa, que hubiese tenido una temprana implantación en España, de no haber quedado obstaculizada por la exclusión de los que, como Zapata, no asumen el conformismo en el que transcurrió la vida de buena parte de una sociedad proclive a los valores tradicionales de los cristianos viejos.

2ª Parte: Religión y magia

Persecución de la superstición y la magia heterodoxa en la España ante los tribunales

María Jesús Torquemada
(Universidad Complutense de Madrid)

1.-Los orígenes de la represión jurídica de la magia supersticiosa en España.

Aunque existen noticias referentes a la persecución de las prácticas mágicas por parte de las autoridades jurídicas en desde tiempos muy remotos¹, el presente estudio se centra en la trayectoria experimentada por el crimen de brujería y superstición en los territorios hispánicos.

Al considerarse el pueblo visigodo heredero de la tradición jurídica romana, dicha tradición, extraída directamente del *Codex Theodosianus*² promulgado por Teodosio el Grande en el año 438, fue insertada dentro del *Breviario* del rey visigodo Alarico II. Este texto fue elaborado en Francia y aprobado en el año 506, muy poco antes de que dicho pueblo bárbaro hubiera de entrar en Hispania expulsado por los francos, tras resultar el mencionado monarca muerto en la batalla de Vouillé del año 507.

Los visigodos derrotados entraron en la Península utilizando el citado *Breviario* de Alarico II como carta de presentación, de manera que la tradición jurídica romana en lo tocante al crimen de brujería y maleficios se conservó en España por la vía de los sucesivos códigos visigodos durante toda la Edad Antigua. En el *Breviario* se reservaba la pena capital para todos aquellos casos en que resultara probado el hecho de haber invocado al demonio o de haber celebrado sacrificios en su honor con el fin de llevar a cabo encantamientos y hechizos³.

A pesar de ese acarreo normativo desde la época romana hasta la visigoda, a medida que el tiempo avanzaba se observaría una transformación en el espíritu de las normas. Resulta patente la constante preocupación de las autoridades imperiales por castigar esas prácticas en cuanto podrían suponer alteración del orden público o delitos contra la salud de las personas, quedando en un segundo plano el atentado contra la religión. Sin embargo, ya en estadios avanzados de la etapa visigoda comienza a primar la preocupación por preservar la ortodoxia católica sobre otras consideraciones relativas al orden público.

Más tarde, cuando se promulgó en el año 654 el *Liber Iudiciorum*, último y principal código visigodo, éste incluía varias leyes sobre hechizos y sortilegios en el título II del libro sexto, titulado *De maleficis et consulentibus eos, atque veneficis*⁴. En esa normativa se entremezclan las prescripciones del Derecho romano con otras de tradición germánica precursoras de las que se podrán observar después en los fueros locales medievales, como por ejemplo cuando se menciona el carácter infamante de esos delitos y las repercusiones que pueden tener para los descendientes de quienes los cometieron. También rezuma tintes

¹ Ya en el Antiguo Testamento se castigaba con pena de muerte para las prácticas relacionadas con la brujería (Éxodo, XXII, 18 y Eclesiastés, III, 4, 1,6). Esa tradición quedaría también reflejada en la legislación romana del Bajo Imperio (Código Teodosiano, 9, 16) y en la justiniana (Código, L. IX, título XVIII, *De Maleficiis*), donde también se reservaba para los brujos la pena capital.

² Coma Fort, J. M., *Codex Theodosianus. Historia de un texto*, Madrid, Dykinson, 2014.

³ *Breviario de Alarico II*, 9, 13 3: “*Quicumque nocturna sacrificio daemonum celebraverit vel incantationibus daemones invocaverit, capite puniatur*”.

⁴ *Liber Iudiciorum.*, ed. Real Academia, 1815, pp. 81-82.

germánicos la búsqueda del paralelismo entre el daño que se ocasiona por medio de la ofensa y la pena que merece el delincuente⁵.

Se trata de cuatro leyes de época del monarca Chindasvinto. Con carácter general, esta legislación dulcifica las sanciones que se establecían en el *Breviario*, abandonándose la pena capital para los casos de invocaciones al demonio con fines diversos tales como para desencadenar tempestades o provocar la locura en las personas. La pena consistiría en doscientos azotes aplicados en público, unidos a la decalvación y la obligación de hacerse ver en las diez localidades circunvecinas. También se aplicarían idénticos castigos a quienes ofrecieran sacrificios nocturnos al diablo. Conviene resaltar el carácter ejemplarizante de la pena para estos supuestos⁶.

Toda esa legislación pasaría a formar parte del *Fuero Juzgo*, versión romanceada del *Liber*, reformado en otros aspectos para adecuarlo a la etapa medieval pero conservado en lo tocante a este tipo de ilícitos, si bien conviene precisar que añade a las normas de acarreo una precisión alusiva a la prohibición de que los juzgadores recurrieran a las artes adivinatorias con el fin de localizar a los culpables de un delito, si bien se permitía utilizarlas cuando se tratara de desenmascararlos ante la sociedad⁷. La sanción para los jueces que incurrieran en tales irregularidades sería la de ser encarcelados o ser puestos a merced del rey juntamente con todo su patrimonio para que el monarca decidiera su suerte⁸.

Además, el *Fuero Juzgo* es más explícito que el *Liber* cuando señala la pena de los que lanzan maleficios, ampliando el elenco que aparecía en dicha versión latina en lo tocante a los indicios que debían apreciar los jueces para presumir tratos diabólicos, como el de dibujar círculos en el suelo por la noche.

Esa mayor especificidad en cuanto a los actos que hacen suponer al juez la existencia de demonolatría iría creciendo a lo largo de los siglos, llegándose a cotas muy superiores de concreción a lo largo de la Edad Moderna.

Hasta aquí se han señalado las líneas maestras de la tradición romanista en materia de brujería y sortilegios.

La paulatina pérdida de dicha impronta procedente de la época romana y la aparición de los derechos locales a lo largo de la Alta y Baja Edad Media conducen a generar soluciones jurídicas diferentes de las mencionadas a la hora de reprimir la práctica de la magia heterodoxa, especialmente de la magia negra.

El factor consuetudinario adquiere protagonismo en el panorama jurídico español y europeo en general, fortaleciéndose el elemento ordálico procedente, sobre todo, de la tradición germánica.

A pesar de la dispersión normativa propia de la época medieval, los fueros locales ofrecen una admirable uniformidad a la hora de reprimir la brujería o el curanderismo supersticioso, tanto en lo tocante a la forma en que los acusados pueden intentar exonerarse

⁵ *Ibidem*, 6,2,4: “De his qui in hominibus, aut in animalibus, vel quibuscumque rebus qualiacumque ligamenta, aut quodcumque contrarium fecisse reperiantur...id patiantur, quo deis fecisse reperiuntur”.

⁶ *Ibidem*, 6,2,3: “De maleficis et consulentibus eos. Malefici vel immisores tempestatum...vel ii qui per invocationem daemonum mentes hominum turbant, seu qui nocturna sacrificia daemonibus celebrant...ubicumque a iudice, vel actore, sive procuratore lici reperti fuerin, vel detecti, ducentenis flagellis publice verberentur, et decalvati...ut eorum alii corrigantur exemplis...”.

⁷ *Fuero Juzgo*, 6, 2, 3. Ed. Real Academia, 1815, p. 115. “E por ende mandamos que si algun iuez quisiere pesquirir o probar alguna cosa por adivinos o por agoradores, o si algun omne toma consejo con estos tales de muerte o de vida dotre...faga la enmienda que dize en este sexto libro...«De los que toman cosejo con los adivinadores de muerte o de vida dotre». Mas los iuezes non sean tenudos de la pena dessa ley los quales demandan los adivinadores non por probar por ellos nada, mas por demostrar que son atales ante muchos”.

⁸ *Liber Iudiciorum*, 6, 2, 3: “Quos tamen iudex, ne ulterius evagantes talia facere permittantur, aut in retrusione faciat ese ut ibi accepta veste atque substantia ita vivant, ne viventibus nocendi aditum habeant, aut regiae praesentiae dirigat ut quod de illis sibe placitum fuerit”.

como en lo correspondiente a los castigos arbitrados para esos delitos cuando resulten probados.

La familia de fueros emparentados con el fuero de Cuenca alude invariablemente al castigo que merecen las *hechiceras* y *herboleras*, lo cual nos indica que se han producido algunos cambios en la mentalidad supersticiosa desde la etapa romana. El género femenino aparece como protagonista de esas prácticas prohibidas, cosa que no sucedía en los textos jurídicos de la tradición romanística.

Las mencionadas profesiones se castigaban, siempre en femenino, juntamente con la alcahuetería, conservándose esa tradición a lo largo de los siglos, quedando luego plasmada, por ejemplo, a través del personaje de *Celestina*, en el cual se entremezclan el curanderismo supersticioso, la magia herética y el proxenetismo.

Así, muchos textos locales preveían la pena de muerte en la hoguera para esos delitos probados, coincidiendo en ese punto con la antigua tradición de Roma, que se perdió a lo largo de los siglos posteriores. Así, por ejemplo, reaparece el fuego como elemento purificador en el fuero de Alcaraz, IV, 43, concordante con otros como los de Alarcón, tit. 250; Teruel, 381; Béjar, 341; Baeza, 246; Andújar, CCLVIII; Plasencia, 105, etc.⁹

A tenor de la insistencia con que se repiten esos preceptos dentro de los fueros mencionados se puede deducir la alarma social que producían tales actividades en el seno de la sociedad a la que iban dirigidos, destacando también el interés de las autoridades por evitar que los súbditos pudieran llegar a creer en las fuerzas esotéricas de carácter heterodoxo.

A causa del primitivismo jurídico que impregna toda la legislación de origen altomedieval y que se perpetuó durante la Baja Edad Media a través de su inserción en los estatutos locales, no debe extrañar la reaparición del elemento ordálico, desechado pronto por la depurada técnica jurídica de Roma y presente en esos textos cuando se trataba de reprimir los delitos de carácter oculto, como lo son, por ejemplo, la brujería o el aborto. Solían ser delitos en que la feminidad se hallaba seriamente involucrada. La prueba testifical era difícil de practicar, por lo cual se recurría a la divina majestad de Dios, testigo omnipresente de todo cuanto pueden hacer las personas, incluso aunque se oculten para llevar a cabo sus fechorías.

Por otra parte, los delitos relacionados con la práctica de la brujería escapaban, al igual que otros, al principio que regía con carácter general durante la etapa medieval cuando se trataba de reparar ofensas en el ámbito jurídico. Normalmente se recurría al mecanismo de las compensaciones económicas como medio de resarcir al ofendido¹⁰.

La ordalía del hierro candente era la que se reservaba para ese tipo de acusaciones, debiendo las mujeres someterse a ella con el fin de probar su inocencia. No se trata, ni mucho menos, de un fenómeno específico del Derecho hispánico, sino que la práctica de ordalías para todo este tipo de delitos se extendió a lo largo y ancho de todo el continente europeo¹¹.

⁹ Roudil, J., *Les Fueros d'Alcaraz et d'Alarcon*, , Paris, 1968, tomo II, p. 277: "De las herboleras e las fechizeras. Otrossi la mujer que fuere erbolera o fechizera sea quemada o salve se por fierro caliente".

¹⁰ Álvarez Cora, E., "Orto del mal. Derecho penal de los siglos X y XI", en *Initium, Revista Catalana d'Historia del Dret*, n.º 18, 2013, pp. 209-236. p. 232: "La enemistad y las ordalías –que han sazonado ya ejemplos anteriores, cobran sentido respecto de males, graves por lo común, que no se neutralizan mediante un juego sinalagmático de reparaciones, sino que resultan interiorizados y sólo redimibles a través de ceremonias de riesgo personal y supervisión divina. En realidad, la ordalía también puede ser un medio subsidiario cuando el régimen regular de la caloña no cumple su función, o la forma de abrir un régimen paralelo de consecuencias jurídicas."

¹¹ Si bien no es este lugar idóneo para intentar agotar la abundante bibliografía existente acerca de ese tipo de pruebas en el continente europeo, citamos aquí algunas obras que pueden considerarse indicio de las distintas (pero muy similares) manifestaciones del fenómeno de las ordalías en los diferentes países europeos: *La Preuve*, Recueils de la Société Jean Bodin, tomo XVII, Bruselas, 1965, 2º vol., donde se contienen valiosos artículos como el de Van Caenegem, R., "La preuve dans le droit du Moyen Âge occidental", pp. 691-753, o el de Lévy, J. P., "L' évolution de la preuve des origines à nos jours", pp. 9-70. También se incluyen en la misma obra los trabajos del ya mencionado J.P. LÉVY, "Le problème de la preuve dans les droits savants du Moyen Âge", pp.

El renacimiento de la tradición romanista en el Derecho bajomedieval español gracias a la iniciativa jurídica de monarcas como Alfonso X, impulsor del Código de las Siete Partidas, no añadió demasiadas novedades al tratamiento jurídico del crimen de magia. Tampoco en esa normativa se hacía hincapié en el carácter herético de la brujería o las supersticiones, si bien había que castigar o premiar esas prácticas según que fueran dirigidas a causar o evitar ciertos males¹². Se sigue prescribiendo pena de muerte para los maleficios, si bien no se especifica la forma en que se llevaría a cabo semejante castigo.

La Iglesia, mientras tanto, luchaba para conseguir que las leyes de los monarcas considerasen el carácter herético de estos delitos, de forma que ya antes del establecimiento de la Inquisición española, la influencia de las autoridades religiosas se deja sentir, por ejemplo, en una ley promulgada por Enrique III de Castilla que declaraba culpable de herejía a todo aquel que consultara a los adivinos¹³.

2.-El nacimiento de la Inquisición española.

La tradición jurídica reseñada no se corresponde en gran medida con lo que sería la consideración de este tipo de delitos del foro jurídico inquisitorial dentro de los diferentes territorios españoles.

La creación de la Inquisición española en 1478 y la creciente influencia eclesiástica en la legislación ordinaria implicaron la pronta catalogación de este tipo de crímenes como prácticas heréticas.

En este punto cabe señalar la divergencia que se produjo entre las persecuciones de la brujería según se llevaron a cabo en otros países, especialmente en el centro y en el norte de Europa, y el enjuiciamiento de los mismos por parte de los tribunales inquisitoriales españoles. Mientras en el resto de Europa se mantuvo una línea continuista que enlaza la Época Moderna con la tradición medieval, basada en el sistema acusatorio, donde la exculpación se seguía llevando a cabo por medio de ordalías que corrían a cargo de los acusados, en España el Santo Oficio se haría cargo de juzgar estos delitos siguiendo el régimen procedimental inquisitivo.

Así pues, el establecimiento de la Inquisición española en 1478 supondría un control exhaustivo sobre todas las actividades o creencias que pudieran resultar sospechosas de herejía. Las prácticas mágicas no serían una excepción.

A) Las supersticiones como delito del foro inquisitorial.

Todas las creencias que relacionaban los fenómenos sobrenaturales con determinadas ceremonias oficiadas al fin de obtener resultados prodigiosos fueron consideradas materia de

137-167 y de Gaudemet, J., "Les ordalies au Moyen Âge: doctrine et pratique canoniques", pp. 99-135. Estos dos últimos trabajos se refieren a los problemas doctrinales en torno a la aplicación de las ordalías.

En el ámbito anglosajón podemos citar la obra de Barlett, R., *Trial by Fire and Water. The medieval judicial Ordeal*, Oxford University Press, USA, 1998.

¹² Partidas, VII, XXIII, 3: "Quien puede acusar a los truhanes et a los baratadores sobre dichos et que pena merescen.

Acusar puede cada uno del pueblo delante del judgador a los agoreros et a los sorteros et a los otros baratadores...et si les fuere probado por testigos o por consciencia dellos mismos (juzgadores) ...deben morir por ende. Et los que los encobriesen...deben ser echados de la tierra para siempre. Pero los que fiziesen encantamientos o otras cosas con buena entençon asi como para sacar demonios de los cuerpos de los homes o para desligar a los que fuesen marido e mujer que non pudiesen convenir en uno, o para desatar nube que echare granizo o niebla...o para matar langosta o pulgon o para alguna otra cosa provechosa...non debe haber pena alguna, antes descimos que deben recibir gualardon por ello."

¹³ Lea, H.C., *A History of the Inquisition of Spain*, New York, 1966, AMS press inc., vol. IV, p. 182.

inquisición desde época relativamente temprana, aunque no fue tarea fácil la de atribuir jurisdicción a los tribunales inquisitoriales para estos asuntos. Los territorios de la Corona de Aragón, que participaban en mayor medida del pánico europeo, fueron en España los primeros en reaccionar solicitando que la bula papal *Super illius specula* de Juan XXII fuera puesta en vigor dentro de los territorios aragoneses, lo cual se llevó a efecto a partir de los primeros años del siglo XVI. En Castilla se siguió el ejemplo de Aragón y el Inquisidor General Manrique (1523-1538) añadió al Edicto de Fe varias cláusulas en materia de magia y brujería. Sin embargo, no fue cuestión pacífica durante muchos años la de si el Santo Oficio debía o no tener jurisdicción sobre estos crímenes tradicionalmente perseguidos castigados por la justicia ordinaria. Pero la tendencia a definir la hechicería herética era irreversible.

Esa tradición en virtud de la cual el delito de brujería y supersticiones venía siendo perseguido por la justicia secular, determinaría que terminara considerándose *de mixto fuero*, de manera que podían juzgarlo a la par la justicia inquisitorial y la ordinaria.

Sin embargo, hay que señalar que el Santo Oficio español mantuvo una postura bastante escéptica en lo tocante a estos delitos si la comparamos con la creencia generalizada en la realidad de la brujería existente en otros países europeos. Incluso dentro del territorio español cabe distinguir determinadas zonas donde las propias autoridades laicas, religiosas e inquisitoriales entraron en el juego del pánico causado por ciertos brotes de brujería y sacrificaron la vida de un buen número de personas, cual es el caso de algunas cazas de brujas en Cataluña o el archiconocido de Zugarramurdi en Navarra. En este último caso, por fortuna, las averiguaciones y el posterior informe redactado por el inquisidor desplazado a la zona, Salazar y Frías, dieron al traste con lo que podía haberse convertido en una encarnizada caza de brujas generalizada por toda la Península¹⁴.

El 14 de diciembre de 1526 el Consejo de Inquisición envió a los tribunales de distrito órdenes para que se ocuparan de lo que denominaba "*la secta de los brujos*", en alusión al carácter herético que pudieran albergar esas prácticas. Otras instrucciones remitidas por la Suprema en 1537 perfilan de forma más específica el modo en que se debía proceder en esos casos, extremando la prudencia para no incidir en la política de linchamientos que se estaba practicando en otros países europeos. Es importante destacar que el Consejo de Inquisición reclamaba para sí los supuestos en que la pena que debiera recibir la persona acusada fuera la muerte por medio de la relajación al brazo secular, es decir, en la hoguera. De ese modo se evitaron las masacres colectivas que se llevaban a cabo en otros países donde tales casos eran juzgados por la justicia del medio rural, siempre parcial y condicionada por el pánico de sus convecinos.

B) Diferencias entre brujería y supersticiones.

Cuando se trata de diferenciar figuras jurídicas conviene hacer varias distinciones que implican determinadas diferencias a la hora de perseguir los delitos relacionados con la magia.

Son muchos los puntos de vista desde los cuales se ha intentado marcar la línea divisoria entre la brujería y la hechicería o las supersticiones delictivas. Por ejemplo, Caro Baroja se limita a marcar una diferencia geográfica, confinando a las brujas en las regiones húmedas y rurales del norte de la Península y dejando para la España urbana el fenómeno de las sortilegas o hechiceras¹⁵. En el mismo sentido se expresa Blázquez Miguel¹⁶. Sin embargo,

¹⁴ Henningsen, G., *El Abogado de las Brujas*, Madrid, 1983, Alianza Ed. El autor le dedica la obra al propio inquisidor Salazar Frías en calidad de personaje adelantado a su tiempo: "A la memoria de D. Alonso de Salazar Frías, inquisidor y humanista español".

¹⁵ Caro Baroja, J., *Las Brujas y su Mundo*, Madrid, 1968, Alianza Ed., p. 135.

¹⁶ Blázquez Miguel, J., *La Inquisición*, Madrid, 1980, Penthalon, p. 80.

ese parámetro, fruto sin duda de la observación fáctica, no se sostiene jurídicamente, puesto que los tribunales inquisitoriales perseguían y castigaban la brujería y los hechizos de forma diferente, como figuras jurídicas penales distintas que eran, sin prestar atención al entorno humano o geográfico en que se perpetraran. Para llegar a determinar si existía uno u otro delito el aparato inquisitorial disponía de tratados e instrucciones que le ilustraban cuando se trataba de clasificar los hechos que se presentaban a su consideración.

Es cierto que los delitos relacionados con la magia se rodeaban de una parafernalia diferente según las regiones en que se cometieran, de manera que en la mitad norte de la Península se identifican con la idea de aquelarre, vuelos nocturnos, etc., mientras que en la mitad sur no se producen tales actividades en relación con las ceremonias mágicas. Sin embargo, los inquisidores prescindían de todo ese ropaje formal para atender a la sustancia jurídica, a la creencia de quienes participaban en tales rituales destinados a obtener efectos sobrenaturales. Según los archivos del Santo Oficio podemos encontrar brujas y hechiceras en cualquier lugar de la geografía española.

La doctrina jurídica en ocasiones intentaba desbrozar el panorama divisorio entre ambos delitos. Pradilla, en su tratado sobre Derecho penal distinguía a los hechiceros de los brujos aludiendo a que los primeros usan de supersticiones con fines terapéuticos, mientras que los brujos creen volar y gozar de ciertos placeres por ilusión del demonio. Además, intenta diferenciar ambos por medio de los castigos que se les aplican una vez convictos, siendo los primeros castigados con pena de azotes o cárcel perpetua según se tratase de siervos u hombres libres, o con pena de muerte en la hoguera para los brujos¹⁷.

Eymeric se aproxima más a la solución admitida y practicada por los tribunales inquisitoriales, haciendo depender su categorización de la relación mantenida por esos delincuentes con el demonio. Además, se refiere a la brujería como a una práctica propia del género femenino¹⁸.

En resumidas cuentas, la diferencia jurídica, según la entendieron los tribunales del Santo Oficio, más bien hay que buscarla en la cualidad y cantidad herética del individuo transgresor, llámesele brujo, sortílego, hechicero, etc. Todos ellos incurren en la herejía perfecta y máxima cuando a lo largo de su proceso se pone de manifiesto que han practicado demonolatría y que se consideran siervos del diablo tras haber renegado de la suprema majestad de Dios.

Si los acusados se habían limitados a solicitar ocasionalmente la intervención diabólica con el fin de obtener o alcanzar determinados resultados sobrenaturales pero reconociendo al mismo tiempo la supremacía de Dios, cabría considerarlos reos de un delito menor, digno de castigos tales como el destierro, los azotes, etc., pero no de la hoguera, instrumento purificador que quedaba reservado a los brujos formales, es decir, aquellos que habían entregado su alma al diablo, con el cual habían pactado adoración a cambio de ciertos poderes extraordinarios.

3.-Particularidades del proceso inquisitorial por supersticiones y brujerías en España y en América hispana.

El proceso inquisitorial por brujería tiene determinadas peculiaridades por razón de la idiosincrasia propia de los reos, así como por razón de los indicios criminales y del propio bien jurídico protegido.

¹⁷ Pradilla, F., de la, *Summa de las Leyes penales*, Madrid, 1639, parte 1ª, Cap. XIII, *Del delito de herejía*. pp. 8 y 9.

¹⁸ Eymeric, N., *Directorium Inquisitorum cum commentariis Francisci Pegnae*, Venecia, 1595, *secunda pars, quaestio XLIII*, p. 341.

A) Los sujetos implicados: perseguidores y perseguidos.

Todos los rincones de la geografía hispánica se hallaban tutelados por algún organismo o individuo dependiente de la Inquisición. Sin embargo, a diferencia de lo que sucedía con otros delitos del foro inquisitorial en los cuales rara vez se inmiscuían los convecinos del presunto hereje, en el caso del delito de magia heterodoxa también éstos se convertían en perseguidores en tanto en cuanto se hallara más o menos extendido el temor al maleficio. Ello actuaba a favor del Santo Oficio, que veía de ese modo facilitada su tarea a la hora de detectar a estos peculiares delincuentes¹⁹.

En cuanto a los perseguidos por estos delitos, conviene destacar que suele tratarse de individuos pertenecientes, con carácter general, a los estratos inferiores de la sociedad, tanto en el entorno rural como en el urbano, si bien en este último era frecuente que también fueran reos de otros delitos, como el de prostitución²⁰.

También conviene destacar en este punto la incidencia del género en cuanto a la mayor proporción de mujeres que de hombres, siendo notable la diferente actitud psicológica de éstos, incrédulos que intentaban estafar al prójimo pretextando poderes paranormales, a diferencia de un buen número de mujeres que verdaderamente creían en lo que practicaban²¹.

B) Las prácticas y los elementos sospechosos.

Para la persecución y castigo de estos delitos los inquisidores disponían de unos catálogos redactados por expertos juristas y teólogos en los cuales se especificaban los objetos y ceremonias utilizados por estos herejes de la magia. Utensilios como los espejos, anillos, velas de ciertos colores, piedras imantadas, azufre, fluidos sexuales de varones y mujeres, cabellos, etc., o ceremonias tales como los sacrificios de algunos animales, el hecho de vestir ropajes determinados, dibujar círculos o la estrella de David en el suelo, ayunar prolongadamente, bautizar o rebautizar personas, objetos e imágenes e, incluso, rezar a ciertos santos que habían sido grandes pecadores en vida, se constituían en serios indicios de delito a los ojos de los inquisidores, siempre atentos a las obras de los tratadistas de la Inquisición²². Todo ello podía ser indicio de pacto con el demonio o de demonolatría. La adoración al diablo era el elemento decisivo, siempre desde el punto de vista del Derecho inquisitorial, que transformaba las meras supersticiones en herejía perfecta digna de los máximos castigos. A dilucidar tales asuntos iría encaminado todo el proceso sufrido por los reos ante el Santo Oficio.

C) El proceso y sus peculiaridades.

El Santo Oficio de alguna manera incurría en la propia creencia que pretendía combatir. Así, por ejemplo, durante el período probatorio los tratadistas y los propios

¹⁹ Torquemada, M. J., *La Inquisición y el Diablo. Supersticiones en el siglo XVIII*. Sevilla, 2000, pp. 67-74.

²⁰ A.H.N, Inquisición, legs. 3736, nº 44 y 2515, nº 7. Se refieren a los procesos de la reo Antonia Monedero, sortilega y prostituta en grandes poblaciones como Murcia y Madrid.

²¹ *Ibidem*, pp. 33-36. El género femenino se consideraba tradicional y universalmente más propenso a este tipo de prácticas, como lo demuestra de haberse titulado *Malleus Maleficarum* o *Martillo de Brujas*, y no de brujos, obra cumbre de la persecución contra la brujería en Europa. Los propios autores Kramer y Sprenger justifican el título en la mencionada creencia.

²² Autores como Nicolás Eymeric, autor de un *Directorium Inquisitorum* en el siglo XIV, Francisco Torreblanca Villalpando con su obra *Epitome delictorum sive de magia in qua aperta vel occulta invocatio Daemonis intervenit* (S. XVI), o César Carena, autor de un *Tractatus de officio Sanctissimae Inquisitionis et modo procedendi in causis fidei* (S. XVII), por citar algunos, ofrecían todo un elenco de actividades sospechosas que podían ser indicio de adoración al demonio o pacto con el mismo.

inquisidores desaconsejaban la práctica de la prueba reina, la prueba del tormento, para conseguir la confesión del acusado. Ello es debido a que pensaban que éste podía estar dotado de poderes sobrenaturales infundidos por el diablo con el fin de superar la tortura con éxito. Se produce, pues, en este punto una flagrante contradicción entre la incredulidad generalmente manifestada por los oficiales y ministros de la Inquisición española y la propia normativa inquisitorial, que, sin duda, respondía en buena medida a la doctrina sentada por los tratadistas que iluminaban las actuaciones del Santo Oficio. En este punto conviene reseñar una mayor creencia en la brujería entre los empleados de los tribunales inquisitoriales de Hispanoamérica²³.

El tormento no era sino un medio para conseguir la confesión de reo. Así como se aplicaba con asiduidad en todos los tribunales seculares europeos desde el momento del prendimiento de los acusados, la Inquisición española lo reservaba para cuando se concluía la causa y no quedara claro que el reo hubiera declarado todo cuanto sabía²⁴.

Además, el aislamiento en las cárceles inquisitoriales era especialmente estricto en estos casos ante el temor de que el reo pudiera conseguir alguno de los objetos presuntamente mágicos antes mencionados.

D) Los castigos.

Ya se ha puesto de manifiesto que tanto la tradición secular como la eclesiástica castigaban estos delitos probados con la muerte en la hoguera. También la Inquisición asumió que la llamada “*relajación al brazo secular*”, eufemismo relativo a la pena de capital sentenciada por los tribunales del Santo Oficio, debería consistir en la muerte por medio del fuego. Ello era así para cualquier delito de herejía probado cuando concurrieran determinadas agravantes tales como, por ejemplo, la reincidencia o la contumacia. Sin embargo, hay que señalar que los tribunales inquisitoriales españoles, como ya se advirtió, solo decretaron pena de muerte para los brujos en contadas ocasiones, siendo los castigos más frecuentes las penas de azotes y de destierro o la reclusión en ciertas instituciones, impuestas alternativa o acumulativamente, amén de otras sanciones de carácter espiritual o infamante, tales como la abjuración de la herejía, *de levi* o *de vehementi* según el grado herético apreciado por el tribunal, ejercicios espirituales, asistencia a oficios religiosos varios, salir al auto de fe con insignias de hechiceros portando una vela verde, sambenito y coroza, etc.²⁵. En la praxis inquisitorial las sentencias por estos delitos solían incluir casi todos los castigos mencionados.

²³ Así lo demuestran algunos casos documentados y conservados en la actualidad, como el de la reo María Sánchez, quien compareció ante el tribunal inquisitorial mejicano en 1718 por *Maléfica* y que, aparentemente y a juzgar por los datos que constan en autos, fue víctima de linchamiento por parte de los guardianes de las propias cárceles inquisitoriales, siendo castigados por ello. (Documento custodiado en la Bancroft Library, Universidad de California, Berkeley, MSS, 72/57, rollo 4, expediente nº 5.)

²⁴ Henningsen, G., *El Abogado...* Op. cit., p. 230.

²⁵ TORQUEMADA, M. J., “Doscientos azotes y pena de destierro” en *El Espejo de Brujas. Mujeres transgresoras a través de la Historia*. M. J. Zamora y Alberto Ortiz eds. 2012, pp.353-360.

“... para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza”.
El *Malleus maleficarum* de Sprenger y Kramer¹.

María Jesús Zamora Calvo
(Universidad Autónoma de Madrid)

Todo aquello que envuelve la brujería queda marcado por una oscuridad confusa, propia de un fenómeno tan complejo y controvertido como este. Por ello, antes de abordar el *Malleus maleficarum*, conviene fijar el significado preciso que se da a este término en la Europa occidental de los siglos XVI y XVII. Esta no es una tarea sencilla, ya que cuando los europeos modernos utilizan esta palabra hacen referencia: o bien a actividades vinculadas con la magia negra, o bien a determinados pactos llevados a cabo con el demonio. La primera de las acepciones enlaza la brujería con actos en los que intervienen poderes extraordinarios. Este tipo de obras se denomina en latín: *maleficia* (maleficios); y en inglés: *witchcrafts* (brujerías). Los autores de estas fechorías suelen recibir el nombre de *malefici* o *maleficae*, palabras latinas empleadas habitualmente para identificar a brujos y brujas durante la Baja Edad Media y la Edad Moderna². Desde este enfoque, la magia se convierte en brujería cuando la tendencia por dominar las fuerzas de la naturaleza adquiere un carácter nocivo. En este caso, los maleficios están ideados para producir daños, enfermedades, pobreza o cualquier otro infortunio³. Se oponen, por lo tanto, a los actos de la magia blanca, cuyo propósito es generar algún beneficio.

El segundo de los significados hace referencia a la asociación que parece existir entre la brujería y el demonio. La bruja es una persona que no solo practica la magia negra, sino que además establece un pacto con el diablo, al mismo tiempo que le rinde pleitesía. Por lo tanto, los dos tipos de actividades relacionadas con este asunto: la magia y el demonismo, están estrechamente unidos, ya que en la Edad Moderna se considera que la bruja adquiere sus poderes para dañar a las personas gracias a un contrato establecido con Satanás. Esta creencia altera la naturaleza del delito de brujería y convierte a los brujos en herejes y apóstatas, es decir, en individuos depravados que tras renegar de la fe cristiana, deciden servir al enemigo. Además, según los jueces e inquisidores, estos no se limitan solo a rendir homenaje al diablo, sino que también incurren en todo tipo de prácticas inmorales, sádicas y promiscuas, que representan una inversión de las normas morales de la sociedad.

Como consecuencia de esta postura tan radical, se desata uno de los sucesos más cruentos y represores de la Historia: la ‘caza de brujas’. Durante la Edad Moderna, no supone en general la persecución física de una minoría determinada; más bien, consiste en descubrir qué personas son brujas, es decir, busca identificar a mujeres que, según una creencia extendida, practican alguna actividad secreta. Se trata de una tarea asumida por distintos individuos, por lo general autoridades judiciales, pero también, en algunos casos, cazadores profesionales de brujas. Actuando en función de acusaciones, denuncias o, a veces, meros

¹ Esta investigación se ha realizado en el marco del Grupo de Investigación “Mentalidades mágicas y discursos antisupersticiosos (siglos XVI, XVII y XVIII)”, reconocido oficialmente en la Universidad Autónoma de Madrid con el código F-081.

² Cfr. Levack, B. P., *La caza de brujas en la Europa Moderna*, trad. J. L. Gil Aristu, Madrid, Alianza Editorial, p. 27.

³ El concepto de ‘maleficio’ que estamos utilizando se encuentra muy próximo al de ‘hechizo’, pero no puede equipararse con él; ya que este último designa, más bien, la práctica de la magia mediante algún tipo de procedimiento mecánico manipulatorio. La hechicería es una habilidad adquirida, mientras que el maleficio puede ser resultado del poder de una bruja para provocar daño en general, más que la práctica de algún arte concreto. Cfr. Horsley, R. A., “Who Where the Witches?: The Social Roles of the Accused in the European Witch Trials” en *Journal of Interdisciplinary History* 9 (1979), p. 696; y Macfarlane, A., *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Londres, Routledge, 1999.

rumores, esos sujetos arrestan a personas cuyos nombres atraen su atención, las interrogan y las obligan a confesar. La etapa final de la caza de brujas es, en la mayoría de los casos, la condena formal de los acusados seguida de su ejecución, destierro o encarcelamiento⁴. Es cierto que para el cristianismo, la brujería constituye la manifestación más patente del mal generado por el demonio, una las herejías más enraizadas en la sociedad de todos los tiempos, en definitiva, un fracaso de la fe personal. Para Ioan P. Culianu,

[...] la brujería no tiene nada que hacer con la religión cristiana: la precede, la acompaña y ha tenido la mala suerte de caer bajo su legislación. Ésta es la razón por la que ha sido abusivamente transformada en herejía y castigada como tal. Pero este grave error de óptica no debe esconder a nuestros ojos que se trata de una pura invención de sus perseguidores sádicos, inhibidos y misóginos⁵.

Pero a comienzos del Renacimiento, todas estas posturas se recrudecen, hasta el punto de reprobar con mayor virulencia las actividades diabólicas de las brujas, que la práctica de la magia nociva. De hecho, muchos juristas consideran el pacto como la esencia de la brujería, al mismo tiempo que otros teólogos afirman que la brujería es un delito meramente espiritual.

Lo que distingue con mayor claridad la brujería de la Europa moderna de la de muchas sociedades primitivas del mundo actual es su componente demoníaco. La creencia en la magia, incluso en la magia nociva, existe prácticamente en todas las sociedades primitivas, pero la creencia en el demonio cristiano, tal como lo definieron generaciones de teólogos medievales, es exclusiva de la civilización occidental y de las culturas derivadas de ella. Muchas sociedades primitivas creen, por supuesto, en espíritus y dioses malvados y algunas, incluso, en que tales espíritus pueden auxiliar a los magos en sus prácticas. [...] Pero ninguna de ellas ha desarrollado un conjunto de creencias que se aproximen siquiera a las de los demonólogos de la Baja Edad Media ni ha alimentado la idea de que una numerosa secta de magos voladores rinda secretamente culto a los demonios en orgías caracterizadas por el infanticidio caníbal. En este sentido, la cultura de la Europa tardomedieval y moderna es un caso singular⁶.

El demonio siempre fue un recurso socorrido para ser esgrimido por la jerarquía eclesiástica, especialmente en momentos de crisis; en él quedó encarnado el origen de todos los miedos clericales. Ahora bien, a medida que avanzaba el protagonismo de este personaje, más se acercaba a una minoría de mujeres, las brujas, aliadas predilectas del demonio desde el pecado original.

En 1484 nadie podría suponer que el nombramiento de Heinrich Kramer⁷ y Jakob Sprenger⁸ como representantes máximos del Santo Oficio en las regiones de Maguncia,

⁴ Cfr. Bonomo, G., *Caccia alle Streghe*, Palermo, Palumbo, 1985; Pastore, F., *La fabbrica delle Streghe*, Pasion di Prato, Campanotto Editore, 1997; Baschwitz, K., *Brujas y procesos de brujería*, trad. A. Grossman, Barcelona, Luis Caralt, 1998; Cirac Estopañan, S., *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid, Instituto Jerónimo Zurita, 1942; Manselli, R., “Le premesse mediovali della caccia alle streghe” en M. Romanello, coord., *La stregoneria in Europa*, Bologna, Il Molino, 1978, pp. 39-62; y Trevor-Roper, H., “Caccia alle streghe in Europa nel ‘500 en el ‘600” en M. Romanello, *La stregoneria in Europa*, pp. 157-175.

⁵ Culianu, I. P., *Eros y la magia en el Renacimiento. 1484*, trad. N. Clavera y H. Rufat, Madrid, Ediciones Siruela, 1999, p. 329.

⁶ Levack, B. P., *La caza de brujas en la Europa Moderna*, pp. 32-33.

⁷ Heinrich Kramer también es conocido como Institor o Institoris al latinizar su apellido que significa ‘comerciante, vendedor’. Nace en Schlettstadt, Strasburgo, en 1430. Ingresó muy joven en el convento de los dominicos. Durante muchos años es lector de Teología en la iglesia de Salzburgo. Su vida, llena de episodios poco claros, la dedica a la persecución de la brujería y a la defensa del poder temporal del papa. A este respecto

Colonia, Tréveris, Salzburgo y Brema, pudiera tener una repercusión tan nefasta en la sociedad de los siglos posteriores. Debido a la resistencia que ambos inquisidores encuentran, por parte del clero y de las autoridades civiles, a la hora de estudiar el fenómeno de la brujería en la zona designada, elevan sus quejas a Inocencio VIII. Como respuesta, el papa promulga la bula *Summis desiderantes affectibus*⁹, el 5 de diciembre de 1484. Además, el Pontífice describe detalladamente los efectos de las actividades brujeriles:

[...] muchas personas de ambos sexos, despreocupadas de su salvación e ignorando la verdadera fe católica, se han abandonado a demonios, íncubos y súcubos, y por medio de sus encantamientos, hechizos y conjuras y otros odiosos embrujos y artificios, han matado a niños que aún se hallaban en el útero materno, lo que también hicieron con las crías del ganado; asimismo arruinaron las mieses de la tierra, las uvas de las vides, los frutos de los árboles; y más, a hombres y mujeres, animales de carga, rebaños y otros tipos de animales, viñedos, huertas, praderas y campos, trigo, cebada y cualquier otro cereal; además, estos malvados persiguen y atormentan a hombres y mujeres, animales de tiro, rebaños y animales de otras clases, con terribles pesares e impiadosas enfermedades, internas y externas; impiden a los hombres realizar el acto y a las mujeres concebir, por lo cual los esposos no conocen a sus mujeres, que no los reciban; además, y sobre todo, de maneras blasfema reniegan de la fe que recibieron por el sacramento del bautismo, y a instancias del enemigo de la Humanidad se permiten cometer y perpetuar las más espantosas iniquidades y las más repugnantes abominaciones, con peligro de muerte para sus almas, con lo que ultrajan a la divina majestad y son causa de escándalos y de peligros para muchos¹⁰.

A través de dicha bula, Sprenger y Kramer disponen de la libertad y el poder necesarios para realizar su trabajo, fruto del cual surge el *Malleus maleficarum* (1487). Este libro no

destaca la polémica que mantiene contra el canónico Antonio Rosselli, autor del tratado *Monarchia*, donde se opone a dicho poder papal. En contra de esta postura, Kramer escribe el *Tractatulus adversus errores A. Rosselli de plenaria potestate pontificis ac monarchiae*, publicado en Venecia en 1499. En 1500 es nombrado por Alejandro VI nuncio e inquisidor de Bohemia y Moravia, donde combate la herejía. Su actividad como ‘cazador de brujas’ origina una fuerte perplejidad y oposición en el ámbito eclesiástico, hasta el punto de que Kramer solicita a Inocencio VIII, sucesor de Sixto IV, que promulgue la bula *Summis desiderantes affectibus*. Para dar mayor peso al *Malleus maleficarum*, Kramer ordena la falsa aprobación por parte del Colegio de Docentes de la Universidad de Colonia. Muere en Olmütz o en Brünn, en 1505. Cfr. Pastore, F., *La fabbrica delle Streghe*, pp. 139-210; Thorndike, L., *History of Magic and Experimental Science*, Nueva York, Columbia University Press, 1934; y Trevor-Roper, H., “Caccia alle streghe in Europa nel ‘500 en el ‘600”, pp. 157-175.

⁸ Jakob Sprenger nace en Rheinfelden en torno a 1436. Su vida es mucho menos intensa que la de su compañero en la Inquisición: estudioso, miembro del Colegio de Docentes de la Universidad de Colonia y devoto de la Virgen María (en honor a la cual funda la primera Confraternidad del Rosario en Alemania, el 7 de septiembre de 1475). Es prior del convento de Colonia desde 1472 a 1488 y, poco antes de morir, es nombrado padre provincial de Alemania. Su colaboración con Heinrich Kramer aumenta a partir de 1481, año en el que comienzan a recabar información para escribir el *Malleus maleficarum*; con él participa en el proceso celebrado en Constanza del 1481 al 1486 y que concluye con la condena a la hoguera de cuarenta y ocho brujas. Sprenger muere en Colonia en 1495. Cfr. Pastore, F., *La fabbrica delle Streghe* (nota 10), pp. 139-210; Thorndike, L., *History of Magic and Experimental Science* (nota 10); y Cardini, F., *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, trad. A.-P. Moya, Barcelona, Ediciones Península, 1982.

⁹ Con esta bula, el papa Inocencio VIII marca explícitamente la zona en la cual Kramer y Sprenger, «nuestros amados hijos... ambos dominicos y profesores de teología», tienen la libertad y el deber de perseguir la herética pravedad, representada en la brujería; y va en contra de la actitud de algunos «clérigos y laicos» que quieren impedir a los dos inquisidores su misión. Pero la importancia de esta bula va más allá, ya que representa el documento que institucionaliza la caza de brujas. Cfr. Bonomo, G., *Caccia alle Streghe*, pp. 165-183; y Culihanu, I. P., *Eros y la magia en el Renacimiento. 1484*, pp. 235-250.

¹⁰ Kramer, H. y J. Sprenger, *Malleus Maleficarum. El martillo de los brujos. El libro infame de la Inquisición*, Barcelona, Reditar Libros, S.L., 2005, pp. 43-44.

supone un ejemplo aislado de la obsesión que contra el diablo se tiene en la Edad Moderna; está precedido y seguido por una vasta producción de tratados, que se ocupan de estudiar minuciosamente la existencia de las brujas, la forma de eliminarlas o, al menos, de limitar su influencia. A este respecto el *Malleus maleficarum* es un texto ejemplar; según Federico Pastore, representa posiblemente la síntesis más perfecta de todos los tratados que, sobre demonología, se habían escrito anteriormente y de toda la mitología que en torno a las brujas se había ido gestando desde la Antigüedad hasta dicha época, convirtiéndose por ello en un punto de referencia indispensable para todos aquellos que a partir de su publicación deseen escribir sobre el tema¹¹.

En el siglo siguiente a su publicación, siglo en el que la persecución contra las brujas adquiere connotaciones violentas y fanáticas, el *Malleus maleficarum* ejerce una autoridad imprescindible. Este tratado es un compendio teórico y práctico para reprimir la demonología que, según sus autores, no está siendo perseguida tal y como se merece; es una continuación del *Directorium inquisitorum* de Nicolás d'Eymeric, manual que en 1578 será traducido y ampliado por Francisco Peña¹².

Abordemos ahora alguna de las razones por las que el *Malleus maleficarum* ocupa una posición central en el amplio panorama de la literatura demonológica. El primer problema que se afronta en él es el de la existencia de las brujas, como minoría que hay que perseguir, condenar y castigar; punto este que se logra demostrar como algo real y no fantástico recurriendo a datos proporcionados por la misma tradición, el *Canon Episcopi*¹³, san Agustín y santo Tomás. Kramer y Sprenger son conscientes de que su opinión carece de una fuerte autoridad, por lo que para argumentar sus razonamientos recurren constantemente a la cita de otros autores. A partir de ahí se empieza a ahondar en el desarrollo de las sucesivas cuestiones. Ambos dominicos diferencian a las mujeres meramente supersticiosas, de aquellas 'maléficas'¹⁴. Para ellos esta última minoría mantiene estrechos lazos con el diablo, al que piden su colaboración para provocar daño. Aseguran que sus acciones no son fruto de una fantasía enfermiza o loca, sino que están realmente documentadas.

Otro de los asuntos que preocupan a los dos autores es el de esclarecer si existen o no los vuelos nocturnos de las brujas a sus lugares de reunión. Para probar que esto es cierto, recurren a testimonios extraídos de la Biblia, de los padres de la Iglesia y de autores medievales. Tras esta erudición, concluyen que el diablo puede transportar el cuerpo de las brujas excepcionalmente. En cuanto a la transformación de un ser humano en otro o en un animal, reconocen que la metamorfosis de las brujas en animales, especialmente en lobos, gallos y topos, se confirma en algunos procesos y, sobre todo, en la creencia popular. Este tipo de cambio puede ser sustancial o accidental; en el primero se produce en realidad la

¹¹ Cfr. Pastore, F., *La fabbrica delle Streghe* (nota 10), p. 139.

¹² Eimeric, N. y F. Peña, *El manual de los inquisidores por el hermano Nicolau Eimeric, dominico. Con comentarios de Francisco Peña, doctor en derecho canónico y en derecho civil. Aviñón, 1376. Roma, 1578*, trad. L. Salas Molins, Barcelona, Muchnil Editores, 1983.

¹³ Desde comienzos del siglo X el *Canon episcopi* había sido considerado como la doctrina oficial de la Iglesia en lo tocante al tema de la brujería. El *Canon episcopi* se hacía remontar al Concilio celebrado en Ancira el año 314, aunque sin duda su datación debe retrasarse hasta época carolingia. Aparece citado por primera vez en el siglo X por el abad Regino de Prum. A comienzos del siglo XI es incorporado al derecho canónico medieval al ser recogido por Bucardo, obispo de Worms, en el *Colectario de cánones* y por Graciano en su obra vulgarmente conocida por *Decreto*. Dicho *Canon* juzgaba todos los poderes que se atribuían a las brujas: su capacidad de volar y metamorfosearse, las virtudes de sus ungüentos, la celebración de conventículos, etc., no eran más que fruto de la locura y la fantasía, producto onírico y alucinado propio de espíritus paganos o infieles, por lo que creer en ello debía calificarse de herejía. Cfr. Marcos Casquero, M. A. y H. B. Riesgo Álvarez, "Introducción" en P. de Valencia, *Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, León, Universidad de León, 1997, p. 20.

¹⁴ Cfr. Zilboorg, G., "Aspetti fisiologici e psicologici del *Malleus maleficarum*" en M. Romanello, *La stregoneria in Europa* (nota 10), pp. 323-343.

transformación, mientras que el segundo puede ser un mero efecto óptico. Todo ello lo prueban con las confesiones que realizan las brujas, arrepentidas del mal ocasionado¹⁵.

Además de ofrecernos una detallada descripción de quienes practican la brujería, los autores del *Malleus maleficarum* presentan a las brujas como una sociedad minoritaria y herética a la que hay que erradicar. En repetidas ocasiones utilizan la expresión «la herejía de las brujas»¹⁶, a la cual le asignan la particularidad de estar fundamentada en el pacto con el demonio. Esta forma de superstición puede considerarse como el grado supremo de maldad ya que permite al demonio actuar en el mundo: «el diablo por sí mismo, sin la ayuda de brujo alguno, con nada más que la licencia de Dios, pudo provocar todos esos desastres»¹⁷. A lo largo de toda la obra los autores no cesan de presentar esta sociedad herética como una secta de mujeres que tienen como objetivo principal causar daño a los hombres: «aquellas cosas que desea la bruja [...] hacer daño a los hombres, a los animales y a los frutos de la tierra»¹⁸. No podemos evitar ver en esta «herejía femenina» enfrentada a los varones la expresión del miedo que los firmantes del libro debían de sentir por el sexo opuesto, miedo que se resuelve en un enfermizo odio.

El *Malleus maleficarum* ejerce una gran influencia en la mentalidad mágica de los siglos XVI y XVII. Hasta 1520 aparecen trece ediciones del libro y en el periodo de 1574 a 1669, dieciséis publicaciones más. A partir de ahí, cabe suponer que casi todos los inquisidores poseen un ejemplar de la obra y la consideran una norma que casi tiene fuerza de ley. En nuestros días este libro vuelve a contar con nuevas ediciones. En 1976 Miguel Jiménez Monteserín lo traduce al español y fue publicado en Madrid en ediciones Felmar. Esta traducción fue realizada partiendo de la *princeps* latina, pero completada por las traducciones tanto inglesas como francesas. Gozó de un enorme éxito durante las décadas de los ochenta y noventa. Pero hasta 2004 no vuelve a reeditarse esta traducción, esta vez en Valladolid y a cargo de la editorial Maxtor, consiguiendo importantes ventas hasta el día de hoy. En 2005 Círculo Latino saca desde México DF otra edición a cargo de Osvlado Tangir que un año después saldrá también en Barcelona en la editorial Reditar Libros. Pero la mejor edición hasta el momento es la que realiza Christopher S. Mackay y que sale publicada en 2006 por las prensas de la Universidad de Cambridge. Es una edición bilingüe: latín/inglés, que permite seguir el texto perfectamente en uno y otro idioma, al estar publicados en volúmenes diferentes. En su edición latina, Mackay desarrolla las abreviaturas y corrige errores de ortografía, tipografía y gramaticales —conservando en muchos casos el original en nota a pie de página. También puntúa el texto bajo normas actuales y da coherencia a aquellos párrafos mal redactados. El resultado en inglés es una interpretación del texto original para acercarlo al público en general, mientras que se respeta la transcripción latina para el lector más especializado. Todo ello acompañado de dos series de extensas notas que acompañan a la traducción: una es de ámbito textual y asuntos de redacción, mientras que la segunda es más conceptual donde también se da una breve reseña biográfica a los autores que se citan en este tratado. También Mackay ofrece el texto original de las citas que Sprenger y Kramer utilizan en su *Malleus maleficarum*, algo importante para la comprensión adecuada del texto. La traducción mejora considerablemente la que en 1928 realizó Montague Summer.

El fanatismo y la obsesión de dos inquisidores, Sprenger y Kramer, desencadenan una represión contra lo que no se ajuste a las normas marcadas por la ortodoxia católica. En su anhelo por erradicar las supersticiones, las creencias paganas, los ritos ancestrales y las costumbres tradicionales, tachan de brujería idiosincrasias propias de pueblos que, en el siglo

¹⁵ Anglo, S., “Evident authority and authoritative evidence: The *Malleus Maleficarum*”, *ANGLO* (1977), pp. 1-31.

¹⁶ Kramer, H. y J. Sprenger, *Malleus Maleficarum*, p. 75.

¹⁷ Kramer, H. y J. Sprenger, *Malleus Maleficarum*, p. 64.

¹⁸ Kramer, H. y J. Sprenger, *Malleus Maleficarum*, p. 191.

XV, se sentían identificados con tales prácticas. Con ello abren la caja de Pandora, dejando sueltos miedos antiguos que desencadenan denuncias, torturas y muertes, constatadas en su tratado *Malleus maleficarum*. En un principio pocos podían pensar que este libro se convertiría en el manual de muchos inquisidores.

Ante un mundo cuyas estructuras comienzan a cambiar, es lógico que el hombre note un cierto desconcierto, pero no se puede auspiciar en él para iniciar una persecución contra la brujería, marcada por la violencia y la excesiva crueldad por parte del Santo Oficio. El odio, la envidia y el pánico se adueñan de los estamentos sociales. Nadie se encuentra libre de culpa y todos viven bajo sospecha. Esta obsesión se refleja en una literatura demandada y leída por la sociedad del momento y que influye, a veces decisivamente, en la forma de entender el mundo en el que se gesta. La magia, la brujería y la demonología comienzan a llenar los folios de tratados escritos por Prieratis, Grillando, Bodin y Binsfeld, quienes reproducen las opiniones de Kramer y Sprenger con cercana fidelidad.

Sin embargo, este fenómeno no tiene la misma repercusión en toda la Europa católica. Sorprende descubrir que es en Alemania y en Francia donde se quema el mayor número de personas, mientras que en España e Italia no llegaron a un centenar. La sombra de la Inquisición ha teñido injustamente las zonas mediterráneas, más próximas a la influencia del Vaticano, aunque las actas y los documentos nos revelen lo contrario. La credulidad ciega los ojos de individuos como Boguet, De Lancre y Rémy, pero comienzan a surgir voces de discordia por parte de teólogos como Wier en Alemania, Guaccio en Italia, Salazar y Frías en España, quienes creen que la brujería tiene más que ver con una enfermedad mental que con el diablo. Procesos como el de Logroño en 1610 destapan una serie de irregularidades e injusticias que ya no se pueden acallar. El fuego de las hogueras al final termina quemando las vendas que impedían ver la inhumanidad y la barbarie de unos actos que querían reprimir lo incontrolable, la libertad del propio ser humano.

En definitiva, tanto el pensamiento de Kramer como el de Sprenger marca el comienzo de una nueva etapa en el fenómeno conocido como ‘caza de brujas’¹⁹. Sus ideas rozan incluso el fanatismo, para proteger la pureza de un pensamiento basado en los cánones marcados por la Iglesia. A la consecución de este fin van dirigidos todos y cada uno de sus argumentos, extraídos la mayor parte de la cultura tradicional, pero llevados a su máximo extremo. Con ello coartan la libertad de pensamiento manipulando la voluntad de los creyentes y atacando a una minoría especialmente femenina que se quedó indefensa. Son ellos los que sientan las bases de todo un género que tiene un amplio desarrollo y seguimiento durante los siglos XVI y XVII: el de los tratados de magia.

¹⁹ Cfr. Ben-Yehuda, N., “Problems inherent in socio-historical approaches to the Europa Witch Craze” en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20 (1981), pp. 326-338; Donovan, F., *Historia de la brujería*, trad. F. Torres Oliver, Madrid, Alianza Editorial, 1978; y Manselli, R., “Le premesse mediovali della caccia alle streghe” en Romanello, M., *La stregoneria in Europa* (nota 10), pp. 39-62.

Reminiscencias judías en las creencias supersticiosas y prácticas mágicas de los judeoconversos castellanos en el tránsito de la Edad Media a la Moderna

Enrique Cantera Montenegro
(Universidad Nacional de Educación a Distancia)

Introducción

La documentación de fines del siglo XV y comienzos del XVI demuestra de forma convincente que judíos y judeoconversos *anussim*¹ mantenían estrechos vínculos en la vida cotidiana, aprovechando la circunstancia de que hasta la promulgación de la ley de *apartamiento* de judíos y mudéjares de Castilla en barrios apartados, decretada por las Cortes de Toledo de 1480, era frecuente que residieran en los mismos sectores urbanos. Algunos rabinos adoctrinaban secretamente a los conversos en los principios de la religión mosaica y éstos, por su parte, se surtían a través de parientes y amigos judíos de alimentos *kasher*, principalmente carne y vino, y de los ingredientes necesarios para el cumplimiento de los diversos ritos religiosos judíos de carácter familiar. En definitiva, los procesos inquisitoriales promovidos contra judeoconversos acusados de judaizar ponen en evidencia que se cuidaban de no trabajar en sábado, observaban las prescripciones judías relativas a la alimentación, guardaban de forma rigurosa los ayunos, enviaban regularmente aceite a la sinagoga, conservaban en secreto oracionales escritos en hebreo que fortalecían su ánimo y les consolaban en la espera de la Redención, y disponían, incluso, de rabinos y matarifes (*shoet*) propios.

Si en un primer momento los judeoconversos no se preocupaban en exceso por ocultar sus lazos con la religión judía, a partir de las primeras actuaciones de los tribunales inquisitoriales comenzaron a interiorizar cada vez más el cumplimiento de los preceptos y costumbres judías, conservándolas en la “voluntad”. Con el paso del tiempo, y especialmente a partir de la expulsión de los judíos en 1492, esto daría lugar a un paulatino olvido de los ritos de la religión judía y, con mayor frecuencia, a su mezcla con ritos y creencias cristianas. De este modo, las dudas y el desconocimiento bastante marcado del cristianismo condujeron a numerosos conversos a moverse en un sincretismo religioso, con una gran confusión de prácticas cristianas y judías²; en realidad, muchos conversos practicaban de forma sincera el cristianismo, aun cuando conservaban multitud de rasgos culturales y folclóricos de su pasado judío. Y esto, que resulta indudable cuando se aborda el estudio de la religión, se nos presenta también como una realidad incontrovertible al fijar nuestra atención en las creencias y prácticas mágicas.

Los procesos inquisitoriales de fines del siglo XV y de los primeros decenios del XVI constituyen una fuente documental de extraordinaria importancia para el estudio de las creencias y prácticas mágicas y supersticiosas de los judíos y judeoconversos castellanos. Su análisis detenido permite comprobar cómo en las prácticas mágicas de los judeoconversos se mezclaban con frecuencia las tradiciones culturales y religiosas cristiana y judía, sin olvidar tampoco la musulmana, lo que es el resultado del profundo proceso de aculturación al que se vieron sometidos los judeoconversos hispanos. Pero en ellas persiste en todo momento un sustrato judío, que es en el que voy a centrar mi atención en este trabajo.

¹ Judíos convertidos forzosamente al cristianismo o a otra religión y que, ocultamente, mantenían con frecuencia la creencia y las prácticas judías, frente a los *mesummad* o renegados, convertidos de forma voluntaria al cristianismo o a otra religión.

² Véase sobre este particular el estudio de Rábade Obrado, M^ªP., “La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV”, en *En la España Medieval*, 22 (1999), pp. 367-393.

La magia protectora. Amuletos y talismanes.

La finalidad principal por la que los judeoconvertos recurrían a la magia era para garantizarse la protección frente a los múltiples peligros que acechaban a su vida cotidiana, principalmente la enfermedad. Como pone de manifiesto el historiador israelí Ron Barkai, el 18% de las referencias que se contienen en el *Séfer Shimush Tehil.lim* (= Libro del uso teúrgico de los Salmos)³, guardan relación con el tratamiento de enfermedades⁴.

Para el tratamiento de diversos males lo más frecuente era recurrir a diversos preparados a base de hierbas medicinales y a ungüentos cuyos ingredientes principales eran agua limpia y aceite. Asimismo eran productos de uso habitual por parte de hechiceros y curanderos la miel, el incienso y la tierra virgen. De este modo, los males en los ojos se trataban con un emplasto realizado con agua y tierra cogida en la tumba de un hombre considerado santo; es particularmente revelador a este respecto el testimonio que prestó ante el tribunal de la Inquisición de Osma doña Elvira de Barrionuevo, vecina de Soria, quien el 8 de agosto de 1491 dijo que haría quince años

... que oyó decir a una moça de... su avuela, madre del protonotario, la qual... moça se llamava María de Orduña, ques ya defunta, que quando la... madre del protonotario, avuela deste testigo, vyno de Medina, que traxo mal en el ojo de un golpe que le dio su marido Juan Ramírez de Luçena, e la dicha moça avía ydo con la dicha Catalina Ramírez, avuela deste testigo, al fonsar de los judíos sobre la huesa de su padre, e que tomó de la tierra de la dicha huesa e se la puso sobre el mal que tenía en el ojo, e llevó della a su casa para se poner ansymismo sobre el mal, e que le dixo a la dicha moça que ansí se avía revelado que con aquello sanaría⁵.

La aplicación de los preparados, ungüentos y emplastos iba acompañada de la recitación de algún pasaje bíblico en el que se refiere una curación milagrosa, pues se creía firmemente que los milagros que habían tenido lugar en otro tiempo podrían reactualizarse siempre que el mago o hechicero tuviera los conocimientos suficientes y que tanto él como el enfermo creyeran firmemente en la capacidad sanadora de la acción llevada a cabo⁶.

Pero la existencia de una enfermedad prolongada y sin una causa aparente, asociada a una extrema debilidad en el paciente, se achacaba al mal de ojo, una especie de encantamiento producido por una bruja, que proyectaba el mal sobre su víctima a través de la mirada. Para combatir el mal de ojo, el primer paso consistía, necesariamente, en determinar si el enfermo sufría un *aojamiento*, para lo que se empleaban diversos procedimientos. Uno de los más habituales era el sortilegio conocido en la documentación de la época como “echar las gotillas”, que aparece recogido en numerosos procesos inquisitoriales promovidos contra judeoconvertos acusados de judaizar. Así, por ejemplo, en el proceso promovido en 1521 por

³ Libro que sustenta la acción mágica en el uso adecuado de los Salmos. Aunque algunos autores lo consideran del siglo XI, es decir de época gaónica, lo más probable es que no fuera redactado antes del siglo XIII.

⁴ Barkai, R., “L’us dels Salms en la màgia jueva de l’Edat Mitjana i el Renaixement: El llibre *Shimush Tehil.lim*”, en *La Càbala*, Barcelona, 1989, pp. 17-57 (p. 38).

⁵ Archivo General de Simancas (en adelante, AGS), Patronato Real, Inquisición, leg. 28/73, fol. 990rº. Carrete Parrondo, C., *Fontes Iudaeorum Regni Castellae II. El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Granada, 1985, p. 54, nº 100.

⁶ Barkai, R., *Op. cit.*, p. 45. Entre los pasajes bíblicos a los que se recurría con mayor frecuencia cabe destacar la curación milagrosa de Ezequías, rey de Judá, narrada en el libro de los Reyes (*II Reyes*, XX, 1-11), y el profundo lamento y ruego a Dios por parte del afligido del salmo 88. Asimismo, para los casos de embarazos complicados, se evocaban los embarazos milagrosos de las esposas de los Patriarcas, las madres de Israel, en particular el embarazo de Sara, la esposa de Abraham (*Génesis*, XVII, 15-21 y XXI, 13), al tiempo que se recitaba el salmo 69, en el que se suplica la mediación divina.

el tribunal de la Inquisición de Ciudad Real, Inés de la Higuera, difunta, mujer que fue de Diego de Teba y vecina de Ciudad Real, fue acusada de que
... estando mala le hecharon gotillas y lo consentió⁷.

No obstante, se trata de una práctica mágica que era utilizada también de forma habitual por hechiceros y curanderos cristianos, por lo que no ha de ser considerada como un rasgo propio de judaísmo. Este procedimiento consistía, básicamente, en llenar una escudilla con agua al tiempo que se pronunciaba el nombre de la persona enferma. A continuación se vertían en el agua unas gotas de aceite y, según el aceite se extendiera sobre el agua, se diluyera o se fuera al fondo, se determinaba si sufría o no de mal de ojo; sólo en el primero de los casos el enfermo no habría sido *aojado*⁸.

Y tampoco era una práctica identificativa de judaísmo “medir la cinta”, otro procedimiento mágico utilizado también frecuentemente por los curanderos y hechiceros judeoconversos con el fin de determinar si una persona había sido *aojada*, y que consistía en realizar determinadas medidas corporales (de punta a punta de los dedos con los brazos extendidos horizontalmente y desde la cabeza a los pies).

Varios eran los procedimientos empleados para eliminar el *mal de ojo*, una acción que debía llevar a cabo un *desaojador* especializado; hasta 1492 no fue infrecuente que los judeoconversos recurrieran para este menester a algún judío, en ocasiones un rabino. Lo habitual es que el *desaojador* leyera algunos versículos del libro de los *Salmos* que hacen referencia a la protección de Yahvé frente a los enemigos de Israel⁹ y que invocara la protección de los Patriarcas y de los varones de Israel, al tiempo que pasaba la mano sobre el enfermo o le lavaba la cara con agua con sal o con especias dejada durante tres noches bajo el cielo estrellado.

Para prevenir el mal de ojo se hacía uso de anillos, amuletos y talismanes, elaborados a base de plantas (mandrágora) y de miembros del cuerpo de algún animal (pata de conejo), así como de placas metálicas o de cintas de pergamino¹⁰ en las que se escribía algún versículo bíblico, algún nombre asociado a la divinidad, el nombre de algún ángel¹¹, una bendición, un conjuro o una figura geométrica, principalmente el hexagrama o estrella de David (*maguén David*) o el pentagrama o sello de Salomón. Los judeoconversos *anussim* concedieron en todo momento un enorme valor a nombres y palabras tomadas de la Biblia, algo que no resulta extraño no sólo por su decidida voluntad de permanecer en el judaísmo, sino también por la fuerza que *la magia de la palabra* y *la magia del nombre* han tenido siempre en la magia y en la hechicería, en cualquier tiempo y cultura. A este respecto, los magos y hechiceros judíos y judeoconversos confirieron siempre un poder especial al *Tetragrámmaton*, como se denomina a las cuatro letras del alfabeto hebreo (YHWH: yod, heh, wav y heh) que componen el nombre sagrado de Yahvé, y cuya pronunciación está estrictamente restringida en el

⁷ Archivo Histórico Nacional (en adelante, AHN), leg. 157, nº 3, fol. 5rº. Beinart, H., *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem, Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1974-1985, 4 vols. (vol. III, p. 593).

⁸ Esta práctica mágica es recogida por el marqués de Villena en su *Tratado del Aojamiento* o Fascinología. Son interesantes las noticias que sobre el sortilegio de las gotillas ofrece Cirac Estopoñán, S., *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid, CSIC, 1942. Sobre la pervivencia de esta práctica en las comunidades sefardíes del Próximo Oriente, véase Molhó, M., *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*, Madrid-Barcelona, CSIC, 1950, pp. 277-278.

⁹ Entre los salmos considerados más eficaces contra el demonio y contra el mal de ojo hay que citar el salmo 3, referido a la huida de David de su hijo Absalón, una auténtica oración de quien pone su confianza en Dios en medio de sus enemigos, y el salmo 91, que expresa la confianza que el justo ha de poner en el Señor.

¹⁰ *Queme'ot* en hebreo.

¹¹ Entre los ángeles a los que recurrían con mayor frecuencia los magos y hechiceros judíos y judeoconversos sobresalen los cuatro arcángeles o “ángeles mayores”, es decir Gabriel, Miguel, Rafael y Uriel, así como otros ángeles menores como Raziel, Yurkemi, Ridya, Rahab, Layla, Sandalfón, Duma y Metratón.

judaísmo, por respeto al nombre sagrado de Dios. El *Tetragrámmaton* exalta la misericordia divina, y fue considerado por los judíos a lo largo de la Edad Media la fórmula suprema para operar milagros¹², haciéndose uso de él con mucha frecuencia en las prácticas para curar enfermos y en las fórmulas para expulsar a los demonios.

Son muy frecuentes en los procesos inquisitoriales promovidos contra judeoconversos las referencias a amuletos y talismanes, particularmente a *nóminas*, es decir pequeños pergaminos que contenían un breve texto escrito en hebreo con algún pasaje bíblico o con nombres sagrados de Dios, y que se guardaban casi siempre en una bolsita de paño que se ceñía al cuerpo con un cordel; se les concedía capacidad protectora. Es en el proceso promovido en 1484 contra Catalina de Zamora, vecina de Ciudad Real, en la probanza del promotor fiscal se explicita que Fernando Falcón afirmó

... que sabe e vido que Graçia de Grado, susodicha, traýa una nómina en ebrayco ceñida al cuerpo, la qual le dio el liçençiado maestre Fernando porque le diese Dios amor con su marido¹³.

Indudablemente, las *nóminas* estaban muy relacionadas con la *mezuzá*, consistente en un pequeño pergamino en cuyo anverso se escriben en lengua hebrea dos pasajes del *Deuteronomio* (VI, 4-9 y XI, 13-21) en los que se proclama la unicidad de Dios y se exalta su poder absoluto y su providencia, en tanto que en el reverso, en letra muy grande, se escribe la palabra *Shadday* (= Todopoderoso), uno de los nombres bíblicos de Dios. El pergamino, enrollado con el texto hacia adentro, se introduce en una pequeña caja, con una abertura que deja ver la palabra *Shadday*, y se sitúa en la jamba derecha de la puerta principal de las casas de los judíos piadosos; a la *mezuzá* se le otorga capacidad protectora sobre la casa y sobre quienes la habitan. Como los judeoconversos no podían poner la *mezuzá* en sus viviendas, por constituir un signo inequívoco de judaísmo, con frecuencia buscaban la protección de sus personas mediante el uso oculto de *nóminas*.

El valor que se concedía a las *nóminas* hebraicas entre judíos y judeoconversos era tal que a fines de la Edad Media se convirtieron en objeto de transacción económica y de regalo. De este modo, en el proceso inquisitorial promovido en 1483-1484 contra María Díaz “la cerera”, vecina de Ciudad Real, testificó Fernando de Trujillo, quien dijo que haría siete años, estando en Palma del Río (Córdoba), donde ejercía como “rabí de los conversos”,

... la dicha María Díaz tomó a este testigo una nómina de ebrayco, e que non se acuerda cuánto le dio por ella, e le dixo cómo la quería para su fija, la mujer de Lope de Pisa, e que este testigo vio cómo la dio a la dicha su fija¹⁴.

Del mismo modo, el 9 de julio de 1490 comparecía ante el tribunal de la Inquisición de Osma Rabí Ça Xetevi, físico vecino de Soria, quien testificó que haría cuatro o cinco años, estando en Cirujales del Río, en la tierra de Soria, había oído decir a un primo de Juan Pérez, vecino de San Pedro Manrique, que tenía muchos libros judíos que había dado a un sobrino suyo, que era judío,

¹²Kieckhefer, R., “Magie et sorcellerie en Europe au Moyen Âge”, en Muchembled, R., *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, París, Armand Colin, 1994, p. 43.

¹³ AHN, Inquisición de Toledo, leg. 188, nº 12, fol. 10rº. Beinart, H., *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, vol. I, pp. 389-390.

¹⁴ AHN, Inquisición de Toledo, leg. 143, nº 11, fol. 10rº. Beinart, H., *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, vol. I, p. 58.

... e que non le avía quedado salvo una nómina escrita en hebraico, que non la daría por ningund preçio, que lo avía aprovechado a todas las cosas del mundo, que después que la tenía le avía fecho Dios merçed. E que vio este testigo que dixo... Juan Pérez de Çirujales que le diese la dicha nómina, pues tan buena era, e quel dicho su primo ge la dio e le dixo que la tomase e toviere buena devoción con ella, que cierto le aprovecharía mucho. E que vio este testigo que... Juan Pérez la tomó..., e que después la ovo este testigo de... Juan Pérez por amor de unos nonbres santos que tenía escritos en hebraico e otros sinos hebraicos¹⁵.

A veces los judeoconvertos recurrían también a musulmanes para que les facilitaran *nóminas* y amuletos, como reconoce Leonor Álvarez, mujer de Juan de Haro y vecina de Ciudad Real, quien el 11 de diciembre de 1495 confesó ante los inquisidores que

... estando en Granada, tenía un hijo mío una amyga, la qual le dio çiertos echizos, con los quales él la quiso mucho e aún tanto quiso enloquecer; e sabía la dicha su amyga que yo la quería muy mal, e yo así lo sabía, e porque no me yzuese mal ni me echizase como a él, yo ablé con un moro, el qual me dixo que no temiese con çiertas cosas por escrito que me daría, el qual me dixo çiertas palabras escritas en su arábigo, e yo, con devoción, las traiga, pensando que aquellas eran bastantes para escusarme de los dichos echizos¹⁶

No era raro que llegara a otorgarse a los amuletos el poder de operar milagros y que, incluso, se les rindiera culto, lo que en el judaísmo suponía una abominación de carácter idolátrico. Este podría ser el caso de Pedro Bernal, judeoconverso vecino de Molina de Aragón, que fue procesado por la Inquisición y de quien un testigo del promotor fiscal decía que, en compañía de Fernando Verde, también vecino de Molina de Aragón

... sacavan una mandrágula¹⁷ e la ponían en la mesa, e la adoraban, e dezían: ‘Tú eres mi dios, e tú eres mi señor, e tú me das los bienes que yo tengo, e a ti los agradezco’. E después desto dicho, la besaban en el rabo¹⁸.

Por considerarlos más indefensos, se buscaba siempre garantizar la protección de los niños pequeños, para lo que con frecuencia les colocaban en las cunas algunas plantas como ruda y ervato, o les colgaban del cuello una bolsita con dientes de ajo, ramas de canela, granos de sal y polvo de carbón, o un trozo de coral. Aunque es difícil saber si lo hacían con una finalidad mágica o, simplemente balsámica, no son raras las referencias en procesos inquisitoriales a judeoconvertas que frotaban a sus hijos recién nacidos con bálsamos aromáticos. Es el caso de Juana Núñez, vecina de Ciudad Real, según el testimonio que presentó Lucía, mujer de Francisco de Lillo, en el proceso promovido en 1511-1513 contra María González, también vecina de Ciudad Real:

¹⁵ AGS, Patronato Real, Inquisición, leg. 28/73, fol. 947rº. Carrete Parrondo, C., *Fontes Iudaeorum Regni Castellae II. El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*, p. 25, nº 13.

¹⁶ AHN, Inquisición de Toledo, leg. 133, nº 2, fol. 6rº. Beinart, H., *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, vol. II, p. 52.

¹⁷ La mandrágora o mandrágula es una planta herbácea que se usaba en medicina como narcótico, y a la que en los tratados mágicos se conferían múltiples propiedades, como la de curar las afecciones de los ojos, las heridas, las mordeduras de serpiente, el dolor de oídos, la gota y otros muchos males. Su supuesto carácter mágico se sustentaba, al parecer, en que su raíz recuerda vagamente a una figura humana al revés.

¹⁸ AHN, Inquisición, leg. 1930, nº 7. Cantera Montenegro, E., “Solemnidades, ritos y costumbres de los judaizantes de Molina de Aragón a fines de la Edad Media”, en *Actas del II Congreso Internacional “Encuentro de las Tres Culturas”*, Toledo, Ayuntamiento de Toledo, 1985, pp. 59-88.

Iten dixo que al tiempo que este testigo bibió con los suodichos sus amos parió la dicha Juana Núñez, su ama, dos fijos e una fija, los quales se llaman Antonico e Hernandico e María; e que bio este testigo que al tiempo que la mujer de Antón de los Olibos, madre de la dicha Juana Núñez, de cuyo nonbe non se acuerda, envolvía las dichas criaturas, las untaba con myrra las palmas e los sobacos e las plantas de los pies, e lo mismo bio hazer a la dicha su ama quando envolvía las dichas criaturas. Fue preguntada sy oyó dezyr algunas palabras o hazer alguna çerimonia a las susodichas quando untaban las dichas criaturas; dixo que non lo bio, porque mandaban a este testigo que se quitase delante quando fazían lo susodicho¹⁹.

Entre los ritos de protección de los recién nacidos tuvo una gran importancia a lo largo de toda la Edad Media la ceremonia de las *fadas* o *hadas* (también conocida como *estrenas*, o *vijola* en el área lingüística catalana) que, aunque no era una práctica exclusivamente judía, estaba muy extendida entre judíos y judeoconvertos, como cabe deducir de las abundantes referencias que se contienen en procesos inquisitoriales de fines del siglo XV y comienzos del XVI. Así, en el proceso promovido en 1484 contra Marina González, mujer del bachiller Abudarme, vecina de Ciudad Real, en el escrito de acusación del promotor fiscal se dice que

... fizo e consintió asy mismo fazer hadas en forma judaica a los nascimientos de sus fijos, çerimonialmente, cómo e de la manera que los judíos e judías las suelen fazer²⁰.

Se celebraba la séptima noche después del nacimiento del niño o niña; esta noche era conocida como *noche de viola* (*nit de vijola* en catalán) o *noche de semirá* (= guardia, vela) en hebreo. La ceremonia es bien conocida a través de algunos cuentos mágicos y de piezas breves teatrales de los siglos XVI y XVII, que incluyen relatos sobre la misma. El recién nacido, vestido de blanco, era lavado con agua en un bacín, en el que se vertían algunos granos de oro, plata, aljófara, trigo o cebada, al tiempo que se recitaban ciertas plegarias. Su finalidad consistía en ahuyentar el mal de ojo y propiciar la buena suerte para el recién nacido, siendo uno más de los ritos de protección que acompañaban el nacimiento de niños hasta tiempos relativamente recientes. Se trata de un rito de carácter social y familiar que, pese a no estar prescrito por las religiones judía y musulmana, estuvo muy extendido entre judíos y mudéjares hispanos a fines de la Edad Media, por lo que parece acertado relacionarlo con prácticas mágicas y folclóricas comunes a ambas minorías. La ceremonia iba acompañada de cánticos y del convite a los invitados, como se pone de manifiesto en la confesión que Marina González, mujer del especiero Francisco de Toledo, vecina de Ciudad Real, hizo el 9 de junio de 1494 ante el tribunal de la Inquisición:

Pequé que desque paría, a la sétina noche venían algunas personas a my casa e comían e folgaban et dezían que era noche de hadas²¹.

Adivinación del futuro y hechicería.

¹⁹ AHN, Inquisición de Toledo, leg. 154, nº 37, fol. 18rº. Beinart, H., *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, vol. II, pp. 265-266.

²⁰ AHN, Inquisición de Toledo, leg. 152, nº 14, fol. 2rº. Beinart, H., *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, vol. I, p. 308.

²¹ AHN, Inquisición de Toledo, leg. 155, nº 4, fol. 2rº. Beinart, H., *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, vol. II, p. 10.

La adivinación del futuro constituía una de las ocupaciones principales de magos y hechiceros judíos y judeoconvertos, lo que obedece a la preocupación que, en cualquier tiempo y cultura, el ser humano siente por el porvenir. La preocupación se manifestaba, en ocasiones, ante circunstancias de la vida cotidiana, como la eventualidad de un viaje, lo que movía a consultar con algún “echador de suertes” o especialista en agüeros sobre la fecha más apropiada para ponerse en camino. De este modo, no son raras las referencias en procesos inquisitoriales a judeoconvertos que confesaban haber creído en “suertes y hechicerías” para conocer el futuro o para descubrir al culpable de un delito, como Leonor Álvarez, mujer de Juan de Haro, vecina de Ciudad Real, quien el 19 de diciembre de 1495 declaró ante los inquisidores que

... en este tiempo, fuimos la dicha mi hermana Violante a casa de Teresa Flores, sobre una taça que la avían furtado pa sobre saber quién la tenía, que suerte azemos, e sobre la dicha razón echamos suertes la dicha mi hermana e yo. Y asimismo algunas vezes, después de venida de la dicha frontera, eché las dichas suertes²².

El deseo de conocer el futuro movía a acudir a un mago o hechicero quien, haciendo uso de procedimientos diversos, como la quiromancia o la bibliomancia, adivinaba el futuro a través de la interpretación de las rayas de las manos o de la lectura de un pasaje de la Biblia escogido al azar. Asimismo se creía en el carácter premonitorio de los sueños y estaba muy extendida a nivel popular la creencia en presagios, de lo que existen abundantes referencias documentales. Es el caso de Marina, mujer del médico Juan Martínez, vecina de Gumiel de Izán y procesada por judaizante, quien, como declaró Mari García el 19 de diciembre de 1500 ante los inquisidores del tribunal de Osma, decía

... que quando sacava el pan del horno e salía rescrevajado de parte a parte que aquella semana avía de fallesçer persona mayor, e quando salía poco rescrevajado avía de ser pequeño cuerpo, e algunas (veces) dezía que ella sabía cuándo le avían de venir huéspedes²³.

Otro testigo del fiscal en el mismo proceso, María, hija de Andrés de Silos y vecina de Santo Domingo de Silos, declaró un día después que había oído decir a la acusada:

... ‘Marica, huéspedes me vienen’. E este testigo le dezía: ‘¿En qué lo vedes, tía?’; e un día le dixo: ‘Fija, yo te lo diré, mas no lo a de saber persona’; e este testigo ge lo prometió, e le dixo: ‘Quando el ojo yzquierdo me bulle mucho vienen buenas señas, e quando el ojo derecho vienen malas’. E que los huéspedes que le venían traían bien o mal²⁴.

Para buscar solución a sus problemas e inquietudes, los judeoconvertos acudían en no pocas ocasiones a magos y hechiceros judíos, habida cuenta su reputación en estas prácticas y, sobre todo, su identidad religiosa y cultural. Es, por ejemplo, el caso de Mayor González, mujer del mercader Pedro Núñez Franco y vecina de Ciudad Real, quien en 1513 fue acusada en su proceso inquisitorial de hacer hechizos en compañía de judíos, encerrándose para ello en

²² AHN, Inquisición de Toledo, leg. 133, nº 2, fol. 7rº. Beinart, H., *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, vol. II, p. 53.

²³ AGS, Patronato Real, Inquisición, leg. 28/73, fol. 1.064rº. Carrete Parrondo, C., *Fontes Iudaeorum Regni Castellae II. El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*, pp. 86-87, nº 172.

²⁴ AGS, Patronato Real, Inquisición, leg. 28/73, fol. 1.064vº. Carrete Parrondo, C., *Fontes Iudaeorum Regni Castellae II. El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*, pp. 87-88, nº 175.

lugares secretos²⁵. También Catalina de Violante, tendera y vecina de Soria, según la testificación que el día 19 de junio de 1490 hizo ante los inquisidores del tribunal de Soria Ana, mujer de Juan de Fraguas y vecina de Soria, tenía un enamorado que se llamaba Pedro Hernández de Berlanga, que era cura de Santo Tomás de Soria; y como había viajado a Roma, para saber cómo estaba,

... avía hecho una imagen de prete o de robe²⁶, a figura de niño, e que la hechó en una sartén de alambre para saber si... su enamorado era bivo o muerto; e que salió la dicha figura de niño de la sartén con una varilla en la mano, e que en aquello vio que... su enamorado era bivo e venía por el camino. E que una judía lo hizo a... Catalyna de Violante, e que le avía dado cierto preçio por ello. E dixo más este testigo, que le oyó decir más a... Catalyna de Violante e que avían una vez prendido çiertas mançebas de clérigos e a ella con ellos. E que ella, con çiertas palabras que dixo, que se salyó de entre todos ellos e se escapó, en que non ovieron poder de prenderla²⁷.

Aquí se hace referencia a una imagen de piedra o de madera que representaba al amado, de quien se quería saber la suerte que corría. Otras veces eran mandrágoras las que representaban figuras humanas, quizá con intenciones menos benéficas. No en vano es sabido que, en algunos de sus rituales, la brujería se sirve de la magia simpática, que incluye prácticas que buscan causar daño físico a una persona a través de una imagen que la representa. Y algo así cabe sospechar de la declaración que el 15 de octubre de 1501 hizo ante los inquisidores del tribunal de Osma María de Lazama, mujer de Fernando de Quintanilla y vecina de Aranda de Duero, quien afirmó que haría unos veinte años fue a casa de Alonso Rodríguez, vecino de Aranda de Duero, quien

... le mostró dos imágenes, una de onbre y otra de mujer, que dezía que eran mandrágoras, y tenían sus cabellos y sus señales de onbre y de mujer; y que este testigo se espantó en verlas, y que no sabe para qué las tenía, salvo quando vio que las enbolbieron en unas tobajas y posieron en un cofre²⁸.

A juzgar por la sorpresa y el supuesto espanto que estas figuras causaron en la testigo, cabe suponer que no debía ser inusual la utilización de imágenes humanas con fines maléficos. Como maligna era también la finalidad que perseguía Francisco de San Ginés para recurrir a la magia; así, en la declaración que hizo el 20 de diciembre de 1501 ante el tribunal de la Inquisición de Osma Pedro Ximón, vecino de Gumiel de Izán,

... dixo que puede aver tres años... que un día vino Françisco de Sant Ginés, texedor, que está preso por la Inquisición, a casa de este testigo, y sabía cómo le debía su madre deste testigo çiertos maravedíes a este testigo, y le dixo: ‘Pues no te lo dé tu madre, yo te daré una mano de un aorcado e una candela de çera y dos dados y entraré contigo... y echaremos, tantas oras faremos dormir, y aunque quebrantes quantas arcas ay en casa no lo sentirá’²⁹.

²⁵ AHN, Inquisición de Toledo, leg. 155, nº 7, fol. 31rº. Beinart, H., *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, vol. III, pp. 434-435.

²⁶ Es decir, de piedra o de madera.

²⁷ AGS, Patronato Real, Inquisición, leg. 28/73, fol. 942vº. Carrete Parrondo, C., *Fontes Iudaeorum Regni Castellae II. El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*, p. 23, nº 10.

²⁸ AGS, Patronato Real, Inquisición, leg. 28/73, fol. 1.084vº. Carrete Parrondo, C., *Fontes Iudaeorum Regni Castellae II. El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*, p. 128, nº 299.

²⁹ AGS, Patronato Real, Inquisición, leg. 28/73, fol. 1.090vº. Carrete Parrondo, C., *Fontes Iudaeorum Regni Castellae II. El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*, p. 139, nº 340.

Las prácticas hechiceriles recurrían muchas veces al uso de cabellos y prendas de vestir pertenecientes a las personas sobre las que se quería influir, beneficiosa o maliciosamente. Sirva de ejemplo el caso de Juana de Cabrejas, vecina de El Burgo de Osma y ama de Bartolomé Martínez, canónigo de la iglesia catedral de esa localidad, quien el 26 de enero de 1501 testificó ante el tribunal de la Inquisición de Osma y afirmó que haría unos nueve o diez años vivió en San Esteban de Gormaz con un clérigo, posiblemente en condición de manceba, recibiendo de él malos tratos por motivo de celos; y que comentando estas circunstancias con Marina Sánchez, vecina de San Esteban, ésta le dijo

... que sy este testigo le dava alguna cosa, que ella le daría remedio. E este testigo le aprometyó de dar lo que pidiese, e la susodicha mandó a este testigo que le diese de sus cabellos e de los cabellos del dicho clérigo, e que un día de miércoles comiese un bocado de pan e lo traxese en la boca e lo sacase de la boca e lo guardase con las otras cosas, e cogiese un poco de sayo del... clérigo e deste testigo, e un poco de çera, e todo junto ge lo diese. E que este testigo, con poco seso, lo hizo e ge lo dio. E después que la susodicha lo tomó e lo llevó a su casa e envió dello con una niña a este testigo en un trapo atado, e le envió a decir que los truxiese cosido en la saya; e este testigo lo tomó e lo echó. E no curó dello³⁰.

Como ya hemos visto con anterioridad, en no pocas ocasiones la magia tenía una finalidad protectora, y se recurría a ella para evitar los temidos maleficios o encantamientos. El 3 de enero de 1490 declaró ante el tribunal de la Inquisición de Osma Pedro González Carrasco, canónigo de la iglesia catedral de Segovia, quien afirmó que había acompañado a Burgos a casarse a Juan de la Hoz, hijo de Alonso González de la Hoz, y que vio que llevaba

... una cinta de seda angosta, negra, puesta entre los dedos, ligados los dedos. Y este testigo, marabillado de ello, al tiempo que se avía de acostar con la novia, preguntó a este testigo, no se le acuerda quién, que por qué tenía aquella cintilla, y díxole aquella persona que hera para que no le pudiesen ligar al novio con la novia; ni sé qué cosa sea, porque este testigo lo platicó con una persona aquí, ay fuera, y que le dixerón que hera ceremonia judayca³¹.

Entre las acepciones que en tiempos medievales tenía el verbo “ligar” se encuentra la de utilizar un maleficio para volver a alguien impotente para la procreación³², por lo que es posible que esta práctica fuera un rito que acompañara al matrimonio con la finalidad de propiciar la descendencia.

Asimismo creían en agüeros premonitorios de nuevas, buenas o malas. Entre los malos agüeros incluirían, probablemente, signos cristianos, lo que constituía, a los ojos de los inquisidores, una manifestación más de judaísmo. Es el caso de Pedro Berlanga, vecino de la localidad soriana de Fresno de Caracena, quien, según testificó el 6 de septiembre de 1502 ante los inquisidores del tribunal de Osma Diego de Soria, zapatero vecino de San Esteban de Gormaz, habría dicho en una ocasión que

³⁰ AGS, Patronato Real, Inquisición, leg. 28/73, fol. 1.075rº. Carrete Parrondo, C., *Fontes Iudaeorum Regni Castellae II. El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*, pp. 110-111, nº 242.

³¹ AHN, Inquisición, leg. 1.413, núm. 7, fol. 36rº. Carrete Parrondo, C., *Fontes Iudaeorum Regni Castellae III. Proceso inquisitorial contra los Arias Dávila segovianos: un enfrentamiento social entre judíos y conversos*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Granada, 1986, p. 85, nº 148.

³² Véase al respecto Alonso, M., *Diccionario Medieval Español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1986, 2 vols., vol. II, p. 1.311.

... en una feria, mercando cierto ganado, que estando dando señal, asomó una cruz que yva con un finado, e porque no se hizo la compra dixo que en viendo la cruz que la avía tenido por agujero³³.

Por último, resulta sumamente interesante la creencia que se extendió entre algunos judeoconversos de Aranda de Duero sobre la existencia de un judío que había ido al paraíso y que desde allí venía para llamar a los que habían de morir. En la testificación que el día 22 de octubre de 1501 hizo ante los inquisidores del tribunal de Osma Catalina de Castro, vecina de Aranda de Duero, declaró que haría seis años, estando un día hablando con Gabriel de Aranda, tejedor y cristiano nuevo, así como con Alonso de Ortega y su mujer, con Juan de Cuéllar y su mujer y con el entallador viejo, Gabriel de Aranda había dicho

... que un judío, fijo de una judía rica, yva e venía a paraíso, e que un ángel le mostró el paraíso e el infierno; e que se quería quedar en paraíso, e Dios le mandava sacar de allí, e que le dezýa: ‘Sal de aquí, amigo de Dios’, y él no quería. E que Dios le mandó que saliese, e quél dixo que no quería, que Él avía dicho que el que su casa viese no podía ser perdido. E que así se quedó en el paraíso. E que aquel judío venía a llamar a los que se avían de morir. E que así yba y venía³⁴.

Es posible que esta noticia guarde algún tipo de relación con la creencia supersticiosa en el *malak ha-máwet* o ángel de la muerte, a cuya acción letal achacaban las creencias populares judías la muerte de los seres humanos. Se considera que este ángel pudiera tratarse de Samael, frecuentemente identificado con el *huerco*, personificación de la muerte. Pero el hecho narrado un poco más arriba pudiera también guardar una estrecha conexión con algunas de las manifestaciones mesiánicas y apocalípticas de los movimientos proféticos que se difundieron entre las comunidades judeoconversas de diversas localidades del sur del reino de Castilla (Herrera del Duque, Almodóvar del Campo, Chillón y Córdoba) en el tránsito del siglo XV al XVI, y que han sido estudiados, principalmente, por Haim Beinart, Carlos Carrete Parrondo y M^a del Pilar Rábade Obradó³⁵. Efectivamente, en varios de los procesos

³³ AGS, Patronato Real, Inquisición, leg. 28/73, fol. 1.119rº. Carrete Parrondo, C., *Fontes Iudaeorum Regni Castellae II. El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*, p. 179, nº 438.

³⁴ AGS, Patronato Real, Inquisición, leg. 28/73, fol. 1.084vº. Carrete Parrondo, C., *Fontes Iudaeorum Regni Castellae II. El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*, pp. 128-129, nº 302.

³⁵ Véanse los trabajos de Beinart, H.: "A Prophesyng Movement in Cordova in 1499-1502" (en hebreo), en *I.F. Baer Memorial Volume. Zion*, 44 (1979), pp. 190-200; "Conversos of Chillón and Siruela and the Prophecies of Mari Gómez and Inés, the Daughter of Juan Esteban" (en hebreo), en *Zion*, 48 (1983), pp. 241-272; "Anuse Alia (Halia) u-tenu'atah sel ha-nebi'ah Inés" (= Los judeoconversos de Alía y el movimiento de la profetisa Inés), en *Zion*, 53 / I (1988), pp. 13-52; "Tenu'at ha-nebi ah Inés be-Puebla de Alcocer u-be Talarrubias we-anusehen sel ayyarot elleh", en *Tarbiz*, 51 (1982), pp. 633-658; e "Inés of Herrera del Duque, the Prophetess of Extremadura", en M.E. GILES (ed.), *Women in the Inquisition. Spain in the New World*. Baltimore, 1999, pp. 45-52.

También Rábade Obradó, M^aP. ha dedicado varios trabajos al estudio del movimiento mesiánico que tuvo por escenario la localidad pacense de Herrera del Duque. Son, entre otros, "Inquisición y propaganda en la España de los Reyes Católicos: el caso de la 'Moza de Herrera'", en Mestre Sanchís, A. y Jiménez López, E. (eds.), *Disidencias y exilios en la España Moderna*, Alicante, 1997, pp. 145-153; "Dos hermanas ante el tribunal de la Inquisición: los procesos contra Mencía y María Álvarez (1500-1501)", en *Estudios de Historia de España*, XII (2010), pp. 425-445; y "Dos voces femeninas en la Castilla del siglo XV: sueños y visiones de los criptojudíos", en Alvirra Cabrer, M. y Díaz Ibañez, J., *Medievo utópico. Sueños, ideales y utopías en el imaginario medieval*, Madrid, Sílex Ediciones, 2011, pp. 53-66.

Una abundante documentación acerca del movimiento mesiánico surgido en Córdoba en los primeros años del siglo XVI es recogida por Gracia Boix, R. en sus libros *Colección de documentos para la historia de la Inquisición de Córdoba*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1982, y *Autos de fé y causas de la Inquisición de Córdoba*, Córdoba, 1983.

inquisitoriales promovidos con ocasión de estos movimientos proféticos se recogen testimonios alusivos a las ascensiones al cielo por parte de algunos de sus principales protagonistas, como una esclava mora del jurado cordobés Juan de Córdoba convertida al judaísmo, Mari Gómez, vecina de Chillón, y, de manera muy especial, Inés, hija de Juan de Esteban, más conocida como *la moza de Herrera*. En el proceso inquisitorial contra Juan de Córdoba, espadero vecino de Siruela (Badajoz), el 20 de junio de 1501 testificó Francisco de Pizarro, cristiano nuevo vecino de esta misma localidad, quien afirmó que haría catorce o quince meses, yendo de Chillón a Siruela con Juan de Córdoba, éste le dijo que había hablado con Mari Gómez, vecina de Chillón, quien le había dicho

... cómo subía al çielo e veýa los ángeles e a Elías predicar, e que andavan Elías e la nieta de Jacob mano a mano, e que veýa allá a la hija de Juan Estevan e a otra de Córdoba, e que veýa en las tierras de promisión las mesas puestas e el pan cozido e muerto el pez leviatán para que comiesen los conversos que dezýa que avían e yr allá, que los avía de llevar Elías³⁶.

Conclusión

A modo de muy breve conclusión cabe apuntar que, como hemos tenido ocasión de comprobar, son frecuentes las referencias documentales a las prácticas mágicas y a las creencias supersticiosas de los judeoconversos castellanos a fines de la Edad Media y en los primeros tiempos de la Modernidad. A través de los ejemplos expuestos en las páginas precedentes, creo que queda suficientemente contrastado el peso que en las mismas seguía teniendo la tradición religiosa y cultural judía, pese a que el universo mental de los judeoconversos y las circunstancias en las que se desenvolvía su vida cotidiana favorecieran un sincretismo y un eclecticismo que, como en la práctica religiosa, en las costumbres folclóricas o en la mentalidad, encontraba también su manifestación más evidente en las creencias y prácticas mágicas.

Algunas manifestaciones del desarrollo del mesianismo entre los judeoconversos hispanos de fines del siglo XV y de comienzos del XVI ha sido estudiadas por Carrete Parrondo, C. en diversos trabajos: "Mesianismo e Inquisición en las juderías de Castilla la Nueva", en *Helmántica*, 31 (1980), pp. 251-256; "Movimientos mesiánicos en las juderías de Castilla", en *Las tres culturas en la Corona de Castilla y los Sefardíes*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1990, pp. 65-69; "Judeoconversos andaluces y expectativas mesiánicas", en Barros, C. (ed.), *Xudeus e Conversos na Historia*, Santiago de Compostela, La Editorial de la Historia, 1994, págs. 325-337; y "Mesianismo / Sionismo entre los judeoconversos castellanos", en CARRETE, C. – DASCAL, M. – Márquez Villanueva, F. – Sáenz Badillos, A. (Editors), *Encuentros and Desencuentros. Spanish Jewish Cultural Interaction Throughout History*, Tel Aviv, University Publishings Projects, 2000, pp. 481-490; por Carrete Parrondo, C. y Moreno Koch, Y., "Movimiento mesiánico hispano-portugués. Badajoz, 1525", en *Sefarad*, LII (1992), pp. 65-68; por Meyuhas Ginio, A., "Las aspiraciones mesiánicas de los conversos en la Castilla de mediados del siglo XV", en *El Olivo*, 13 (29-30) (1989), pp. 217-233; y por Kaufmann, D., "L'autodafé des quarante-cinq martyrs de Séville en 1501", en *Revue des Études Juives*, 38 (1899), pp. 275-276.

Más amplio en sus objetivos es el estudio de Edwards, J., "Elijah and the Inquisition: Messianic Prophecy among Conversos in Spain, C. 1500", en *Nottingham Medieval Studies*, 28 (Nottingham University, 1984), pp. 79-94.

³⁶ AHN, Inquisición, leg. 139, n° 16, fol. 2r°.

Conversos: magia, brujería y hechicería en la Castilla de finales del siglo XV y principios del XVI

Rica Amrán

(Université de Picardie Jules Verne-Amiens)

En el presente trabajo vamos a estudiar unos casos juzgados por el tribunal de la inquisitorial de Ciudad Real en el cual se acusa a los cristianos nuevos de prácticas hechiceras y actos brujeriles.

Durante la Edad Media delimitar la diferencia entre religión, magia y superstición, fue extremadamente difícil, ya que intrínsecamente estas estaban unidas por una realidad existencial, la de una sociedad teocrática, que aceptaba a unas y excluía a otras. Sólo a mediados del siglo XV comenzamos a visualizar intentos evidentes de “separar” estos tres campos; veremos de qué forma se materializan estos hechos en la documentación que estamos trabajando.

Introducción histórica

A nivel histórico, las acusaciones de hechicería y brujería son tardías, sin embargo sabemos que estas se empezaron a delimitar desde siglos atrás en relación con la minoría judía y sus conversos.

Sabemos que los judíos que se instalaron en la península ibérica antes del siglo I de nuestra era, fueron parte integrante de esa historia que se desarrolla en tierras hispanas. Subyugados bajo los visigodos, vivieron con una cierta tranquilidad bajo el emirato y el califato cordobés, rompiéndose la armonía hacia el año 1000, cuando comenzaron las primeras emigraciones provenientes del norte de África. Ese fue el momento en el que los judíos iniciaron un periplo hacia el norte peninsular, asentándose en los reinos cristianos, en esos momentos en formación, como fue el caso en Castilla.

Esa minoría estableció lazos especiales con la monarquía, de la cual dependió de forma directa y a la cual podía recurrir como último recurso en caso de conflicto con la mayoría cristiana. La situación sin embargo cambiaría a partir del momento en el que los reyes se vieron enfrentados a una serie de crisis políticas, cuando su soberanía fue puesta en entredicho por los nobles: el enfrentamiento entre monarquía y nobleza provocó el debilitamiento del poder real y también indujo a la minoría en una grave crisis en donde se vio puesta en peligro su propia subsistencia. Las persecuciones a las que tuvieron que hacer frente en 1391 son evidentemente una constatación de dicho problema.

Si el siglo XIV se caracterizó por un intento de erradicar la minoría judía del suelo castellano, cuestión que nunca se había planteado con anterioridad en la corona, en contraposición el siglo XV fue aquel en el que se definió el problema converso. Las revueltas de Toledo en 1449¹, continuadas durante la segunda mitad de dicho siglo en la ciudad del Tajo y en Andalucía serían claros ejemplos de ello. La instauración de la Inquisición en 1478 y la expulsión de 1492 no tuvo, en principio, otro motivo que un intento de resolver los susodichos conflictos en el reino.

En este rápido recorrido no podemos dejar de recordar una serie de acusaciones de la que fueron objeto los judíos a partir de mediados del siglo XIII, cuando Alfonso X, guiado por los intereses imperiales redacta *Las Siete Partidas*, en la cual intentó introducir una serie de normas comunes para aquellos que él suponía serían sus futuros súbditos; inserta unas acusaciones de tradición europea contra la minoría, tales como el crimen ritual o la

¹ De los documentos resultantes de las revueltas toledanas, sólo Marcos García de Mora hace alusión a “maleficios” en su *Memorial*. Ver la edición de: Benito Ruano, *Los orígenes del problema converso*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2001, p.107.

profanación de hostias, recordadas en la 7ª Partida, título XXIV². Acusaciones que resurgirían a mediados del siglo XIV, cuando hizo su aparición la peste procedente de Europa (propagar esta, contaminar las aguas, querer envenenar y asesinar a los cristianos, etc)³.

Magia, hechicería y brujería: judíos y cristianos nuevos.

Podemos decir que los estudios sobre magia y judaísmo son relativamente tardíos. Los investigadores se han centrado sobre otros campos más científicos relacionados con la minoría, como la medicina, la ciencia y la astronomía (esta última, como sabemos, “roza” con el campo de la magia)⁴.

La tradición judía rechaza de forma tajante la magia, la adivinación y la superstición⁵, que de hecho formarían parte de los cultos idólatras⁶. Por ejemplo, y haciendo referencia a la tradición sefardí, Moshé ben Maimón, Maimónides⁷, en su *Epístola a los judíos de Marsella sobre la astrología* (año 1194)⁸, ataca el uso de amuletos, las predicciones y las adivinanzas.

Salomón ben Aderet (1235-1310)⁹, uno de los máximos opositores al racionalismo (junto a otros rabinos, destacamos, entre ellos, a Asher ben Yehiel en Castilla¹⁰) propulsado

² Sólo recordar brevemente los principales temas que fueron tratados sobre la cuestión judía:

a-Tolerancia hacia la minoría: “porque ellos vivieren en cautiverio para siempre, e fuesse remembranza a los omes que ellos vienen del linaje de aquellos que crucificaron a N.S. Ihesuchristo” (Pat. VII, tit. XXIV, ley I); b-Debían vivir sin hacer proselitismo, encerrándose los viernes santos, “día que se asocia al rumor de otros lugares de que robaban niños o imágenes para hacer e carnio de la Pasión” (Part. VII, tit. XXIV, ley II); c-Como castigo al deicidio “habían perdido todas las onras e privilejos, por lo que no podrían tener oficio público ni cargo desde el que apremiar a cristiano” (Part. VII, tit. XXIV, ley III); d-Protección de las sinagogas, siempre que estas no fueran ampliadas (Part. VII, tit. XXIV, ley IV); e-Respeto al sábado y a sus fiestas (Part. VII, tit. XXIV, ley V); f-Empuje para la conversión de judíos (Part. VII, tit. XXIV, ley VI); g-Pena de muerte para los cristianos que se convirtiesen al judaísmo (Part. VII, tit. XXIX, ley VII); h-Se prohibía a los judíos tener cristianos como criados, comer con ellos o tener médicos judíos (Part. VII, tit. XXIV, ley VIII); i-Prohibición de relaciones sexuales entre cristianos y judíos (Part. VII, tit. XXIX, ley X); j-Prohibición de matrimonios mixtos (Part. IV, tit. II, ley XV; Part. IV, tit. X, ley III; Part. IV, tit. IX, ley VIII), etc.

Amrán, R., “Aproximación a la confrontación jurídico-económica entre María de Molina y las aljamas castellanas a finales del siglo XV y principios del siglo XVI”, *e-Spania, Revue électronique de études médiévales et moderne*, 1(2006), URL: <http://e-spania.revues.org/306>; DOI: 10.4000/e-spania.306.

³ López de Meneses, A., “Una consecuencia de la peste negra en Cataluña: el programa de 1348”, *Sefarad*, XIX (1959), pp.92-133, 321-365.

⁴ Bohak, G. “Jewish Magic: A contradictory in terms?”, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge University Press, 2008, pp.8-69.

Newall, V., “The Jew as a Witch Figure”, *The Witch Figure*, London, Routledge, reed. 2004, pp. 95-124.

Shazmiller, J., *Jews, Medicine and Medieval Society*, Berkeley- Los Angeles-Londres, University of California Press, 1994.

Trachtenberg, J., *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, New York, reed. N.Y Atheneus, 1977.

⁵ Caro Baroja señala diferentes categorías cuando hace alusión a la superstición: culto indebido a Dios, adivinación e idolatría.

Caro Baroja, J., *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Istmo, 1992, I, p.26.

⁶ Ver Isaías III, 18-23; Jeremías XXVII, 9; Malaquías II, 5, Reyes; I Samuel XXVIII, 3; 2 Reyes XXIII, 24.

⁷ Maimónides (R. Moshé ben Maimón, 1138-1204): Nació en Córdoba, viajó con su familia primero en Fez, para llegar a Palestina y Egipto. Fue médico y jefe espiritual de los judíos asentados en Fostat hasta su muerte; entre sus obras más conocidas están la *Carta al Yemén* en el año de 1171 y la *Guía de los descarriados* en 1190.

Sáenz-Badillos, A., *Literatura hebrea en la España medieval*, Madrid, Fundación Amigos de Sefarad, 1991, pp.160-162, 194-198.

Dobbs-Weinstein, I., “The Maimonidean Controversy”, *History of Jewish Philosophy*, London-N.Y, Routledge, 1997, pp.331-349.

Stitskin, L., *Letters of Maimonides*, New York, Yeshiva University Press, 1977.

⁸ Romano, D., *La ciencia hispano-judía*, Madrid, Mapfre, 1992, p.192.

⁹ Salomón ben Aderet (1235-1310), fue discípulo, cabalista y sucesor de Najmánides al frente de la comunidad judía de Cataluña.

Sáenz-Badillos, A., *Literatura*, pp.110-111.

por Maimónides, acepta esta sólo en caso que se realice con fines curativos¹¹, sino debía ser rechazada¹². Sin embargo, y parecen no entender aquellos que leen sus escritos, que este hace alusión a ungüentos, brebajes y piedras con fines medicinales; en el resto de los casos también Maimónides rechazó todo tipo de suertes, predicción del futuro, etc.

No podemos pasar sin citar evidentemente, dentro de este movimiento, la aparición de la corriente mística, que algunos tacharon de mágica, como fue la Cabalá¹³

Tenemos también que lo que para algunos autores es magia o superstición, para otros es fe. Enrique Cantera Montenegro, haciendo referencia a los judíos, asegura que:

...Por lo que se refiere a las prácticas mágicas... se trata siempre de supersticiones y de fórmulas mágicas y hechiceriles idénticas, básicamente, a las de cristianos y musulmanes contemporáneos suyos, si bien, en ocasiones, con algunos matices diferenciadores; es esta una manifestación más del proceso de aculturación al que, como todo grupo socio-religioso, en cualquier tiempo y lugar, estaban sometidos los judíos hispanos en la Edad Media...¹⁴.

Sin embargo debemos tener cuidado en no confundir la utilización de amuletos con otros objetos de culto, como pueden ser las mesusot o los tefilim (utilizados hasta la actualidad), que pueden llegar a compararse en el mundo cristiano con devocionarios, rosarios o cruces. Pero sobre todo no confundir dichos usos con los realizados después por los cristianos nuevos, en numerosos casos deformados por la lejanía en el espacio y en el tiempo del judaísmo original.

Otra cuestión importante en mi opinión, es la de separar las costumbres y los usos de los judíos peninsulares de aquellos que, tras la expulsión, dejaron atrás la península ibérica, llegando a Oriente o de aquellos del mundo ashkenaz¹⁵. Creemos que del mismo modo que la

Klein-Braslavsky, S., "The concept of magic in R. Salomon ben Abraham Adret (Rashba) and R. Nissim Gerondi (Ran), *Encuentros y desencuentros. Spanish Jewish Cultural Interaction Throughout History*, Tel Aviv, University Publishing Projects, 2000, pp.105-128.

¹⁰ Asher ben Yehiel abandonó Alemania en 1303, tras la matanzas acaecidas en esta zona en el año 1298, pasó a Barcelona, siendo acogido por Salomón ben Aderet con todo tipo de honores y reconocimientos, debido fundamentalmente a la fama que como rabino había adquirido, la cual le había precedido. En 1305 fue nombrado Rabino Mayor en Toledo, ejerciendo su jurisprudencia hasta su muerte en 1327.

Amrán, R., "La situación social y moral de la comunidad judía toledana en tiempos de Asher ben Yehiel", *Hispania Sacra*, 40(1988), pp.1007-1013.

-----, "Un estudiante ruso en la yeshibá de Toledo en tiempos de Asher bne Yehiel", *Anuario de Estudios Medievales*, 20(1990), pp. 9-13.

-----, "Asher ben Yehiel, *Ha-Rosh*", *Diccionario biográfico español*, Madrid, Real Academia de la Historia, t. V, pp.781-782.

¹¹ Barkai, R., *L'us dels salms en la mágica jueva de l'edat mitjana e el renaixement. El llibre Shimush Tehilim*", en *La Cábala*, Barcelona, pp.29-30.

¹² Barkai, R., "Perspectiva para la historia de la medicina judía española", *Espacio, tiempo y forma*, Serie III Historia Medieval, 6(1993), pp.475-492.

¹³ A principios del siglo XIII surge un grupo de místico en Gerona, que gracias a las enseñanzas de Isaac el Ciego de Provenza, quien muere en 1235, y Abraham ben David, buscan la relación con Dios de una forma diferente hasta la entonces establecida. Este grupo adquirió sus propias características, sobre todo cuando se enfrentaron al racionalismo defendido por Maimónides. En Castilla la recepción de este movimiento estuvo representado por Moshé de León, Todros ben Yosef ha-Levi Abulafia y Moshé ben Shimón de Burgos.

Ver muy especialmente los trabajos de Gershom Cholem, particularmente una de sus obras traducidas al castellano:

Cholem, G., *Los orígenes de la Cábala*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2001, 2 vols.

¹⁴ Cantera Montenegro, E., "Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval", en *la España Medieval*, 25(2002), p.55.

¹⁵ Ver especialmente:

lengua castellana que hablaban se impregnó de palabras locales, modismos, términos adquiridos de los lugares en los cuales se asentaron, estos judíos expulsados, adoptaron costumbres y supersticiones locales.

Marcelino Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles*¹⁶ consagra un capítulo a las *Artes mágicas y prácticas supersticiosas en la antigüedad hasta el periodo visigodo*¹⁷, dedicando el capítulo VII de esta obra a la hechicería, de los siglos VIII al XV¹⁸, haciendo alusión, entre otras cuestiones a la *Celestina*, en donde él concluye que aquellas artes iniciadas largo tiempo antes seguían en vigor en ese periodo. También recuerda los tratados de fray Lope de Barrientos¹⁹ solicitados por el rey de Castilla Juan II en relación a esta temática.

La brujería era una creencia ancestral, y hasta finales del siglo XIV y principios del XV, la Iglesia no dio gran importancia a esta; el concilio de Basilea, 1431-1439, tuvo una gran responsabilidad en la definición de la misma, apareciendo entonces el concepto de “brujería diabólica”²⁰.

En el siglo XV la palabra magia designaba un “corpus” de ritos y creencias que iba desde la astrología hasta la adoración del diablo²¹. Los tratados que aparecieron durante los siglos medievales no fueron otra cosa que una serie de intentos de discernir, y sobre todo diferenciar, entre qué era la magia y qué no lo era, al mismo tiempo que se trataba de evaluar cuáles eran los castigos que debían ser practicados contra aquellos que se comportaban de dicha forma pecaminosa.

Desde estos tiempos encontramos una dificultad a establecer una tipología sobre la magia, es por ello que Barrientos intentó asentar una, en su *Tratado de las adivinanzas*²², fijando esta desde lo general a lo particular, haciendo una diferencia entre las prácticas adivinatorias²³ y los hechizos²⁴.

Otra clasificación muy interesante fue la realizada por Nicolás Eymeric, a finales del siglo XIV, en su *Directorium inquisitorium*²⁵, en la cual se apoyaría Lope de Barrientos,

Leitch, R. , “Some observations on the diffusion of Jewish Magical Texts from Late Antiquity and the Early Middle Ages in manuscripts from the Cairo Genizah and Ashkenaz”, *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden, Brill, 2005, pp.213-231.

¹⁶ Menéndez Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, CSIC, reed. 1992.

Cardini, F., *Magia, brujería y superstición en el occidente medieval*, trad. A. Prometeo Moya, Barcelona, Ediciones Península, 1982.

¹⁷ Menéndez Pelayo, M., *Heterodoxos*, I, pp.375-428

¹⁸ Menéndez Pelayo, M. *Heterodoxos*, I, pp.818-881.

¹⁹ Lope de Barrientos nació en Medina del Campo en 1382, entrando en la orden de Santo Domingo a finales del siglo XIV; entre 1416 y 1433 fue catedrático de teología, siendo entonces nombrado por Juan II de Castilla como preceptor de su primogénito, el príncipe Enrique. Elegido obispo de Segovia en 1440, pasaría con posterioridad a los obispados de Ávila en 1442 y de Cuenca en 1444, cargo que detenta hasta su muerte en 1469.

²⁰ Henningsen, G., “La inquisición y las brujas”, *eHumanista*, 26(2014), pp.133-152.

²¹ Garín, E., “Magia y astrología en la cultura del Renacimiento”, *Medievo y Estudio. Estudios e investigaciones*, Madrid, Taurus, 1981.

²² *Tratado de la divinança de Lope de Barrientos*, BNE, mss.2915, 6401, 8113, 18455.

Cuenca Muñoz, P., *El tratado de la divinança de Lope de Barrientos. La magia medieval en la visión de un obispo de Cuenca*, Cuenca Ayuntamiento de Cuenca, 1994

²³ La adivinación tiene como último fin la “predicción”, utilizando elementos de la naturaleza

²⁴ Los hechizos necesitan conectar con “espíritus” o “mediadores”, por lo que se hablará entonces de magia ritual.

Castañega, M. de, *Tratado de supersticiones y hechicerías*, ed. de González de Amezúa, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1946.

Ciruelo, P. de, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, ed. de Francisco Tolsada, Madrid, Joyas bibliográficas, 1952.

Ciruelo, P. de, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, ed. Alva V. Ebersole, Valencia, Albastros-Hispanófila, 1978.

²⁵ *Manual de inquisidores* trad. de L. Salas Molins y F. Marín, Barcelona, Muchnick, 1983, pp.163-164.

donde el primero realizó una diferenciación entre dos tipos de magia, la “no herética” o natural y la “herética” o maléfica, practicada por los adivinos y que correspondería a la brujería (sin embargo la alquimia y la astrología le serían difíciles de delimitar²⁶).

Barrientos condena la magia pero crítica a aquellos que afirman que el aojamiento no existe, coincidiendo con Enrique de Villena²⁷ en el *Tratado de aojamiento*²⁸, quien explica que el mal de ojo es una enfermedad y se debe curar con remedios naturales (es decir magia natural)²⁹.

Barrientos y Villena señalaban prácticas que podían haber sido cometidas tanto por cristianos nuevos como viejos³⁰, sin embargo me gustaría señalar que la relación entre estas actitudes brujeriles y las revueltas toledanas de 1449 no me parece muy clara. Efectivamente Lope de Barrientos se interesó por esas rebeliones y los alcances de la misma, también por la puesta en vigor la sentencia-estatuto. Escribió sobre ellas, pero no de primera mano, sino basándose en las conclusiones de Fernán Díaz de Toledo, el Relator. En su *Contra algunos zizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel*³¹, donde expresa sus puntos de vista sobre dichos acontecimientos, no hizo en ningún momento relación a estas dos problemáticas.

Creemos que primero sobre el judío, y después nosotros añadiremos que sobre el converso, existió un “ideario religioso”. Estos, como arquetipos del “inferior excluido” o proscrito³², dentro de un contexto histórico, encontramos diferentes etapas en las que fueron perseguidos. Entre los siglos III al IV, apareció la noción de deicidio, concepto que se transmitió al Medievo junto a las ideas de San Agustín, por el cual los judíos debían vivir entre cristianos, sin ser obligados a convertirse, esperando la segunda llegada del Mesías, en lo que se denominó “testes veritatis”. Los conceptos de “Antiguo” y “Nuevo” Israel se irían

²⁶ Barrientos acepta la astrología como ciencia, junto a la astronomía, pero rechaza esta como instrumento mágico para predecir futuro.

Mauray, L.F.A., *La magie et l'astrologie dans l'Antiquité et au Moyen Age*, Paris, 1864

García Avilés, A., “El cuerpo y los astros: Arte, astrología y medicina en la Edad Media”, *Studium Medievale*, 1(2008), pp.87-99.

Shatzmiller, J., “In Search of the *Books of Figures*: Medicine and Astrology in Montpellier as the Turm of the Fourteenth Century”, *Association for Jewish Studies Review*, 7-8(1982/3), pp.383-407.

²⁷ Enrique de Villena (1384-1432): Hijo de Pedro de Aragón, condestable de Castilla y II marqués de Villena y Juana de Castilla, hija ilegítima de Enrique II de Trastámara y Elvira Iñiguez, y nieto de Alfonso de Aragón. Fue conocido como el “nigromante” por su afición a la alquimia y a la astronomía.

²⁸ Villena, Enrique de, *Tratado de aojamiento*, ed. de Ana María Gallina, Bari, Adriatica Editrice, 1978.

BNM, mss. 10111, Enrique de Villena, *Glosa de la Eneida*.

Cátedra, P. y Samsó, J. *Tratado de astrología atribuido a Enrique de Villena*, Barcelona, Humanistas, 1983.

Garrosa Resina, A., *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid, Universidad servicio de publicaciones, 1987.

Caballero Navas, C., “El saber y la práctica en el judaísmo hispano medieval”, *Crimen & Clio*, 8(2011), pp.73-104.

²⁹ Recordemos a otros autores como Alfonso de la Torre y Alfonso de Cartagena que escribieron durante el periodo de Juan II de Castilla. Es como si la inestabilidad política de dicho reinado provocara que ciertos autores se volcaran sobre la temática de la magia.

³⁰ Merece leerse con especial atención los trabajos de Constanza Cavallero:

Cavallero, C., “Brujería, superstición y *cuestión conversa*: Historias de construcción de *otros-cristianos*”, *Anuario de Estudios Medievales*, 41(2011), pp.343-373.

Cavallero, C., “Supersticiosos y marranos. El discurso anti-mágico de Lope de Barrientos a la luz de la *cuestión conversa*”, *Cuadernos de historia de España*, 84(2010), pp.61-80.

³¹ Amrán, R., “La nación conversa según Lope de Barrientos y la proyección de sus ideas en el siglo XVI”, Ruiz Rodríguez, J.I y Sosa Mayor, I., (ed.), *Construyendo identidades. Del protonacionalismo a la nación*, Alcalá, Universidad de Alcalá, 2013, pp.225-242.

³² Monsalvo Antón, J. M^a, “El enclave infiel: el ideario del <otro> judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla” en *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*, XXII Semana de Estudios Medievales (Nájera del 1 al 5 de agosto del 2011), Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2012, pp.171-223.

gestando poco a poco, para después redefinirse en el concepto de *hebraica veritas*; según lo establecido en ese periodo bajo medieval, la herencia hebrea habría sido recogida por el pueblo cristiano, es decir el “Nuevo Israel”³³.

A partir de este periodo podemos decir que una segunda época de grandes persecuciones se abre, que podemos calificar de máxima expresión del antijudaísmo, muy probablemente concentrada entre los siglos XI y XIII, empujada sobre todo en el cristianismo europeo por el fanatismo en el entorno ideológico del periodo de las Cruzadas. Este era evidentemente extraño a la península ibérica, pues aunque la Reconquista tuvo algunas de las características de las Cruzadas³⁴, nunca llegaron a tener en su entorno la agresividad que caracterizó a estas últimas.

La tercera particularidad que señalaremos, por tanto, dentro del imaginario antijudío tradicional, será la imagen del “judío usurero”. Unos elementos tan negativos, primero el “comercio” y después “el dinero”, la Iglesia los había prohibido a los cristianos, pero después poco a poco los permitiría, por la propia presión social y evidentemente por la necesidad de productos (los comerciantes venecianos, pisanos, genoveses o catalanes son muestra de ello). La crítica al “dinero” como elemento nocivo la tenemos bien representada en los siglos XIV y XV: se persigue la avaricia que conlleva la usura. Como hemos ya señalado, los judíos no podían poseer tierras ni cultivarla, sin embargo el comercio como tal, al ser excluidos, en principio los cristianos, les fue atribuido prácticamente.

El crimen ritual, otra de las acusaciones que perseguiría a los judíos europeos, al igual que la profanación de hostias, se expandieron en la península de forma mucho más tardía, podemos decir que a partir de finales del siglo XIV. A esto debemos añadir la acusación de magia.

Pensamos que quizás aquel que mejor ha llegado a recoger los estereotipos antijudíos que hemos señalado, prácticamente todos externos al entorno peninsular pero hispanizándolos en su discurso, fue indiscutiblemente Alonso de Espina en el *Fortalitium fidei* ³⁵. El recuerda casos de crímenes rituales, como el de Pforzheim, año 1267, en el cual los judíos acusados fueron condenados a muerte y otros más tardíos en Pavía, acometido por un tal Simón de Arcona, quien según la versión de un converso llamado Manuel, había asesinado a un niño cristiano³⁶; también hizo alusión al crimen de Savona en 1452, que estaba bajo la jurisdicción de Génova y a otro que se produjo en las tierras de Luis de Almanza, así como el asesinato en Toro, en 1457, de otro niño cuando deseaban realizar ritos mágicos los inculpados; según Alonso de Espina hubieron otros casos de crímenes rituales, en los que los judíos deseaban acometer todo tipo de episodios mágicos, pero no fueron perseguidos ni tampoco castigados debido a la falta de implicación de las autoridades competentes³⁷.

³³ Grabois, A., “The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century”, *Speculum*, 50(1975), pp.613-634.

Amrán, R., “La hebraica veritas y su influencia en la Sefarad medieval”, *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, Granada, Universidad de Granada, XXXVII-XXXVIII (1991), pp.143-149.

³⁴ Debemos diferenciar los conceptos de *Reconquista* y de *Cruzada*; esta última llevaban intrínsecamente inscrita una bula de cruzadas, llamada a la cristiandad, redactada por el papa, a la lucha contra el infiel; al mismo tiempo una parte de los diezmos recaudados eran destinados a la lucha por la recuperación de los Santos Lugares y a combatir a los enemigos del cristianismo.

Los reyes de Castilla intentaron en varias ocasiones que “la guerras” de la Reconquista tuvieran el título de “cruzada”, sin embargo el papado se opuso la gran mayoría de las veces

Prawer, J., *Histoire du royaume latine de Jérusalem*, Paris, CNRS éditions, 2001.

³⁵ Libro III, cons. VII, *De crudelitate iudeorum*, fols. 141r-151r.

³⁶ *Fortalitium fidei*, Universidad de Salamanca, BUS, I, nº 297, fol.144v.

³⁷ Monsalvo Antón, J.M., “Ideología y anfibología antijudías en la obra *Fortalitium Fidei*, de Alonso de Espina. Un apunte metodológico”, *El historiados y la sociedad*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2013, pp.150-183.

Creemos que todas las acusaciones antijudías, si bien entraron dentro de un imaginario del “judío como enemigo de la sociedad cristiana”, por otra parte era difícil de conciliar con la visión sobre aquellos convecinos con los cuales los cristianos se veían e intercambiaban experiencias. Pensamos que las cuestiones políticas influyeron evidentemente mucho más que cualquier otra razón, al estar la susodicha comunidad directamente ligada a los soberanos castellanos. Esa relación sólida en tiempos de paz y de fuerte poder real, sería un peso para ellos durante los periodos de minorías y guerras civiles. Si el judío, y después el cristiano nuevo, fue concebido como un “inferior” a nivel teológico, a nivel diario este era un conciudadano, a los que con dificultad se le podrán atribuir todos los estereotipos que hemos marcado más arriba. Las persecuciones de 1391 y las rebeliones toledanas de 1449 supondrían un corte en esa dinámica, en la que factores exteriores (periodo de minorías, guerras, hambrunas...) provocaron que parte del susodicho imaginario europeo fuera adaptado a la situación castellana.

Observamos que todas estas reflexiones que acabamos de realizar se ejemplifican específicamente en el caso de los cristianos nuevos. La cuestión es si ellos tenían un discurso mágico/brujeil diferente al resto de la sociedad cristiana, o si en realidad esta última, debido a la coyuntura de esos siglos medievales, estaba predispuesta para la recepción de los susodichos discursos, interiorizados de forma diferente por la sociedad mayoritaria y por las minorías.

Los textos

Para estudiar el caso de los cristianos nuevos y la magia, hemos decidido trabajar sobre el tribunal inquisitorial de Ciudad de Real (que recogía los casos de herejía hallados en la ciudad de Toledo) para ver cómo estos fueron percibidos en la documentación del Santo Oficio³⁸.

El primer caso que traemos a colación es el de Leonor Alvarez³⁹, esposa de Juan de Haro⁴⁰, año de 1495-1496, la cual fue acusada de judaizar; también se la encontró culpable de los pecados de magia y brujería:

En Toledo XI diaz(díaz) (sic) de diciembre de IVIII^oXCV años.

Muy Reverendos Señores:

Yo, el bachiller Diego Martines Hortega, promotor fiscal de la Santa Inquisición en la muy noble çibdad de Toledo e en todo su arçobispado, pareSCO ante Vuestras Reverencias ante las quales e en su juisyo propongo acusaçion e denunciaçion e a contra Leonor Alvares, mujer de Juan de Haro, vesina de Çibdad Real, que presnte esta, la qual, avyendoreçibido el Santo Sançramento del Bautysmo e byviendo en nombre e posesyon de christiana e asy se llamando, e gosando de los privilejos e lybertades que los chrisitanos goson, en menospreçio de la Madre Santa Yglesia e de la Religion Christiana, en ofensa de Nuestro Redentor Ihesu Christo, pospuesto el themor de Dyos e la salvaçion de su alma, herético e apostoto de nuestra Santa Fee Catholica, siguiendo e guardando e la Ley de Moysen e sus rictos e çerimonias, de las quales algunas, después de presa, confenso por themor de las pruebas e de las penas que maresçia;... e que creyo en suertes e hechiçerias; e que dexo de faser las dichas

³⁸ S. Cirac Estopañán trae a colación también algunos procesos relacionados con judíos y conversos:

Cirac Estopañán, S., *Los procesos de hechicería en la Inquisición de Castilla la Nueva*, Madrid, CSIC, 1942.

³⁹ Leonor Alvarez, hija de Diego López, abjuró públicamente, fue condenada a cárcel perpetua en el auto de fe del 26 de octubre de 1496.

Fita, p.475, nº 177.

⁴⁰ AHN, Inq. Toledo, leg. 133, nº2, fol.2r.

Beinart, H., *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1977, II, 42, 45, 47, 52.

çerimonias de veynte años a esta parte. La qual confesyon, bien myrada, pareçe ser ficta e simulada, quanto que después de muy requerida e amonestada por no confesar las cosas siguientes...

Como vemos, según el texto, creía en la hechicería y en echar la suerte. La víctima vuelve sobre los hechos en el momento de su confesión:

... Iten, digo mi culpa que conservando yo con aquellas malas christianas, muchas vezes me hicieron creer por sus palabras e amonestaciones que la Ley de Moysen era buena y bastante para la salvaçion de los ombres, y me hizieron titubar y dudar en la Fe de Ihesu Christo, y hasta aquel dia que vele con mi marido nunca comulgue, aunque confesava cada año. Iten digo mi culpa que muchas veces crey en suertes y en hechizerias por saber cosas venideras...⁴¹

Consecuencia de haber seguido en secreto el judaísmo, la llevan a creer en prácticas supersticiosas. Para terminar hará alusión, en la confesión adicional que realiza, a esta temática de nuevo, en relación a una novia que tenía su hijo, la cual según Leonor, le había hechizado; temiendo que sobre ella utilizara los mismos encantamientos, pidió ayuda a un musulmán el cual le preparó un “antídoto” (texto escrito en árabe):

...Estando en Granada, tenia un hijo mio una amyga, la qual le dio çiertos echizos, con los quales el la quiso mucho e aun tanto quiso enloquecer; esabia la dicha su amyga que yo la quería muy mal, e yo asi lo sabia, e porque no me yziese mal ni me echizase como a el, yo able con un moro, el qual me dixo que no temiese con çiertas cosas por escrito que me daría, el qual me dixo çiertas palabras escritas en su aravigo, e yo, con devoçion, las traiga, pensando que aquellas eran bastantes para escusarme de los dichos echizos...⁴².

Como vemos en esta parte se dan más explicaciones de cómo la susodicha Leonor realizaba actividades mágicas y hechiceras, aunque debemos subrayar que estas son poco claras y convincentes. En la *Adiçion* de dicho juicio las volvemos a ver citadas:

...Y asimismo, en este tiempo, fuimos la dicha mi hermana Violante a casa de Theresa de Flores, sobre una taça que la avian furtado pa sobre saber quien la tenia, que suerte aemos , e sobre la dicha rason echamos suertes la dicha mi hermana e yo. Y asimismo, algunas vezes, después de venida de la dicha frontera, eche las dichas suertes...⁴³.

Incluso en la sentencia final se hace alusión a las prácticas mágicas de la acusada:

⁴¹ AHN, Inq. Toledo, leg 133, nº2, fol.3r

⁴² AHN, Inq Toledo, leg. 133, nº2, fol.6r.

Me parece muy interesante los puntos de vista de C. Caballero Navas expone en sus trabajos:

Caballero Navas, C., “Magia para curar. Amuletos, pociones y hechizos en los textos hebreos medievales dedicados a la salud femenina”, *De cuerpos y almas en el Judaísmo hispano medieval: entre ciencia médica y la magia sanadora. XX Curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla la Mancha*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla- La Mancha, 2011, pp.149-168.

Ver también:

Naveh, J.and Shaked, S., *Magic Spells and Formulae*, Jerusalem, Lagnes Press, 1993.

⁴³ AHN, Inq. Toledo, leg. 133, nº2, fol. 7r.

...e que le hizieron creer que la Ley de Moysen era buena pa la salvaçion de los ombres, e la fizieron dubdar en la Fe de Ihesu Christo; e que creyo en suertes e hechizierias...⁴⁴

La afirmación que surge tras una lectura minuciosa de este documento es el siguiente (o por lo menos es lo que parece decirnos): al haber seguido la Ley de Moisés, es decir las ceremonias judías, estas la hicieron dudar del cristianismo y la llevaron directamente a creer en todo tipo de magias y supersticiones. Por tanto el judaísmo lleva a los cristianos nuevos, poco concedores de la fe de Jesús, a realizar prácticas diabólicas. Como señalábamos en nuestra introducción, este tipo de “costumbres” formarían parte del “ideario” antijudío en boga a finales del siglo XV.

Otro caso, en esta ocasión el segundo que traemos a estas páginas, es en el proceso de Inés López⁴⁵, entre 1494 y 1512:

Yten, si saben , ...que Teresa Muñoz...() sacristan de Santa María, e Catalina Garçia, compañera de la dicha Teresa Muñoz, heran e son enemigos de la dicha Ynes Lopez, porque la dicha Teresa Muñoz hurto dos pieças de çintas a la dicha Ynes Lopez, la cual riño con ella le dixo de puta e de alcahueta e hechizera, como lo es, que alcaoteo a una hija de Pedro Amarillo con el dicho sacristan, e también riño con la dicha Catalina Garcia porque tenia en casa la dicha Teresa Muñoz, e desta cabssa todos tres la querían mal...⁴⁶

En esta ocasión es la cristiana nueva Inés López la cual acusa de “hechicera”, pero no de bruja, a la cristiana vieja Teresa Muñoz. Vemos que el vocabulario utilizado (“puta, alcahueta y hechicera”) nos recuerda las señaladas contra *Celestina*⁴⁷ en el libro de Fernando de Rojas (o atribuido a él).

En el juicio de Mayor González⁴⁸, esposa del mercader Pedro Núñez Franco, años 1513-1520⁴⁹, en la recopilación realizada por el promotor fiscal, encontramos por primera vez, en el punto XIII, la siguiente cita relacionada con nuestro tema:

Iten, que la susodicha, con la poca fe que tenia en nuestra Santa Fe Catholica e como verdadera infiel, después de su reconçiliaçion hazia e hizo hechizos e por esto algunas vezes traxo algunas personas de fuera de nuestra ley, infieles, e se ençerravan con ellos en lugares secretos e allí hazian sus hechizos e supersticiones diabólicas, e dava fe e creya que por las palabras de la seta o opinión la tal persona infiel se avia de hazer e acabar lo que ella quería e no con las palabras de Dios, nuestro Señor, como si fuera christiana lo hiziera...⁵⁰

⁴⁴ AHN, Inq. Toledo, leg. 133, n°2, fol.9r.

⁴⁵ Inés López era hija de Diego López y hermana de Leonor Alvarez, que acabamos de citar. Fue condenada a prisión entre 1495-1496, y condenada de nuevo entre 1511 y 1512, cuando fue enviada a la hoguera.

⁴⁶ AHN, Inq. Toledo, leg. 162, n°3, fol.33r.

Beinart, H., *Records*, III, 434-443, 510, 536.

⁴⁷ Ver el volumen colectivo:

Autour de La Celestina, coordinación de R. Amrán, Paris, Université de Picardie-Indigo ediciones, 2008.

⁴⁸ Mayor González nació en 1466. Confesó en 1483, acogiéndose al periodo de gracia, siendo perdonada el 16 de noviembre; fue de nuevo acusada en 1513 y relajada en 1520, únicamente cuando su hijo pagó un rescate para liberar a prisioneros cristianos encarcelados en Túnez.

⁴⁹ AHN, Inq. Toledo, leg. 155, n°7.

⁵⁰ AHN, Inq. Toledo, leg. 155, n°7, fol.31r.

Como vemos en esta ocasión se nos explica a qué tipos de prácticas se hace alusión, sin embargo de forma bastante imprecisa se une “hechizo” con prácticas diabólicas. Sentimos ya por entonces la idea de que las barreras entre “hechicería” y “brujería” empezaban a desaparecer. Únicamente señalar que la hechicería, aunque no estuviera formalmente permitida, fue, en cierta forma, aceptada. Diferenciándose de ella, debido a la invocación frecuente en estas prácticas del diablo, esta última, la brujería, fue rechazada. En mi opinión, y en comparación al ejemplo anterior, debemos subrayar que el cambio de siglo influye enormemente en la percepción de la magia.

Sin embargo las líneas diferenciadoras entre ambas, con el devenir de los tiempos, se difuminaron; baste señalar la polémica entorno a la figura de Celestina “hechicera” para unos, “bruja” para otros. Si analizamos la obra vemos que efectivamente ella invoca al diablo, pero como defienden algunos investigadores, que apuestan por el primer calificativo, esta no le vende su alma⁵¹.

Volviendo a nuestro caso, estamos en la misma dinámica que la que hemos señalado con Leonor Alvarez: judaízan y esto les lleva a realizar prácticas mágicas, aunque en esta ocasión, aparentemente, habían testigos que señalaban su comportamiento poco ortodoxo.

En su confesión, sin embargo, ella rechazó las acusaciones que se le hicieron, con los siguientes términos:

Otrosy , digo que la dicha Mayor Gonçalez no dio favor a ninguna persona hereje ni a herejes ni procuro que no fuesen descubiertos ni tal pareçiera aver ella seydo factora ni encubridora de hereje ni herejes ni menos de que fuese encubierta la verdad. Otrosy, digo que la dicha mi parte nunca hizo hechizos e lo contenido en este capitulo es contrario de lo demás contenido en la dicha acusaçion...⁵²

Y evidentemente la sentencia recoge las susodichas acusaciones y se recapitularon de la forma siguiente:

...e que como verdadera infiel abia fecho hechizos e se ençerrava en lugares secretos con otra persona infiel, donde hazian supersticiones (sic) diabólicas...⁵³.

Parece levantarse un modelo de estos tres casos recogidos en Toledo, del tribunal de Ciudad Real a finales del siglo XV: son mujeres, de origen converso que practican el judaísmo en secreto, lo que les lleva a dudar de la fe de Jesús, las conduce a practicar, como consecuencia, la magia y la hechicería; en el tercer caso se añade también la acusación de “supersticiones diabólicas”, suponemos que para reforzar la primera, ya que como sabemos los hechizos entrarían dentro de la magia blanca.

Conclusiones

Para finalizar estas páginas sólo podemos señalar que con las pruebas documentales que poseemos del tribunal inquisitorial de Ciudad Real no podemos establecer una relación

⁵¹ Lida de Malkiel, M^a R., *La originalidad artística de la Celestina*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962.

Russell, P.E., *La magia, tema integral de “la Celestina”*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003.

Botta, P., “La magia en la Celestina”, *Dicienda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 12(1994), pp.37-67., Ver también el volumen colectivo:

Autour de la Celestina, coordinación R. Amrán, París, Université de Picardie-Indigo ediciones, 2008.

⁵² AHN, Inq. Toledo, leg. 155, n^o7, fol.36r.

⁵³ AHN, AHN, Inq. Toledo, leg. 155, n^o7, fol.85v.

unívoca y rotunda entre la problemática conversa, la utilización de la magia y las actitudes hechiceras y brujeriles en las postrimerías del siglo XV y principios del XVI.

Los hechos que encontramos relatados en los tres casos, según las constataciones contra los acusados señaladas, no emiten un juicio definitivo sobre la existencia del problema. Nos parece más justo señalar que esas prácticas atribuidas a judíos y a los neófitos eran raras, o prácticamente inexistentes, de ahí la falta de material a pesar de la documentación consultada de finales del siglo XV y principios del XVI. Sin embargo el imaginario antijudío, que después se convierte en anticonverso, sí atribuía esas conductas desviadas a estos dos grupos minoritarios, que en proveniencia de Europa y sin ninguna base peninsular, empiezan expandirse en tierras hispanas a partir de las persecuciones de 1391. Estos estereotipos fueron recogidos de forma “magistral” por Alonso de Espina, empleados por el Santo Oficio, entre otras manifestaciones propagandísticas, para controlar a los denominados cristianos nuevos y terminar con la ya escasa presencia judía.

Por tanto creemos que dichos comportamientos arriba señalados, en los casos denominados de “magia y brujería” por la Inquisición, no eran inherentes únicamente a los neófitos ni creemos que dependieran de sus prácticas religiosas, sino que algunos de entre ellos se vieron contaminados por actitudes supersticiosas, en algunas ocasiones primitivas, de la misma forma y medida que sus correligionarios cristianos o musulmanes. La influencia de dichas prácticas, creemos, serían vividas de forma parecida por los habitantes de una zona específica, lugar y villa, y con cierta independencia de su propia religiosidad.

Transferencia de superstición en el marco de la conversión de los moriscos

Fernando Suarez Bilbao
(Universidad Rey Juan Carlos)

La historia de España tiene por uno de sus principales hitos la fecha de 1609. Durante ese año y a lo largo del siguiente lustro, todos los moriscos que habitaban desde hacía siglos las Coronas de Castilla y Aragón fueron conducidos hacia los principales puertos de la Península y expulsados del territorio de la Monarquía Católica¹.

Para acercarnos al tema de los usos, costumbres y supersticiones de la minoría morisca, comencare por una breve reseña de las palabras del mercader flamenco Georg Hoefnagel, que recorrió España probablemente entre 1563 y 1565, realizando una serie de retratos de ciudades españolas. Sus retratos sobre Granada, sirvieron para ilustrar la obra *Civitates orbis terrarum* de los alemanes Georg Braun y Franz Hogenberg. En dichas ilustraciones, donde se representan unos moriscos ociosos o trabajando, el autor de las mismas, hace la siguiente reflexión sobre los moriscos: "...parecen una nación separada de los demás habitantes de Granada por los trajes, las maneras y la lengua. Se ganan la vida esencialmente, labrando la tierra y tejiendo seda. Y mientras que permiten a sus mujeres ataviarse pomposamente con sedas y joyas, ellos se visten pobremente, cargados siempre con un saco, no negándose nunca a llevar cargas y fardos para ganar una moneda de plata, siendo en este aspecto muy diferentes de los españoles. Han aceptado la fe cristiana y el santo evangelio: en parte por devoción y en parte por temor a las penas vigentes"².

Es realmente sorprendente como este viajero del siglo XVI, describe en pocas palabras, los rasgos diferenciales de la cultura morisca reflejados en sus formas externas, así como su laboriosidad y modo de vida, percibiendo a los moriscos como una nación separada como una minoría dentro de la sociedad cristiana.

El primer paso antes de ver cada una de esas manifestaciones culturales, será dejar establecido que entendemos por morisco³. Según la Real Academia Española de la Lengua, morisco "se dice del moro bautizado que, terminada la reconquista, se quedó en España". Esta definición nos acerca bastante a la figura del morisco, pero no es del todo exacta. Efectivamente el morisco es un moro que ha sido bautizado, que por tanto es cristiano; aunque la historia nos reveló que aunque formal y legalmente eran cristianos, la mayoría en la intimidad y en secreto seguían fieles a sus creencias y fe musulmana. Podemos caracterizarlos como criptomusulmanes, públicamente aparentaban ser cristianos, y en secreto seguían profesando su fe y practicando su religión y sus ritos. En este sentido el Diccionario de Autoridades (1726-1739) ya definió a los moriscos de la siguiente manera: "Se llaman aquellas gentes de los Moros, que al tiempo de la Restauración de España, se quedaron en ella bautizados; y por haberse hallado después que en lo interior observaban la secta de Mahoma, se expelieron últimamente en tiempo del señor Rey Phelipe III"⁴.

Siendo precisos, el termino morisco, ya se utilizaba en el siglo XVI y en siglos anteriores para hacer referencia a lo moro, como por ejemplo el vestir o montar a la morisca. A nosotros nos interesa el término en su sentido más propio, el que utiliza la historiografía para referirse, tras el decreto de 12 de febrero de 1502, a los musulmanes que son obligados a

¹ Soria Mesa, E. "Los moriscos que se quedaron. La permanencia de la población de origen islámico en la España Moderna (Reino de Granada, siglos XVII-XVIII)" *Vínculos de Historia*, núm. 1 (2012), pp. 205-230

² En Gallego Burín, A. y Gámir Sandoval, A., *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, p. XXI del estudio preliminar de Bernad Vincent, Granada, Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada, 1996.

³ Mendiola Fernández, M^a I., "Usos, costumbres y normas en la tradición de la minoría morisca" en *Revista de Derecho UNED*, núm. 9, 2011, pp. 193-209

⁴ Bernabé Pons, L., *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*, Madrid, Catarata, 2009, p. 17.

convertirse al cristianismo (mediante un bautismo la mayoría de las veces forzado) o a exiliarse de la Corona de Castilla; o en Navarra en 1512 y en la Corona de Aragón en 1526 sucesivamente. A partir de ese momento nace en puridad el concepto y el estatus de morisco, que será el preferido de la historiografía posterior. Por tanto el morisco es cristiano nuevo, converso de moro, siendo las expresiones preferidas en el siglo XVI y XVII justamente esas: “los nuevamente convertidos”, “los nuevos bautizados” o “los cristianos nuevos”⁵.

En España se hicieron sobre los moriscos algunas diferenciaciones; así los “moriscos tagarinos” eran los que provenían de la Corona de Aragón, “mudéjares” los moriscos de la Corona de Castilla, pasando tras la dispersión de los moriscos granadinos por Castilla a llamarse “mudéjares antiguos” al objeto de diferenciarse de los granadinos. Para los pueblos de cultura árabe esas discusiones y distinciones no tenían sentido alguno, para ellos, los moriscos eran los descendientes de los musulmanes que dominaron la península ibérica (al-Andalus) desde el siglo VIII al siglo XV, y simplemente eran andalusíes⁶.

Es preciso señalar, que la distinción no es del todo superflua, ya que los mudéjares o moriscos de Castilla habían perdido el uso de la lengua árabe y muchos de sus rasgos diferenciales, estando bastante integrados en la vida económica y social de su comunidad, incluso algunos de ellos accedieron a las universidades, aunque siguieran practicando a escondidas el Islam. Por su parte los moriscos valencianos constituían una gran masa que trabajaba las tierras de los señores, en unas condiciones de gran precariedad⁷.

Un caso especial fue el de los moriscos granadinos, que tuvieron una posición más holgada, la minoría acomodada era numerosa y había una clase media rural y artesana que vivía con cierto desahogo. Estos observaron los preceptos coránicos y los ritos que acompañaban a los nacimientos, matrimonios o entierros hasta el momento de la expulsión, conservaron el árabe, así como sus vestidos, adornos, baños y muchas de sus manifestaciones culturales, y ello a pesar de todo el arsenal de textos normativos conducentes a la asimilación, y de las campañas de evangelización y de represión que tuvieron que sufrir. Efectivamente, a principios del siglo XVI, todo lo distintivo de moro fue tolerado para llevar a cabo una pacífica conversión y asimilación a la cultura cristiana dominante. Cuatro sectores constituyen el mayor contingente de población morisca del antiguo reino de Granada: Granada, Motril, Guadix y el Marquesado del Cenete; Málaga, Vélez- Málaga y el interior de sus tierras⁸. Posteriormente, y debido al fracaso de todas las medidas asimiladoras, es cuando son objeto de persecución todas las peculiaridades y manifestaciones de esa cultura. Pero precisamente por haber tenido esa situación especial es donde más se pusieron de manifiesto la transformación en supersticiones de las antiguas costumbres mal entendidas por los cristianos, y el establecimiento de otras nuevas para forzar su asimilación a las tradiciones cristianas a través de la imagería, de lo que nos ocuparemos más tarde.

Las prácticas religiosas y las pautas culturales de los moriscos granadinos, eran en definitiva las mismas que la de cualquier otro pueblo de tradición islámica, aunque empobrecidas por la persecución a que fueron sometidos. También eran de gran importancia o significación para ellos, las ceremonias que se realizaban en tres momentos de la vida de las personas como el nacimiento, matrimonio y muerte⁹.

⁵ Bernabé Pons, L., *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*, Madrid, Catarata, 2009, p. 17.

⁶ Bernabé Pons, L., *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*, Madrid, Catarata, 2009, p. 18.

⁷ Caro Baroja, J., *Los moriscos del Reino de Granada*, Madrid, Ediciones Istmo, 1991, p. 43.

⁸ Garrad, K., “La Inquisición y los Moriscos granadinos, 1526-1580”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos*, IX., 1º, 1960, p. 3. Siguiendo las cusas inquisitoriales vemos que la mayoría de los prisioneros procedentes de una misma zona geográfica no lo están por un único cargo de acusación.

⁹ El mapa de los lugares de origen de los encarcelados entre 1563 y el 1º de noviembre de 1570 suscita algunos comentarios. Observemos de entrada que, el proceder de todas las zonas del Reino de Granada, hay disparidades sensibles.

La distribución de la población morisca era muy desigual, incluso en el antiguo reino de Granada. Hay numerosos sectores (Alpujarras, región de Almería, valle de Lecrín, serranía de Ronda, donde los Moriscos son ampliamente mayoritarios) que estaban poco afectados, al menos en el primer momento. Constituían un bloque solidario que cada día podía profesar sin temor su adhesión al Islam. Los inquisidores apenas se aventuraban a visitar sistemáticamente estas zonas, en las que no se sentían seguros. Además, la distancia de Granada contribuye a proteger a los habitantes de la serranía de Ronda o del Marquesado de los Vélez. Por el contrario, ciudades o pueblos como Málaga, Guadix, Benamocarra y Torrox, en los que los cristianos viejos constituyen una parte considerable de la población, es difícil ser criptomusulmán. Así, en Benamocarra, la población hacia 1565-1568 se compone de 115 familias, 87 moriscas y 28 de cristianos viejos. Podemos pues suponer que 112 cristianos viejos viven en medio de 348 moriscos¹⁰. Su religiosidad se convirtió por el paso de los tiempos a los ojos de sus vecinos cristianos, tal y como ponen de manifiesto los casos inquisitoriales en brujería y superstición¹¹.

Tarsicio de Azcona distingue tres etapas en la vida de Isabel en que variaron considerablemente las relaciones entre cristianos y moriscos¹². Desde la conquista hasta fin de 1499, inspirado por Fray Hernando de Talavera. Utilizando el método de conversión por medio de aprender los signos cristianos, recibir el bautismo, los sacramentos, oír misa, organizarse en cofradías¹³. Desde fin de 1499 hasta la primavera de 1501: inspirada esta etapa por Cisneros. Surge un grave problema cuando grupos que habían renegado del bautismo recibido tienen que ser obligados a reconciliarse por Cisneros, previo encargo a la Inquisición. Se produjo la rebelión del Albaicín (donde más conversos existían) que significaba una chispa para la rebelión de todas las Alpujarras; con posterioridad a la primavera de 1501 en que no es posible obtener rápidamente la conversión de los moriscos¹⁴.

A partir de estas fechas Bernard Vicente establece otras etapas en las relaciones cristiano-moriscas: 1500-1525: que abarca la conversión de los mudéjares castellanos y aragoneses; 1525-1555: se suavizan las relaciones, mediante indultos, la latente hostilidad entre ambas comunidades pierde importancia; 1555-1570: subida al trono de Felipe II. Adoptan las relaciones carácter de “cruzada”; 1570-1582: se recrudecen los incidentes entre cristianos y moriscos, una Junta reunida en Lisboa propone expulsarlos de España¹⁵.

La cultura de los moriscos, será reflejo de las prácticas religiosas de los mismos, ya que para el musulmán la religión estaba fuertemente interiorizada en todos los actos de la vida cotidiana; así algunas diferencias respecto a la sociedad viejo-cristiana, por ejemplo en la alimentación, serán manifestación de su credo religioso. Además de ello, algunos rasgos diferenciales, serán costumbres propias de los naturales de la tierra, como fue el caso de las zambras.

A pesar de todas las expulsiones decretadas por la Corona, cientos o quizás miles de familias moriscas se quedaron en tierras peninsulares. A partir de 1614 y hasta al menos 1727 este conjunto poblacional pasó prácticamente inadvertido, escapando a cualquier control

¹⁰ Archivo de la Chancillería de Granada, Apeos, libro. VINCENT, B. “Los moriscos y la Inquisición (1563-1571)” *Chronica Nova* 13, 1982, 197-205. Estos están mucho más a merced de una denuncia que sus correligionarios de las Alpujarras.

¹¹ Domínguez Ortiz A. et Vincent, B. *Historia de los Moriscos, Vida y tragedia de los Moriscos*, Madrid, 1978, pp. 60-61.

¹² Tarsicio de Azcona. *Isabel la Católica: estudio crítico*. Ed. B. A. C. 1964. Madrid, p. 547

¹³ Gómez Zorraquino, J. I., “La Inquisición y los moriscos de Aragón en la segunda mitad del siglo XVI”, *CHJZ*-37-38, pp. 35-55

¹⁴ Tarsicio De Azcona. *Isabel la Católica: estudio crítico*. Madrid. Ed. B. A. C. 1964., p. 566.

¹⁵ Vicente, B. “Los moriscos”. *Revista Historia* 16. Núm. 18, pp. 70-75

eclesiástico o civil, y desapareciendo de la documentación como por arte de magia¹⁶. Pero su aparente invisibilidad no procede precisamente de su condición humilde, de su pobreza o de su dedicación a tareas económicas viles o muy secundarias. Todo lo contrario. En el terreno económico alcanzaron un enorme éxito, logrando algunos acumular inmensas fortunas y disfrutando buena parte de ellos de un nivel de vida acomodado o rico¹⁷. La seda en particular y el comercio en general explican su éxito, pero también lo hace el arrendamiento de rentas reales y de propiedades de los sectores privilegiados.

Paralelamente, muchos de ellos poseyeron otros tantos oficios públicos, llegando a controlar bastantes juradurías y regimientos, incluyendo las disputadas veinticuatrías de las ciudades en especial de Granada; cargos de escribanos y procuradores del número; siendo abogados de la Real Chancillería; ostentando algunos el rango de capitanes y alcaides, clérigos e incluso contando entre sus filas con un oidor de Sevilla, muerto electo de Granada¹⁸. Riqueza y poder que explican la protección que les debió brindar parte de las autoridades locales.

Fue evidente el mantenimiento de prácticas culturales pero también de creencias religiosas, por muy debilitadas que estuvieran. La redada inquisitorial de 1727 y los autos de fe de los años posteriores testimonian la existencia de cientos de islamizantes. Seguidores de la religión musulmana que no cierran aquí su historia. Mientras unos huyen a Turquía y otros parecen volverse de corazón al catolicismo, bastantes de ellos siguen intentando no disolverse en la masa y continúan con sus comportamientos matrimoniales hasta, al menos, 1800.

Costumbres religiosas

La vida religiosa de los moriscos españoles es en esencia la misma de cualquier pueblo musulmán, empezando por el escrupuloso cumplimiento de las cinco obligaciones fundamentales del Islam: la profesión de fe, la oración, el ayuno, la limosna y la peregrinación¹⁹. Para ello, practicaron los ritos de purificación y ablución que precedían a la oración, el “guado”, la oración llamada “zala” o zalá, cinco veces al día y el ayuno del Ramadán.

El “guado” era un rito de purificación a través del agua, previo a la oración, consistente en el lavado de diferentes partes del cuerpo siguiendo un orden, acompañado de invocaciones a Alá y Mahoma. Era diferente de la otra forma de purificación, “tahor”, en que se lavaba todo el cuerpo con agua caliente y jabón²⁰.

Tras el nacimiento se realizaba una ceremonia denominada fada o fadas. Era como el bautismo cristiano, en ella el recién nacido se consagraba a Dios, con el fin de ponerlo bajo su salvaguardia y providencia. Se le imponía un nombre musulmán que usarían en la casa y la familia, y luego hacían un banquete y repartían limosnas²¹. Al varón, después de pasados ocho días de su nacimiento, se procedía generalmente a hacerle la circuncisión o retajación.

¹⁶ Soria Mesa, E., “De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVII”, *Áreas*, 14 (1992), pp. 49-64;

¹⁷ Dadson T. J. *Los moriscos de Villarubia de los Ojos (siglos XVXVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid, 2007

¹⁸ Vicent, B., “Los moriscos que permanecieron en el reino de Granada después de la expulsión de 1570”, en *Andalucía en la Edad Moderna. Economía y sociedad*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1985, pp. 267-286; y Pérez García, R. “Moriscos, razones y mercedes ante el poder del Rey en el reino de Granada después de 1570”, *Ámbitos*, 22 (2009), pp. 35-50.

¹⁹ Longás Bartibás, P., *Vida religiosa de los moriscos*, Granada, Universidad de Granada, 1998, pp. 13, 16, 214, 231 y 250.

²⁰ García Arenal, M., *Los moriscos*, Granada, Universidad de Granada, 1996, p. 89 y 90.

²¹ Barrios Aguilera, M., “Religiosidad y vida cotidiana de los moriscos”, *Historia del reino de Granada II. La época morisca y la repoblación. (1502-1630)*, Granada, Universidad de Granada, 2000, pp. 372 y 373.

El matrimonio morisco participaba de todas las características del matrimonio musulmán, teniendo los mismos requisitos derivados de la ley islámica, el Corán, y las particularidades derivadas de la tradición musulmana y las costumbres del lugar. Estas peculiaridades se hacían patentes en la fórmula de petición de mano, los requisitos exigidos para la licitud del matrimonio y las amonestaciones que se hacían a los novios, así como en los preparativos y celebraciones de sus bodas. Para que el matrimonio fuese válido había de celebrarse con dos testigos buenos musulmanes, con la intervención del alguali (representante de la novia), y debía de entregarse por parte del novio la dote o acidaque. El matrimonio se realizaba ante el alfaquí, que redactaba una carta o contrato matrimonial donde se recogía la cantidad en metálico, muebles o inmuebles entregados por el novio, y las cantidades que quedaban aplazadas; así como los bienes que pudiera recibir la mujer de su familia.

Respecto a los rituales funerarios, el primer acto que se hacía era el lavatorio del cadáver, muy semejante al “guado” del vivo; luego se le vestía una camisa nueva y se le envolvía con una sábana de lino. También era costumbre, acaso por tradición supersticiosa, ponerle joyas y alimentos en el enterramiento. La inhumación era en tierra virgen, poniendo el cadáver de costado, y orientado hacia el este, hacia La Meca²².

Trasferencia de imagería en la conversión morisca

Para poder entender la iconofobia morisca que aparece recogida en los papeles del Santo Oficio, debemos partir de lo que establecía la doctrina islámica. El Corán es poco explícito en sus planteamientos sobre este aspecto; tal vez la única mención que podríamos encontrar al respecto sería el texto del Sura CXII, confesión de fe por excelencia del Islam, donde se expone que Dios es uno “¡El Impenetrable! No engendra, no ha sido engendrado; ¡nadie es igual a él!”. Con ello se entiende que nunca se podrá representar visualmente la divinidad porque nada puede ser igual a ella²³.

La capacidad persuasiva de las imágenes era un tópico bien establecido en el pensamiento escolástico²⁴; las imágenes excitaban los ánimos de los espectadores con más prontitud y eficacia que lo hacían las palabras, el lenguaje de la imitación era universal, al contrario que el lenguaje oral y el escrito que requerían una inculturación previa; y, además, las imágenes alcanzaban rápidamente la voluntad, sacudiendo el espíritu de los hombres. Fray Hernando de Talavera²⁵, aunque desconfiara de las virtudes de las imágenes en razón de la comprobada propensión idolátrica del ser humano, también reconocía sus virtudes, sobre todo

²² Barrios Aguilera, M., “Religiosidad y vida cotidiana de los moriscos”, *Historia del reino de Granada II. La época morisca y la repoblación. (1502-1630)*, Granada, Universidad de Granada, 2000, p. 379

²³ Franco Llopis, B., “Los moriscos y la Inquisición. Cuestiones artísticas”, *Manuscrits* 28, 2010, pp.87-101; Pereda Espeso, F. *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. Madrid, 2007, p. 256.

²⁴ Etsifides ex auditu, sed ex visu confirmatus est. Bernardo de Claraval, Sermo 59, IV, 9.

²⁵ Para la biografía vid. Alcántara Suárez, P., *Vida del venerable D. Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada*, Madrid, 1866, más hagiográfica que crítica; Marquez Villanueva, Fr., “Investigaciones sobre Juan Álvarez Gato. Contribución al conocimiento de la literatura castellana del siglo XV”, *Anejos de la Real Academia Española*, IV, Madrid (1960), 1974, pp. 104-154; Rodríguez Valencia, V., *Isabel la Católica en la opinión de españoles y extranjeros*, I, Instituto Isabel la Católica, Valladolid, 1970, pp. 341-372; Martínez Medina, F. J., “Estudio preliminar”, en Alonso Fernández De Madrid, *Vida de Fray Fernando de Talavera. Primer arzobispo de Granada*, P. Félix G. Olmedo (ed.), Granada, 1992, pp. ix-ixxxviii, También la más básica de Resines Llorente, L., *Hernando de Talavera, prior del monasterio del Prado*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 1993. Por último, Aldea, Q., en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, CSIC, Madrid, 1975, IV, en la voz “Talavera Hernando de”, pp. 2517 -2521. Existe una reciente bibliografía crítica de Fradejas Lebrero, J., “Bibliografía crítica de fray Hernando de Talavera”, en *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, II, CSIC, Madrid, 1998, pp. 1347 -1357, quien tiene anunciada desde hace algún tiempo la edición de las obras completas de fray Hernando.

su fuerza como signo de identidad religiosa, por eso había recurrido a ellas cuando tuvo la responsabilidad de corregir la espiritualidad errática de los judeo-conversos sevillanos.

La situación a la que Fray Hernando como responsable de la conversión de los musulmanes se enfrentaba en Granada, sin embargo, era bastante diferente de la que se hubiera encontrado en Sevilla²⁶. Más de cien mil almas se habían acogido en noviembre de 1491 a unas generosas capitulaciones dentro de cuyo marco era posible mantener lo fundamental de sus tradiciones, su cultura, y sus costumbres, además de un grado importante de autonomía política, sobre todo en el terreno de la justicia. Según lo acordado en la rendición, la población musulmana conservaría su forma distintiva de vestir, su música, y hasta el derecho de portar armas. Además, los nuevos súbditos del rey castellano podían seguir practicando su religión en las mezquitas, y hasta se permitía a los almuédanos que llamaran a la oración desde los alminares. En la ciudad que recibió Talavera, el paisaje urbano, e incluso una parte de sus sonidos, continuaban siendo en muchos aspectos los mismos que antes de la conquista.

En los años siguientes, la presión de los repobladores fue poco a poco desplazando a sus habitantes, y la población autóctona se fue compensando con una creciente inmigración llegada tanto desde Andalucía como desde los puntos más diversos de Castilla y del resto de la geografía española; en consecuencia, en poco más de treinta años la población local se habría equiparado con los recién llegados, pero éste fue un fenómeno lento y gradual, sobre todo antes de las primeras revueltas que tuvieron lugar entre diciembre de 1499 y octubre de 1501 con motivo de la supresión de las medidas que habían hecho la convivencia algo más soportable²⁷. Los dos hechos que de la nueva situación resultan de mayor importancia para nuestro discurso son los siguientes: el comienzo de los bautismos en masa y, sobre todo, la consagración de las mezquitas en templos cristianos.

El responsable fundamental de este giro de 180 grados en la política de conversiones fue el cardenal Cisneros y el grado de complicidad de fray Hernando en esta nueva estrategia, radicalmente contraria a la que él había desarrollado en los años previos, es todavía objeto de controversia. En cualquiera de los casos, los acontecimientos a que nos referimos marcan un antes y un después en la historia de la relación de los cristianos con los musulmanes y su transformación en moriscos, entre dos formas de entender la evangelización, y también entre dos tipos de encargos de imágenes: mientras que en la primera etapa de las conversiones el arzobispo de Granada parece haber utilizado fundamentalmente imágenes impresas de papel tanto para ser distribuidas durante las predicaciones realizadas a los moriscos como para ser colocadas en el interior de sus hogares, en la segunda fase, cuando la conversión de las mezquitas en iglesias fue ya efectiva, se trató de imágenes tridimensionales, esculturas de molde de diversos tamaños de las que se esperaba una ubicación estable. En esta segunda etapa, Hernando de Talavera era un mero intermediario, pero la persona responsable de ordenar los encargos e incluso de supervisarlos personalmente, fue la reina Isabel, y el nuevo actor principal Cisneros.

La primera etapa discurre aproximadamente entre enero de 1492 y finales de 1499. En estos años el nuevo arzobispo de Granada acometió, con un innegable optimismo, la tarea de atraer al cristianismo a los musulmanes de origen tanto como a los helches o renegados, es decir, los cristianos que habían sucumbido a la tentación del Islam. La experiencia aplicada

²⁶ La experiencia de Talavera estaba basada en la eclesiología paulina que los Jerónimos habían siempre defendido, para talavera la Iglesia se identifica con un cuerpo místico de miembros plurales, como “un edificio, templo, iglesia, las dos paredes diversas que eran los pueblos muy contrarios, muy diversos, gentil conviene a saber, y judiego” *Collacion*, Biblioteca Lázaro Galdiano, Inv. 15223, f. 13.

²⁷ Para la repoblación, vid. Ladero Quesada, M. A., “La repoblación del reino de Granada anterior al año 1500”, *Hispania*, 110,1968, pp. 489-563, estima entre 35 y 40 mil personas (entre andaluces, neo-castellanos, murciano s) el número de repobladores, ca. 1485-1498.

por Talavera en Granada no era sólo la ya mencionada, y que había acumulado personalmente en Sevilla con los judeo-conversos, quince años atrás, sino, en cierto modo, la que representaba una tradición intelectual y religiosa nacida a mediados de la centuria anterior como respuesta a quienes se negaban a imaginar otra sociedad que la que tuviera una comunidad política para una sola confesión²⁸. Desde que en 1492 fuera nombrado arzobispo de Granada, fray Hernando puso en marcha distintas medidas con un único fin: atraer al bautismo a la población morisca, y hacerlo dentro del marco legal que habían establecido las capitulaciones que el mismo había firmado en 1491²⁹, en las que se prohibía expresamente el uso de la fuerza para conseguir la conversión. Fray Hernando años atrás había expresado el pensamiento que aplicaría en Granada “No es de denostar el que nació ciego... y el judío ni el moro, no prometió lo contrario de aquello que guarda; y porque sería traerlos a la santa fe por la fuerza, lo cual no se debe hacer en ninguna manera, especialmente en los adultos”³⁰

Talavera en su empeño conversor no escatimó esfuerzos. Por un lado utilizando el aljamiado para acercarse a los moriscos, abandono el latín en sus predicaciones en favor del romance, y utilizaba representaciones “sanctas y devotas” para atraer la atención de los moriscos superando en lo posible las barreras del idioma³¹. Cuando fue a predicar a las Alpujarras se hizo acompañar de árabes convertidos para que le sirviesen de intérpretes. Núñez Muley señaló incluso que terminaba la misa en vez de con el tradicional *dominus vobiscum*, con *ybara fiqum*, y le conocían como el alfaquí santo³².

Los cristianos trataron de luchar contra la iconoclasta musulmana repitiendo, una y otra vez, que ellos también estaban en contra de la idolatría y que lo que importaba era la idea representada. Así lo hicieron todos los teólogos del XVI y XVII, como Pérez de Chinchón, Hernando de Talavera, Jaime Prades, Paleotti...; razonamientos que fueron totalmente desoídos por los moriscos hispanos. Un ejemplo de esto podemos verlo en el proceso a García, morisco de Montilla a quien, tras pasar delante de una cruz y no hacerle reverencia, se le explicó que “aquella cruz de piedra es remembrança de la pasión de Jesucristo crucificado”; él negó que dicho trozo de madera “representara” esta santa figura, pensaba que era un ser inanimado. Ante la insistencia del tribunal respondió finalmente: “no quiero quitar la caperuza a la cruz porque mis padres me lo confesaron”³³. Es decir, el morisco aludió a la tradición familiar para defender su actitud. No debemos olvidar que el cripto-islamismo, sobre todo en tierras hispánicas, se fue transmitiendo de padres a hijos.

En otros procesos inquisitoriales podemos ver plasmadas diversas actitudes en torno a la polémica entre las imágenes y su veneración. Los reos pudieron ser apresados por no haberles rendido culto antes o durante el juicio, por haberse burlado de ellas o, incluso, destrozarlas. En todos los casos coinciden con el ejemplo anterior en ver las representaciones artísticas como meros elementos materiales sin ninguna significación. Por ejemplo, Gerona Churres, morisco aragonés, expuso que no entendía cómo los cristianos esperaban que por

²⁸ Talavera recogía la tradición de la Orden jerónima de fray Alonso de Oropesa que se opuso en 1449 al primer Estatuto de Limpieza de sangre.

²⁹ Las capitulaciones de Granada establecían: “Otrosy que sean obligados sus altezas y sus descendyentes de dexarles bevyr en su ley y en su xarama y sus mezquitas y sus alcadys y todos sus almuédanos con sus torres y que les consientan dar bozes a sus almuédanos como solyan antes con sus costumbres...Item que todos los xristianos que se han tornado moros machos o henbras que non ose ningún xristiano hazerles mal ni deshonorarlos y que non les pidan que se tornen xristianos y que el que lo hizyere que sea castigado salvo el que quisyere tornarse xristiano de su propia voluntad en presencia de moros y de xristianos”, Garrido Atienza, M. ed. *Las Capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada 1910, p. 280; Longas Bartibas, P. *Vida religiosa de los moriscos*, estudio preliminar Cabanelas Rodríguez, D. Granada 1998, p. xxxv.

³⁰ Fray Hernando de Talavera, *Católica Impugnación*, p. 171

³¹ Alonso Fernández Madrid *Vida del primer arzobispo de Granada don fray fernando de Talavera que llaman el arzobispo sancto*, BNM Ms. 11050 f. 34.

³² Garrad, K. “The original memorial of Don Francisco Núñez Muley” en *Atlante*, II, 4, 1954, pp. 198-226.

³³ AHN. Inquisición. Leg. 4972, núm. 1.

adorar un trozo de madera pudieran ir al cielo³⁴, afirmación que podemos ver completada con las palabras de la esclava granadina llamada Vertáís, que increpó a los inquisidores porque mientras los musulmanes creían en “Dios, en Santa María y en Jesucristo”, los cristianos “creéis en los bultos”³⁵. Estas acusaciones se repiten en más de un centenar de procesos repartidos en toda nuestra geografía. Por citar otro ejemplo, Mordalet de Massalavés (Valencia) ironizaba como “los cristianos se arrodillan delante de un madero que dizen crucifixo y de una figura de yesso” creyendo que “para qué es bueno el madero sino para darles en la cabeça?”³⁶. Otros, como Jerónimo Michini, morisco de Oliva (Valencia), fue mucho más hiriente, pues deseaba que “ojal quemados fuesen los cristianos que adoraban un pedazo de palo”³⁷. Ellos continuaron pensando que no eran necesarias las imágenes para orar, tal como opinaba Fernando de Murcia ante el tribunal granadino al exponer que “creeys en un palo [...] yo creo más en el corazón de Mahoma que en la cruz”³⁸. De hecho, en estos argumentos se basaron para realizar sus actos iconoclastas, pues Juan Cardiny, morisco murciano opinaba que eran correctas estas destrucciones y quebrantos de las cruces pues “palos eran que no devian nada”³⁹.

¿Hasta qué punto fue efectiva la política evangelizadora?. Pereda⁴⁰ señalaba cómo Hernando de Talavera, junto con Isabel la Católica, realizaron el encargo a un escultor flamenco de numerosas piezas para evangelizar. En Valencia se siguió también dicha tendencia, sobre todo por parte de los predicadores jesuitas que iban regalando rosarios y estampas entre sus coetáneos pensando que, con la posesión de las mismas y sus propias pláticas, se produciría una conversión sincera⁴¹. También los procesos inquisitoriales nos hablan del uso de estas imágenes para evangelizar.

Es indudable que estas acciones tuvieron éxito, y los moriscos afirmaron que su conversión dependió, en alguna medida, de las prédicas realizadas por los ministros de la Iglesia que utilizaron imágenes para ilustrarlas y convencerles de sus errores en la fe. Aunque no sabemos ni el número y la extensión de este proceso de conversiones⁴².

Las autoridades cristianas, a pesar de todo lo expuesto, continuaron insistiendo en imponer el culto a la imagen. No en vano tanto Hernando de Talavera, arzobispo de Granada; Feliciano Figueroa, obispo de Segorbe o el mismo Ignacio de las Casas, jesuita de origen morisco, dictaminaron la obligación de que todo habitante de la diócesis debiera poseer en sus aposentos imágenes o cruces como muestra de su devoción y adhesión a la doctrina cristiana. Los predicadores, principalmente los jesuitas, iban regalando cruces y rosarios entre su auditorio con el fin de que les rindieran culto y vieran en ellos las bondades del catolicismo.

El culto a la Virgen y la superstición morisca

Las pinturas de santos o imágenes de Cristo crucificado fueron las que sufrieron mayor escarnio por los moriscos, destruyéndolas o insultándolas, y aunque las imágenes de la Virgen

³⁴ AHN. Inquisición. Lib. 988, 1581, s.p.

³⁵ AHN. Inquisición. Leg. 1853, núm. 7. También en: García Fuentes, J.M. *La Inquisición en Granada en el siglo XVI*. Granada, 1981, p. 186.

³⁶ AHN. Inquisición. Leg. 806, núm. 2, fol. 8.

³⁷ AHN. Inquisición. Lib. 934, fol. 408.

³⁸ AHN. Inquisición. Leg. 4972, núm. 1.

³⁹ AHN. Inquisición. Leg. 2002, núm. 16.

⁴⁰ Pereda Espeso, F. *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. Madrid, 2007.

⁴¹ Franco Llopis, *La pintura valenciana entre 1550 y 1609: cristología y adoctrinamiento morisco*. Valencia, 2008.

⁴² Una morisquilla valenciana afirmaba que “no quiso dezir la causa porque su padre la maltratava porque como había oydo dezir que Christo nuestro señor había padecido más por nosotros, esta quiso padecer más de lo que padeció por él”. AHN. Inquisición. Leg. 553, núm. 10. Benítez Sánchez-Blanco, R. “La Inquisición ante los moriscos”. En: *Historia de la Inquisición en España y América*. Volumen II. Madrid, 2000, p. 695-736.

no se libraron, lo fueron en menor medida. Estos casos fueron muy excepcionales, ya que la figura de María era también venerada por este colectivo. Para ellos presentaba una acumulación de favores divinos, un modelo de conducta, de ejemplo de comportamiento. Ciertamente en la tradición islámica se recoge que Mahoma, en la visita a la Meca, cuando mandó destruir todas las imágenes que allí existían, ordenó salvar una de la quema, justamente la que representaba a María. Este hecho coincide con lo que nos explica Corral y Rojas en su tratado sobre la expulsión de los moriscos. Este autor explica cómo en su revuelta arrasaron con toda la decoración de las iglesias y que en “una pintura de la Assumpción de Nuestra Señora se veían los apóstoles con puñaladas y cuchilladas en las caras, mas la de la bendita Virgen entera y sin señal alguna”⁴³. Ciertamente, las imágenes marianas no fueron destruidas, pero no se libraron de las burlas por parte de los moriscos, sobre todo en lo referente a la esperanza que los cristianos ponían en ellas para su salvación⁴⁴.

Uno de los aspectos interesantes que encontramos en esta documentación inquisitorial fue el de la transposición de una ideología católica proyectada sobre los musulmanes para condenarlos. Nos referimos al hecho de haber encontrado tres denuncias realizadas a moriscos por custodiar imágenes de Mahoma cuando su religión, como hemos visto, les prohibía poseerlas. Estas acusaciones se hacen más inverosímiles y nos incitan a afirmar que se trate de un juicio falso, con intención inculpatoria, ya que precisamente en las zonas en las que fueron apresados dichos reos, las diócesis de Zaragoza y Valencia, se encontraba la población más islamizada de la Península, por lo que era impensable que esto se diera teniendo en cuenta la naturaleza de los moriscos que allí residían, representación de la ortodoxia militante más acusada⁴⁵.

No es un caso totalmente excepcional también las familias musulmanas iraníes en la educación de las hijas utilizaban imágenes de María como modelo de ser puro, ideal, etéreo; el ideal a seguir, incumpliendo, por otra parte, los preceptos islámicos; y sin embargo no es habitual encontrar alusiones a esculturas de Mahoma en ninguna de las vertientes del islamismo⁴⁶.

Durante más de un siglo, el poder religioso y político de las autoridades cristianas creyó que con un plan más o menos organizado de campañas evangelizadoras se podría convertir no sólo de palabra sino de hecho a esta minoría. Utilizaron todas las herramientas que tuvieron en su mano, como las imágenes, elementos que fomentan la mnemotecnia y que ayudan a fijar las ideas en el ideario colectivo. El problema, como expuso Valera, no fue que así lo hicieran sino el modo de aproximarse a ellos, imponiendo. No sabemos qué hubiera ocurrido si las ideas de Hernando de Talavera, totalmente pacíficas y basadas en un conocimiento de la población hubieran sido continuadas por sus sucesores⁴⁷. El primer arzobispo de Granada fue sumamente inteligente al utilizar esculturas marianas para buscar su apoyo y conversión, todo lo contrario de lo que sucediera en el resto de la Península, donde el estandarte de sus campañas fueron las cruces, una de las máximas aberraciones, según la teología musulmana, del catolicismo. Éstas se convirtieron en símbolo de la opresión y ante ellas actuaron destrozándolas o vertiendo comentarios vejatorios, tal como hemos comprobado con diversos ejemplos inquisitoriales.

⁴³ Corral Y Rojas, 1613, fol. 40 v.

⁴⁴ Estos mandatos fueron seguidos en muchos casos, como demuestra el proceso a Catalina de Ábalos, morisca criada de Leonor de Valderrama que poseía una imagen de la Virgen, siendo reprendida por María Ferrer, también morisca, quien le recriminó dicha posesión ya que ninguno de sus antepasados hubiera permitido tener en su hogar imágenes para la veneración. AHN. Inquisición. Leg. 4972, núm. 8. 1593.

⁴⁵ AHN. Inquisición. Lib. 936, 1550-1580, s.p. En 1592, Isabel Obres fue condenada en este mismo tribunal maño por “adoración de la estatua de Mahoma”. AHN. Inquisición. Lib. 989, 1582-1596, s.p.

⁴⁶ Abd-El-Jali, J. *Cristianismo e Islam*. Madrid, 1954, p. 93

⁴⁷ Franco Llopis, B., “Los moriscos y la Inquisición. Cuestiones artísticas”, *Manuscrits* 28, 2010, p. 98.

La política de encargos de imágenes estuvo igualmente guiada por la búsqueda de puntos de encuentro entre las tradiciones religiosas de los mudéjares y la religión cristiana. Convendrá por ello recordar algunos datos bien conocidos sobre el culto que profesaban a la Virgen y a algunos santos particulares del panteón cristiano los musulmanes de al-Andalus.

Sin duda el mejor testimonio del paisaje humano de la Granada de 1492 es el del viajero alemán Jerónimo Münzer, que tanto influyó en el pensamiento europeo de la época. Münzer se detuvo en la ciudad el año 1494, allí conoció personalmente a Talavera, trató con los impresores de su misma nacionalidad que se habían desplazado hasta la ciudad, describió su calles, con especial atención, se detuvo en su exótica población, proporcionando interesantes detalles sobre su aspecto, y sobre sus costumbres. Llegado el momento de hablar de su religión, nos dice lo siguiente: “Cumplen estrictamente con la ley de las limosnas y del ayuno desde una hora antes de la salida del lucero de la mañana hasta la caída de la tarde. Recomiendan también las oraciones, de las cuales son muy observantes. Tienen en mucha veneración a la Virgen María, a Santa Catalina, a San Juan, y les imponen a sus hijos estos nombres”. A continuación de lo cual añade el siguiente recuerdo de primera mano: “Un anciano me mostró un rosario hecho de huesos de dátiles, diciendo que era de la palmera de la que comió María, cuando su huida a Egipto. Lo besaba diciendo que era muy útil para las embarazadas, conforme él lo había experimentado”⁴⁸.

La anécdota está llena de sentido. Tanto Jesús como la Virgen tienen un hueco importante en los escritos del profeta, pero además, el culto que recibía la Virgen entre los musulmanes era un hecho frecuentemente reconocido por los cristianos⁴⁹. Contamos con referencias sobre este asunto desde Alfonso X -quien llegaba al extremo de citar el Corán en las Cantigas para justificarlo-⁵⁰ en adelante. Algunos años más tarde Alfonso de Burgos⁵¹, insistía incluso en la “creencia de los moros en que conosceni dizen que sancta maria que concibió de spritu santo”⁵², y recordaba que la noche de navidad “xtianos e moros fazen tan grande e tan onrada fiesta”⁵³.

Importa subrayar que el culto se encontraba profundamente enraizado en la tradición islámica. María es el único personaje femenino al que se dedica un sura completo en el Corán. La sura 19 reconoce que su parto fue virginal, y la exalta como modelo de virtud femenina vinculada, que no subordinada, a la de su hijo⁵⁴. Precisamente en esta sura 19 se recoge la tradición apócrifa cristiana⁵⁵ que colocaba en un lugar indeterminado la escena del parto a los pies de una palmera y cómo ésta se habría inclinado milagrosamente para dejar caer sobre ella dátiles frescos y maduros (19, 22-26)⁵⁶. Nos consta que el recuerdo de este pasaje formaba

⁴⁸ Münzer, Jerónimo, *Viaje por España y Portugal*, pp. 126-127.

⁴⁹ Barkai, r. “Une invocation musulmane au nom de Jesus et de Marie” en *Revue de l’histoire des religions*, vol 200 3º, 1983, pp. 257-268. En la Biblioteca Nacional de Madrid se conserva un texto con una advocación expresa a la Virgen en un texto árabe fragmentado. B.N. Manuscritos árabes, Caja 18, 602-18, 603

⁵⁰ En la Cantiga 165: “O soldan diss' ao mouro: Eno Alcoran achey/ que Santa Maria Virgen foi sempr”; e por esto sey,/ guerra per nulla maneira con ela non fillarey,/ e caqui me torno logo, e fas tanger-lo tabal- (165, vv. 65-68), citado por Salvador Martínez, H., *La convivencia en la España del siglo XIII*, Madrid 2006, p. 327, donde se comentan otros ejemplos.

⁵¹ Alfonso de Valladolid, el Rabbi Abner, + 1321

⁵² Alfonso de Burgos, *Libro de las tres creencias*, BNE, Ms. 9302, f. 20. Este dato no lo corrobora ninguna otra fuente.

⁵³ Alfonso de Burgos, *Libro de las tres creencias*, BNE, Ms. 9302, f. 21v.

⁵⁴ Para el culto de la Virgen en el Islam, nos hemos servido de Smith, J. I., “The Virgen Mary in Islamic Tradition”, *The Muslim World*, LXXIX, 1989, pp. 161-187. Y sobre todo, Schleifer, A., *Mary The Blessed Virgin Of Islam*, Louisville, Fons Vitae, 1997, Escrito Por Una Practicante Musulmana. Un resumen en “Maryan”, apud *The Encyclopedia of Islam*, Leiden-Brill, 1991, pp. 628-632.

⁵⁵ Cfr. Evangelio de Ps. Mateo, XX, que sitúa el episodio en la Huida a Egipto, en Aurelio de Santos Otero (ed.), *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, BAC, 1988, pp. 212-214.

⁵⁶ *El Corán*, Julio Cortés (ed.), Barcelona, Herder, 2005, pp. 318-319.

parte de las oraciones de los moriscos españoles mucho después de que al-Andalus hubiera desaparecido⁵⁷.

Otro ejemplo es el de Pedro Mártir de Anglería, quien se encontraba en Granada con la Corte en 1501, cuando le fue encomendada la misión diplomática ante el Sultán de Egipto. Una vez cumplidas sus obligaciones, el humanista milanés aprovechó para visitar algunos de los santuarios que recordaban el refugio de la santa familia⁵⁸. En Matarea (Matariyah), a diez mil pasos de El Cairo, acudió peregrinando hasta el lugar en el que, según la tradición, había vivido la sagrada familia en su destierro. Pedro Mártir se sorprendió en primer lugar de la devoción que los “moros” tenían por la Virgen: “advertí dos indicios de extraordinaria piedad en aquellos hombres de religión contraria a la nuestra...” y pudo comprobar con sus propios ojos que las gentes locales cuidaban de que ardiera siempre una lámpara en el preciso lugar donde la Virgen había colocado supuestamente al niño en la cabaña mil quinientos años antes. Pero el recuerdo o reliquia más importante que pudo ver, y hasta tocar, fue el árbol que había doblado sus ramas para alimentarles. El embajador de los Reyes Católicos identificó el árbol que llamaban “del faraón” como un sicómoro, y no olvidó coger tres bayas para llevarlas de vuelta a España⁵⁹.

Con esta perspectiva en mente, no estaría de más repasar por última vez la lista de esculturas que se encargaron por la reina Isabel, entre 1500 y 1501. Distintos factores pudieron haber condicionado la elección, empezando por la propia disponibilidad de moldes de determina dos santos y no de otros. Sin embargo, no deja de ser llamativo que precisamente las tres advocaciones que Jerónimo Münzer recordaba como propias de los mudéjares granadinos (santa Catalina, san Juan y la Virgen) coincidan con aquellas cuyas imágenes pretendían introducirse para el culto en las iglesias de los moriscos. Sólo podemos juzgar en virtud de la única imagen cuya tipología hemos conservado, pero, al menos en este caso, la dulce representación de la Virgen en una actitud íntima y afectiva con el hijo que acomoda junto a su pecho, tal y como la que trajo Huberto Alemán desde los Países Bajos, encajaba a la perfección con el modelo de virtud materna por el que Maryam era venerada por los musulmanes⁶⁰ y, por extensión, entre la población morisca. En definitiva, la veneración de María, e incluso la consideración de su virginidad, eran aparentemente incuestionables entre los moriscos, constituyéndose en un elemento de comunión con los cristianos.

⁵⁷ “(Pídote) por las buenas peticiones que éste te hizo en la Casa Santa cuando criaba a María; y por la gracia que otorgaste a Juan, a quien diste la sabiduría siendo niño, y haciendo que muriera sin pecado; y por la gracia que concediste a María, a quien nombraste, escogiste y honraste sobre todas las mujeres, y por las buenas oraciones que te hizo en su oratorio y en la casa santa y debajo de la palmera (datilera, según el texto aljamiado) donde le vino el parto”, citado por Longás, P., *La vida religiosa de los moriscos*, 1915, ed. facsímil a cargo de Cabanelas, D., Granada, 1990, p. 105. Esta tradición, unida a la de la presencia de la sagrada familia en Egipto huyendo de la represión de Herodes, hacía que en los alrededores de El Cairo se venerara un árbol milagroso cuyos frutos les habían alimentado durante su refugio. Vid. Meinardus, O. F. A., *The Holy Family in Egypt*, El Cairo, AUC Press, 1986.

⁵⁸ Mártir De Anglería, Pedro, *Una Embajada de los Reyes Católicos a Egipto*, traducción y prólogo de García y García, L. Valladolid, CSIC, 1947, pp. 186 y ss.

⁵⁹ Los frutos con los que regresó Pedro Mártir en el equipaje serían tal vez del mismo árbol de las que estaba hecho el rosario del morisco granadino a quien entrevistó Jerónimo Münzer en 1494. Muy poco después de la visita de Pedro Mártir a Egipto, otro español, el jerónimo Diego de Mérida (1512) volvió al mismo lugar. También él se sorprendió del culto -menciona incluso la lámpara de aceite- que guardaba un “santero” o “moro ortolano”, y por supuesto sucumbió a la tentación de coger unos ramos del árbol que identificó como una “higuera”, vid. el relato en Rodríguez Moñino, A., “Viaje a Oriente”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, XVIII, 1945 (pp. 115-187), p. 161. Tiempo antes lo había hecho Pero Tafur (1435-1439), quien da detalles de cómo sólo se permitía la entrada de cinco peregrinos a un tiempo, y de la prohibición que entonces existía de arrancar del árbol ramas o frutos. El árbol que identifica el lugar era todavía en el siglo xx un sicómoro, el último plantado en 1672 murió en 1906 pero pudo rescatarse un esqueje, según Meinardus, O. F. A., *The Holy Family in Egypt*, pp. 39-41.

⁶⁰ Vid. especialmente Schleifer, A., *Mary the Blessed Virgin of Islam*, pp. 45-54.

Como han demostrado autores como Louis Cardaillac⁶¹ y más recientemente Mercedes Carcía-Arenal⁶², el rechazo de la virginidad de María se extendió poco a poco entre aquellos moriscos que se encontraban en zonas deficientemente islamizadas, y sobre todo allí donde estaban forjando su identidad de grupo, no tanto en virtud de la conservación de sus propias tradiciones, sino como inevitable reacción frente a las costumbres de la sociedad cristiana en la que estaban obligados a sobrevivir. En el resto de la población morisca, y especialmente en los años inmediatamente posteriores a la conquista, la devoción mariana tenía una fuerza propia y creemos que sus nuevos señores supieron reconocerla y utilizarla como instrumento de un proyecto misionero. Las imágenes unidas a las oraciones marianas que el catecismo de Pedro de Alcalá (1505) suministraba en árabe son, con toda probabilidad el testimonio de una estrategia de asimilación que finalmente resultaría frustrada.

Pero la verdadera dimensión de este impulso mariano sólo puede comprenderse del todo a la luz de otras significativas ausencias. Los responsables de su evangelización eludieron poner en circulación imágenes de pintura o de escultura del crucificado. Todos y cada uno de los crucifijos que fueron encargados al maestro imaginero Huberto Alemán -3 en total- fueron destinados a comunidades de frailes o monjas (los franciscanos de la Zubia y las Comendadoras de Santiago), donde, no se utilizaban en la predicación de la población morisca. La aversión de los moriscos por la crucifixión es de sobra conocida y tiene su fundamento en el Corán, negándose la muerte de Cristo y señalándose su exaltación (sura 4, 153-158).

Las únicas representaciones de Cristo que se utilizaron en las nuevas mezquitas cristianizadas fue la del Salvador, como en la mezquita mayor del Albaicín. Un Jesús vivo, caracterizado físicamente con rasgos fácilmente asimilables a la propia tradición morisca en la que pretendía echar raíces: un profeta benefactor y triunfante en las antípodas del Cristo sufriente, y que, por otro lado, se instala a la entrada del templo y no en su interior.

Lo cierto es que gracias al esfuerzo de Talavera y de la propia Isabel, buscando nexos de conexión entre moriscos y cristianos viejos a través del culto mariano se estableció un modelo diferencial en la cultura no solo de Granada sino de todo el sur con la proliferación de vírgenes con advocaciones diversas pero que respondían a un mismo patrón imaginero, traído precisamente del norte de Europa, encargado a los maestros de los Países Bajos y en especial al taller de Huberto Alemán, una producción en serie de estas imágenes marianas, de confección muy rápida y barata gracias al sistema de moldes. La imagen tenía dos funciones una didáctica, bien conocida y otra de representación de la legitimidad de la divinidad y por consiguiente de quien la guarda: la Iglesia. Fue Talavera personalmente el que realizó los encargos, por orden de la reina Isabel en 1501 para facilitar la conversión de los musulmanes granadinos.

La extensión del culto mariano, su difusión a través de imágenes reproducibles, la ausencia de crucificados o su sustitución en el corazón del Albaicín por la representación de un taumatúrgico Salvador togado, nos dejan oír el eco de la actuación de Fray Hernando. Entre 1478 y 1501 la cultura de la imagen santa había emprendido el camino de un salto cualitativo, y que de la misma manera en que fue el conflicto entre las religiones el que determinó, o por lo menos aceleró, su nuevo rumbo, también la actitud hacia las imágenes de todos y cada uno de sus protagonistas estuvo condicionada por el estamento socio-religioso del que procedían, ya fueran cristianos-viejos, judíos, moriscos o conversos.

Este conflicto se nos antoja determinante para la promoción de determinadas imágenes “santas”, tanto como para la evolución de un lenguaje formal que buscaba justificarse apoyándose en modelos anteriores, los de la tradición oriental o los de otros ejemplos locales. Hace tiempo que sabemos que el proceso de reproducción mecánica no es necesariamente

⁶¹ Cardaillac, L., *Moriscos y cristianos, Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, México, 1979, pp. 242-258.

⁶² García-Arenal, M., *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, 1978, p. 107.

contrario al desarrollo del carisma (o del aura) de las imágenes⁶³. De hecho, en el caso de las imágenes de culto, la estampa fue y es todavía hoy, un aliado importante, tanto con su difusión como en el reforzamiento carismático del prototipo⁶⁴. Con su reproducción, en realidad, lo que hace es poner en circulación nuevos originales. Esta aparente paradoja se ha intentado resolver distinguiendo entre la reproducción “con”, y la reproducción “sin” modelo⁶⁵. Mientras que la primera potencia la singularidad de la imagen previa, en la segunda ésta no existe, con lo que se destruye el valor mismo de la originalidad: la imagen que se ha adquirido no es ni mejor ni peor que ninguna de las restantes de la serie porque no pueden medirse con ningún original del que procedan.

Las esculturas encargadas a Huberto Alemán, se fabricaron mecánicamente con la ayuda de moldes, pero no reproducían ningún prototipo específico; queremos decir que no eran la réplica de ninguna imagen con una advocación precisa y un culto ya establecido. Paradójicamente, ello no significa que estas imágenes vieran mermada su autenticidad una vez llegaron a su destino. Al contrario, si juzgamos por los ejemplos andaluces de la Antigua de Granada, la Virgen de la Justicia y la Antigua de Sevilla, desde el mismo momento de su acogida, estas Vírgenes generaron su propia y personal originalidad⁶⁶. De hecho, lo hicieron con más fuerza de la que nunca habían tenido antes.

Lo más curioso de este proceso de conversión es que la utilización de la imagería, y en especial de la Vírgenes tenía por objeto facilitar la conversión de los moriscos después, ayudando a la estos a superar su rechazo radical a las imágenes, Lo cierto es que el enorme éxito de la labor imaginera de las Vírgenes Granadinas y andaluzas por extensión, dio lugar a cultos locales, con independencia de que la imagen fuera seriada, dotándolas de condiciones taumátúrgicas, que en muchos casos raya la idolatría⁶⁷, o por lo menos la superstición, la misma que Fray Hernando pretendía combatir, se produjo por ello una trasfencia de una superstición a otra, que de alguna forma ha pervivido hasta nuestros tiempos.

⁶³ Cfr. Benjamin, W., “La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica”, en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1982.

⁶⁴ Freedberg, D., *El poder de las imágenes*, pp. 156-159. Vid., también, Christin, O., *Une révolution symbolique. Eiconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, pp. 171-173.

⁶⁵ Cfr. Krauss, R. F., “Retaining the Original? The State of the Question”, en *Retaining the Original. Multiple Originals, Copies and Reproductions, Studies in the History of Art*. 20, Washington, National Gallery of Art, 1989, pp. 9-11.

⁶⁶ Es más, aunque dos de estas imágenes reciben culto en dos localidades que se encuentran a escasos diez o doce kilómetros de distancia, cada una es total y absolutamente singular y personal para sus respectivas comunidades de fieles.

⁶⁷ Ejemplos como el Rocío o los conflictos que se produjeron entre las distintas cofradías que portaban sus vírgenes respectivas en la Semana Santa granadina. Pereda Espeso, F. *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. Madrid, 2007, p. 305.

La figura de Suleyman (Salomón) entre los moriscos: de profeta a conjurador de demonios

Bárbara Ruiz Bejarano
(Universidad de Alicante)

La figura de Suleyman, profeta del islam, que aparece en diversos manuscritos aljamiados de la comunidad morisca aragonesa, es harto compleja. El personaje aglutina diversas facetas o avatares que han ido incorporando a lo largo de la historia elementos de procedencia diversa, especialmente de las tradiciones judía, cristiana e islámica. Suleyman aparece en la literatura como jurista, rey, constructor, guerrero, sabio, filósofo, astrólogo, mago y héroe. De esta amalgama de atributos, las leyendas moriscas presentan al profeta-rey como un héroe dotado de poderes más allá del alcance de los mortales: sabiduría legendaria, capacidad de entender las voces de la naturaleza, conocimiento profundo de los arcanos del universo y la ciencia... tales atributos le permiten ser constructor del magnífico templo, poseedor de riquezas fabulosas y líder de los genios, seres del mundo oculto.

Los poderes sobrenaturales de nuestro héroe van acompañados de tres objetos mágicos, que representan la materialización del conocimiento esotérico¹: su espada flamígera, símbolo de su poderío militar, su escudo protector frente a los maleficios y el poderoso anillo con el sello salomónico, que le confería el poder de convocar y controlar a los genios. Y para culminar el perfil del superhéroe, su máximo logro, la construcción del gran templo de Jerusalén para mayor loa del dios único.

Esta compleja figura aparece en sus distintos avatares en varios ejemplos de la literatura árabe en que se habla de la construcción de Jerusalén, o del poder derivado del conocimiento de Suleyman. Este poder queda representado en el sello de su anillo, que otorga al mago que realiza el hechizo la capacidad de invocar a los espíritus del mundo invisible y obtener así riquezas o conocimiento.

Hacia el final del siglo XVI, las leyendas moriscas exponen las vicisitudes de Suleyman durante su reinado, y de cómo el poderoso profeta pierde sus poderes como castigo divino a su altivez. En otros tratados moriscos, el nombre de Suleyman, junto con el pictograma del sello mágico de su anillo, sirve para rubricar diversos encantamientos con los que invocar a genios benignos o demonios malignos. Nuestro personaje en la literatura clandestina morisca se transforma para adaptarse a las supersticiones populares de los moriscos españoles, a merced de la inquisición y las autoridades civiles, que recurren a los textos islámicos, ya sean teológicos, narrativos o mágicos, para mantener su religiosidad. Precisamente el islam será en las leyendas salomónicas el elemento central que pone en relación religión, ciencia y magia, a través de un eje transversal: el conocimiento del universo que se desprende de la revelación divina.

Las transformaciones de Suleyman en la literatura morisca

Suleyman en la literatura hebrea y cristiana: el monarca, el sabio, el constructor

Solomon o Salomón, como es conocido en las tradiciones hebrea y cristiana, respectivamente, es el elegido por el rey de Israel, David, entre sus hijos, para sucederle como

¹ Aquí, en el sentido utilizado por Stuckrad para su término “esotericism”: “a particular world-view, which arose in natural philosophy, religious and literary traditions. Far from regarding it as something exotic, marginal or obscure, modern research seeks to present esotericism as a structural component of European history of religion and culture, while playing a significant part in the evolution of modernity” (Von Stuckrad, K. *Western Esotericism*, XX, Abingdon, Routledge, 2005, p. 2). Precisamente en la España moderna se ve bien esta fusión de conocimientos que derivan de multitud de fuentes y tradiciones, y se amalgaman en torno a ejes relacionados con la cultura y la religiosidad de la época.

monarca. Ambas tradiciones desarrollan diversos aspectos del personaje. Ambas, en su evolución y textos, presentan diversas transformaciones del mismo.

La gran transformación del personaje² comienza en el período literario hebreo del Segundo Templo. La figura del Rey Salomón, en la tradición hebrea, estaba investida del carisma derivado de sus virtudes: hombre sabio y justo. La sabiduría de Salomón se expresa tanto en sus vastos conocimientos del mundo (conocimiento que, en las escrituras sagradas monoteístas, pertenece exclusivamente a Dios), como en su sabiduría práctica³, su astucia. A esto hay que añadir que la sabiduría le permite la capacidad de distinguir el bien del mal, es decir, de tomar decisiones justas. Este aspecto de su personalidad es recogido en los tres monoteísmos: el hombre que escucha o lee la revelación de Dios es aquél capaz de distinguir el bien del mal, y de ser justo. La figura del rey, por tanto, se amalgama con la de hombre docto, que además de poseer gran clarividencia, dispone de las herramientas de poder para impartir justicia.

Un episodio clave en la literatura hebrea es la construcción del Templo⁴. La arquitectura y el conocimiento de los fundamentos de la construcción, arcano en la época medieval, requería no sólo la iniciación, sino la pertenencia a un gremio. La expresión del conocimiento masónico (aquél relacionado con la construcción) no era desconocida a los musulmanes aragoneses, siendo particularmente notable el arte mudéjar, construido por alarifes musulmanes aunque destinado a edificios civiles o religiosos asociados al culto cristiano.

La leyenda morisca de Suleyman recoge este conocimiento en la construcción de la ciudad de piedra (referente metafórico del templo), que llevan a cabo los demonios sujetos a la voluntad del monarca.

La plasticidad del personaje se recoge en diversas obras, particularmente de la literatura hebrea, donde aparece como rey (aunque, como nota Torijano, y a diferencia de la versión islámica, “privado de ejército”⁵). Esta figura del monarca de paz se transforma en

2 Torijano, P.A. *Solomon, the esoteric king. From king to magus, development of a tradition*. Leiden, Brill, 2002, p. 11.

3 Este conocimiento práctico hará que, a partir del periodo moderno, la figura de Salomón quede indisolublemente ligada a la magia, en cuanto “arte operativo”, que se materializa mediante una serie de rituales e invocaciones. (Thorndike, L. *A history of magic and experimental science*, New York, MacMillan, 1929, p. 4).

4 El Templo es la representación de las conexiones entre el macro y el microcosmos. Así, las dimensiones del Templo, como edificio que se corresponde con la creación, tiene unas dimensiones específicas, dictadas por la deidad: “the idea of correspondence between the heavenly and terrestrial world, which may be regarded as the fundamental characteristic of the temple traditions of Western Asia. [...] the mystical dimensions of the Temple”. La dimensión mística del aspecto arquitectónico tenía gran relevancia en la exégesis hebrea: “the idea of the Temple, which existed beyond time and space and symbolised a fundamental truth always accessible to the Jews. The allegorical interpretation of the Bible was an important tool for rabbinical exegesis [...]”. (Von Stuckrad, 2005, pp. 12-13; pp. 31-32). Pablo Torijano, que explora la figura de Suleyman en la fuentes hebreas, describe este avatar del personaje en relación a la orden divina: “Solomon the architect acquires preeminence and takes centre stage; every other characterization is subordinated to his role as the chosen builder of the temple. Solomon finishes his duty as builder of the temple with a prayer and supplication to God (1 Kgs 8); they are in effect the consecration of the Temple”. (Torijano, *Op. Cit.*, p. 14). La consideración del Templo como expresión de las artes matemáticas, particularmente la geometría, explica la interconexión de las ciencias desde la perspectiva islámica medieval y moderna. En la Europa cristiana, el Templo es una metáfora de dicha interconexión: “The story of Solomon’s Temple was another key text that resonated positively in the minds of early modern biblical literalists, for the Temple was both a repository of wisdom and an architectural masterpiece embodying the principles of divine geometry”. Coudert, A. *Religion, magic, and science in Early Modern Europe and America*. Santa Barbara, Praeger, 2011, p. 149.

5 “The Chronicler insists on the image of Solomon as a man of peace and on the image of his reign as a period of peace, in contrast to David’s reign. Depriving a king of military propaganda is quite unusual in the Bible [...]. The linking of Solomon with peace will become a lasting trait of his image in later writing” (Torijano, *Op. Cit.*, p.17). La versión islámica que nos ofrecen las *Historias de los profetas* presenta a un monarca-guerrero, que

periodos posteriores para tomar atributos de los monarcas helenos⁶. Esta sofisticación del papel regio ya hace referencias a una sociedad más compleja, organizada en *polis*, donde el papel legislador o sancionador del monarca sustituye la preponderancia del elemento militar. A partir de este momento, la tradición judía incorpora nuevas facetas al personaje: su calidad de sabio y filósofo⁷.

Este aspecto de Suleyman es también muy popular en la Edad Media y Moderna, período en que el conocimiento comienza a organizarse y a separarse del ámbito eclesiástico en la Europa cristiana. El conocimiento científico-técnico tendrá que buscar un encaje en los esquemas del conocimiento teológico para contar con la aprobación de la poderosa iglesia del período. No ocurrió así en Al Andalus o en las comunidades mudéjares y moriscas, donde las artes y conocimientos estaban integrados en un sistema holístico que no establecía dicha separación. En el período medieval, el conocimiento de los secretos de la naturaleza, reservado sólo a aquellos educados (o iniciados), gana popularidad. Sin embargo, en período moderno, es la Iglesia la que en numerosas ocasiones se arroga el poder de decidir qué es ciencia⁸ y qué es herejía, lo que supondrá la persecución de muchos “iniciados” en diversas artes: parteras, curanderas, médicos, hechiceros, etc.

A partir de la Edad Media, los tratados de magia se hacen más arcanos: la figura de Suleyman como mago pervive, recalcando el aspecto iniciático de su sabiduría. Es en este momento cuando un aspecto del personaje pasará a un primer plano: su capacidad para invocar a los demonios. Aparece así en la literatura mágica popular la figura del Suleyman exorcista⁹. La relación entre Suleyman y los demonios será una constante en los tratados mágicos medievales y modernos.

El exorcismo, como magia operativa o ritual, unido con el conocimiento arcano del universo invisible, abre la puerta a una nueva dimensión: la transmisión de los poderes contenidos en el anillo de Suleyman es posible para los iniciados que conozcan las fórmulas

marcha al frente de sus huestes, formadas por humanos, genios y pájaros. (Ibn Kathir, *Stories of the Prophets*, Jeddah, Dar-us-Salam, 2003, p. 493).

⁶ “Although the post-exilic biblical books focused their attention on an idealized figure of King Solomon, to some extent the Jewish writings of the Second Temple period modified this trend. As we shall see, they were also interested in the role of Solomon as king, but they reinterpreted the figure of Solomon in the light of the newly formed Hellenistic monarchies and their royal representatives. Solomon is viewed as a βασιλεύς and every event of his reign is narrated and interpreted accordingly”. Torijano, *Op. Cit.*, p. 26.

⁷ “Solomon is depicted as a philosopher with knowledge about all the domains of nature. Besides, the biblical text is interpreted in this way in the Wisdom of Solomon and in depictions of the hermetic sage, which suggests that this exegesis gained some popularity”. Torijano, *Op. Cit.*, p. 32.

⁸ De hecho, las ciencias esotéricas u ocultas, como las conocemos actualmente, incluyendo la alquimia, astrología, etc., no alcanzaron el norte de Europa hasta bien entrada la Edad Moderna. “During the early Middle Ages, these Egyptian and Neoplatonic texts were preserved, reinterpreted and augmented, not by Christian but by Arab scholars, many of whom made original contributions to occult thinking. [...] Medieval Arabs, Jews and Byzantines passed this grab-bag of heterodox thinking on to Western Christians, some of whom embraced it as a source of ultimate knowledge. [...] This began in the late Middle Ages in the secret treatises of Western Christian alchemists and ritual magicians, but it continued in the public writings of humanist scholars. [...] The writings of these humanists, mixing heterodoxy and strokes of paganism with mysticism and the rudiments of experimental science, remained on the edge of intellectual respectability [...] Those who were suspicious of occult philosophy equated it with demonic magic. This implied that it was heretical, diabolical or unlawful, but could also suggest that it was “ignorant,” improvised or imaginary rather than rooted in learned sources. It therefore bore the mark of popular “superstition” as well as devil worship” (Monod, P.K. *Solomon's Secret Arts: The Occult in the Age of Enlightenment*. New Haven, Yale University Press, 2013, p. 11-12).

⁹ “A new portrait of Solomon arose that described him as endowed with secrets and esoteric knowledge, i.e., as a powerful exorcist. From then on **Solomon and demonology appeared together** and this new perception of the character enjoyed great popularity”. (Torijano, *Op. Cit.*, p. 41). Mis negritas.

secretas utilizadas en la invocación y control de los demonios. Las fórmulas salomónicas se multiplicarán en la literatura, fenómeno que igualmente recogen numerosos textos moriscos¹⁰.

Las fórmulas mágicas y pictogramas, particularmente el que recoge la figura del sello de Suleyman, constituyen las herramientas del mago para acceder al mundo supernatural. El sello¹¹ salomónico dota a su portador (o a la persona que realice la invocación) de la autoridad sobre los demonios. Es notable la popularidad de los tratados mágicos que enseñaban la forma del sello, además de ofrecer los textos rituales para la invocación de los demonios, que responden a diversos nombres.

Suleyman en el Corán y en las Tradiciones de los Profetas (*Qasas al-Anbiyya*): el profeta, el conjurador

Las tradiciones monoteístas presentan la figura de Suleyman, hijo de David, como rey de Israel y profeta de Dios. Recibe la ley y el conocimiento (éste último relacionado con la ciencia y la magia) a través de la revelación divina, y como una gracia especial que es concedida tras una súplica.

En la tradición islámica, el papel de Suleyman como Rey de Israel queda relegado a un plano secundario, ya que es su misión profética la que pasa a un primer plano. Como otros profetas, su liderazgo se materializa en el ejército (otra diferencia con el personaje en la tradición judeo-cristiana), un ejército compuesto de genios, hombres y pájaros. Su misión profética más destacada es la llamada a la creencia a la Reina Bilkis (la Reina de Saba), a quién desposará.

Con respecto a los principios mágicos que rodean al personaje, se alinean con las creencias islámicas sobre la revelación divina: las invocaciones consisten en determinadas palabras, del mismo modo que en Corán se reconoce la capacidad creadora del lenguaje, mediante el cual Allah es capaz de generar y dar vida a las criaturas, simplemente pronunciando la fórmula: “¡Se!”¹². Las invocaciones a los genios aparecen en el Corán asociadas al profeta Suleyman, principalmente en la Azora 27 (Las Hormigas). El valor, por tanto, de la literatura popular demonológica, irá asociado a la exactitud con que se reproduzcan las fórmulas que garanticen la materialización de los demonios, y el dominio sobre los mismos.

Es éste último un aspecto de riesgo en la práctica mágica: los demonios no se someten de buen grado. Según la tradición, los demonios intentaron escapar al dominio de Suleyman, y por extensión al que pudieran ejercer los humanos. Es decir, el ritual mágico también va destinado a garantizar este sometimiento, ya que los demonios podrían rebelarse, con terribles consecuencias para aquél que los hubiera invocado. De ahí la importancia de la exactitud de

¹⁰ Por ejemplo, los manuscritos Add 10-862 BML “La clave del rey Salomón”, Ms. Landsowne 1203 BML “Las verdaderas claves del rey Salomón”. Ms. N-21-S-1 de Lérida “Talismán en árabe”, Ms. 11/9398 BRAH “*Hirz al-wazir* (El talismán del ministro)”, Ms. 11/9400 BRAH ff. 66v-75: “Talismán”; f. 76: “*Al-hirz*”; Ms. 11/9408 BRAH, “Oraciones y talismanes en árabe, con glosas en aljamiado”, ff. 1-3: “Un *al-hirz* en árabe con glosas en aljamiado”, ff. 8v-18: “Talismán enseñado a ‘Ali por el Profeta”, J-68 CSIC, f. 7 “Recetas supersticiosas para curar la posesión demoníaca”; Ms. J-59 BNE Ms. 4937 “Recetas y otros textos mágicos”; Ms. 5300 BNE “El *kitab* de suertes”; J-22 CSIC “Libro de dichos maravillosos”; J-26 CSIC “Este es el *alkitab* questá en él el conto de Dhu-l’Karnayn”; Ms. de Ocaña “Misceláneo de Salomón”.

¹¹ “And I said to him: at the hour the demon appears to you, **throw this ring at the chest of the demon**, saying to him: Solomon summons you ...”. (Torijano, *Op. Cit.*, p. 58).

¹² Corán, 6:73. (Edición en español de Cortés, J., *El corán*, Barcelona, Herder, 1986).

las fórmulas y figuras mágicas, que Suleyman, siempre según la tradición, puso por escrito¹³ en el famoso grimorio *Clavicula Salomonis*¹⁴.

Suleyman y la magia en el universo morisco

La práctica mágica en el universo morisco se halla expresada en centenares de páginas aljamiadas y árabes, donde abundan conjuros, recetas, invocaciones, plegarias y talismanes. Con cierta frecuencia aparecen estas letanías acompañadas de imágenes o símbolos, representando el Sello de Suleyman, o bien la Mano protectora, o bien un cuadrado mágico.

En numerosas ocasiones los textos mágicos se utilizan con fines curativos, acompañando repertorios médicos: el poder de la oración, como aspecto necesario de la sanación, se refleja siempre en las recetas, que explican el procedimiento del remedio, acompañado de unos textos que han de pronunciarse sobre el enfermo, o escribirse en pequeños pedazos de papel que han de colocarse sobre el doliente.

Mas el universo mágico morisco no se reduce a libros de conjuros o *al-hirz*, sino que abunda en leyendas y narraciones destinadas a sancionar la figura de Suleyman como gran mago, con poder sobre los demonios y la visión de los acontecimientos futuros. Estas historias o *recontamientos*, como las llaman los propios moriscos, presentan a los personajes en situaciones donde deben recurrir a poderosos aliados que les presten ayuda.

Estas narraciones amalgaman, por tanto, figuras que poseen un conocimiento de los mundos visible e invisible, gracias al cual aparecen como sabios y conjuradores a los ojos del resto de personajes. Este reconocimiento del conocimiento de lo oculto (*al-Ghayb*) aparece como puerta de entendimiento de fenómenos que la ciencia del periodo moderno no podía explicar. Este conocimiento dotaba a los personajes, además, de una herramienta política: el conocimiento y sabiduría de Suleyman refuerzan su figura como líder político del pueblo.

Suleyman es, por tanto, una figura mucho más compleja que otros profetas o personajes de las tradiciones monoteístas, pues combina en su persona facetas extraordinarias, que se complementan unas a otras. Del mismo modo, en su papel de arquitecto del Templo –aunque este es un aspecto poco destacado en la literatura morisca - lo importante no es que lo construyera con sus propias manos, sino que consiguió dicha proeza arquitectónica gracias a su poder sobre los demonios, que resultaron ser una mano de obra excepcional. Este aspecto de Suleyman pone de relieve la importancia de los poderes sobrenaturales del personaje. También el Corán especifica que no son los demonios quienes poseen un conocimiento sobrenatural, sino que por venia de Allah, Suleyman puede obtener de ellos cierta información¹⁵. Será esta información, procedente del mundo invisible, uno de los objetivos de la invocación de genios y demonios.

El talismán y la magia islámica

El talismán es el artefacto mágico que aparece en la literatura morisca asociado a la figura de Suleyman. Consta de una parte material, que puede ser un objeto, un pictograma o un papel, y de una parte inmaterial, que consiste en un encantamiento o fórmula

¹³ He taught them [his soldiers] how to catch the *jinn* by spell, incantations, formulae, revealed verses (*āyāt*), or how to capture them by magical circles. He wrote a book on this that was found in his treasury after his death". (Verheyden, J. (Ed.) *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition. King, Sage and Architect*. Brill, Leiden, 2013, p. 247). Mis negritas.

¹⁴ Editada por Lidell Mathers, S. *The key of Solomon the king - Clavicula Salomonis*, London, Kegan Paul, Trench, Trübner, 1909.

¹⁵ Esta estrategia de afirmar que el conocimiento secreto o superior procede de la esfera divina hace necesaria la intervención del mediador, normalmente un ser superior que constituye la fuente del conocimiento esotérico: ángeles y demonios, o la misma figura de Suleyman, encarnan este rol. Von Stuckrad, K. *Locations of knowledge in Medieval and Early Modern Europe*. Leiden, Brill, 2010, p. 63.

(normalmente en árabe) que, mediante un ritual, confiere al objeto propiedades mágicas. Su elaboración requiere, por tanto, de conocimientos específicos.

Las figuras y objetos mágicos moriscos suelen ser la *Khamisa* (Mano de Fátima) o la Estrella de seis puntas, formada por dos triángulos dispuestos en hexágono, en cuyo centro se podría leer el inefable nombre de Allah¹⁶(Sello de Suleyman).

Siendo el islam una religión que presta una especial atención al ritual, los moriscos estaban bien familiarizados con el concepto, y con la conexión que el ritual permitía con la divinidad y su creación.

Con respecto a la finalidad de los talismanes mágicos, los moriscos indican en sus propios manuscritos: conservar o recuperar la salud, ser amado, proteger a la familia, proteger los bienes, conocer lo futuro, lo escondido, lo secreto, y solicitar la intercesión divina.

Como se ve, en el universo morisco, ciencia, religión y magia estaban estrechamente relacionadas.

Literatura morisca sobre el profeta Suleyman

Un breve análisis de varios textos moriscos permitirá tener una idea más completa de la magia practicada por los musulmanes de la España moderna, y del papel central que Suleyman, profeta de Allah, tenía en la misma.

Leyenda de Suleyman. Ms 5305 BNE¹⁷

La historia titulada “El recontamiento de Suleyman, *nabi* [profeta de] Allah cuando lo reprobó Allah en quitarle la honra y andó cuarenta días como pobre demandando limosna en servicio de Allah” refuerza la idea central del islam: el poder salomónico es una gracia divina, y no un mérito propio del profeta. Así, Allah decide quitarle a Suleyman el Anillo de la Honra (según su nombre morisco) para demostrarle que el poder pertenece únicamente a Él.

El relato es el siguiente: “Sucedió que cuando estaba Suleyman en sus devociones sirviendo a Allah, quitábase el anillo, aquél que en él estaba la fuerza y honra de su realeza, y encomendáballo a una doncella. Había un demonio en su palacio, muy sabio y muy malo, que se llamaba Haritsu. Haritsu se apareció a la doncella con la figura y vestido de Suleyman, y viéndolo la doncella, le entregó el anillo. Allah lo castigó por tal afrenta, hundiéndolo en el mar, donde lo tragó un pez. Cuando Suleyman terminó sus oraciones y se dirigió a la doncella, ésta le aseguró que acababa de entregarle el anillo. En seguida miró Suleyman a los malditos demonios, y no vio a ninguno, y luego conoció que la saña de Allah era sobre él”.

Allah decidió ponerle a prueba. Convirtió a Suleyman en un mendigo tan miserable que todos los pobres se apartaban de él. Mientras, en su palacio, y aprovechando su ausencia, Iblis, el mayor demonio, se hizo pasar por él y, sentándose en el trono, comenzó a juzgar los pleitos. “Todos estaban muy maravillados de cómo era Suleyman tan mudado a la contra de lo que solía”. Sospechando una causa misteriosa de este cambio, un hombre llamado Balquis decidió averiguar la verdad. Balquis descubrió al demonio y lo maldijo, y consoló al pueblo diciendo: “No temáis, aquél que le dio la honra [Allah], se la quitó y se la retornará cuando sea servido”.

Mientras tanto, Suleyman deambulaba por el reino, y llegó a la tierra de Himran, que en ese momento estaba construyendo una fortaleza. Suleyman consiguió trabajo en la obra y tras una mañana trajinando agua se sentó a descansar bajo la sombra de la torre. Tras dirigir sus plegarias a Allah, quedóse dormido. Así lo vio la hija de Himran, desde su ventana en la torre,

¹⁶ En relación con la geometría, era ésta una de las bases de la construcción islámica, ciencia bien conocida por los alarifes moriscos. En cuanto al nombre inefable de Allah, también llamado el “gran nombre” de Allah o centésimo nombre, estaba íntimamente relacionado con la magia, mediante su uso en talismanes e invocaciones. Doutté, E. *Magie et religion dans l’Afrique du Nord*, Argel, Adolphe Jourdan, 1909, pp. 199-217).

¹⁷ Editado en Guillén Robles, F. *Leyendas Moriscas*, Universidad de Granada, 1994, vol. 1, pp. 281-311.

y también que dos leones venían de la montaña hacia el durmiente. La doncella lo dio por muerto, más para su sorpresa los leones se colocaron a sus flancos, y se pusieron a espantar las moscas. La doncella, sorprendida, dirigió una exclamación a los ídolos Aletu y Alozza.

Por su parte, Suleyman despertó y dirigió una plegaria a Allah. Cuando llegó a oídos de la muchacha, ésta se interesó por Suleyman, que la tranquilizó, asegurándole que nada había que temer, puesto que todo estaba en poder de Allah. Al día siguiente la escena se repitió, con dos culebras guardando el sueño de Suleyman. La doncella decidió unir el nombre de Allah a los dos ídolos que veneraba. La tercera jornada, dos tigres guardan el sueño del rey mendigo, para maravilla de la doncella, que decide averiguar más sobre Allah. No solo la doncella abraza el islam, sino que además contrae matrimonio con Suleyman.

Sin embargo, su padre, el rey Himran, no parece entusiasmado del enlace de su hija con un jornalero, por lo que la despoja de sus joyas y ropas y la echa de palacio. Suleyman y su nueva esposa emprenden viaje. A la puesta del sol, mendigan de unos pescadores, que reconocen el mensaje del profeta Suleyman sobre el dios único. Les entregan sendos peces para cenar. En el vientre de su pescado, Suleyman encontró su Anillo y proclamó la grandeza de Allah. “Y púsose el anillo en el dedo, y así como lo tuvo, luego le fue obediente toda cosa”. Una vez restaurado su poder – siempre con permiso de Allah- Suleyman recupera sus posesiones y el respeto de sus súbditos.

En este relato destacan algunos elementos de la magia morisca: el poder de Allah sobre todas las cosas (idea que se repite en los conjuros mágicos), la capacidad de los hombres para discernir el bien del mal (y por tanto para emplear el conocimiento en provecho o en perjuicio de los demás), y la conversión al islam de uno de los personajes del relato (que aparece en otros relatos moriscos, no necesariamente en relación a Suleyman, pero sí a otros populares héroes del islam, como el Profeta, Ali, etc).

En otro relatos morisco, como “El viaje maravilloso de Buluquiya”¹⁸ (Ms. J-8 CSIC), la figura de Suleyman aparece como personaje secundario, que presta asistencia al protagonista, salvándole de un gran peligro. Buluquiya, príncipe israelí, halla en un cofre “una escritura de la gracia y nobleza del profeta Muhammad”. Tras leerla, decide emprender viaje para conocer en persona al Profeta del islam. En su itinerario, conoce a un hombre llamado Affan, que se une a él en la búsqueda del Profeta Muhammad. En el siguiente episodio, encuentran en una cueva a un hombre que parecía dormido. Al acercarse, descubren que está muerto, y que se trata de Suleyman Ibn Dawud, y “tenía su anillo en el dedo de su mano izquierda. Era el anillo de su reísmo [condición real]. Estaba hecho aquel anillo de oro y de plata y de piedras preciosas, y tenía inscrita una escritura de cuatro asatras [líneas]. En aquellas cuatro asatras estaban escritos los nombres de Allah el grande”. En ese momento son atacados por dos culebras, mas invocando los nombres de Allah [que Affan sabía leer] consiguieron escapar de la cueva y del fuego que les lanzaban las culebras.

La figura de Suleyman aparece aquí revestida de majestad, aunque es el poder de Allah –de nuevo se repite esta idea- contenido en el sello del anillo, el elemento que salva a los personajes de la muerte. Otro elemento destacado es la capacidad de Affan de leer la escritura en que estaban inscritos los nombres de Allah. Esta idea de la necesidad de instruirse para alcanzar el conocimiento es una constante en la literatura islámica.

Otra importante lección para los moriscos, acerca de la codicia, se recoge en la historia de “Suleyman e Iblis”, en el Ms. de Ocaña¹⁹, ff. 140v-141r: “Vosotros, en cuanto a la codicia. Cierto, la codicia conduce a las criaturas a la negligencia. La codicia es un cable que arrastra a la gente al Infierno poco a poco. Ellos no se dan cuenta hasta que, engañados, son arrastrados. Se menciona que Suleyman, la paz sea con él, se encontró con Iblis, Dios lo detesta. Le dijo

¹⁸ López-Baralt, L. *El viaje maravilloso de Buluquiya a los confines del universo*. Madrid, Trotta, 2004.

¹⁹ Editado en Hofman-Vanus, I. *Historias religiosas musulmanas en el manuscrito mudéjar-morisco de Ocaña*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2001.

Suleyman: “¿Qué estás maquinando para con la Umma de Muhammad, la paz sea con él?” Le contestó Iblis: “Los engañaré hasta que el dinar y el dirham²⁰ sean más apetecibles para ellos que su leyenda: “No hay más Dios que Dios”. Cuando ellos estén de este modo, yo dominaré sus corazones y haré con sus mentes lo que quiera.” Se cuenta que Iblis, Dios lo detesta, cogió el primer dirham acuñado en la tierra. Lo cogió, lo besó, y lo puso sobre sus ojos y dijo: “Quien te quiere, será mi esclavo y de mi banda y de mi tropa”. Este breve encuentro sirve como recordatorio a los moriscos del precepto del islam contrario a la acumulación de riquezas, con Suleyman como Profeta capaz de hablar con los demonios, y por tanto de conocer las tentaciones que preparan contra los humanos.

El mismo manuscrito presenta otra breve historia, en la que Suleyman, poseedor de grandes riquezas, ve cómo la posesión de bienes materiales retrasa su entrada en el paraíso (163r-v): “Lo más importante de la fe es amar a Allah, dejad el amor a lo terrenal. Siervos de Dios, apartaos de la codicia hacia el dinero. Cierto, pensabais que el que tiene dinero y poder en el mundo, tiene lo mejor. Es lo peor. Porque dijo el Profeta, Allah lo bendiga y lo salve: “Suleyman entró el último en el paraíso, cuarenta años después de entrar los profetas y esto [ocurrió] a causa de la realeza y el poder que le había otorgado Allah en el mundo.” Siervos de Dios, los que tenéis dineros, gastadlos en limosnas a los pobres y a los miserables. Que seáis generosos con ellos como una lluvia abundante. Cierto, Allah os lo duplicará y lo encontraréis al tanto de todo lo que habéis gastado, en el momento que estéis necesitados de ello y os sea necesario el día de la Resurrección. Si no aquel día se os presenta [el dinero] como codicia, lo lamentaréis, no os servirá la contrición”.

La popularidad de Suleyman se recoge también en otro tipo de literatura: los talismanes y conjuros mágicos²¹, que también abundan en los manuscritos aljamiados que nos han llegado.

En estos textos, que en ocasiones se ilustran con los sellos de Suleyman o con otras figuras mágicas, se constata la procedencia del hechizo, que viene directamente del rey-hechicero, como garantía de su eficacia. Además, aparecen con frecuencia, junto a las palabras y pictogramas del talismán, algunas instrucciones, sobre el destino del hechizo, con qué material se ha de copiar o dónde ha de escribirse. Igualmente aparecen bebedizos, que cobran su poder mágico tras desleír en ellos la fórmula escrita en papel con azafrán u otro producto.

Ejemplo de tratado de magia es “El Libro de Dichos Maravillosos”²² (Ms. J-22 CSIC), que contiene varios tratados: Libro de los Filtros, Libro de Suertes, Libro de los talismanes (la fabricación de los talismanes sigue unas reglas específicas que combinan conocimientos astrológicos, con los nombres de ángeles y demonios, junto con sellos mágicos), para terminar con un capítulo de oraciones y súplicas.

En este manuscrito, la figura de Suleyman aparece ya en relación directa con la conjuración de espíritus para diversos fines. Aunque, en general, el poder de las invocaciones procede directamente de Allah, muchos de los talismanes se asocian a la figura del monarca.

Así, los folios 19v-22v presentan una figura mágica transmitida por Suleyman, cuya finalidad es traer “a quien querrá de las mujeres y de los hombres”, si se escribe en un “trapo filado con azafrán”; sin embargo, si se confecciona “con sangre de paloma blanca y la enterrará en su casa o en su viña, no se le acercará ladrón, ni puerco, ni fiera”. También es posible utilizar el pictograma en la elaboración de un bebedizo: “Y quién la escriberá en filtro y la desleirá y ruxará [rociará] con ella la puerta de su tienda, no le faltará qué vender y comprar”. El poder exorcista de Suleyman aparece igualmente en la receta: “Y quien la

²⁰ La moneda de oro y la de plata en el sistema monetario islámico.

²¹ Cardaillac-Hermosilla, Y. *Los nombres del diablo*. Universidad de Granada, 2005.

²² Editado en Labarta, A. *Libro de dichos maravillosos. Misceláneo morisco de magia y adivinación*. Madrid, CSIC, 1993.

escribirá y ruxará con ella la cara del endiablado, matará el demonio en aquel lugar, con licencia de Allah”. Indica igualmente el texto, en relación con la obligación de utilizar estos conjuros desde el conocimiento: “guárdate y no la percures [procures] sobre ninguno de los ignorantes”. Esta idea de que el conocimiento esotérico debía reservarse únicamente a los iniciados se repite en numerosos grimorios medievales de magia.

Más abajo, en los folios 81v-82r, aparece un “Talismán de Suleyman, hijo de David, la paz sea sobre él”, cuya finalidad es sanar “el dolor de rodillas y para asosegar en el cuerpo toda dolor que haya, con licencia de Allah, ensalzado sea”. Otro filtro (ff. 85r-v) presenta los sellos de Suleyman, que forman parte de un talismán para curar diversos males, incluyendo el mal de ojo. En ff. 104r-v encontramos de nuevo al Salomón conjurador. Comienza: “Yo, Fulano, hijo de Fulana, estoy entre los que hablan a los ángeles, temen y custodian los nombres [de Allah] ¡Oh, comunidad de genios y demonios!, por el poder de estos nombres puros, responded obedeciéndome y obedeced a mi orden y a lo que os mando, y llevarlo a término”. Más abajo confirma la procedencia de la invocación: “Que procede de Salomón”. El conjuro deberá asegurar obediencia por parte de los demonios: “No desobedezcáis al portador de este mi escrito, Fulano hijo de Fulana, en lo que os mande, por la gracia de Allah y el sello de Suleyman, hijo de David. Tenéis que obedecerle a él y a su conjuro, que tiene poder sobre vosotros. Venid, apresuraos, daos prisa, de prisa, de prisa, rápido, rápido”. El colofón lo constituyen unos caracteres árabes que han de escribirse en viernes, después de la oración de mediodía, y se debe introducir una lengua de culebra entre las dobleces del papel.

Más específico es el Conjuro de los Homenajes, el juramento que tomaba Suleyman a los genios para protegerse de su mal. Cada homenaje lleva el nombre del demonio asociado, y concluyen: “Acábanse los siete homenajes, y son aquéllos que tomaba con ellos Suleyman, hijo de David, Allah lo bendiga y lo salve, para los hijos de Adán [los humanos] a los genios y los diablos. Pues quien los escribirá en pergamino limpio – y él purificado- y lo rescogará sobre su persona, pues no se le acercará genio ni diablo, ni se le perparará cosa que lo espante, porque ellos son nombres grandes, que d’ellos fuyen los diablos fuimiento fuerte, y les han miedo, y los espantan con la potestad del Señor de todas las cosas”. Igualmente aparece en el manuscrito otro conjuro “para matar los demonios” (f. 280v), usando los nombres “que mataba con ellos Suleyman, hijo de David, la paz sea sobre él, y allegaba los genios a quien desobedecía d’ellos”. El conjuro se ha de preparar y rociar con él al endemoniado, al grito de “¡Sal de ahí!”, o “¡Mátalo!”. Bajo el texto árabe que representan los nombres que estaban en el sello de Suleyman, aparecen indicaciones para preparar el bebedizo “con tinta de azafrán”, que se ha de dar de beber al doliente.

Otro manuscrito que recoge ejemplos de conjuros para hacer aparecer y someter a los diablos, es Ms. V-26 BRAH. En él se contienen los símbolos mágicos que dictó a Suleyman la madre del demonio Al-Habiba, los nombres cabalísticos de Allah, y numerosos otros ensalmos para curar dolencias. El Ms. V-27 BRAH recoge otro conjuro “para quemar al al-shaytan”, y para “sanar endemoniados”. En este caso, el conjuro se ha de escribir “en lienço cárdeno o en papel, y crémalos en sus narizes”. Recetas y conjuros aparecen de forma profusa en todo el corpus aljamiado-morisco, donde se repiten las enseñanzas más importantes de la fe islámica: el poder absoluto de Allah, sobre lo visible y lo invisible, y la necesidad de recurrir a él, por parte del musulmán, cuando necesita de su ayuda. Además, se insiste en la necesidad del musulmán de formarse (en la comunidad morisca, la formación básica incluía el conocimiento del alifato y la caligrafía árabe, así como la memorización del Corán y de algunas tradiciones del Profeta). Por otra parte, la búsqueda del conocimiento y la transmisión de dichos e historias que transmiten una enseñanza moral para el musulmán, son también elementos que podemos encontrar asociados a la figura de Salomón en la literatura morisca.

Conclusiones

En la tradición islámica peninsular, ciencia, magia y religión son elementos integrales del conocimiento del mundo que tenían los moriscos. La aproximación a este conocimiento es holística, e integra disciplinas aparentemente dispares, como la lingüística, la astronomía, las matemáticas, la geometría, la legislación o la medicina.

Los textos moriscos recurren a la figura del profeta Suleyman en dos aspectos importantes del personaje: como profeta de Allah, cuyo poder extraordinario sobre el mundo visible y el invisible procede de la divinidad, y como conjurador de demonios, papel en el que destaca el uso del anillo y el sello salomónico en la magia operativa morisca. La finalidad del sello salomónico es normalmente la búsqueda de protección frente a los demonios o la sanación de dolencias. Nótese que la práctica médica morisca considera la parte espiritual del doliente como un aspecto a tener en cuenta en el tratamiento: los aspectos físico y psicológico van unidos en la curación. A destacar el papel reparador o protector de las plegarias que ensalzan el poder absoluto de Allah sobre todas las cosas.

La insistencia de los textos moriscos en transmitir enseñanzas prácticas islámicas tiene gran relación con su condición de minoría religiosa perseguida, particularmente en el período moderno, donde la ritualidad islámica y las prácticas médicas serán calificadas de herejías y perseguidas como tales. Asimismo, es notable la concepción de los talismanes mágicos moriscos desde una perspectiva científico-técnica, donde la parte material es descrita con detalles minuciosos y la parte espiritual reitera la pertenencia de los moriscos a la comunidad islámica.

Abreviaturas

BML: British Museum Library, Londres.

BNE: Biblioteca Nacional de España, Madrid.

BRAH: Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid.

CSIC. Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC, Madrid.

James Salgado: el ataque a la Inquisición de un protestante español

Antonio Cortijo Ocaña
(University of California)

Este trabajo aborda la obra y figura de James Salgado, personaje casi desconocido de las letras españolas que realizó su producción fundamentalmente en Inglaterra. Pertenece a ese grupo vario que desde Menéndez Pelayo solemos denominar “heterodoxos españoles”¹, aunque él mismo prefiere denominarse en sus escritos “reformed” o “converted Spaniard” (o “former Romish Priest”).

James Salgado es uno de los protestantes españoles más fructíferos del siglo XVII (Jacobus Salgado, ¿Santiago Salgado?, ¿Jacobo Salgado?). Nacido y criado en Madrid, parece haber profesado (¿como dominico?)² en un convento (¿en Murcia?). Allí comienzan sus dudas con respecto a la religión (en especial la infalibilidad papal y conciliar) y se convierte a las ideas protestantes. Comienza para él entonces un asendereado periplo que le lleva a Francia, Italia y Holanda; es apresado en Francia y llevado de vuelta a España (Llerena, Orihuela, Murcia). Es condenado a galeras, de donde es devuelto a su convento en Murcia, enfermo de *lepra*, y de allí vuelve a escapar para salir una vez más a Francia (Lyon) y desde allí a Inglaterra. Aquí, en el contexto de la Universidad de Oxford (asociado al colegio del Corpus Christi), abjura públicamente del catolicismo a través de varios escritos (aunque ya lo había hecho en Francia durante su primera salida de España). Dos personas de relevancia aparecen relacionadas con su vida, según él mismo nos dice en sus escritos: la primera en Francia (en Charenton), Charles Drelincourt (1595-1669); la segunda en La Haya, Samuel Des Marets (Desmarets, Maresius) (1599-1673). El primero fue un pastor protestante calvinista que ejerció su ministerio en Charenton, autor de sermones, de la *Instruction familière sur les principaux points de la religion chrestienne* (1673) y de *La défense de Calvin* (1667), entre otras obras. El segundo fue un teólogo y polemista protestante francés (de Picardía), que estudió en París bajo Gomarus y en Ginebra durante el Sínodo de Dort; fue ordenado en 1620 y predicó en Laon, hasta que, como consecuencia de varias polémicas con sacerdotes católicos y temiendo por su vida, se marchó a la Academia de Sedán (1625), y después como pastor a Maastrich (1632), y como profesor a Hertogenbosh (1636) y Groninga (1643), donde murió en 1673; entre sus numerosas obras destacan polémicas contra el Papa y los jesuitas y sus *Systhema theologiae* (1645, 1673)³. Es posible que Salgado dejara Inglaterra antes de 1684. Allí había llegado, posiblemente, en 1678. En este año documentamos la tercera persona con nombre propio que aparece mencionada en su autobiografía, Andrew Sall (*vid. infra*), que firma un certificado en Christ Church, Oxford, en que testifica sobre su buen comportamiento en la Universidad y recomienda su contratación.

Menéndez y Pelayo nos ofrece esta breve biografía, que no es sino un resumen entresacado de varias notas autobiográficas proporcionadas por el mismo Salgado en sus obras:

... Por un año hizo morada en Lyon, y el resto de su vida en Inglaterra. Allí publicó su *Confesión de la fe* [...]. Para halagar a sus huéspedes ingleses imprimió Salgado

¹ Menéndez Pelayo, M., Madrid, La Editorial Católica, 1956.

² Nicolas Lloyd, rector de St. Mary Newington, así lo dice en *The Romish Priest Turned Protestant*: “I do believe that the Author of this Book, James Salgado, was a Romish Priest, according to the Order of the Dominicans; and that he is now become a true Convert to the Protestant Religion, as the ensuing Discourse will firther evidence to the intelligent Reader”.

³ Chambers, B.T., *Bibliography of French Bibles*, Genève, Droz, 1983-1994; Chaudon, L.M., *Dictionnaire universel, historique, critique et bibliographique*, París, De l’Impr. de Mame. Frères, 1810; Haag, É., *La France protestante*, París, Droz et Fischbacjer, 1877-1888.

varios libros *de pane lucrando*, hoy rarísimos, y todos de poco volumen y menos fuste. Los que yo he visto son un opúsculo contra el Tribunal de la Fe, en que hay curiosas noticias de los alumbrados de Llerena; un tratado de las señales del juicio final; un paralelo entre el papa y el diablo impreso en latín y en inglés, a dos columnas, con grabados ridículos; y unos versos latinos muy malos acerca de la Gran conjuración papística antigua y moderna; otro librejo, que se rotula *El Fraile*, o tratado histórico en que se describen la mala vida, vicios, malicia y crueldad de los frailes, dividido en dos partes, trágica y cómica, comenzando la parte trágica, a guisa de copla de ciego, con *Las horribles crueldades de un fraile español y su miserable y desesperado fin*, y conteniendo la parte cómica varios cuentos verdes, en que entran frailes, traducidos casi todos de Bocaccio; y, finalmente (y es el más curioso de todos estos opúsculos, sobre todo por la lámina que le acompaña), la Imparcial y breve descripción de la plaza de Madrid y de las corridas de toros, de las cuales el autor era entusiasta y las prefería con mucho al pugilato y a las carreras de caballos”.

A estas noticias someras se añade lo que comenta Manuel de León en *Protestante Digital*⁴, que copiamos íntegro:

No quiso Menéndez y Pelayo fijarse en la historia del animal peligroso que se exhibía en Londres al que llamaban el basilisco de Salgado. Un animal que era capaz de matar a la gente con la mirada, según los rumores supersticiosos de la gente. Según un volante raro que se conserva en la British Lybrary titulado: “Una descripción breve del Basilisco o Cockatrice” y que contiene un grabado burdo de un basilisco alborozado en el acto de matar a los hombres con su “rayo mortal”, ese basilisco fue propiedad de “Jaime Salgado, un sacerdote español convertido” como así figuraba en la publicidad. El basilisco fue comprado a un médico holandés honorable. Bondenson [215] cree que también son de Salgado unos versos burlescos en latín que pueden traducirse así: “A cuantos miré maté/ ahora que estoy muerto, uno vive de mí”. Evidentemente Salgado no podría vivir del basilisco y tendría que acudir a sus honorables benefactores solicitándoles “ayuda para un extranjero infortunado que se ve reducido a grandes rigores”. Inglaterra fue considerada en un tiempo como morada particular de los basiliscos y Shakespeare los sacó en sus obras. Sin embargo el único espécimen real y no mitológico que se vio disecado fue el de Jaime Salgado. Evidentemente nosotros tampoco sabemos qué tipo de monstruo se exhibía y si esto tenía un propósito científico o solo lucrativo.

Recogiendo uno de los datos anteriores, la mención al certificado que Andrew Sall escribiera para Salgado en Corpus Christi, podemos indicar que este personaje fue un famoso jesuita irlandés que vivió entre 1612-1682, rector del Colegio de Irlandeses de Salamanca entre 1652-1655, donde enseñó teología moral, profesor en Pamplona, Palencia y Tudela. Se le documenta en Valladolid (1657 o 1658) y Nantes (1659), antes de figurar como superior de su orden en Irlanda en 1664. En 1674 abjuró de la fe católica en la iglesia de Saint John, Cashel. Tras una residencia breve en el Trinity College de Dublín (donde publicó una Tesis que defendía que había salvación fuera de la iglesia de Roma y que la iglesia anglicana ofrecía un camino más seguro para dicha salvación que la de Roma), pasó a Oxford en 1675. Allí publicó su *True Catholic and Apostolic Faith*, “Sall’s apology for himself, and also a vigorous but temperate statement of the case for the church of England against Rome”

⁴ León, M. de., “Jaime Salgado y Alonso Peñafuerte”, *Protestante Digital*, http://protestantedigital.com/blogs/1199/Jaime_Salgado_y_Alonso_Penafuerte.

(*Dictionary of National Biography*, vol. 50)⁵. En 1680 regresó a Dublín como pastor protestante y capellán real, y colaboró en el proyecto de traducción de la Biblia al irlandés de Robert Boyle (Hunter).⁶ El certificado de Sall sobre Salgado, incluido en *The Romish Priest Turned Protestant* de este último, no tiene desperdicio. Aunque no sabemos a quién se dirige, es una carta de recomendación para el español con el objeto de encontrar ocupación, ya sea como maestro de español y/o italiano, ya sea en otros menesteres. Certifica su difícil situación, así como las calamidades pasadas, dejando claro lo inusual del caso: un sacerdote católico español llegado nada menos que a Inglaterra como converso protestante.

Chr. Ch. Oxon., Dec. 26, 1678

Reverend Sir,

I am to give you thanks for the occasion you gave me if acquaintance with the bearer hereof, Mr. James Salgado, whom I find by his discourse to be a right Spaniard, born of a good Family, and of very good parts; and to have suffered very much by the Inquisition of Spain for embracing the Truth of our Protestant Religion. This consideration, and the great bounty and charity I saw used by his Countreymen towards ours, when found in distress among them, makes me think him an object singularly well deserving our common charity and benevolence, especially considering how very rare a case it is to see a Clergyman of his Nation come to us. They have been civil to him in this University, and I hope good men will be so to him with you. To such as may desire to learn the Spanish or Italian tongue, he may be serviceable, having good skill in both, but in the former he is eminent, as born and bred in Madrid. I will presume to beg the continuance of your goodness to him, affording him your instruction and commendation to good men there; for some employment he may be capable of, by which you shall oblige much.

Reverend Sir,
Your very affectionate
Humble Servant,
Andr. Sall

Salgado, pues, parece haber tenido tres soportes firmes en las figuras de Charles Drelincourt, Samuel Des Marets y Andrew Sall, que le proporcionan apoyo intelectual y religioso en Francia, Holanda e Inglaterra en su exilio forzoso. Los tres parecen haber tenido en común su carácter de polemistas. Sall proporcionaba el añadido de haber sido católico y sacerdote, como Salgado. No puede dudarse de la sinceridad de la confesión de este último contenida en su *The Romish Priest Turned Protestant*. No es el suyo un caso como el que él mismo menciona en el Prefacio a dicho libro, donde dice que a muchos exsacerdotes católicos

⁵ *Dictionary of National Biography*, Sidney Lee ed., New York, Macmillan Company, 1897, vol. 50.

⁶ Es autor de la *Ethica, sive, Moralis philosophia ex veterum & recentiorum sententiis ad disputationum juxta ac concionum, totiusque vitae humanae usum congruo ordine, & rerum apparatu concinnata / opera & stridio Andreae Sallii*, Oxonii, Typis L. Lichfield, 1680; del sermón *Les erreurs de l'Eglise Romaine refutees en un sermon prêché le 5 de Juiller, 1674 ... traduit en Francois par un ame de l'auther par Andre Sall.*, Londres, Imprimé ... par T. Newcomb pour Samuel Lowns, 1675; la *True Catholic and apostolic faith maintain'd in the Church of England by Andrew Sall ... ; being a reply to several books published under the names of J.E., N.N. and J.S. against his declaration for the Church of England, and against the motives for his separation from the Roman Church, declared in a printed sermon which he preached in Dublin*, Oxford [Oxfordshire], Printed at the Theater, 1676; y el *Votum pro pace Christiana quo exponuntur & amoventur praecipua obstacula pacis per Romanae Ecclesiae ministros objecta; & ostenditur quam immerito pacem respuant cum reliquis Christianis ecclesiis, praecipue vero cum Anglicana. / Authore Andrea Sall, S.T.D. & olim professore, nunc Serenis. M. Britanniae Regi à Sacris domesticis. Ad eundem Magnae Britanniae regem nuncupatum.*, Oxonii, E Theatro Sheldoniano, Anno. Dom. 1678.

que abandonan el catolicismo se les acusa de hacerlo “that they may have liberty to do what they please”.

Salgado compuso sus obras en latín, y después hizo que las tradujeran al inglés. Así lo afirma él mismo en el Prefacio al lector en *The Romish Priest Turned Protestant*: “I composed this Book first in Latin, but that my Conversion should be manifest to all, yea even to the meanest, I caused it to be translated into English”. Las obras que hemos conseguido espigar como de Salgado, basándonos en parte en las que proporciona Menéndez Pelayo y las que ofrece el *Dictionary of National Biography* (vol. 50), son las siguientes:

- 1) *The Slaughter-House* (dedicada a Carlos II de Inglaterra.) (London, Printed by T.B. for the autor, 1682).
- 2) *Symbiosis Papae et Diaboli ut et Cardinalis et Moronis cum adnexa utirusque effigie, et brevi eius Explicatione. Opera et Studio Jacobi Salgado Hispani Conversi Presbyteri.* Londin: Typis T. Snowden, M.DC.LXXXI [Συμβίωσις, or the intimate converse of Pope and Devil attended by a Cardinal and Buffon, to which is annexed The Pourtrait of each, with a brief explication thereof. By James Salgado Spaniard and converted Priest (London, Printed by Thomas Snowden. 1681) (con epístola dedicatoria al duque de Cumberland). Incluye un ‘Appendix wherein the Hellish Machinations of the Pope are further searched into on the occasion of the never enough to be lamented death of Sir Edmundbury Godfrey’.
- 3) *Carmen in Serenissimae Reginae Elisabethae Natalitia, Classem Hispanicam ab ipsa devictam, et conpirationem Papisticam antiquam et modernam* (Londo: s.n., 1680).
- 4) *The Fryer: or an Historical Treatise wherein he idle Lives, Vitiousness, Malice, Folly and Cruelty of the Fryes is described. In two parts: Tragical and Comical, collected out of sundry Authors, and several Languages, and caused to be translated into English. By James Salgado a Spaniard, formerly a Romish Priest* (London, Printed for the Author, 1689).
- 5) *A short Treatise of the Last Judgement.* «Qui moritur antequam moritur, non moritur quando moritur...» By James Salgado a Spaniard (London, Printed by T. B. for the Author, 1684) (34 páginas en 4.º El autor se propone demostrar la proximidad del fin del mundo.)
- 6) *An Impartial and Brief Description of the Plaza, or sumptuous Market Place of Madrid, and the Bull-fighting there... As also a large scheme, being the Lively Representation of the Order and Ornament of this Solemnity.* By James Salgado a Spaniard (London, Printed by Francis Clarke of the Author, Anno Dom. 1683) (46 páginas y además dos hojas de dedicatoria a Carlos II de Inglaterra y una lámina que representa la plaza Mayor de Madrid.). En la dedicatoria de esta obra habla de la penuria económica que sufre. Fue reimpresa en la *Harleian Miscellany*, vol. vii. de estas 6 había ejemplares en librería de Usoz⁷.
- 7) *Retorsio horridae, blasphemae et diabolicae detorsionis orationes Dom. Symboli et Decalogi in Protestantas directae, post brevem refutationem in impios illius Authores Papistas reflexa a Jacobo Salgado Hispano. Presbytero Converso* (Copia manuscrita que poseía Usoz.). Es contestación a un folleto anónimo, en que se parodiaba contra los protestantes el símbolo y el decálogo. Salgado no escasea las usadas diatribas contra el papa: “Sacerrima Babylonis bestia”, y acusa a los papistas de conspirar contra la unión y sincretismo de las sectas protestantes. Júzguese del folleto a que responde Salgado por estas palabras contra los puritanos: “Ne facias ullam imaginem aut similitudinem alicuius. Sancti superius, excepto S. Olivero... Ne nos inducas in ullus Regis cum Parlamento consensum sed libera nos a Monarchia et Hierarchia”.
- 8) *The Romish Priest turn'd Protestant, with the Reasons of his Conversion, wherein the true Church is exposed to the view of Christians and derived out of the Holy Scriptures,* London, 1679, (dedicada a los miembros del Parlamento).

⁷ Usoz y Río, L., “La formación de una biblioteca de libros prohibidos en la España isabelina. [Luis Usoz y Río, importador clandestino de libros protestantes (1841-1850)]”, en *Bulletin Hispanique*, 96 (1994), pp. 397-416.

- 9) *A brief Description of the Nature of the Basilisk or Cockatrice* (anon.) (¿1680?), 4to.
 10) *Geraldus Lisardo de regimine morali per Jacobum Salgado Hispanum* [¿Gerardus Hispanus?], Amsterdam, Apud Henricum Desbordes in de Kalverstraet, 1684 [1683].

A estas obras podrían añadirse tres más, desconocidas para Menéndez Pelayo, como son

- 11) *The true church of Christ exposed to the view of all sober Christians, from the Word of God, sound reason, and the ancient fathers / by James Salgado, a Spaniard, a converted priest.* (London, Printed by T.B. for the Author, 1681).
 12) *The manners and customs of the principal nations of Europe gathered together by the particular observation of James Salgado, a Spaniard, in his travels through those countries; and translated into English by the authors care, anno 1684* (Edinburgh, Re-printed by Josua van Solingen and John Colmar, 1685).
 13) *A confession of faith of James Salgado, a Spaniard, and sometimes a priest in the Church of Rome dedicated to the University of Oxford* (London, Printed for William Marshall, 1681) (aunque está citada sin ref. bibliográfica completa en Menéndez Pelayo).

En las notas que siguen sólo podremos espigar algunas de sus opiniones de Salgado, que merecen sin duda estudio más detenido. Sus diferentes trabajos parecen sostenerse sobre tres bases de la literatura panfletaria antiespañola que abunda en Inglaterra para esta década (1680), y que es recipiendaria de la que se había difundido desde 1570 en adelante en Holanda, Francia e Inglaterra, que acabaría cimentando lo que se ha dado en llamar *leyenda negra*. En primer lugar la llamada literatura polémica de cariz religioso, que contribuye a formar la opinión inglesa (y protestante en general) sobre los *papistas* como débiles desde un punto de vista doctrinal. En este sentido, nos interesa destacar el ataque a la transubstanciación como superstición del anticristo papal. En segundo lugar la literaria panfletaria que se ceba en la descripción de la Inquisición como bárbara, cruel y sangrienta, y que también a la creación de la imagen de España y los españoles como pueblo supersticioso, que insiste, por ejemplo, en pintar a los conversos como afanados en prácticas semimágicas referentes al robo de la hostia sagrada o el sacrificio de niños y envenenamiento de pozos. Por último, y en tercer lugar, la literatura (igualmente panfletaria) de cariz más literario, que insiste en la descripción de costumbres supersticiosas del pueblo (ignorante) español, pero ahora en un contexto de historias amorosas en que participan ingleses enamorados de españolas, o viajeros ingleses que tienen oportunidad de visitar España.

En el *Carmen in serenissimae Reginae Elizabethae Nathalitia* de 1680, de cariz burlesco, se indica que a la llegada de Isabel (I) al trono, “*piis, tanquam de norte resurgent, / vita reedit, laetoque implent regnum undique plausu. / Visaque sunt placidas ius at pax iungere dextras, / Vana superstitio cadit atque idola papismi*” (se derrumba la superstición vacía y los ídolos del Papismo; *mi trad.*), que en la traducción inglesa queda como “*She profligated Popery, and threw down / Baal’s Altars to the ground in every Town*”.

En su *The slaughter-house*, dedicada a describir con cierto detalle las prácticas papales y especialmente la persecución contra los alumbrados de Llerena, indica al comienzo que su conversión a la Iglesia Reformada estuvo motivada por el rechazo *in totum* de la multitud de supersticiones católicas:

As for my person, I am a Spaniard by Birth and with my Mothers Milk I suck’d in the Romish Religion; and at length was Ordained Priest. Discerning at last the vanities

and multitude of the Superstitions of the Roman Faction, thro' the healing influence of the heavenly Illumination, I was cured, and came to the Reformed (2)

En 1656 en Lerina un buhonero francés fue prendido por la Inquisición porque una imagen de la Virgen de las que hay en la calle fue encontrada un día hecha pedazos, porque en el mismo lugar se había encontrado con unos conocidos castellanos la noche anterior. Los amigos le acusaron ante el magistrado, la Inquisición le prendió y encerró y bajo tortura confesó ser hereje (“reformed”) y haber roto la estatua. Fue quemado en la hoguera. Dos meses después un loco (“a certain Fool”, 38), en otra ciudad, confesó el crimen, aunque los inquisidores acabaron soltándole sin reconocer la inocencia del francés. La historia muestra la práctica supersticiosa e idólatra de la veneración de las imágenes.

Al final de este mismo tratado, al esbozar un resumen que sintetice las acusaciones centrales del protestantismo (y la Razón en general) sobre la Inquisición y los inquisidores, Salgado dice de estos últimos que son más crueles que los infieles en tres cosas: por ocultar a los acusadores, robar bienes, mantener prisiones secretas. Y en tres cosas actúan como idólatras:

1. Expecting a Veneration becoming Saints, while they are Devils Incarnate.
2. Consecrating the ignominious *Sambenito*, and making it a sacred Vestment.
3. Placing them with the Images of their Saints in their Churches.

Asimismo, insistiendo en la idea de la idolatría católica, y en lo referente a uno de los temas doctrinales más espinosos en las disputas entre católicos y protestantes, sobre el sacramento de la eucaristía/The Lord’s Supper, y en particular al concepto de la transubstanciación, Salgado afirma que no es sino mezcla de poco rigor intelectual y superstición (así lo leemos, entre otras obras, en *The Romish Priest Turned Protestant*, de 1680).

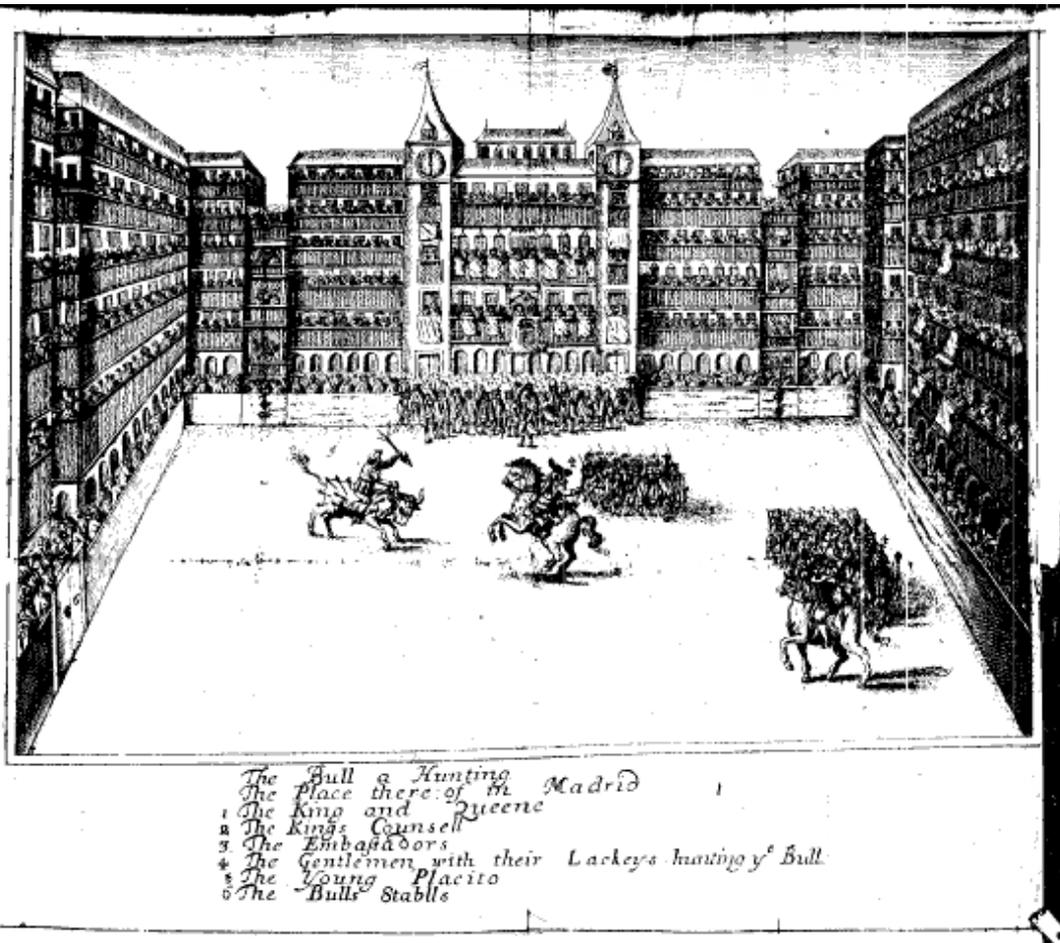
Por último, Salgado sobre otro tema de disputa entre católicos y protestantes, el de veneración de los santos, lanza al respecto el calificativo de superstición e idolatría:

I shall onely conclude, that if Papists cannot be accused of formal idolatry, yet they are certainly guilty of material Idolatry. (59)

Salgado sin duda merece un estudio pormenorizado de su obra, que la sitúe en su adecuado contexto histórico, tanto desde un punto de vista doctrinal (polémica entre católicos y protestantes) como literario, en especial en lo referente a su puesto dentro del enorme caudal de literatura antiespañola procedente de Inglaterra⁸. Amén de ello, sus opiniones no rezuman odio a lo español, sino suelen estar marcadas por la moderación y el deseo de erradicar ciertas prácticas y mentalidades supersticiosas en religión y de acabar con la práctica inquisitorial, que impide el ejercicio del libre albedrío y la práctica de la Razón y el Discernimiento, bases del conocimiento científico que sí observa en Inglaterra. Igualmente, debe situársele dentro de esa corriente de escritos procedentes de exsacerdotes católicos, como son los caso más conocidos de Casiodoro de la Reina o de Cipriano de Valera, o el de autores más contemporáneos de Salgado y más en su órbita, como Juan de Nicolás y su *The reformed Spaniard to all reformed Churches, embracing the true faith, wheresoeuer dispersed on the*

⁸ Intentamos una primera clasificación y análisis de dicha literatura en Cortijo Ocaña, A., Carlos Coloma de Saa, *Las Guerras de los Estados Bajos (desde el año de 1588 hasta el de 1599)*, Madrid, Ministerio de Defensa, 2010; y Cortijo Ocaña, A., & Á. Gómez Moreno. *Comentarios de don Bernardino de Mendoza de lo sucedido en las guerras de los Países Bajos, desde el año de 1567 hasta el de 1577*, Madrid, Ministerio de Defensa, 2008, donde dimos las primeras indicaciones someras sobre Salgado.

face of the earth: in speciall, to the most reuerend archbishops, reuerend bishops, and worshipfull doctors, and pastors, now gathered together in the venerable Synode at London, this yeare of our Lord, 1621. Iohn de Nicholas & Sacharles, Doctor of Physicke, wisheth health in our Lord. First published by the author in Latine, and now thence faithfully translated into English. (London, Printed by for [sic] Walter Burre, 1621), y que entrarían a formar parte del estudio de Menéndez y Pelayo, en gran parte procedentes del análisis de Luis de Usóz y Ríó. Por último, Salgado merece ocupar un puesto en el estudio de la literatura de la época, por mor de su novela *History of Placidus*, que ocupa toda la segunda parte de su *An Impartial and Brief Description of the Plaza, or sumptuous Market Place of Madrid, and the Bull-fighting there, Together with the History of the Famous and much Admired Placidus. As also a large scheme, being the Lively Representation of the Order and Ornament of this Solemnity* (1683), mezcla de novela urbana y novela griega. Y merece, sin duda, tener un lugar de honor entre quienes se han dedicado a la descripción de la fiesta de los toros, que describe con sumo detalle en esta última obra.



A
CONFESSION
 OF
FAITH
 OF
James Salgado,

A *SPANIARD*, and sometimes a Priest
 in the Church of *Rome*.

Dedicated to the University of *Oxford*.

With an Account of his Life and Sufferings by the *Romish*
 Party, since he forsook the *Romish* Religion.

L O N D O N :

Printed for *William Marshall*, at the Bible in
Newgate-street. 1681.

A brief
DESCRIPTION of the NATURE
 OF THE
Basilisk, or Cockatrice.



Quos tuum dicit, accis, mox innotuit, Vos
Do. Miam, Dum, me, cum, memorata videt.

All men I kill'd that I did see,
But now I am Dead on trees by me.

3ª Parte: Superstición

Sobre la argumentación ejemplar en *Luz y método de confesar idólatras [...] (1692)*, de Diego Jaimes Ricardo Villavicencio

Ramón Manuel Pérez Martínez
(Universidad Autónoma de San Luis Potosí)

En muchos sentidos, la persecución de idolatrías en los dominios indianos de la corona de Castilla se relacionó con los valores de la Contrarreforma, sobre todo por el uso de similares instrumentos de lucha contra la heterodoxia. Una pintura de Rubens que forma parte de una serie de tapicerías destinadas a adornar el monasterio madrileño de las *Descalzas reales*, el “Triunfo de la Eucaristía sobre la idolatría” (1626), es testimonio del importante lugar que el tema ocupaba en el imaginario de la época: la pintura muestra a la Fe Cristiana irrumpiendo en el interior de un templo pagano y frustrando la ceremonia de inmólación de un toro.¹ Rubens al parecer desarrolla aquí un tema inspirado en los *Triunfos divinos* de Lope, publicados un año antes,² y al tiempo en que exalta el espíritu de la Contrarreforma revela también la posibilidad de pensar la idolatría con base en la Antigüedad.³

Por ello la persecución de idolatrías en la América hispana debe ser entendida también en un horizonte histórico y cultural profundo, arraigado incluso en el propio monoteísmo y en las formas de gobierno centralizadas.⁴ El mismo horizonte clásico que tiene frente a sí la expansión imperial y religiosa hispana de los siglos XVI y XVII, como puede verse en el *Tesoro de la lengua española* de Sebastián de Covarrubias, que registra una amplia acepción de idolatría que incorpora el panorama conceptual en que tal definición se movía. Dice el *Tesoro*:

Idolum, simulacrum, statua, imago: pero está contrahido a sinificar alguna figura, o estatua: la qual se venera por semejança de algún dios falso, como Iupiter, Mercurio, y los demás que reverenciaban los Gentiles, u otro demonio, o criatura de las que los Indios, y los demas barbaros reverencian, y adoran, induzidos los vnos, y los otros por el demonio.⁵

También Las Casas, en su *Apologética historia sumaria* (1550), proponía la comprensión de las culturas prehispánicas por comparación con la Antigüedad europea,⁶ y en el mismo sentido desarrolló una visión de la idolatría indiana con base en tres presupuestos: a) que inicia en la inclinación natural y humana a la latría, b) que dicha inclinación se distorsiona por la acción perversa de los demonios y c) que esta “parodia de la auténtica adoración”

¹ La obra se encuentra actualmente en el Museo del Prado. Sobre el mismo tema puede verse la serie de grabados de Bolswert, S. A., *El triunfo de la Eucaristía sobre la idolatría*, Amberes, por Nicolaus Lauwers, 1630- ca. 1652.

² Vega, L., *Triunfos divinos*, Madrid, por la viuda de Alonso Martín, 1625.

³ Véase Sebastián, S., *Contrarreforma y barroco*, Madrid, Alianza, 1985, p. 172.

⁴ Ya en el siglo II Irineo, obispo de Lyon, escribió su *Denuncia y refutación del falso conocimiento* (cinco libros contra las herejías) donde abogaba por un gobierno imperial “al objeto de que por miedo al poder humano, los hombres no se coman unos a otros como peces, sino que repriman por medio de una legislación la variada mentira de los pueblos” (Grigulievich, I., *Historia de la Inquisición*, México, Quinto Sol, 2010, p. 45).

⁵ *Tesoro*, s.v. “Ídolo”.

⁶ “A tal punto abundan [en esta obra] las referencias a la idolatría antigua que se convierte en una guía inagotable que nos conduce y a menudo nos extravía en los meandros, las curiosidades, los grandes logros y las supuestas torpezas de los cultos paganos” (Bernard, C. y Gruzinski, S., *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, tr. Diana Sánchez, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 38).

arraiga por la costumbre.⁷ Opinión que, no obstante incorporar como causa eficiente la acción perversa de los demonios, reconoce también el derecho indígena a la autodeterminación, entendiendo que debían ser los mismos indios quienes, después de convertirse, eliminaran la idolatría y sus altares: “Lo principal es abolir, mediante la persuasión, los ídolos de los corazones de los indígenas y éstos mismos, voluntariamente, se encargarían de eliminar las expresiones materiales de la idolatría pagana”.⁸

Con todo, fue más corriente entre extirpadores una interpretación de la idolatría acorde con las enseñanzas de los Padres de la Iglesia. El Salmo 96, en el lugar donde establece que los dioses gentiles no son sino “ídolos” (imágenes)⁹ fue traducido por la “Biblia griega”, comúnmente llamada “de los Setenta” (o *Septuaginta*), cambiando “ídolos” por “demonios”: “todos los dioses de los gentiles son demonios”, traducción que seguirían desde Clemente de Alejandría en su *Exhortación a los griegos* (s. III) hasta Tomás de Aquino en la *Summa Theologica* (s. XIII), configurando a partir de ello el discurso patrístico sobre la idolatría.¹⁰

De hecho, después de Trento el concepto de idolatría comenzaría a perder toda referencia al mundo clásico y, con ello, cualquier reducto de benevolencia en su valoración a partir de su atribución a la maldad más que a la ignorancia. Así, de acuerdo con el *Diccionario de Autoridades* de 1734, la idolatría es ahora, llanamente, “la adoración o culto que los gentiles dan a las criaturas y a las estatuas de sus falsos dioses” y autoriza dicha definición justamente con un caso novohispano: “Solís, *Historia de Nueva España*, lib. 3, cap. 17. Siendo tanta [...] la muchedumbre de sus dioses, y tan oscura la ceguedad de su idolatría, no dejaban de reconocer una deidad superior”.¹¹

En este sentido, el concepto cristiano de las religiones prehispánicas nunca abandonó del todo el prejuicio satanizador, patrístico y mosaico, sobre las religiones prehispánicas, con lo que activó un complejo proceso de traducción cultural al que se incardinarian no sólo cuestiones de orden lingüístico sino incluso epistemológico, al inventar una oposición divina *vs* demoniaca donde ésta no necesariamente existía. Así, por ejemplo, fray Andrés de Olmos elabora una traducción cultural de Dios, aunque curiosamente para explicar quién es el diablo:

acaso os han contado a menudo que [el diablo] fue arrojado del cielo por la grandísima falta que cometió porque era vanidoso, orgulloso, presuntuoso, él no quería en ningún modo obedecer al único, él sólo [*sic*], el verdadero dios quien, en tiempos pasados, lo creó lo formó, lo hizo, lo engendró: sólo, frente a Él, contra Él se levantó y quería ser honrado, quería ser más estimado que Él, quería igualarse a aquel que es Dador de la Vida, el Dueño de la cercanía, de lo que está en el anillo.¹²

⁷ Las Casas, B., *Apologética historia sumaria*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/ Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 369-387.

⁸ *Ibid.*, pp. 63-70.

⁹ “Porque todos los dioses de los pueblos son ídolos: Mas Jehová hizo los cielos” (Sal. 96: 5). Curiosamente, en esta discusión sobre la imagen, podemos encontrar también las bases para el desarrollo temprano del arte religioso, sobre todo en la Iglesia ortodoxa: Orígenes distinguió entre imagen como representación de algo existente e ídolo como representación de algo inexistente o falsa representación de lo existente. Sobre ello dice Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*: “*Idolum autem est simulacrum quod humana effigie factum et consecratum est, iuxta vocabuli interpretationem*” (“El ídolo, según la interpretación de la palabra, es un simulacro, en tanto efigie hecha y consagrada por el hombre”. *Etimologías*, 8: 11-13).

¹⁰ Véase Pino, F., “Demonología en España y América: Invariantes y matices de la práctica inquisitorial y la misionera”, en Tausiet, M. y Amelang, J. S. (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 277-295.

¹¹ *Aut.*, s.v. “Idolatría”.

¹² Olmos, A., *Tratado de hechicerías y sortilegios*, UNAM, México, p. 13. Véase también sobre este punto el libro de Cervantes, F., *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Herder, 1996.

Verónica Murillo ha estudiado de manera muy puntual los problemas de traducción religiosa que implicó la evangelización de los pueblos nahuas,¹³ mismos que significaron una violencia cultural y un ejercicio de poder discursivo que pasaba por la usurpación del sentido de lo trascendente contenido en la lengua náhuatl y, a la postre, la cancelación de ese mismo sentido y su redireccionamiento hacia el horizonte cristiano. Por ejemplo, la palabra *teotl*, que designaba las cosas de la naturaleza que para los nahuas tenían valor trascendente o sobresaliente (no necesariamente divino), fue utilizada para significar “dios”, pasando por alto que se violentaba el concepto mismo de la divinidad; de hecho, los nahuas llamaban *teutl* a animales, plantas, montes, ríos o el mar, sólo por su calidad sobresaliente, como bien señalaba Jerónimo de Mendieta:

Finalmente, no dejaban criatura de ningún género ni especie que no tuviesen su figura, y la adorasen por Dios, hasta las mariposas, y langostas, y pulgas; y estas grandes y bien labradas, y unas figuras tenían de pincel, pero las más eran de bulto [...] sobre todos ellos tenían por mayor y más poderoso al sol. Y a este dedicaban el mayor y más suntuoso y rico templo.¹⁴

Teutl, en última instancia, era usado para nombrar a cualquier ser o cualidad sorprendente, para bien o para mal; así, un niño muy hermoso podría ser “*teutl*”, lo mismo que una puesta de sol o una catástrofe natural. De este modo, como afirma Verónica Murillo, “los españoles eran *teotl* para los indios pues mostraban algunas características que tenían otros *teteu* prehispánicos. Los conquistadores se apropiaron entonces de ese nombre, les daba jerarquía, infundían temor y veneración en los indios”.¹⁵

Por ese camino fue que se logró la identificación de *Ometeotl* con el dios cristiano pues, como dice León Portilla, los *tlamatinime* lograrían la concepción de una divinidad principal, capaz de conjuntar los principios masculino y femenino, en *Ometéotl*. Los demás dioses prehispánicos serían, en esta concepción, manifestaciones de este dios dual.¹⁶ Así lo escribe Mendieta:

sobre todos ellos [los dioses] tenían por mayor y más poderoso al sol. Y a éste dedicaban el mayor y más suntuoso y rico templo. Y éste debía ser al que llamaban los mexicanos ipalnemohuani, que quiere decir: “por quienes todos tienen vida o viven”. Y también le decían Moyucuyatzin ayac oquiyocux, ayac oquipic, que quiere decir “que nadie lo crió o formó, sino que él solo por su autoridad y por su voluntad lo hace todo”. Aunque se puede creer que esta manera de hablar les quedó de cuando sus muy antiguos antepasados debieron tener natural y particular conocimiento del verdadero Dios, teniendo creencia que había criado el mundo, y era señor de él y lo gobernaba [...] no hay duda sino que los pasados, de quien estas gentes tuvieron su dependencia, alcanzaron esta noticia de un Dios verdadero; como los religiosos que con curiosidad lo intuyeron de los viejos en el principio de su conversión, lo hallaron por tal en las provincias de Perú, y de la Verapaz, y de Guatemala, y de esta nueva España.¹⁷

¹³ Murillo, V., *Palabras de evangelización, problemas de traducción. Fray Juan Bautista de Viseo y sus textos para confesores, Nueva España (siglo XVI)*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2009; y Murillo, V., *Cultura, Lenguaje y Evangelización. Nueva España, siglo XVI*, México, Porrúa, 2012.

¹⁴ Mendieta, J., *Historia eclesiástica indiana*, Barcelona, Linkgua Ediciones, 2007, p. 89.

¹⁵ Murillo, M., “En náhuatl y en castellano: el dios cristiano en los discursos franciscanos de evangelización”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 41 (2010), p. 302.

¹⁶ Véase León-Portilla, M., *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 2006, pp. 129 ss.

¹⁷ Mendieta, J., *op. cit.*, pp. 89- 90.

El mismo extirpador, fray Andrés de Olmos, utiliza esta cercanía semántica para explicar quién es el diablo: “acaso os han contado a menudo que [el demonio] fue arrojado del cielo por la grandísima falta que cometió porque era vanidoso, orgulloso, presuntuoso, él no quería en ningún modo obedecer al único, él sólo [*sic*], el verdadero dios quien, en tiempos pasados, lo creó lo formó, lo hizo, lo engendró: sólo, frente a Él, contra Él se levantó y quería ser honrado, quería ser más estimado que Él, quería igualarse a aquel que es Dador de la Vida, el Dueño de la cercanía, de lo que está en el anillo”¹⁸.

Un caso parecido de traducción cultural fueron algunos usos y costumbres prehispánicos que los franciscanos encontraron similares a otros de la tradición cristiana, como la “comunión” y el “bautismo” indígena que los religiosos llamaron “excecramentos”.¹⁹ Fueron tantas las “coincidencias” que se llegó a especular que los indios procedían de algún pueblo cristiano o que habría habido una evangelización en el Nuevo Mundo previa a la del siglo XVI; pero también que el demonio tenía a los mexicanos bajo su poder engañándolos con nociones verdaderas aunque torcidas.²⁰

Y es que desde el siglo XVI las concepciones teológicas modernas sobre la brujería y la idolatría resignificarían las prácticas religiosas indígenas, como dice Tavárez: “Native ritual practitioners were absorbed into a Christian classificatory scheme, and received the terse designations of «idolaters», «sorcerers», or «superstitious healers», which covered a rather large and pragmatically differentiated sphere of collective and individual ritual practices”,²¹ asimilando, por ejemplo, como hace Sahagún, curanderos a brujos. Del mismo modo, los conceptos punitivos de persecución se ampliaron tanto que comenzaron a caber en ellos toda forma de conducta religiosa heterodoxa, como la mera superstición. Se trata de un problema viejo,²² pero en el contexto cristiano la palabra tenía una connotación menos etnográfica y más intolerante; de hecho, los primeros cristianos pudieron ser considerados por los griegos como supersticiosos,²³ lo que también podría explicar el poderoso deslinde y fundamentación doctrinal.

En cualquier caso, para los siglos XVI y XVII la idolatría no sólo constituye un asunto a definir sino, sobre todo, un problema político, como afirma Rubiés: “In the early modern world the real issue was not definition, but controlling the expansion of the ethnographic and historical discourses, which, when combined, constituted a historical ethnography of idolatry”.²⁴ Así, el concepto cristiano de idolatría no resulta circunstancial sino un principio necesario y concomitante a la expansión del cristianismo en un mundo pagano. Porque para la Europa embarcada en las empresas de conquista y evangelización el rechazo y persecución de la idolatría sería expresión externa de la intolerancia interna contra la herejía; es decir, medio de control político y estabilidad doctrinal.

¹⁸ Olmos, A., *op. cit.*, p. 13.

¹⁹ Véase Benavente, T. *Memoriales*, ed. de Francisco del Paso y Troncoso, México, en casa del editor, 1903, p. 32; y Olmos, A., *op. cit.*, p. 33.

²⁰ Véase Murillo, V., “En náhuatl y en castellano [...]”, p. 300.

²¹ Tavárez, D. E., “Idolatry as an ontological question: Native consciousness and juridical proof in colonial Mexico”, en *Journal of Early Modern History*, 6 (2002), p. 121.

²² “The crucial Enlightenment distinction between idolatry and superstition in reality has ancient roots. There was an ancient Hellenistic, ‘pagan’ concept of superstition, shared by Epicurean, Stoic, Platonic, and Skeptical writers, by which superstition (*deisidaimonia* in Greek) was understood as an excess of religious fear” (Rubiés, J. P., “Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry”, en *Journal of the History of Ideas*, 67-4, 2006, p. 572).

²³ “superstition is the word used by Suetonius, Tacitus or Pliny to describe the new sect which refused to participate in local and state cults” (*ibid.*, p. 578)

²⁴ Rubiés, J. P., art. cit., p. 574.

Luz y methodo de confesar idolatras y destierro de idolatrías [...],²⁵ del licenciado Diego Jaimes Ricardo Villavicencio, es una obra que puede ser leída como discurso de corte forense, inculpador de indios idólatras, con la que se pretendía dar a los curas doctrineros elementos para persuadir contra la idolatría. Su autor nació en Quechula y ejerció como juez eclesiástico en Santa Cruz Tlacotépetl (ambos lugares pertenecientes al obispado de Puebla) durante 20 años. En julio de 1690, Villavicencio sustituiría en el curato de Santa Cruz al bachiller Juan Francisco Álvarez de Ricardo, por orden del obispo de Puebla, don Manuel Fernández de Santa Cruz; Álvarez había ejercido dicho cargo por 18 años, desde 1672, al parecer con cierta tolerancia para con las costumbres de los pueblos a su cargo.²⁶

Impresa a escasos dos años de iniciado su ministerio, esta obra de Villavicencio ofrece una muestra del uso punitivo que podría tener la demostración ejemplar en un discurso religioso, pues se trata de un manual para confesores de indios que implica un discurso inculpador de indios idólatras, provisto de argumentos inductivos sobre todo de carácter histórico. Así, al prejuicio de una concepción del indio como idólatra congénito correspondía en estos textos una didáctica del temor, tal vez curando en salud las desconfianzas que otro extirpador, Hernando Ruiz de Alarcón, había asentado en 1629: “De aquí colegirán los ministros la sagacidad que es menester con esta gente, porque ni temor de Dios, ni juramento ni otra cosa, es parte con los indios para que confiesen la verdad, sino que han de estar antes convencidos, para que por vía de temor confiesen”.²⁷

Con todo, debe reconocerse que estos manuales partían de la convicción aquella que sostuviera fray Bartolomé de las Casas referida a la debida prioridad del uso de la lengua antes que de las armas para la colonización religiosa. Por ello la mayor parte de los visitantes para la extirpación de idolatrías acudieron a la defensa de la predicación como método, como lo hace el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, a quien estaba dedicada la obra de Villavicencio y que colabora con una carta dispuesta en ella como paratexto:

que el unico medio para desterrar las tinieblas de la infidelidad, es la continua, oportuna, y aun importuna predicacion de los Ministros [...] Este fue el instrumento de que se valieron los Apostoles, para plantar en todo el mundo la fe; pero vestidos de una mansedumbre de paloma; por los oydos sembraron la divina palabra; no con azotes por las espaldas. No dudo que conviene el castigo para reducir a los obstinados, especialmente a los maestros de estos errores, en quienes la experiencia ha enseñado, que infructuosa es la correccion, porque haciendo oficio de su dotrina para comer, no dexan hasta la muerte de engañar a los incautos, prefiriendo el interes, a la salvacion. En estos es muy importante el castigo, y que vivan, y mueran en una carcel; porque ya que no se consiga su remedio, se evite en otros el daño, preservando a los demas de su contagio, como lo executa el Ill. Señor D.D. Isidro de Sariñana [...] Pero con los que mas por ignoracia, y debilidad de animo, que por malicia deslizan a la Idolatria; conviene mucho la suavidad; porque si sabe el Indio, que ha de hallar en el Ministro entrañas de Padre, descubrira lo mas intimo del corazon, y al contrario si es universal para todos el castigo, ocultara su encanzerada llaga gustoso con su propia ruina.²⁸

²⁵ Villavicencio, D. J. R., *Luz y methodo de confesar idolatras y destierro de idolatrías [...]*, Puebla, por Diego Fernández de León, 1692. Walter Lehmann hizo una traducción al alemán de las 76 preguntas en Náhuatl que incluye este confesionario (signatura Y 700 de la "Lehmann-Bibliothek" del Ibero-Amerikanisches Institut).

²⁶ Véase Cortés Espinoza, R. (Coord.), *Inventario del Archivo Parroquial de Santa Cruz, Tlacotepec de Benito Juárez, Puebla, Diócesis de Tehuacán*, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A.C., 2010, p. 14.

²⁷ Ruiz de Alarcón, H., *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España* [1629], México, SEP, 1988, pp. 45-46.

²⁸ Fernández de Santa Cruz, M., “Carta del ilustrísimo señor doctor don Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de la Puebla de los Ángeles, al autor”, en Villavicencio, *op. cit.*, preliminares.

De hecho, el tratado de Villavicencio incluye una serie de “pláticas muy provechosas, para redarguir todos los sacrificios [idolátricos]”; una sección del tratado particularmente dirigida a los curas de pueblos de indios para que “se las predique: porque con ellas, he hallado mucho provecho, y desengaño en ellos. Y ponese en bulgar modo de hablar, para acomodar a la rusticidad de los oyentes”. Así, todas las páginas de la primera parte del tratado tienen en la cabeza “Luz, y Methodo / de Dotrinar Idolatras”; las de la segunda parte inician con “Luz, y Methodo/ de Confessar Idolatras; y a partir de estas platicas dice: “Luz, y Methodo de Predicar a Idolatras”.

En tanto confesionario contra idolatrías, *Luz y método [...] es también heredero de la tradición inaugurada por Nicolás Eymerico, dominico de Tarragona, quien compuso el Directorium Inquisitorum (1376), tratado en que describía las herejías posibles y daba consejos prácticos para buscar, interrogar, torturar y ejecutar herejes. Del mismo modo, pertenece al género de textos escritos con similar fin en la Nueva España y entre los que se encuentran el ya citado Tratado de idolatrías y sortilegios (1553) de fray Andrés de Olmos, la Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad (ca. 1569) de Pedro Ponce, la Revelación sobre la reincidencia de sus idolatrías de los indios de Chiapa después de treinta años de cristianos (ca. 1584) de Pedro de Feria, el Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España (1629) de Hernando Ruiz de Alarcón, el Informe contra los adoradores de ídolos del obispado de Yucatán (1639) de Pedro Sánchez de Aguilar, el Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México (1656) de Jacinto de la Serna y la Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca (1656) de Gonzalo de Balsalobre.²⁹*

Villavicencio dice escribir para los párrocos de indios: “para que como Padres, enseñen, y den luz a ellos sus Feligreses con que acaben de dejar sus vanas, y diabolicas supersticiones, y salgan de las tinieblas [...]”,³⁰ por eso el tratado incluye una serie de “pláticas” con que buscaría instruir, “desengañar” y, por supuesto, persuadir.³¹ Se trata pues de un discurso necesariamente de estilo humilde, dirigido a curas más bien ignorantes, y en el que su autor cultiva deliberadamente el estilo llano: “Escojo, y elijo, el primer modo de hablar, que Santo Thomas enseña, humilde, y llano, para conseguir el intento, del que enseña, y escribe, con fin de aprovechar”.³² Por tanto, la argumentación más usada es la inductiva o ejemplar.

Recuérdese que la parte del discurso referida a las pruebas, es decir la *argumentatio*, consiste fundamentalmente en la defensa y sustento de las afirmaciones de la causa mediante razonamientos o comparaciones, es decir mediante deducciones o inducciones. La segunda de estas dos clases de pruebas, referida a las inducciones retóricas o paradigmas conocidos en la

²⁹ Véase una revisión general de estos tratados en Ortiz, A., *Diablo Novohispano. Discursos contra la superstición y la idolatría en el Nuevo Mundo*, Valencia, Universidad de Valencia, 2012.

³⁰ Villavicencio, *op. cit.*, “Prólogo al lector”.

³¹ Así, mientras todas las páginas de la primera parte tienen en la cabeza “Luz, y Methodo / de Dotrinar Idolatras”, las de la segunda parte inician con “Luz, y Methodo/ de Confessar Idolatras y, a partir de esto: “Luz, y Methodo de Predicar a Idolatras”, donde incluye las “Platicas muy provechosas, para redarguir todos los sacrificios de las diez y ocho clases referidas en la primera parte, y desengañar con ellas, a estos miserables rusticos, [que no pongo en lengua estraña mas que en la castellana] para que cada uno de mis hermanos, que quisiere; las traduzca en la lengua, que correspondiere a su administracion, y se las predique: porque con ellas, he hallado mucho provecho, y desengaño en ellos. Y ponese en bulgar modo de hablar, para acomodar a la rusticidad de los oyentes. ¿Es confesionario? ¿Es discurso punitivo?: “para examinar por ellos al penitente en el fuero interior de la conciencia, y exterior judicial [...]”, como puede leerse en el título de la obra.

³² Villavicencio, *op. cit.*, “Prólogo al lector”. Antes, en el mismo “Prólogo”, había escrito: “no intento, entretener, y deleytar inutilmente; si, persuadir, y aprovechar; y para ello me valgo, de Historias, y de pinturas, no inutiles, y profanas, si, provechosas, y Santas, de la escritura sagrada; de exemplos, y casos raros, y singulares noticias, que se refieren, y leen, en varias historias verídicas”.

retórica latina como *exempla*, fue de singular importancia en la predicación de corte popular, pues en ella era preferible prescindir de las argumentaciones deductivas complejas, dada la baja calidad del auditorio, lo que haría de las comparaciones ejemplares los mayores instrumentos tanto para la ilustración de la doctrina como para el embellecimiento del discurso en las piezas oratorias de estilo humilde.

Así, la persecución de idolatrías en la Nueva España fue acompañada en cada una de sus etapas por un discurso de carácter judicial que usaría diferentes niveles de argumentación inductiva mediante la introducción de pruebas “por semejanza o comparación con cosas externas a lo que propiamente se discute”, como había descrito Aristóteles.³³ La deducción y la inducción, como se sabe, constituyen las dos formas fundamentales de conducción del pensamiento hacia la consecución de una certeza o hacia la justificación de una afirmación; la primera se construye a partir de una noción o definición general de donde se desprende la afirmación particular, y la segunda parte de casos particulares, lo que suele implicar la comparación.³⁴

Hay varios modos en que los ejemplos se disponen en esta obra, desde los más sencillos como la sucesión de sentencia y prueba (en un entramado deductivo-inductivo que nunca llega a ser demasiado complejo), hasta la acumulación de relatos ejemplares. De lo primero es muestra la afirmación que hace Villavicencio de que Dios, así como ama, castiga, para lo que cita a Valerio Máximo: “porque los dioses tienen los pies de lana, pero las manos de hierro”,³⁵ e inmediatamente: “Desta verdad [la de V. Máximo] es prueba, lo que la Escritura sagrada refiere en el cap. 25. de los numeros [...]”, pasaje que incluye una serie de castigos a los idólatras que el extirpador glosa detenidamente. De lo segundo son muestra las muchas comparaciones que trae para probar la tesis de que es mejor la persuasión al castigo, y que cierra con la siguiente: “No por otra causa dice Eliano, que presuroso surcan los mares los peces buscando ansiosos al pez llamado Felten, sino porque en la boca de este se convierten dulces las aguas, mas salobres”.³⁶

La argumentación construida a partir de relatos atemorizantes ofrece pruebas de cómo Dios ha destruido pueblos idólatras de maneras terribles, otorgando con ello una fuerte justificación a la destrucción cultural que los religiosos españoles consideraron necesaria a fin de imponer el cristianismo. Un rastreo de las fuentes de sus ejemplos revela que no pocos de ellos consisten, como cabría esperar, en historias que circulaban de texto en texto, con similar función probatoria aunque con notables adaptaciones a la circunstancia y lugar de predicación o discurso, como sucede con cualquier texto mostrenco de carácter tradicional.

De hecho, es posible encontrar aquí varios de los relatos que contiene también el *Itinerario historial* de Alonso de Andrade [1648] o los *Casos raros de la confesión*, de Cristóbal de Vega, obra reimpressa en México en 1660, como el muy famoso de los eclesiásticos negligentes que reciben un mensaje de agradecimiento del diablo, que trae el *Speculum Historiale* (1494) de Vicencio Belvacense y que recogen muchísimos sermonarios y textos morales diversos; dice el mensaje diabólico en la versión de Villavicencio: “Satanas, y todos los ministros del infierno, damos muchas gracias, a los Ecclesiasticos: porque dandose a sus deleites, dexan perder tanto numero de almas, de sus feligreses, por no predicarles, y amonestarles. Por lo qual, nos embia[n] al infierno, tanto numero de almas, qual nunca vimos en los pasados siglos”.³⁷

³³ Aristóteles, *Arte retórica*, I, 2 [1357b]. Cito por la traducción de Ramírez, A., México, UNAM, 2002.

³⁴ Ciertamente en la obra de Villavicencio no faltan deducciones sin mucha complejidad, como la siguiente: “Siendo pues la Fe Católica, y Religión Christiana, por su virtud, y santidad, la que adorando a un solo Dios, mas le sirve, y mas le agrada. Siguese que la que mas le desagrada, y ofende, por su vicio, y su maldad, es la pestilencial secta de la Idolatría” (Villavicencio, *op. cit.*, p. 4).

³⁵ *Ibid.*, p. 1.

³⁶ Fernández de Santa Cruz, M., “Carta [...]”.

³⁷ Villavicencio, *op. cit.*, pp. 1-6.

Villavicencio al parecer prefiere los ejemplos de carácter histórico, porque siendo este un discurso de corte judicial la ficción vendría floja como prueba e incluso como mera ilustración. Por supuesto, es la historia milagrosa la que mejor viene al caso, pues el tema mismo está ya planteado en los términos de una historia trascendente: en un combate espiritual que va más allá de los hechos mundanos. Un pasaje de De la Serna que glosan Bernard y Gruzinski ilustra la curiosa frontera entre dos mundos en cierto sentido “mágicos”, la maravilla cristiana contra el maleficio:

Su sirvienta Agustina cayó enferma de repente y agonizaba ya cuando el cura tuvo la idea de hacerle sorber en una cucharada de agua un fragmento de hueso del bienaventurado taumaturgo Gregorio López. La enferma vomitó un pedazo de lana que contenía trozos de carbón, cascarones de huevo quemados y algunos cabellos.³⁸

Del mismo modo Villavicencio da cuenta de cómo el milagro es capaz de servir como ejemplo, de confirmar una verdad, trayendo a cuento la prueba que propuso Elías para mostrar al verdadero Dios: sacrificar dos bueyes, uno a Baal y otro a Yaveh, para ver cuál ofrenda encendía, sobre lo cual dice: “Viendo Elias, la buena disposicion del pueblo, y considerando, que saliendo de aquella platica, o sermon, cada uno bolveria a su costumbre de Idolatrar, como hasta alli, lo havian hecho, quiso con un insigne milagro, confirmar su doctrina”.³⁹

Pocos ejemplos ficcionales es posible encontrar en este tratado, aunque entre ellos una parábola que resulta fundamental, sobre la que se monta buena parte de la argumentación de Villavicencio sobre la extirpación de idolatrías. Se trata de la parábola del trigo y la cizaña (tomada de Mt. 13), con la que inicia denostando la “prudencia” de muchos ante la extirpación. Así la cuenta:

que habiendo sembrado buena semilla en su campo: por descuydo de su mayordomo en mirar por la hacienda de su amo, vino su enemigo, y sobresembró, entre la buena semilla, otra mala, y perversa, que le malease, y perdiese, toda la sementera. Reconociendo el daño, los ministros del dueño de la hacienda, viendo que iba creciendo con la buena, la mala yerva, le preguntaron, si arrancarían la cizaña que era la mala yerva, para que la buena q' era el trigo, desaogado della, creciese mas, y llegase a dar muy colmado fruto? Respondioles, que no: porque no sucediese, que por arrancar la cizaña, arrancasen también el trigo, y se perdiese todo, que dexasen crecer las dos yerbas, y que al tiempo de la cosecha diría a los cegadores, que primero cojiesen la cizaña, y echos manojos della, la arrojasen al fuego, y despues el trigo, lo encerrasen en su troje [...]

A lo que agrega:

Fundados en lo literal de esta parabola, y en lo que suenan sus palabras, dicen algunos, que no se pueden hacer despachos contra Idolatras, solo por dichos deste, o de aquel, hasta que este probado el delito [...] [sin embargo] De ninguna manera se infiere, que habiendo rumor, y sospecha de Idolatria, en algun pueblo, partido, y feligresia de la heredad de la Iglesia, se suspendan las diligencias de inquerir, y averiguar el origen, y la causa de que proviene el rumor, y la sospecha.⁴⁰

³⁸ Bernard, C. y Gruzinski, S., *op. cit.*, pp. 134-135.

³⁹ Villavicencio, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁰ Villavicencio, *op. cit.*, p. 2.

Es decir, su argumentación implica una crítica al ejemplo que otros usan, sobre la base de la imperfecta o aparente similitud que lo sustenta; porque la idolatría no puede, bajo ninguna circunstancia, ser confundida con la verdadera fe, como lo pueden ser el trigo y la cizaña en algún momento de su crecimiento.

Finalmente, era corriente que la argumentación inductiva contra la idolatría implicase un artificio circular que se montaba sobre un razonamiento prejuicioso; sea vinculando causalmente la miseria a la idolatría, como se procede hoy a vincular la corrupción con la pobreza,⁴¹ o sea permitiéndose una definición de idolatría por petición de principio, como se procede hoy a identificar en ciertos círculos la pornografía: la reconozco cuando la veo. Así, no pocos autores vieron en la idolatría la causa de la tremenda disminución de la población indígena, de la embriaguez, de la lascivia o del relajamiento de costumbres, como Bernardino de Sahagún, para quien la idolatría “fue la causa que todos vuestros antepasados tuvieron grandes trabajos [...] y mortandades”.⁴² El padre Villavicencio no escapa a estos curiosos argumentos, pues usa la *Historia verdadera* de Bernal Díaz del Castillo para entresacar de ella relatos que le sirvan de prueba y ejemplo de la forma en que Dios castiga la idolatría; en este caso, sirviéndose de una historia en la que los conquistadores españoles sirven como instrumento de castigo:

Todos aquestos insultos, y tan execrables delitos, q' Idolatras, y viciosos, cometian inhumanos, irritaron tanto a la justicia divina, que llegado ya el tiempo de llevar su merecido, dispuso Dios, y permitio, se cumpliesen los agujeros, y avisos que les havian dado los demonios por sus Idolos, los mas celebres que tenian en la Ciudad de Mexico, Huichilogos, y Tescatecupa, que llegaria tiempo, que por donde nace el Sol, vendrian unos hombres blancos, por los quales seran a Sangre, y fuego conquistados, y quitando las coronas a su Emperador, y a sus Reyes, se harian Señores, y dueños de su Reyno, y de sus tierras, y que a sus mismos hijos, y naturales, los sujetarian de suerte, que los haria tributarios dentro de su mismo Reyno, y tierra. Como sucedio, viniendo por los años de 1519. al puerto de San Juan de Vlva, el valeroso Capitan D. Fernando Cortes, con solos quinientos, y ocho soldados valientes Españoles [...].⁴³

En suma, en *Luz y methodo de confesar idolatras [...]* abunda el relato atemorizante, con protagonista español o sin él, configurando un curioso caso de argumentación inductiva en discurso judicial; muchos de estos relatos, por lo demás, circulan hoy como leyendas o cuentos de espanto de transmisión oral, mismos que en su momento configuraron uno de los modos en que se comenzó a forjar, desde la retórica y la literatura, una visión de mundo trasladada desde el sincretismo peninsular, enriquecida de herencias clásicas y orientales y, a la postre, origen de nuevos sincretismos que insospechadamente nacerían desde la censura.

Y es que considerar el uso de los relatos de carácter probatorio como partes de un discurso retórico y, por tanto, como instrumentos ideológicos o formadores de cultura, implica ampliar el reconocimiento de su función hacia su consideración como forjadores de diferentes

⁴¹ O como diría Jacinto de la Serna: “idolatría y miseria guardan una relación de causa a efecto. Así como el sufrimiento de los babilonios y los israelitas había sido el castigo a la infidelidad de estos pueblos, las calamidades que sin cesar se abaten sobre las poblaciones indígenas a partir de la conquista española son el precio de la idolatría colonial. Su intensidad basta incluso para probar la gravedad de las tendencias idolátricas indígenas” (glosado por Bernard, C. y Gruzinski, S., *op. cit.*, pp. 140-141).

⁴² Sahagún, B., *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1988, p. 59.

⁴³ Villavicencio, *op. cit.*, pp. 4-5. La narración se extiende incluso hasta la prisión y muerte de Moctezuma, y narra luego en el mismo tenor la caída de Tenochtitlán: “A tanto como esto llgo [sic], el poderoso brazo de Dios avatiendo, y castigando, a este Rey [ahora a Cuauhtemoc], y a todo el Reyno, por lo mucho que le tenían agraviado, y ofendido, con tantas Idolatrias, y sacrificios inhumanos, que sacrilegamente hacian a sus Idolos, y dioses” (*Ibid.*, p. 7).

formas de educación política, cuyas consecuencias son aun hoy evidentes. Así, por medio de estos relatos ejemplares, como se sabe, los pueblos amerindios recibieron no sólo modelos de comportamiento sino también visiones de mundo, que a su vez Europa había heredado de las antiguas tradiciones de oriente. En el caso de la persuasión contra idolatrías, el uso del ejemplo significó también el traslado de categorías religiosas del paganismo antiguo, tamizadas en la criba medieval, con el propósito de juzgar y controlar la otredad religiosa americana.⁴⁴

⁴⁴ Se trata de una parte de lo que Carmen Bernard y Serge Gruzinski llaman la “gigantesca operación de duplicación que consistió en reproducir sobre suelo americano, adaptándolas y haciendo ajustes a veces considerables, las instituciones, las leyes, las creencias y las prácticas de la Europa medieval y moderna” (Bernard, C. y Gruzinski, S., *op. cit.*, pp. 7-8).

**“¿Murmuración o ejemplaridad?
En torno a los juegos elocutivos de las
Novelas Ejemplares: El caso de los gitanos”**

Juan Diego Vila
(Universidad de Buenos Aires)

A la memoria de Isaías Lerner

-I-

Los procesos de canonización singular de algunas *Novelas Ejemplares*, a contrapelo en un todo del diseño global propio de una colección de relatos pensados como una “mesa de trucos”¹ en la cual el lector enfrentará el desafío epistémico de hallar el “sabroso y honesto fruto que se podría sacar, así de todas juntas, como de cada una de por sí”², son responsables, en gran medida y pese a la asiduidad con que muchas han resultado auscultadas, de conclusiones apresuradas.

En efecto, la usual ausencia de cuestionamientos respecto de la decisión crítica de obrar una focalización acotada a un ejemplar de los doce relatos agrupados, causada, quizás, por presunta preeminencia de alguna de ellas para los dispositivos de consagración estética, las agendas pedagógicas de diversos ámbitos o el interés teórico de ciertos proyectos críticos, es lo que determina que, contra toda expectativa, la reiteración de apreciaciones parciales, fragmentarias y un tanto inexactas resulte gesto socorrido que permite inferir que interesaba más contradecir al crítico precedente antes que honrar la ideación cervantina.

Y creo no equivocarme si, entre estas, se llevan la palma de una atención deficiente aquellas dos que, precisamente, se encuentran emplazadas en los dos lugares de preeminencia retórica: la apertura y el cierre de la colección.

Si hoy retorno a *La Gitanilla* y al *Coloquio de los perros* ello no se explica porque crea posible en este acotado contexto desarrollar una interpretación integral de ambas, sino, antes bien, por la convicción de que, como bien supo enseñarnos nuestro entrañable Isaías Lerner, nuestras lecturas no deben estar inhabitadas por compulsiones de certezas previas pues una fina interpretación de un texto es también aquella que, a contrapelo del propio esfuerzo y de muchas intuiciones finalmente fracasadas, tiene la honestidad intelectual de admitir cuán opinables, pese a lo sugestivas que pueden ser ciertas hipótesis, resultan ciertos asertos.

Posicionamiento lector que, dicho sea de paso, me resultó en un todo aleccionador cuando, precisamente, Isaías se ocupó de la supuesta inspiración pictórica de *La Tour* en el diseño verbal de *Constanza*³. Todo hacía presumir a sus lectores que lo que podría haber parecido, previamente, un inesperado parangón plástico terminaría siendo demostrado por algún *tour de force* innegable, don Lerner, en cambio, tuvo la grandeza de señalar que esta genética transmedial debía ser rechazada no sólo para *La Gitanilla*, en particular, sino también para la colección de figuras femeninas que nos asombran desde las *Novelas Ejemplares*.

-II-

¹ Cervantes Saavedra, Miguel de, *Novelas Ejemplares*, edición de Mariano Baquero Goyanes, Madrid, Editora Nacional, 1976, “Prólogo”, p.87. Las *Novelas Ejemplares* se citarán siempre por esta edición indicando, en la referencia, la novela y la página.

² “Prólogo”, p.87.

³ Lerner, Isaías, “Cervantes y la pintura nuevamente” en Abdeljelil Temimmi (ed.) *Melanges María Soledad Carrasco Urgoiti*, Zghouan Foundation Temimmi, 1999, pp. 491-497.

Imbuido, entonces, de ese espíritu desacralizador del carácter autorizado de ciertos argumentos crítico-filológicos, es que me propongo una reevaluación de una serie de asertos que sin el debido respaldo textual se han vuelto moneda corriente a la hora de definir no sólo las estrategias de representación del colectivo gitano al interior de las *Novelas Ejemplares* sino también, lo que es más grave aún, una supuesta *hexis* autorial discriminatoria para la cual no se vaciló en argüir causales biográficas que lo posicionarían, como a muchos de sus contemporáneos de entonces y hoy, en clara posición xenófoba⁴. Y esta renovada frecuentación de lugares críticos –de más está decirlo– procura también arrojar nueva luz sobre las prácticas y saberes minoritarios del colectivo romaní que suelen ser atenuados o reducidos en sus significancias, a la hora de indagar sobre las estrategias de representación, de cara a la corroboración expedita de estereotipos.

El trazo básico de muchas de estas intervenciones críticas sería el siguiente: *La Gitanilla* significaría, pese a la jerarquización notoria del universo del aduar, un escorzo tendencioso e ideal en exceso de aquel colectivo por cuanto se privilegiaría, con la resolución argumental de corte providencial, el universo estamental de la sociedad paya. El eslabonado de una trama erótica al enigma de la identidad de la protagonista resultaría funcional al destaque conclusivo de uno de los dos mundos confrontados y ello debería legitimar la hipótesis de que un desenlace interracial habría sido impensable entre otros motivos porque la visión cervantina de los gitanos debe ser leída –contra toda morosidad etnográfica presente en la ficción de apertura– en el contrapunto argumental “sincero” que testimoniaría la experiencia de Berganza cuyos dichos, signados por el descrédito fóbico y maniqueo del otro, no deberían suscitar cautela de ningún tenor en los lectores. Cervantes, para muchos, ladraría como Berganza. No se habría mostrado encarnizado en *La Gitanilla* porque la condición gitana de Preciosa sería accidental y no sustantiva para la trama ideada y, en cambio, tendría la necesidad de poner las cosas en su lugar con el peregrinaje hispánico del can murmurante.

De más está decir que no es este el ejemplo de integración de novelas que estimo oportuno defender a la hora de honrar la idea de colección⁵. Sería sencillo explayarme sobre finas disquisiciones elocutivas tan propias de la enunciación ficcional cervantina, rica, varia y, por momentos, de apariencia indirimible, más creo necesario insistir en que la seguridad tética de muchos pende, muy lábilmente, del reiterado equívoco crítico que sostiene que los pasajes con gitanos en las *Novelas Ejemplares* son sólo estos dos cuando, en verdad, son cinco.

En efecto, si *La Gitanilla* debe percibirse como la narración consagrada al colectivo alógeno y los dichos de Berganza sobre estos un apéndice argumental que clarificaría el posicionamiento simbólico, llama la atención que no se haya insistido en que éste es el segundo encuentro con algún gitano ya que nuestro perro aventurero refiere muy en sus orígenes una escena liminar que involucra a uno de ellos y que, allende estos textos, también sus figuras resultan convocadas en *La ilustre fregona* y en *El licenciado vidriera*.

-III-

⁴ Con independencia de la veracidad historiográfica del incidente –cierta figura femenina de la familia Cervantes habría sido deshonrada por un pretendiente gitano– resulta alarmante que, con prescindencia palmaria de lo que el conjunto de la obra cervantina testimonia, se acepte a pie juntillas una explicación que significaría, un tanto escandalosamente, el primer ejemplo de un diferendo vital zanjado en el confín imaginario de las letras. Cervantes –recordémoslo– está, en este punto, en las antípodas de un Lope de Vega.

⁵ La idea de colección no suele ser recuperada en los abordajes críticos porque implica asumir la complejidad de dos horizontes de lectura coexistentes, el propio de cada novela y el global del conjunto. Y si bien es cierto que este desafío ya está presente en el mismo prólogo que idea el autor es de señalarse cómo la gran mayoría de los abordajes coetáneos se desentienden de este imperativo de cohesión interna. Un honroso ejemplo de un posicionamiento opuesto es la tesis de Alicia Parodi, *Las Ejemplares: una sola novela*, Buenos Aires, Eudeba, 2002.

Como en una escena paralela a aquella en que Tomás consigue la lectura de un billete amoroso por parte de Constanza so pretexto de que se trataba de una oración para el dolor de muelas, la voz narrativa de *La ilustre fregona* explicita que:

“andaba el Asturiano comprando el asno donde los vendían; y aunque halló muchos, ninguno le satisfizo, puesto que un gitano anduvo muy solícito por encajalle uno que más caminaba por el azogue que le había echado en los oídos que por ligereza suya; pero lo que contentaba con el paso desagradaba con el cuerpo, que era muy pequeño y no del grandor y talle que Lope quería, que le buscaba suficiente para llevarle a él por añadidura, ora fuesen vacíos o llenos los cántaros.

Llegóse a él en esto un mozo, y díjole al oído:

-Galán, si busca bestia cómoda para el oficio de aguador, yo tengo un asno aquí cerca, en un prado, que no le hay mejor ni mayor en la ciudad; y aconséjole que no compre bestia de gitanos, porque aunque parezcan sanas y buenas, todas son falsas y llenas de dolamas; si quiere comprar la que le conviene, véngase conmigo y calle la boca”⁶

Cierto es que la secuencia de Carriazo podría parecer el compendio tópico de los prejuicios hispanos para con los gitanos: se dedican a la compraventa fraudulenta del ganado –motivo que retomará Berganza como anécdota escuchada de boca de los mismos timadores-, las bestias que venden parecen en forma y en buen estado por el truco del azogue en los oídos –ardid que se lexicaliza en expresiones reiteradas en el *Quijote*⁷- y serían motivo de una continua vigilancia por parte de quienes recelan de ellos.

Mas me parece acertado insistir en su recuperación por dos motivos. En primer lugar porque ejemplifica a la perfección la lacra del estereotipo. Carriazo sólo interactúa con un “gitano” ante el cual, en principio, no tendría recelos o aprehensiones previas. Pero basta la irrupción de un tercero, aparentemente bienintencionado, para que el individuo resulte subsumido en una categoría genérica respecto de la cual ningún particularismo individual bastará para desautorizar, aún a título eventual, el prejuicio estigmatizante que recorta la mágica órbita de la injuria⁸.

Que el gitano sólo pueda ser leído en la arena social como estafador y ladrón, aún contra toda evidencia en sentido inverso, ilumina que la injuria es siempre una palabra con poder que actualiza jerarquías en función de las cuales se reglamenta el silencio de los sojuzgados y el derecho a la palabra de quienes se arrojan la prerrogativa de reticular, moralmente, la propia comunidad. Punto en torno al cual cabe insistir en el detalle de que el segundo aspecto relevante de este pasaje es la clarificación de que del gitano no nos llegará jamás su voz y que este mismo cono de silencio vejatorio es el que se sugiere como deseable para la integración de potenciales neófitos en un terreno social fracturado: “véngase conmigo y calle la boca”.

⁶ *La ilustre fregona*, p.149.

⁷ Resulta sugerente recordar cómo se tematiza esta práctica en el *Quijote*. Sancho se encuentra, en el capítulo 31 de la Primera Parte, intentando convencer a su amo que ha ido y vuelto “maravillosamente” en muy breve tiempo desde el lugar de penitencia en Sierra Morena hacia el Toboso y que, desde allí, ha sorteado sin percances el viaje de retorno. Esta mentira palmaria para todos los lectores que han visto cómo el escudero no llegó a emprender ese viaje porque fue interceptado por el cura y el barbero, es fácilmente creída por el caballero porque recupera escenas típicas de los libros de caballerías en los cuales los protagonistas pueden desplazarse de un confín a otro del orbe para auxiliar a otros que se encuentran en trances batalladores desiguales con criaturas monstruosas. Sancho replica, a continuación, que así debió ser porque Rocinante caminaba “como si fuera asno de gitano con azogue en los oídos” y, a renglón seguido, la ficción confirma como presumible verdad, por medio de los dichos de don Quijote, lo que, para todos los lectores, es una evidente estructura argumental mendaz.

⁸ Sobre la operatividad político-discursiva de la injuria sobre los grupos minorizados consúltese el excelente abordaje de Didier Eribon en *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Barcelona, Anagrama, 2001, ulteriormente profundizado en *Una moral de lo minoritario: variaciones sobre un tema de Jean Genet*, Barcelona, Anagrama, 2004.

Huelga decir, por lo demás, que la execración del otro rival tendría su sustento en tensiones económicas –quién será quien logre vender el asno al novel aguatero- y que el sentido común del racismo esgrimido resultará impugnado, ulteriormente, por la notoria predisposición del grupo payo a expoliar a Carriazo de todos sus bienes con una venta sobrevaluada y con la secuencia de apuestas en los juegos de cartas. Y aún hay más, ¿es, acaso, una ironía de la voz narrativa el que la liberalidad del asturiano se contextualice como propia del gran Tamerlán⁹? ¿es un guiño equívoco el que la imposibilidad de retener el dinero birlado a sus reales estafadores sea predicado como propia del ganadero que devino rey de un imperio formado por nómades, desterritorialización con que se afrenta a los mismos gitanos? ¿Encubre esta alabanza que lo afilia a cierto nomadismo también propio de los gitanos una crítica con sorna por no poder comportarse como ellos mismos?

La segunda secuencia que me interesa recuperar es la reflexión del Licenciado vidriera cuando, al ver un “comediante vestido como un príncipe”¹⁰ muta la espontánea censura sobre aquellos actores que “fuera del tablado”¹¹ juran como hijosdalgos por el reconocimiento de que, aún cuando alguno de ellos lo sea, los corrales necesitan, ante todo, actores hermosos y “de expeditas lenguas”¹². Torsión de horizontes censores que, sugestivamente, restituye la existencia de los gitanos con una valoración opuesta a la habitual:

“También sé decir dellos que en el sudor de su cara ganan su pan con inllevable trabajo, tomando contino de memoria, hechos perpetuos gitanos, de lugar en lugar y de mesón en venta, desvelándose en contentar a otros, porque en el gusto ajeno consiste su bien propio. Tienen más, que con su oficio no engañan a nadie, pues por momentos sacan su mercadería a pública plaza, al juicio y a la vista de todos. El trabajo de los autores es increíble, y su cuidado, extraordinario, y han de ganar mucho para que al cabo del año no salgan tan empeñados que les sea forzoso hacer pleito de acreedores. Y con todo esto son necesarios en la república, como lo son las florestas, las alamedas y las vistas de recreación, y como lo son las cosas que honestamente recrean”¹³

Liberado, por breve instante, de la aguda disposición a motejar¹⁴ y de la incesante necesidad de dar razón sobre los más variados sujetos con que es interpelado, vidriera nos lega un sincero encomio de los cultores del arte dramático. Que el sentido de esta alabanza no parezca azaroso encuentra su explicación en la llamativa coincidencia de sus apreciaciones con la metáfora prologal cervantina para defender el consumo ficcional cuando se preconizaba, “Horas hay de recreación, donde el afligido espíritu descanse”¹⁵. Pero no puede dejar de señalarse cómo y por qué, en la realista y pormenorizada descripción de las penurias

⁹ Es, en sí mismo, un guiño opinable, el que Tamerlán pueda parecer un término de referencia positivo para un elogio puesto que el occidente europeo conservó, varios siglos después de la muerte de la figura real, un temor atávico respecto de esta figura cuya subsistencia imaginaria se explicó por la persistencia del pánico comunitario respecto de las grandezas bélicas y conquistadoras del último gran militar de origen turco-mongol. Nacido, muy probablemente, en la central Samarcanda, Tamerlán fue el último gran representante de un poder nómade, como nómades eran, claramente, los gitanos. Que la alabanza de la generosidad de Carriazo se explique por esta mediación fundada en la desterritorialización y en la condición de perpetuo “extranjero” no es detalle a infravalorar.

¹⁰ *El licenciado vidriera*, p.31.

¹¹ *El licenciado vidriera*, p.31.

¹² *El licenciado vidriera*, p.31.

¹³ *El licenciado vidriera*, pp.31-32.

¹⁴ Véase, al respecto, el artículo de Anthony Close “La tradición de los motes y *El licenciado vidriera*”, en María Cruz García de Enterría y Alicia Cordon Mesa (eds.) *Siglo de Oro. Actas del VI Congreso Internacional de AISO*, Alcalá de Henares, 1996, pp. 441-448.

¹⁵ *Prólogo*, p.87.

cotidianas de actores y autores de comedia, se cuele una comparación que, para dar cuenta de la incesante errancia, los homologa al polémico grupo cingaro.

Que la comparación reverbera como *locus incertus* no nos asombra. Ya que si, en parte, ello se explica por la necesaria transferencia de características y valores de los términos vinculados –los actores y los gitanos- en flujo sémico que, lógicamente, no obstaría a la reversibilidad de la ecuación, a ello debe agregarse el detalle de que el adjetivo “perpetuo” obra de condicionante y refracta, *in absentia*, en la variable que vuelve posible la analogía. Los comediantes –deberíamos interpretar- son como gitanos en perpetuo desplazamiento.

Ahora bien, que la comparación exprese, en un marco en un todo positivo, que la migración actoral es más frecuente e incesante que la de los mismos gitanos, fuerza a reponer –larvadamente- una evidente denuncia sobre doble jerarquía en la medición de la intolerancia social respecto del grupo minorizado. Dado que aún cuando podamos relativizar esta evidencia como un posicionamiento positivo de la pluma cervantina en un contexto controvertido sobre la licitud de la práctica teatral y la tolerancia ambiental hacia ella¹⁶, es un dato objetivo que la coordinada imaginaria alaba la incesante y más notoria deriva de los representantes cuando, conforme lo testimonian un sinfín de pragmáticas, fue precisamente el nomadismo uno de los flancos por los cuales más se hostigó a los gitanos y en virtud del cual se estatuyeron disyuntivas legales propendientes al disciplinamiento del otro. Asentarse o dejar España fue una encerrona jurídica muchas veces legitimada¹⁷ y difícil es imaginar que un personaje que se precia de saber de todo y de todos pueda encontrarse al margen, máxime por su condición insana, de las políticas estatales de normalización¹⁸.

Del mismo modo, tampoco puede callarse como la contextualización positiva del universo teatral que realiza el licenciado induce a restituir, en nuestro propio horizonte de expectativas, una variada coordinada de ejes potencialmente loables y legibles en el colectivo romaní.

Por cierto, si el arte cuenta, si ser artista es uno de los modos más honestos de ganarse la vida porque “no engañan a nadie” y son “necesarios en la república”, cabe suponer que la valoración de las dotes poéticas de Preciosa en *La Gitanilla* –básicamente su condición excepcional- repele el presupuesto aristocrático biologicista de que ello podría explicarse por haber sido raptada de su hábitat natural cuando niña¹⁹.

Y, de igual modo, es en todo pertinente el recuerdo de que, para muchos gitanos, en lo que a la propia etnia respecta, el origen de sus incesantes migraciones se cifraría, quizás míticamente, en la circunstancia de que la comunidad gitana originaria y primera resultó conminada a trasterrarse para alegrar, con su música, bailes y vestidos coloridos los enclaves poblacionales del reino conquistador en los cuales, sugestivamente, el arte y la diversión no se conocían²⁰.

¹⁶ El estudio inexcusable para esta temática es el de Marc Vitse *Éléments pour une théorie du théâtre espagnol du XVII^e siècle*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1990.

¹⁷ Así, por ejemplo, en múltiples pragmáticas, discursos, instrucciones, ordenanzas o recopilaciones legales. El problema gitano es uno de los más reiterados en las codificaciones nominativas de sujetos disidentes.

¹⁸ Una perspectiva filosófica obligada es la de Michel Foucault en, por caso, *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*, Buenos Aires, Editorial Altamira, Colección Caronte Ensayos, 1993.

¹⁹ Advértase, además, que este presupuesto –Preciosa es fina poeta porque en verdad no es gitana- resulta frontalmente impugnado por la exégesis que plantea Francisco Márquez Villanueva en “La buenaventura de Preciosa”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 34, 1985-1986, 741-768, dado que allí explicita cómo, tras el barniz de las bernardinias y un extremado *mester de alferecía*, todo se explica por invectivas y pullas contra los opresores de los gitanos.

²⁰ La problemática del origen de los gitanos se trasluce en el mismo vocablo empleado para individualizarlos. Dado que si bien fue un acicate de los investigadores en humanidades (antropólogos, lingüistas, historiadores) poder remontarse al origen estable de lo que ulteriormente sería una comunidad signada por la migración, no se debe pasar por alto que “gitanos” derivaría de “egipcianos”, mitificación extendida que dio por válido, por mucho tiempo, el presupuesto de que el terruño primero de esta grey era Egipto. Hoy día, en verdad, se tiende a

Si los dos pasajes analizados se destacan por emplazar la figura gitana –real o metafórica- en contextos axiológicos no neutrales sobre las praxis lícitas en materia económica o artística de cara a otros actores que no resultan partícipes del mismo grupo –los vendedores de mulas, los comediantes-, llama poderosamente la atención cómo, en el caso del primer encuentro de Berganza con un gitano, el delineado del enclave contrastivo se reduce a su mínima expresión: el perro y el otro.

No hay, como en el caso de *La ilustre fregona* un desequilibrio numérico que legitima al bando de los puros, ni, tampoco, una oposición como la de *El licenciado vidriera* en la cual el comediante real y existente que origina el comentario del loco es el que vehiculiza –a través del señalamiento del propio colectivo de pertenencia- la imaginaria comparación con unos gitanos sólo existentes en el discurso.

La diversa focalización que se obra en la anamnesis de Berganza cuando menciona por vez primera a un gitano sobreviene cuando se ha producido el pasaje del tercer amo –el mercader- al cuarto –el alguacil- pero, sugerentemente, esta existencia discursiva no se ajusta al decurso existencial por cuanto –según alega el can- habría ocurrido antes, presumiblemente cuando abandonó a los pastores y no había llegado a asentarse con el mercader.

“Háseme olvidado decirte que las carlanças con puntas de acero que saqué cuando me desgarré y ausenté del ganado me las quitó un gitano en una venta, y ya en Sevilla andaba sin ellas; pero el alguacil me puso un collar tachonado todo de latón morisco. Considera, Cipión, ahora esta rueda variable de la fortuna mía: ayer me vi estudiante, y hoy me vees corchete”²¹

La escena se emplaza, mágicamente, en una frontera, linde simbólico que dice el desajuste de experiencia y evocación vital. E importa insistir en este detalle porque, además, se naturaliza como acaecida en el espacio de tránsito por excelencia. La venta que podría convocar a una varia galería de personajes en tránsito de las comunidades unidas por un camino se ve habitada por el morador por excelencia de los no-lugares, un gitano. Figura en quien recae, por lo demás, y contra toda evidencia del dato rememorado, el flagelo usualmente predicado de venteros y pícaros allí nucleados: el robo²².

Hasta aquí, por cierto, todo parecería indicar que es una secuencia que confirma el delito que mejor delinea a los segregables gitanos. Pero importa retener que, a pesar de su predisposición al juicio y la murmuración, Berganza no lo condena. Cierto es que la ulterior sustitución de las “carlanças con puntas de acero” por el “collar tachonado todo de latón morisco” pudo justificarse, en la propia memoria, como compensación atenuante, pero no se puede desatender que, contra todo estereotipo, el hurto minimizado/atenuado del gitano entra en sintonía con otros hurtos reales que sí se condenan enfáticamente.

En efecto, si retrotraemos nuestra atención al momento en que –con independencia de su mención discursiva- ocurrió el robo, veremos cómo la figura réproba es la de los falsos pastores. Y, si en cambio, preferimos la instancia del recuerdo, comprenderemos cómo este

aceptar que provendrían de India central. Las fabulaciones, por lo demás, también resultaron muy proteiformes. Algunos sostuvieron que eran descendientes de Caín, otros que la afiliación correcta era con Cam al tiempo que, también, se especuló imaginariamente, con alguna tribu israelí perdida en el desierto cuando el éxodo de Egipto. Las razones de su disposición al viaje incesante quizás puedan explicarse como el resultado de las presiones bélicas del expansionismo musulmán en la India. Algunos sostienen que habrían sido una casta inferior obligada a pagar su asimetría con un servicio militar compulsivo para lidiar con el invasor. También se recordaba, en el Medioevo, la hipótesis de un origen balcánico para lo que habría sido una tribu maldita: eran, para muchos, los responsables de haber forjado los clavos empleados en la crucifixión de Jesús.

²¹ *El coloquio de los perros*, p.306.

²² Véase Joly, Monique, *La bourle et son interprétation. Recherches sur le passage de la facétie au Roman*, Lille, Atelier National, Reproduction des thèses, 1982.

interludio de las “carlancas” desaparecidas obra un mal augurio sobre el proceder posterior del alguacil.

Lo cual nos fuerza a reconocer que el punto realmente relevante del pasaje es, ante todo, su estructuración preterictiva. Berganza declara un olvido cuya memoria, a renglón seguido, se encarga de colmar explícitamente. Confiesa una ausencia que ya no será tal y obra un efecto inverso al sugerido por los términos propios de su expresión. Pues Cipión y los lectores todos que comparten sus andanzas no se lamentarán del vacío causado por un fallo de memoria sino que, como bien lo sienta el funcionamiento discursivo del tropo preterictivo, se enfrentarán a una técnica inusual de realce comunicativo.

Que Berganza crea esencial volver sobre un lapsus de sus recuerdos es gesto llamativo puesto que en términos de relevancia lo rememorado no elimina incongruencias que se hubiesen advertido en su relato ni destaca aspectos que sin este detalle mal podrían comprenderse en lo sucesivo. A punto tal que, como él mismo se lo confiesa a su interlocutor, el alguacil le señala a los dos corchetes cómo era innecesario asirlo porque él se iría con él “porque le conocía”²³. Que Berganza tuviese necesidad de algún tipo de collar las mismas circunstancias vividas lo desmienten y el relato podría haber prescindido del recordatorio de que las “carlancas” no estaban más en su cuello. Ya que, para el caso, su supuesta presencia – que luego negará- no invalidó el testimonio previo de cohabitación en la casa del mercader.

Lo cual nos induce a considerar que si detalle tan menor es objeto de una jerarquización impensada ello depende, precisamente, de otro tipo de contrato epistémico en la propia comunidad de hablantes, aquél que señala que la censura sobre los propios defectos comunitarios se vuelve proferible si, a cambio de ese señalamiento, se obra una difuminación retórica que transfiere el realce a otro colectivo estigmatizable. La preterición, entonces, resultaría funcional al propio conglomerado ideológico que se supone de pertenencia²⁴ puesto que sentaría las condiciones básicas de figuración del otro minoritario: su posicionamiento en delito²⁵.

Si la memoria de Berganza hubiese sido más prolija y la anécdota de la sustracción del collar con puntas se nos hubiese tributado justo después de la secuencia de los pastores impostores y traidores a su cometido socio-comunitario, tal “robo” carecería de entidad. Pues el perro habría perdido, a lo sumo, algo que lo continuaba religando a un grupo de pertenencia insincero. Y bien puede considerarse que sin un señalamiento objetual que cifrara su pertenencia a un tercero, se le habilitaron las condiciones de posibilidad para que continuara su peregrinaje y resultara acogido por el mercader. El gitano –contra todo efecto de lectura decontextualizado- no hizo otra cosa que retribuirle su libertad y que su fortuna girara de nuevo. La mano del otro segregado lo ha elevado de la infamia de ser funcional al robo de los pastores y ha vuelto a enaltecerlo.

Pero Berganza, como sabemos, no lo recuerda así. Evoca la liberación de las “carlancas” –violenta cifra de la guerra entre especies animales-, como si ésta fuese una pérdida para el propio proyecto vital –algo que los hechos vividos desmiente- justo cuando, ante los impostores del brazo seglar de la justicia, resultará oportuno decir que el delincuente es ese otro que todos comparten: el gitano. De lo cual se sigue que en este débito a la teoría del delito que cada comunidad acuña, Berganza resulta hablado por la propia ideología:

²³ *El coloquio de los perros*, p.306.

²⁴ Nótese cómo el dispositivo estigmatizante en boca del can –ulteriormente reforzado por el enigma de si es o no un humano convertido- no habilita la consideración eventual de que, quizás, podría no haber pertenecido al grupo dominante. Berganza da por sentada una diversidad sustantiva que, en principio, podría estar justificada por creerse un animal y no un ser humano, pero esto no resulta puesto en tela de juicio –si de viajes memoriosos se trata- cuando debe enfrentar la disyuntiva de reconocerse como hijo de una bruja.

²⁵ El mejor tratamiento de la productividad narrativa de los delincuentes en la ficción, al igual que un análisis de sus fundamentos ideológicos, es el que propone el abordaje teórico de Josefina Ludmer *El cuerpo del delito. Un manual*, Buenos Aires, Libros Perfil, 1999.

aquella que prescribe que los peligrosos son los extranjeros, los que siempre serán percibidos como invasores, los que irrumpen para vaciar la legitimidad del *nomos* compartido que hay que defender con los estereotipos.

-IV-

Si los pasajes analizados demuestran hasta qué punto el diagnóstico al uso sobre el caso de los gitanos, sus prácticas y saberes en las *Novelas Ejemplares* es tributario de un recorte sesgado de las evidencias textuales, no menores son los desvíos que se podrían introducir en esas lecciones magistrales si nuestra mirada volviese sobre los pasajes canonizados: *La Gitanilla* y la diatriba de Berganza contra los gitanos, puesto que, nuevamente, en la elocución de estas secuencias todo se juega.

De los múltiples aspectos que podrían señalarse del tratamiento de esta temática en la novela que narra las peripecias existenciales de Preciosa/Constanza me interesa privilegiar – por razones de limitación expositiva- los concernientes a la bien conocida frase apertural:

“Parece que los gitanos y gitanas solamente nacieron en el mundo para ser ladrones: nacen de padres ladrones, críanse con ladrones, estudian para ladrones y, finalmente, salen con ser ladrones corrientes y molientes a todo ruedo, y la gana de hurtar y el hurtar son en ellos como accidentes inseparables, que no se quitan sino con la muerte”²⁶

Se ha señalado cómo, en términos argumentales, este pórtico elocutivo resulta explicitado de cara a la instalación de un proyecto narrativo en el cual el sentido del mensaje pendería de la oposición máxima generalizante-caso concreto. Más no se ha advertido, suficientemente, hasta qué punto este dispositivo obtura, en la generosidad de la propia evidencia, otros aspectos del ejemplo rememorado –la peripecia vital-erótica de Preciosa/Constanza- cuya dilucidación no puede dirimirse sin un cuestionamiento cabal del punto de partida.

Por cierto, parecería viable la hipótesis de que el texto ejemplificaría el prejuicio o la invalidez del dictamen del inicio por cuanto los amores de Preciosa con don Juan de Cárcamo devenido Andrés Caballero obtendrían el postrer premio de dignificarse con el matrimonio cristiano; ni ella ni su galán aprendiz de gitanerías se habrían infectado o maculado con lo que se señalaba como sustantivo del mundo gitano.

Mas la revelación providencial por medio de la cual la protagonista obtiene su reinscripción en la órbita paya de origen obsta a este reduccionismo. Y ello se ve reforzado, desde otro ángulo, por el detalle de que si el caso incumbiese a la “gitana vieja” la veracidad liminar resultaría no sólo aprobada sino también reforzada por el dispositivo de la confesión organizado en torno a ella y por la reiteración de la mendacidad “delictiva” en Juana Carducha, la otra figura gitana que adquiere entidad dentro del grupo²⁷.

Que *La Gitanilla* parece organizarse como crónica de la excepcionalidad de Preciosa/Constanza es insistentemente remarcado por el recurso del diminutivo afectivo con que la narración orienta la valoración lectora de la criatura. Mas cabe advertir, cómo, misteriosamente, tras la anagnórisis y resolución de la peripecia, no se le tributa como ocurre con otras heroínas la prerrogativa de ser rememorada, por la posteridad, por la propia descendencia. ¿Es un caso de justicia poética que aquella protagonista señalada por la marca de su pasado gitano –Constanza seguirá siendo llamada Preciosa en gesto de bautismo civil inaudito- sea aquella a quien no se le permite procrear? ¿Responde ello al preconcepto de que

²⁶ *La Gitanilla*, p.95.

²⁷ Clásico y canónico es, sobre este punto, la propuesta de Marcel Bataillon en “La dénonciation mensongère dans *La Gitanilla*”, *Bulletin Hispanique*, 52, 3, 1950, pp.274-276.

los gitanos sólo parirán gitanos ladrones? ¿Está en sintonía con alguna de las estrategias estatales que pensaban que el mejor modo de depuración racial era el control de nacimientos?

Todas estas fluctuaciones –sobre el ser y no ser gitano, sobre ser o no ser una excepción de la regla- irritan sobremanera a muchas críticas y a ello se suman, además, las muy evidentes inconexiones narrativas. Todo, en *La Gitanilla* parecería el denodado esfuerzo por devenir historia de una materia que se resiste, continuamente, a los postulados de ilación, causalidad y cohesión argumental mínima. Y nada de todos estos interrogantes pueden despejarse si no se vuelve a mirar, nuevamente, el pórtico ya que si bien se ha señalado un supuesto perspectivismo cervantino –cifrado en el “parece”-, al igual que el detalle de que la anatemización preliminar favorecería la ulterior eutrapelia²⁸, nada se ha dicho sobre el notorio borrado de la persona a quien le “parece” todo lo que de los gitanos se dice.

Puesto que si bien es cierto que el narrador recupera la condena que pesaría sobre el grupo, se guarda, a continuación, de hacer propios estos dichos. Se muestra dispuesto a reiterar acríticamente preconceptos esencialistas y universalizantes sobre los egipcianos mas no puede exhibir que tales conceptos sean el corolario limitado de la propia experiencia. Antes bien resultan exhibidos como matriz rectora de su interacción ulterior con el mundo. Fenómeno que, por ende, emplaza la propia relación de “frescos” o escenas escogidas en el estatuto de galería aleatoria. Tal anécdota podría estar antes o después y nada justifica, muy sólidamente, que para narrar la recuperación de la hija robada resulte particularmente relevante el decurso adoptado por la propia ficción.

Pues la historia de Constanza/Preciosa –según comprenderá el lector en la coda explicativa- podría haber sido contada así o de otro modo. Circunstancia que se explica, a mi entender, por la entronización del “parece” como clave apertural.

En efecto, si algo definiría –a mi entender- la apuesta elocutiva de *La Gitanilla* sería el intento de narrar a partir de la lógica de la infamia y de la injuria. Habla que se replica sin punto fijo de origen –como ignoto resulta el origen de los sujetos sojuzgados por la mayoría- y, consecuentemente, sin horizonte elocutivo preciso; Discurso que se legitima en un criterio de evidencia sesgado e inapropiado –como ocurre con la tensión entre apertura y desarrollo ficcional-; Conjunto de máximas estigmatizantes que reverberan y se fecundan entre sí al amparo del borrado de la historia y la propia temporalidad; Devenir discursivo agravante que potencia su carga hostil a través de, precisamente, el borrado de su autoría.

De donde se seguiría, a mi entender, que la opción de interpretar el texto afiliando los dichos del inicio al narrador supondría, a las claras, una alteración radical de la narración. Pues el juego ficcional de *La Gitanilla* radicaría precisamente en ello: en la dificultad de formar la propia opinión sobre lo referido cuando, por fuera de la lógica de lo que se ha contado, se condiciona la capacidad intelectual de cada cual por verse obligada a lidiar con la potencia de los prejuicios y las limitaciones emergentes de la automitificación que cada grupo produce de sí. Pues, como Guntert señala²⁹, todo lector puede advertir sin mucho esfuerzo, que tan tendenciosas son las palabras de condena cuanto las estrategias de encomio que las dos comunidades enfrentadas adoptan para legitimarse ante la opuesta.

Ahora bien, esta resignificación de la primera novela de la colección no incumbe tan sólo a ella pues ha sido trazo frecuentado por muchos lectores la religación de la condena de Berganza con las acciones que se detallan en *La Gitanilla*. Llegados a este punto, con todo, se impone la precisión de que no es materia de debate que muchos motivos de condena que pesaban sobre los gitanos puedan tener vinculación con las prácticas contadas a propósito de

²⁸ Una de las lecturas más próximas a la que aquí propongo –por la atención conferida al pasaje del texto- es la que propugna Colin Thompson en “Eutrapelia and exemplarity in the *Novelas Ejemplares*”, en Stephen Boyd (ed.) *A companion to Cervante's 'Novelas Ejemplares'*, Woodbridge, Tamesis, 2005, pp. 261-282.

²⁹ Guntert, Georges, “Discurso social y discurso individual en *La gitanilla*” en *Cervantes: narrador de un mundo desintegrado*, Vigo, Editorial Academia del Hispanismo, 2007, pp.229-244.

ellos en la historia de Preciosa, pero el punto en este hermanamiento ficcional es que, por un lado, se desatiende qué sea una isotopía y qué no y que, por el otro, la pulsión temática desvirtúe, sin advertirlo, qué ocurre, en términos elocutivos, en el pasaje en cuestión.

-V-

La anécdota de Berganza con los gitanos oficia de apertura para lo que Molho³⁰ supo denominar el conjunto de los excluidos, serie menor de cuatro microsecuencias que se opondría a otra semejante consagrada a los incluidos. Ambas series estarían divididas por la instancia geminada de la aventura con el atambor que engloba la anécdota “liminar”: el encuentro con la bruja Cañizares.

Estas precisiones estructurales no son ociosas puesto que a poco que se repare en el modo en que todas ellas se secuencian, al fragor de las preguntas, réplicas y comentarios del interlocutor perruno, se podrá garantizar que el pasaje de los gitanos resulta destacado por un entrelazamiento narrativo que no se constata en ninguno de los otros pasajes. En efecto, cada vez que Berganza profiere que abandonó a algún amo y se asienta con uno nuevo los contenidos argumentales propios del estadio superado no suelen ser retomados por Cipión pues siempre se privilegia el testimonio del aventurero conforme puede referirlo y, en más de un caso, aquél resulta instado a pasar adelante.

En el caso de los gitanos, no obstante, el pasaje se ve obturado ya que Cipión, por única vez, se siente compelido por lo escuchado a volver un paso atrás. Este retroceso implica el anidamiento de dos segmentos usualmente escindidos y fuerza a analizar por qué, precisamente, es el episodio de los gitanos el que estará inoculado por pormenorizada reflexión sobre el universo de las creencias.

Puesto que si bien es evidente que la diatriba de Cipión contra el confín de la doxa tiene sustento en la angustiada necesidad de desmentir las supercherías que se desean creer sobre las brujas y su mundo, no puede desestimarse, tan a la ligera, la hipótesis de que su descentramiento de los confines propios del episodio del hospital no implique un señalamiento a los lectores de la pertinencia de estos argumentos para con los gitanos.

Y también es viable que, presumiblemente, la cesura anticipe una disminución de la entidad de aquello que Berganza desea referir. Ya que por más que le ha anunciado a su perro-hermano que “veinte días estuve con ellos, en los cuales supe y noté su vida y costumbres, que por ser notables es forzoso que te las cuente”³¹ éste le responderá “Antes, Berganza, que pases adelante, es bien que reparemos en lo que te dijo la bruja y averigüemos si puede ser de verdad la grande mentira a quien das crédito”³².

El encarecimiento de la necesidad de dilucidar los protocolos epistémicos compartidos se dirige, temáticamente, a lo acaecido con la bruja pero tiene la particularidad de oficiar de condicionamiento proléptico. Dado que lo que se narrará luego debería consumirse, sugestivamente, con semejante cautela. Empero el problema radica en que, contra lo que desea impostar, la fría racionalidad no es lo propio de Cipión pues la exégesis que propone de la profecía está plagada de falacias, yerros lógicos y tendenciosas argumentaciones.

Sabemos, en primer término, que la neutralidad no es su fuerte ya que no le interesa dirimir la veracidad de los hechos referidos sino, antes bien, la imposibilidad de que sea verdad lo que él ya ha tipificado como mentira. Insiste, en reiteradas ocasiones, por más que imposte avenirse a analizar otra visión, en que “grandísimo disparate sería creer”³³ lo que él ya ha desacreditado y no está dispuesto a analizar, mientras que no vacila en explicitar, por el

³⁰ Molho, Maurice, “Observaciones sobre *El casamiento engañoso* y *Coloquio de los perros*” en *De Cervantes*, Paris, Editions Hispaniques, 2005, pp. 233-305.

³¹ *El coloquio de los perros*, p.332.

³² *El coloquio de los perros*, p.332.

³³ *El coloquio de los perros*, p.332.

contrario, que su intención es oponerse al reconocimiento de un universo supersticioso echando mano, para ello, al argumento de que lo que ocurre se explica porque “todas estas cosas y las semejantes son embelecos, mentiras o apariencias del demonio”³⁴.

Que Cipión diagnostique cuáles, de sus demonios privados, son aquellos que tienen entidad para fundar lo real no asombra. Al fin y al cabo es bien consciente, con Berganza, de que son perros y están hablando. Pero el punto aquí es que la misma coyuntura del habla canina –su propia y fidedigna experiencia- resulta explícitamente desacreditada como instancia de producción de sentido: “éste es el caso portentoso y jamás visto, y que aunque le tocamos con las manos, no le habemos de dar crédito hasta tanto que el suceso dél nos muestre lo que conviene que creamos”³⁵.

Sería bien claro, entonces, que pretexta ser el detentor de una racionalidad diversa del hermano murmurante pero no puede ocultar que supedita el régimen de raciocinio que intenta instalar como garante compartido al providencialismo. Y, lo que es más llamativo aún, termina confesando que en el territorio de las creencias lo que manda no es otra cosa que la conveniencia.

Razón por la cual no asombra que tras haber explicitado, en este exordio, cómo se avendrá a producir sentido, desplace la revelación de la bruja, sin hesitación, al confín de lo no veraz. Todo lo que una bruja sostenga serán “palabras de conseja o cuentos de vieja”³⁶, y es esta misma desautorización del estatuto ontológico de lo revelado lo que lo conducirá a un doble análisis de la profecía puesto que –como se encarga de enfatizar- ésta es una deriva ficcional sólo signada por el entretenimiento.

Retengamos, no obstante, antes de proseguir, que si la confirmación de que la asepsia evaluativa deseada para un análisis crítico de lo dicho por el otro no es tal, que se confiesa el peso de los intereses en juego a la hora de aceptar creer, y que se reconoce, posteriormente, que la voluntad de negar estatuto de realidad a lo que se analiza lo es todo, quizás convenga reponer –para nuestro análisis sobre los gitanos- que lo que ha suscitado tantos reparos en Cipión es el misterio de un texto que, escandalosamente, anuncia las posibilidades de devenir humano y semejante.

Que Cipión combinará dos lecturas –la que reputa literal y la que estima alegórica- para demostrar la falsedad de la profecía es dato harto señalado. Todas sus elucubraciones –es bien evidente- se orientan en la misma dirección, mas no puede disimular, con todo, su desengaño pues la nostalgia de un presunto bien que ignoraba ha hecho mella en él. Pues si primero concluía, al oponer alegoría y sentido literal, que “lo hemos visto y estamos tan perros como vees”³⁷ luego rematará, en su segunda demostración, “no hemos vuelto a ser hombres, si es que lo somos”³⁸.

Cipión, como sus dichos lo demuestran, ha sido presa del desasosiego y de sus mismas limitaciones. Se ha afanado en demostrar la radical inanidad del otro y tarde constata que de esta negación pende la posibilidad de la propia existencia en un estatuto superior. Decurso que explica, probablemente, por qué se ha extraviado en los propios laberintos mentales. Cita la profecía de memoria y no puede evitar alterar su mensaje con la introducción de variantes medulares; se vanagloria de entender qué sea una alegoría pero a lo más que llega, en su intento de decodificarla, es a una analogía relativa so pretexto de la rueda de la Fortuna; cree, por fin, que la veracidad de los textos pende, no del valor referencial de los mismos sino, antes bien, de la entidad de los portavoces. Todo, al fin y al cabo, se reduce a que son palabras

³⁴ *El coloquio de los perros*, p.332.

³⁵ *El coloquio de los perros*, p.332.

³⁶ *El coloquio de los perros*, p.332.

³⁷ *El coloquio de los perros*, p.333.

³⁸ *El coloquio de los perros*, p.333.

de bruja respecto de la cual, por lo demás, se juega la posibilidad de una afiliación portentosa: pensar que ellos mismos son hombres a condición de que se acepten nacidos de tal madre.

Disyuntiva que, como era de esperar, Cipión habrá de rechazar tajantemente. Pues ser semejantes en la miseria de la propia humanidad no es alternativa que el propio raciocinio se avenga a aceptar. De donde, quizás, pueda entenderse que sus lecturas insistan en el capricho fundante de la arbitrariedad. O bien todo ocurre y cambia según la caprichosa Fortuna que se muestra ciega a las valías de cada cual, o bien todo es el teatro repetido de un tonto “juego de bolos”³⁹ en el que lo ordenador de las figuras alzadas no es el merito de los caídos sino el poder constante y consecuente de quien vuelve a elevar siempre los mismos bolos caídos.

¿Es arriesgado, entonces, suponer que toda esta disquisición sobre la “humana” voluntad de creer afecta muy particularmente, también, a lo que Berganza narre sobre los gitanos? ¿Se anticipa, en cierta medida, que la hipótesis de que también los gitanos sean humanos resulta dogma toscamente defendido como lo ha sido la imposibilidad de que los perros sean hombres? ¿Es que, por azar, se está significando que el drama de estos perros apartados de su dignidad deviene figura de la distancia y caída de los gitanos de una humanidad que hermane? ¿Por qué, al fin de cuentas, la buena nueva de la elevación del caído y el logos de la hermandad habrían de ser vanas palabras de bruja?

-VI-

Cuando, finalmente, Berganza logre dar inicio a la anécdota vivida con los gitanos, la estructura argumental habrá de reincidir, llamativamente, en idéntica segmentación que *La Gitanilla*: pues a la anteposición de un decálogo supuestamente exhaustivo de las máculas del colectivo habrá de acompasarse una anécdota que bien serviría para demostrar *in toto* la veracidad de los prejuicios anunciados. Mas lo que llama la atención en esta organización argumental es que si bien algunos de los prejuicios resultarán ulteriormente corroborados en el ejemplo del asno vendido dos veces, se advierte, con todo, que muchos de ellos se orientan a lo narrado en *La Gitanilla* y, lo que sería aún más sorprende, a la experiencia vital de Berganza.

Por cierto, que los gitanos se demuestren expertos en “sus muchas malicias, sus embaimientos y embustes”⁴⁰, que hombres y mujeres se apliquen por igual al robo, que conformen entre todos una red de tráfico de mercaderías robadas porque, en definitiva, se está padeciendo una invasión “dellos esparcida por España”⁴¹ será una evidencia que, gustosa, la anécdota habrá de confirmar con motivo del ardid llevado a cabo con el “asno rabón”⁴².

Y, de modo análogo, muchos son los críticos y lectores atentos de la colección que han sabido advertir cómo la historia de Preciosa parece resultar evocada al postular que el mito del Conde de Maldonado no se explica por la existencia de un título honorífico real ni por pertenecer esta casta a este “noble linaje”⁴³, sino porque

“un paje de un caballero deste nombre se enamoró de una gitana, la cual no le quiso conceder su amor si no se hacía gitano y la tomaba por mujer. Hízolo así el paje y agradó tanto a los demás gitanos, que le alzaron por señor y le dieron la obediencia; y como en señal de vasallaje, le acuden con parte de los hurtos que hacen, como sean de importancia”⁴⁴

³⁹ *El coloquio de los perros*, p.333.

⁴⁰ *El coloquio de los perros*, p.335.

⁴¹ *El coloquio de los perros*, p.334.

⁴² *El coloquio de los perros*, p.335.

⁴³ *El coloquio de los perros*, p.334.

⁴⁴ *El coloquio de los perros*, p.334.

Y, en la misma dirección, se podría conceder que el énfasis puesto en los matrimonios intracomunitarios así como el debido respeto a los consortes sea materia que la primera novela demuestre. Aunque, sin embargo, lo que no se ha analizado con la debida atención es por qué, entre tanto menosprecio, se cuele un aparente encomio:

“Todas ellas son parteras, y en esto llevan ventaja a las nuestras, porque sin costa ni adherentes sacan su partos a luz, y lavan las criaturas con agua en naciendo; y desde que nacen hasta que mueren se curten y muestran a sufrir las inclemencias y rigores del cielo; y así verás que todos son alentados, volteadores, corredores y bailadores”⁴⁵

Los gitanos, según Berganza, tendrían madres que sabrían preparar mejor a sus criaturas para “las inclemencias y rigores del cielo” y ello determinaría que, lógicamente, la descendencia de esta comunidad destaque –aparentemente también por oposición a los españoles- en variadas prácticas que ameritan destreza física. Lo que equivale a sostener que las gitanas son las grandes productoras biológicas de su tiempo.

Que el motivo alegado sea uno de los más conocidos argumentos segregacionistas – porque se reproducen sin cesar y bien es necesario ponerles coto- no desentona en esta lectura que ha procurado reparar en la isotopía de la gitanofobia epocal, pero sí nos resulta significativa que esta conceptualización de los partos arroje luz sobre el detalle ficcional de que los nacimientos en las *Novelas Ejemplares*, tiendan a emplazarse en un llamativo fuera de foco.

Poco importa, claro está, que lo que repite y generaliza Berganza quizás no sea más que otra lección heredada sobre los peligros del otro, pero sí merece destacarse que, con excepción del parto perruno en el que participa la Montiel y al cual asisten la Camacha y la Cañizares, el nacer se figura como algo que ocurrirá en el futuro –habitualmente en la descendencia cantada por la posteridad tras las codas ficcionales-, o como algo necesariamente previo respecto de lo cual lo propio sería la inexistencia de testigos.

El parto gitano, muy probablemente, sea algo tan monstruoso como el parto perruno. Catástrofe de la biología en la que los cuerpos paridos y lanzados al mundo resultan adiestrados en la propia animalidad, enseñados, por oposición a los puros hispanos, en el rechazo de la cultura y sus tradiciones sobre los alumbramientos, victoriosos, finalmente, por el recupero memorioso y gustoso de aquello que los vuelve bestias y no humanos.

Y no es un guiño menor el que esta pedagogía regresiva de la humanidad a lo gitano pueda interpretarse como un mester propio de bruja. ¿Está, el texto, sugiriendo entre líneas que alguna de las tres brujas bien podría ser una clara representante de la hechicería gitana, muy afamada entonces? ¿Se pretende sugerir, con esta ausencia de individuación clara, que el mal gitano es tal porque la infección comunitaria es como una gangrena que ha tomado todo el cuerpo social y se vuelve inviable, a ciencia cierta, distinguir quién lo es y quién no⁴⁶?

Bien podría sugerirse que la previa es hipótesis arriesgada, pero, no obstante, también habría que solucionar el detalle de que muchas de las variables sustantivas de la raza así producida sólo resulten claramente acreditados en la bruja y en el hijo perro. Pues claro, Berganza ha enfatizado que los gitanos, necesariamente, terminan siendo “alentados, volteadores, corredores y bailadores” y no otra cosa dirime la corporeidad portentosa de la abyecta bruja y los transformados hijos.

⁴⁵ *El coloquio de los perros*, pp. 334-335.

⁴⁶ Un abordaje imprescindible para la temática gitana en el Siglo de Oro español es el de Bernard Leblon, *Los gitanos de España. El precio y el valor de la diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1993.

Que Berganza es gran corredor⁴⁷ él mismo lo ha certificado cuando explica la destreza que puso en práctica al abandonar el hospital: “Dime tanta priesa a huir y a quitarme delante de sus ojos, que creyeron que me había desaparecido como demonio; en seis horas anduve doce leguas”⁴⁸. Y su mismo testimonio sobre sus habilidades es el que tendría que permitirnos religar su figura con la de un can volteador y bailador.

En efecto, el atambor lo había bautizado el “perro sabio”⁴⁹ porque había logrado adiestrarlo para hacer saltos, imitar bailes –“la zarabanda y chacona mejor que su inventora misma”⁵⁰-, mimar otras especies –“hacer corvetas como caballo napolitano y a andar a la redonda como mula de atahona”⁵¹-, cantar y tantas otras gracias humanas que, necesariamente, en un perro moverían a asombro. Berganza, aunque no repare en ello, es animal volteador y bailador. Pudo volar hacia atrás, con brincos inauditos e inimaginables, y a ello, conforme lo acredita en la versión de su vida, fue instado para homenajear a la afamada bruja que el atambor no reputaba presente en el mismo hospital.

A lo cual cabe sumar el inequívoco recordatorio de los testimonios historiográficos sobre las primeras presencias gitanas en España. Pues si la primera tribu obtuvo la autorización de ingreso al reino so pretexto de que deseaban peregrinar a Santiago de Compostela, de la segunda que se tiene noticia es aquella que, muy sugestivamente, ingresa en los anales historiográficos por cuanto las autoridades locales deben concurrir en su amparo por cuanto resultan robados por los españoles y la pérdida de la que se quejan es, precisamente, dos perros alanos “volteadores” y amaestrados⁵².

¿Es tan inviable que Cipión y Berganza cifren el recuerdo de esos primeros dos perros gitanos donde la verdad de los hechos refiere que las víctimas robadas eran ellos? ¿Es insignificante la variable de que los canes hurtados a los gitanos sean dos alanos, y que, además, el motivo de su sustracción sea la evidencia de que están adiestrados y con ellos se podría ganar dinero, tal como debió considerar el atambor ante Berganza?

Por ello, entonces, es que importa considerar si la Cañizares, a su turno, no puede ser, también, otro buen ejemplo de desregulada corporeidad gitana. No sólo se nos ha enseñado cómo su cuerpo deja de responder a la racionalidad y parece todo él transido de posesiones temibles –como los mismos moralistas censuraban el baile, pues no en vano Salomé es el prototipo de lo que significa ser bailarina- sino que también sabe hacer gala de no fatigarse en viajes a confines remotos para los aquelarres con su cabrón. Una bruja, como el imaginario popular lo reitera, es siempre alguien con fuerzas fuera de lo normal, aquello que, sugestivamente, define al humano “alentado”.

Sea como fuere, sin embargo, Berganza no presta atención al detalle de que lo criticado le cuadra a la perfección tanto a él como al enclave originario en el que, entre brujas, habría visto la luz con otro hermano transformado. Prefiere, ante todo, liberar su lengua en la postrera y mordaz crítica del último cuento con gitanos de toda la colección. Gesto en el cual, por lo demás, no hay contradicción alguna.

⁴⁷ Téngase presente que en el ejemplo analizado en el cual Sancho y don Quijote testimonian el andar gitano de Rocinante por la supuesta culpa del azogue en los oídos (I, 31) que el caballero refuerza esta lectura religando esta práctica al oficio de los demonios.

⁴⁸ *El coloquio de los perros*, p.332.

⁴⁹ *El coloquio de los perros*, p.317.

⁵⁰ *El coloquio de los perros*, p.319.

⁵¹ *El coloquio de los perros*, p.317.

⁵² Sostiene Leblon: “En España, la cuestión no parece plantearse en estos términos. Al parecer, en un primer momento, las caravanas pasan sin suscitar escándalo. El primer robo, señalado en 1425, es perpetrado por vecinos del país en perjuicio de un noble conde gitano, Tomás de Egipto. Habitantes de Alagón, cerca de Zaragoza, le sustrajeron dos perros y el incidente provocará la indignación del rey quien intervendrá de inmediato ordenando restituir a su protegido lo que se le quitó” (p.18).

Es muy habitual que una de las marcas más evidentes de la dominación simbólica del otro sea lograr, precisamente, que ese enemigo comparta y reproduzca las mismas categorías afrentantes con que resulta segregado. No hay, por cierto, contradicción entre la hipótesis de Berganza como perro gitano parido por un bruja presumiblemente gitana y sus diatribas contra la potencial etnia de pertenencia. Pues el triunfo de toda injuria es, siempre, la aculturación del otro en una minoridad que se acepta creer y no se osa censurar.

-VII-

Llegados a este punto, entonces, y próximos a concluir, importa destacar aquello que, en concreto, obra la anécdota del asno rabón, relato que, un tanto apresuradamente, más de uno se convenció de tipificar como piedra de toque de la evidente hostilidad autorial. Cervantes, para muchos, desambiguaría cualquier territorio de incertidumbre dogmática respecto de los moradores del aduar porque la coda se expulsa sin medias tintas sobre aquella práctica delictiva cuyo ejercicio, sugestivamente, parecía huir del control visual de los lectores todos: el robo fraudulento, una estafa económica.

Este delito, por lo demás, ingresa a la ficción como uno de los múltiples casos al alcance de cualquier gitano para confirmar su identidad y la razón de su pertenencia grupal. Que la anonimidad de los actores habilite una condensación simbólica de los participantes en figuras tipo de burlonas situaciones reiteradas confirmaría, por otra parte, el valor general del prejuicio.

Pero, tal como hemos intentado demostrarlo en otros pasajes, el caso famoso se resiste a una ecuación tan reduccionista y simplificadora de la denuncia imaginaria ya que, si bien el gitano que vende el asno en dos ocasiones resulta confirmado en el talante taimado y embustero que el pregón comunitario propala impiadosamente respecto de los de su comunidad, no debe pasarse por alto que, en análoga densidad figural, se emparenta el fraude cometido con un postizo para simular ejemplares diversos con dos figuras iluminadas por el mismo paso cómico: la víctima focalizada –otro actor usualmente esfumado en la reiteración neurótica de los múltiples e incansables robos de los gitanos- y un remedo degradado de legalidad que lejos de honrar el poder del cual estaría instituido opta por infamar el ejercicio jurisdiccional de la ley que le correspondía defender.

El gitano, evidentemente, no está sólo. Pues todo delineado de una criatura en delito implica –como bien lo demostró Josefina Ludmer- la escenificación, en clave ficcional, de aquello que en el orden de lo real se percibe amenazado. Todo delincuente se une siempre a una víctima de su mal accionar y es marca singular de estas narraciones angustiosas de pérdidas y vejámenes la presentación de aquello que, concretamente, no puede ser percibido como justicia. Pues las ficciones con delincuentes instauran, junto con el ladrón y el perjudicado, el prototipo de la degradación judicial. De lo cual cabe colegir hasta qué punto la mención de este tercer actor orienta, por su impostura, una valoración global de la propia comunidad.

En efecto, sería cierto que la comunidad se ha acostumbrado a pensar que el gitano roba, el delincuente siempre es un invasor marcado por alguna diferencia como puede ser el capital diverso en términos lingüísticos con que se percibía a los gitanos o el rechazo mismo de la vida comunitaria en enclaves fijos –sean éstos urbanos o rurales- pero también es evidente que esta taracea simbólica se une, siempre, a quien habrá de figurar la parte débil de un triángulo perverso.

Pues si bien el labrador español es delineado casi como un pastor bobo, el ultraje que éste padece se representa de un modo complejo. Dado que si bien tiene dudas y no está convencido de que las supuestas dos bestias sean tales, lo que completa y legitima la estafa de tener que pagar dos veces por el mismo asno es que las figuras de la ley coadyuven, indeseablemente contra él.

El punto, en términos ideológicos realmente revulsivo de la coda gitanesca de Berganza no es que se confirme una supuesta xenofobia cervantina sino, antes bien, que se denuncien las imposturas de la propia comunidad. Pues lo que señala la anécdota, por sobre cualquier otra refracción evidente del caso celebrado por risible, es que el gitano tiene “testigos”⁵³ funcionales a su mentira, “los que habían cobrado la alcabala del primer jumento”⁵⁴ y, fundamentalmente, “un alguacil, que hizo las partes del gitano con tantas veras que el labrador hubo de pagar el asno dos veces”⁵⁵.

En un estado en el cual la justicia brilla por su ausencia, los ciudadanos sólo acceden a sustitutos degradados. De donde se seguiría, además, que el delincuente es siempre funcional al vaciado de un espacio simbólico que los impostores de la ley perciben como hostil. Pues ese labrador burlado significa, también, el destino que el taimado gitano nunca admitió como propio según se aconsejaba en múltiples protocolos burocráticos tendientes a la asimilación forzada del problema cingaro. Y la desembozada burla que lo tiene como sufriente víctima tensa la oposición entre medios productivos agrarios tradicionales y medro estrictamente financiero.

Los impostores –como señala el paso de comedia- se valen del delincuente y de las creencias comunitarias que apuntalarían una esencia otra en sus personas porque, de ese modo, se neutraliza la opción productiva depreciada que se desea hacer desaparecer. Pues, como lo enseñara Marx, el delito es, siempre, una excrecencia del tipo de producción burguesa. Postrera deriva que, no casualmente, se vuelve legible en el artefacto por excelencia de la modernidad: una colección de novelas.

No creo, entonces, para concluir, que sea dable predicar un posicionamiento autorial hostil al caso “gitano” pues, como nos lo enseñó el sabio magisterio de Isaías Lerner, en los textos de las *Novelas Ejemplares*, late siempre el desafío de un ingenio singular a los lectores de su tiempo y de la posteridad. El desafío de descubrir que las más mínimas unidades de la ficción torsionan los sentidos aparentes de todo relato y que, en esa morosa posición, muchas veces incómoda e infrecuente, se dirime el mayor legado de Cervantes a la modernidad: el entronizamiento de la libertad lectora de cada cual. Y el caso de los gitanos –espero haberlo demostrado- es válido ejemplo de esta colaboración íntima y singular a la que, con sus ficciones, nos supo habitar.

⁵³ *El coloquio de los perros*, p.335.

⁵⁴ *El coloquio de los perros*, pp.335-336.

⁵⁵ *El coloquio de los perros*, p.336.

Conversión burlesca y penitencias sanchescas en los *Quijotes* de Cervantes y Avellaneda (1614 y 1615)

David Alvarez Roblin
(Université de Picardie Jules Verne- Amiens)

Cervantes termina la *Primera parte* de su obra maestra, publicada en 1605, anunciando una *Segunda parte* de las hazañas de don Quijote¹. El epílogo de la novela da a entender que el caballero manchego, durante su tercera salida, irá a Zaragoza para participar allí en unas justas caballerescas. No obstante, el novelista tarda en cumplir su promesa y se le adelanta otro autor, ocultado bajo el seudónimo de Alonso Fernández de Avellaneda. Durante el verano del año 1614, aparece de este modo en Tarragona (al menos si nos fiamos de la portada del libro) una continuación alógrafa de la narración cervantina titulada *Segundo tomo del ingenioso hidalgo don Quixote de la Mancha, que contiene su tercera salida y es la quinta parte de sus aventuras*. El resto de la historia es harto conocido: al año siguiente, en 1615, Cervantes replica desautorizando, en su propia *Segunda parte*, la obra de Avellaneda, que se convierte desde entonces en uno de los escritores más maltratados de la literatura española.

Como se ha dicho una y otra vez, no cabe duda de que existió una enemistad entre Cervantes y su continuador, fuera quien fuera este autor enmascarado². Sin embargo, ceñirse de forma exclusiva a esta faceta del problema es eludir otro aspecto esencial de la cuestión, a saber su dimensión literaria. En efecto, en varios episodios de su “auténtica” *Segunda parte*, Cervantes toma prestados de su continuador varios temas y se inspira asimismo en varias aventuras de la continuación rival, que se convierte de este modo en “fuente inspiración” para su propia creación. Ahora bien, uno de estos episodios –quizá uno de los momentos más logrados y divertidos de la continuación apócrifa– tiene mucho que ver con el tema de las minorías y de la religión. En los capítulos 26 y 27 de la novela apócrifa, llegan don Quijote y Sancho a una venta, donde se encuentran unos comediantes que obligan al escudero, de forma burlesca, a convertirse al Islam.

En el marco de estas páginas, nos preguntaremos cómo Cervantes reacciona, en el *Quijote* de 1615, ante tal iniciativa novelesca. Tras recordar las diferentes etapas de esta burla avellanedesca y sus principales modalidades, trataremos de demostrar que el creador del *Quijote*, en contra de lo que se hubiera podido esperar, se inspira en este episodio para nutrir varias aventuras de la novela de 1615, entablando de este modo un diálogo con su émulo literario.

¹ “Pero el autor desta historia, puesto que con curiosidad y diligencia ha buscado los hechos que don Quijote hizo en su tercera salida, no ha podido hallar noticia dellos, a lo menos por escrituras auténticas; *solo la fama ha guardado en las memorias de la Mancha, que don Quijote la tercera vez que salió de su casa fue a Zaragoza, donde se halló en unas famosas justas que en aquella ciudad se hicieron, y allí le pasaron cosas dignas de su valor y buen entendimiento*”. Todas las citas del texto cervantino proceden de la edición de Francisco Rico: Cervantes, M. de, *Don Quijote de la Mancha*, Barcelona, Instituto Cervantes-Crítica, 1998. En adelante: *DQ I* para la Primera parte y *DQ II* para la Segunda. Para la cita mencionada, véase por lo tanto: *DQ I*, 52, p. 591 (la cursiva es nuestra).

² Basta para darse cuenta de ello con leer el prólogo de Avellaneda, cargado de animosidad contra el autor del *Quijote*, aunque esto no impide en nuestra opinión que la continuación apócrifa conlleve al mismo tiempo cierto grado de admiración para con su modelo. Véase a este respecto las páginas sugerentes de Hinrichs, W., *The Invention of the Sequel. Expanding Prose Fiction in Early Modern Spain*, Woodbridge, Tamesis, 2011, pp. 201-211.

I. Conversión burlesca y penitencia del Sancho apócrifo.

Los capítulos 26 y 27 de la novela de Avellaneda ofrecen a los lectores un episodio festivo y jocoso, no desprovisto de innovaciones con respecto a la *Primera Parte* cervantina, aunque –eso sí– de sal gorda. Mientras viajan hacia Madrid, donde está asentada la corte, don Quijote y su escudero se paran en una venta donde se topan con un grupo de comediantes. Nada más llegar, desafían a estos farsantes a los que toman por unos paganos (especialmente a causa de la tez morena del autor de la compañía, que el caballero manchego identifica con un encantador enemigo). Pero lo esencial para nuestro propósito es que, después de neutralizar a don Quijote, estos representantes deciden urdir una burla a expensas de Sancho que, de forma arrogante, había presumido en varias ocasiones de su condición de cristiano viejo. Para divertirse y mover asimismo a risa a los huéspedes de la venta, el director de la compañía hace creer al escudero de don Quijote que lo van a asar para comérselo, a no ser que éste cambie de religión y se convierta sin más dilación al Islam: “de ninguna manera puedo dejar de acabar con este villano [dice el autor], si ya no es que, *volviéndose moro, siguiese el Alcorán de Mahoma*”³.

Empieza entonces una serie de consideraciones (bastante pesadas) sobre la necesidad de circuncidar a Sancho, de córtale “un poco del pluscuamperfecto [...] con un cuchillo bien afilado”⁴, cosa que espanta al burdo campesino en el que Avellaneda ha convertido al gracioso escudero cervantino. Al fin y al cabo, ante las protestas y súplicas de Sancho, se hace caso omiso de este rito, y mediante una conversión exprés, que refuerza el carácter burlesco de la misma, se da al otrora cristiano viejo por convertido a la religión de Mahoma. Dice entonces el supuesto encantador pagano (en realidad, el director de la tropa de actores): “Levantaos, señor *moro nuevo*; dad acá la mano y mirad que de aquí en adelante habéis de *hablar algarabía* como yo, que presto subiréis a arráez, alfaquí y a gran baján”⁵. Sancho se pregunta en adelante cómo le va a dar noticia de esta conversión a su mujer y contempla la posibilidad de que ella también se vuelva “turca” (a lo largo del episodio, el término *turco/turca*, que alterna con la palabra *moro*, tiene su importancia, como vamos a verlo): “querría [...] decirle cómo me he vuelto *turco*; que quizá ella también se querrá tornar *turca*”⁶.

Una vez que se han reído a carcajadas, los comediantes terminan por liberar a don Quijote y el autor de la burla explica a los protagonistas que no es sino un encantador amigo, y que sólo les ha mentado a modo de prueba iniciática (“por probar [dice] vuestra prudencia y sufrimiento”)⁷. Sancho expresa entonces su alivio de que su apostasía no haya tenido efecto y confiesa lo difícil que le sería de todos modos seguir los preceptos de Mahoma: “Porqué quebrantaré –dijo él– cada día la ley de Mahoma, que manda *no comer tocino ni beber vino*”⁸.

La última etapa de la burla consiste en hacerle creer al pobre escudero que su conversión sí fue efectiva, pero que su mal no es irremediable ni irreversible: podrá volver a su estado primigenio de cristiano viejo con tal de que consienta un mínimo sacrificio. En efecto, en aquel momento un clérigo que ha asistido a la escena decide agregarse al grupo de los burladores, con el fin de prolongar el gracioso momento que están pasando los huéspedes. El religioso le explica al escudero que se quedará “tan cristiano como antes” siempre que acepte cumplir una “leve penitencia” que consiste, para desgracia del goloso Sancho, en ayunar durante tres días y tres noches seguidos:

³ Todas las citas de la continuación apócrifa remiten a la edición de Luis Gómez Canseco: Fernández de Avellaneda, A., *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000. En adelante: *DQAV*. Para la cita mencionada, véase por lo tanto: *DQAV*, 26, p. 586 (la cursiva es nuestra).

⁴ *Ibid.*

⁵ *DQAV*, 26, p. 587 (la cursiva es nuestra).

⁶ *DQAV*, 26, p. 587 (la cursiva es nuestra).

⁷ *DQAV*, 27, p. 592 (la cursiva es nuestra).

⁸ *DQAV*, 27, p. 593 (la cursiva es nuestra).

–Si vuesa merced, señor Sancho, ha prometido a este sabio mago volverse moro, no se le dé nada de la promesa, pues yo, en virtud de la bula de composición⁹, *le absuelvo* así della como de lo hecho; y lo puedo hacer en su virtud, *con sólo darle de penitencia que no coma ni beba en tres días enteros*. Y advierta que, con sólo cumplir esta *leve penitencia*, se quedará tan cristiano como antes se estaba.¹⁰

La burla imaginada por Avellaneda termina con las protestas del escudero que, de nuevo, dan regocijo a todo la compañía y que merecen ser citadas por extenso:

–Eso, señor licenciado, no me lo mande –respondió Sancho–, pues no digo *tres días*, pero aun *tres horas* no me atrevería a cumplir esa *penitencia*, *aunque supiese que me habían de quemar, no haciéndolo*. Lo que vuesa merced me puede recetar, si le parece, es que no duerma con los ojos abiertos, ni beba los dientes cerrados, ni traiga el sayo bajo la camisa, ni haga mis necesidades atacado. Estas cosas, aunque tienen su dificultad, yo le doy palabra de cumplillas en Dios y mi conciencia.¹¹

En los capítulos 26 y 27 de su novela, el continuador introduce pues dos temas nuevos con respecto a la Primera parte cervantina: la conversión de Sancho y su penitencia frustrada (o fallida), en la medida en que Avellaneda nunca llegará a desarrollar de forma efectiva esta pista novelesca a pesar de haberla ideado. Ahora bien, lo que quisiéramos tratar de demostrar es que este breve episodio del *Quijote* apócrifo, que ha pasado casi desapercibido en la crítica, a Cervantes no le ha dejado indiferente, sino que ha tenido un impacto significativo en su *Segunda parte* de su novela. En esta última, el autor primigenio rechaza rotundamente la renegación de fe del escudero, pero sí retoma el tema de la penitencia sanchesca (por lo demás ausente de la *Primera parte* de la obra) y éste cobra además una importancia determinante. Esta pista narrativa apenas esbozada por su competidor se convierte en efecto en una suerte de obsesión, un leitmotiv estructurante que vuelve a surgir cuando menos se espera, a lo largo del recorrido de los protagonistas por los caminos de la Mancha, de Aragón y de Cataluña.

II. Penitencias sanchescas en el *Quijote* de 1615.

Antes de empezar el breve análisis de las penitencias que sufre el escudero en la *Segunda parte* cervantina, conviene recordar que el tema de la penitencia ya aparecía en la *Primera parte* de la novela y dejar claro que la penitencia de Sancho, en el texto de 1615, enlaza por lo tanto con la obra de 1605. Existe de este modo un juego gracioso de inversiones, como lo ha advertido Steven Hutchinson¹²: en el primer *Quijote*, el penitente es el caballero, mientras que en el segundo es el escudero. Además, ambas secuencias están vinculadas entre sí en la medida en que las mortificaciones que Sancho tiene que imponerse en la novela 1615 se derivan, en última instancia, de la falta cometida durante los episodios de la Sierra Morena, a saber el no haberle llevado a Dulcinea la carta escrita por don Quijote penitente. La penitencia de Sancho tiene pues su coherencia y se integra al conjunto de la obra sin necesidad de recurrir a la continuación de Avellaneda.

⁹ Como lo explica el *Diccionario de Autoridades*: “Se llama [bula de composición] la que da el comisario general de la Santa Cruzada, en virtud de la facultad que tiene el Sumo Pontífice, para hacer composición sobre los bienes mal habidos o usurpados, quando no consta el dueño de ellos” (citado por L. Gómez Canseco en su excelente edición: *DQAV*, p. 594, n. 2).

¹⁰ *DQAV*, 27, p. 594 (la cursiva es nuestra).

¹¹ *DQAV*, 27, p. 594 (la cursiva es nuestra).

¹² Hutchinson, S., *Economía ética en Cervantes*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2001, p. 135.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la penitencia del Sancho cervantino sea del todo ajena a lo que ocurre en la novela apócrifa. La burla que sufre el escudero con los comediantes en la obra de 1614 permite en nuestra opinión enriquecer significativamente nuestra comprensión del episodio, que Cervantes bien parece haber enriquecido pensando en la ficción de su émulo. En efecto, el sesgo peculiar que toma el tema de la penitencia escuderial en la narración de Avellaneda parece haberle llevado al autor original a darle un toque específico y a tratarlo con un mayor grado de problematización, como vamos a tratar de demostrarlo.

Empecemos por algunas consideraciones generales: a partir del momento en que penetra con su amo en la casa de placer de los duques (capítulo 31 de la *Segunda parte*), Sancho es víctima de una serie de burlas (algunas de ellas bastante pesadas) urdidas por estos nobles aragoneses y sus criados. En el marco de estas mistificaciones, es harto llamativo el tema de las mortificaciones y de las privaciones a las que es sometido el escudero, que reaparecen por lo menos en tres ocasiones: primero los azotes, que Sancho tiene que aceptar de buen grado, a modo de penitencia, para permitir el desencanto de Dulcinea (tema introducido en el capítulo 35 y recurrente hasta el final de la novela) ; luego, la privación de comida que sufre el campesino ascendido a gobernador durante su estancia en la ínsula Barataria, en los capítulos 47, 49 y 51 (privación que él mismo califica, en la carta que escribe a su amo, de “penitencia”) ; en tercer y último lugar, se reanuda con este tema en los capítulos 69-70, cuando los duques solicitan encarecidamente la ayuda de Sancho para tratar de “resucitar” a Altisidora (la joven criada de los duques supuestamente muerta de amor por don Quijote).

Como bien se ve, Cervantes castiga simbólicamente a Sancho de forma reiterada en su *Segunda parte*, sin que el entrañable personaje entienda por qué los hados parecen haberse conjurado contra él: no puede descartarse que el autor castigue aquí al escudero, a modo de irónica “justicia poética”, por haberle mentido doblemente a su amo (en el capítulo 31 de la *Primera parte* y en el capítulo 10 de la *Segunda*, donde el campesino “inventa” a su manera el encanto de Dulcinea)¹³; sin embargo, ¿cabe la posibilidad de que este ensañamiento con respecto a Sancho tenga algo que ver con el *Quijote* de 1614? ¿No será acaso que Sancho (entiéndase: su doble apócrifo) se ha portado mal en la obra de Avellaneda y que su alter ego auténtico necesita expiar alguna falta suya? Desde luego, merece ser planteada la pregunta. Estos episodios cervantinos, leídos generalmente desde un punto de vista cómico, se prestarían en este caso a otro nivel de lectura, menos jocoso y más complejo, en relación con la obra espuria.

Para tratar de comprobar esta hipótesis, nos centraremos sobre todo en las penitencias que tienen lugar en la isla Barataria y durante la segunda estancia en casa de los duques (en torno al túmulo de Altisidora). De las mortificaciones que Sancho tiene que infligirse para desencantar a Dulcinea, que merecerían un estudio mucho más extenso, sólo trataremos brevemente en la parte conclusiva de este estudio, en la que explicaremos cuál sería nuestra propuesta de lectura para las mismas.

Durante su estancia en Barataria, Sancho tiene que arreglárselas con un médico enfadoso y tiránico, encargado de velar por su salud (capítulos 47, 49 y 51). Este personaje, llamado irónicamente Pedro Recio de Mal Agüero, lo mata de hambre bajo el pretexto de protegerlo contra toda una serie de peligros imaginarios y, más generalmente, porque un gobernador tiene que ser sobrio en el comer. De estas restricciones alimentarias se queja Sancho en la carta que le escribe a don Quijote (capítulo 51). Sin embargo, lo importante para nuestro propósito son los términos que emplea el escudero para hablar de esta (para él) muy

¹³ Acerca de este momento clave de la *Segunda parte*, remitimos al estudio fundamental de Auerbach, E., “La Dame enchantée de Don Quichotte”, en *Mimésis: la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 339-364.

pesada burla: “Finalmente, él me va matando de hambre y yo me voy muriendo de despecho, pues cuando pensé venir a este gobierno a comer caliente y beber frío, y a recrear el cuerpo entre sábanas de Holanda, sobre colchones de pluma, he venido a hacer *penitencia*, como un ermitaño”¹⁴. No deja de ser llamativo que el campesino califique estas burlas de *penitencia*, tanto más cuanto que, como en el *Quijote* de 1614, estas mistificaciones consisten en forzarle a ayunar muy a pesar suyo para divertirse y mover a risa a los lectores.

Por si fuera poco, la relación con el texto de Avellaneda se precisa más todavía en los capítulos siguientes. Después de la pseudo-invasión de la ínsula, Sancho molido y desengañado resuelve abandonar su puesto de gobernador y se reintroduce entonces el tema de la comida, presentada como una de las claves del episodio: en efecto, para convencer al escudero de que se quede en Barataria, el médico que, en los capítulos anteriores, le había puesto a dieta le promete ahora enmendarse, dejándole comer lo que le venga en gana: “le daré a vuestra merced una bebida contra caídas y molimientos que luego le devuelva en prístina entereza y vigor; y en lo de la comida, *yo prometo a vuestra merced de enmendarme, dejándole comer abundantemente de todo aquello que quisiere*”¹⁵. A lo cual, Sancho contesta, tajante: “Así dejaré de irme como *volverme turco*. No son estas burlas para dos veces”¹⁶. El vínculo con la obra de Avellaneda se vuelve por lo tanto mucho más nítido.

La respuesta del campesino es aquí doblemente llamativa: sin lugar a dudas, Cervantes tiene en mente al escudero avellanedesco (la expresión “como volverme turco” es claramente un guiño a la obra apócrifa), del que quiere diferenciar su propio personaje; y esta diferencia se basa ante todo en la lucidez del Sancho cervantino, que una vez engañado promete que ya no se dejará embaucar de semejante modo (vale decir mediante burdas mistificaciones). Bien se ve en este fragmento toda la distancia que media entre los dos escuderos y las dos obras. Todo lleva a pensar que Cervantes se inspira en un episodio de Avellaneda, pero recalca al mismo tiempo todo lo que diferencia a su personaje –el Sancho auténtico– de su doble apócrifo (o contrahecho).

Más revelador todavía resulta el diálogo que Cervantes establece con el texto de Avellaneda durante la segunda estancia de sus personajes en casa de los duques (capítulos 69 y 70). El contexto en el que se desarrollan estos nuevos episodios tiene su importancia y merece ser recordado: don Quijote regresa vencido a su pueblo con su fiel escudero, pero en camino les esperan aún unas cuantas aventuras. La más sorprende de ellas empieza al final del capítulo 68 en el que los dos protagonistas son “raptados” por unos hombres anónimos, de los que aprenderemos retrospectivamente que han sido enviados por los duques. No se puede descartar aquí que este “secuestro” sea una proyección en el plano de la ficción del robo literario de Avellaneda que “secuestra” metafóricamente a los personajes cervantinos para escribir su continuación¹⁷. En efecto, como vamos a verlo, los capítulos 69 y 70 están plagados de referencias a la obra de Avellaneda, evocada tanto explícitamente –en el “sueño” de Altisiodra– como implícitamente¹⁸.

¹⁴ *DQ* II, 51, p. 1051 (la cursiva es nuestra).

¹⁵ *DQ* II, 53, p. 1066 (la cursiva es nuestra).

¹⁶ *DQ* II, 53, p. 1066 (la cursiva es nuestra).

¹⁷ No sería la primera vez que se produce semejante fenómeno; en efecto, la metaforización del robo literario había sido empleada unos años antes en la Segunda parte del *Guzmán de Alfarache* por Mateo Alemán, que utiliza la imagen de hurto de los baúles de Guzmán para aludir al “plagio” de su rival Mateo Luján de Sayavedra, que había publicado una continuación apócrifa de su novela en Valencia, en 1602.

¹⁸ Recuérdese que durante el relato de su fingida bajada infernal (*DQ* II, 70, pp. 1194-1195), Altisiodora cuenta que ha visto a unos diablos que jugaban a la pelota con malos libros, entre los cuales estaba el de Avellaneda que dichos demonios mandan a los abismos del infierno. Por otra parte, este episodio también remite más implícitamente a Avellaneda mediante la caperuza que lleva ahora Sancho y que, dicho sea de paso, era una característica propia del escudero apócrifo, nunca mencionada con anterioridad y totalmente ausente de la Primera parte de la novela, como lo señaló acertadamente Martín de Riquer. Véase, Riquer, M. de,

En el capítulo siguiente, nos enteramos de que el motivo de este “rpto” auspiciado por los duques aragoneses es la muerte (en realidad totalmente fingida) de una de sus criadas (presuntamente muerta de amor por don Quijote, a causa de los desdenes de este último). Esta segunda estancia en casa de los duques (y las burlas a las que da lugar) es una especie de versión en miniatura de la larga secuencia narrativa (capítulos 30 a 57) que se desarrolla en el palacio de estos ociosos aristócratas. Más precisamente, se trata de una “miniaturización” del episodio en el que se desvelan las modalidades de la penitencia escuderial que se habrá de llevar a cabo para desencantar a Dulcinea (¡infligiéndose Sancho más de tres mil azotes en las posaderas!).

Sin embargo, se introduce aquí una variante: la penitencia ya no consiste esta vez en devolverle su estado primigenio a la dama de los pensamientos de don Quijote azotándose, sino en resucitar a Altisidora (la joven y desenvuelta criada de los duques) aceptando plácidamente sellarse el rostro con: “veinte y cuatro mamonas” y dejándose infligir en los lomos y brazos “doce pellizcos y seis alfilerazos”¹⁹, cumpliendo de este modo otra penitencia altamente burlesca. De nuevo, es la respuesta del escudero la que permite relacionar claramente este episodio con el capítulo 27 de Avellaneda (antes aludido). En efecto, Sancho contesta (con un doble sentido manifiesto) ante dicha solicitud: “¡Voto a tal, así me deje yo sellar el rostro ni manosearme la cara *como volverme moro!* [...]. Esas burlas, a un cuñado; que yo soy perro viejo, y no hay conmigo tus, tus!”²⁰. Por si fuera poco, el escudero viste aquí una ropa de bocacá negro pintada con llamas de fuego (propia de los relajados de la Inquisición)²¹, lo que no deja de recordar las palabras del Sancho apócrifo, que prefiere que lo quemem antes que cumplir la penitencia alimentaria requerida por el gracioso cura que se encuentra en la venta: “aun tres horas no me atrevería a cumplir esa penitencia, *aunque supiese que me habían de quemar, no haciéndolo*”²².

Se imponen aquí dos comentarios, que apuntan en la misma dirección que en el caso de la penitencia alimentaria de Barataria: de nuevo, Cervantes parece tener en mente el texto de Avellaneda y aludir claramente al episodio en el que Sancho se convierte burlescamente al Islam; pero, una vez más, pone de realce de forma bastante teatral lo diferentes que son el personaje auténtico y su alter ego apócrifo. Pedirle que acepte estos pellizcos y estas mamonas es tan absurdo –sugiere el escudero cervantino– como pedirle que se vuelva moro; por otra parte, el Sancho auténtico no es ningún bobo y ha entendido perfectamente que los duques se están divirtiendo a sus expensas, una lucidez que lo lleva a contrarrestar los planes de los ociosos aristócratas aragoneses y a afirmar su condición de escudero listo y clarividente.

III. Sancho entre Cervantes y Avellaneda: hipótesis final.

A modo de conclusión, quisiéramos terminar este recorrido con dos observaciones y una hipótesis. En primer lugar, todo parece indicar que, en su *Segunda parte*, Cervantes se ha inspirado, en varias ocasiones, en el episodio avellanadiano en que Sancho abjura su fe y tiene que hacer penitencia. A partir de esta pista apenas esbozada por el continuador ha hilado nuevas intrigas, probablemente no todas previstas de antemano. No obstante, en ningún caso se trata de una imitación servil: Cervantes retoma el tema de la penitencia sanchesca y algunas

“Introducción” a Fernández Avellaneda, A., *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972, t. I, p. xxxvi.

¹⁹ *DQ* II, 69, p. 1187.

²⁰ *DQ* II, 69, pp. 1187-1188 (la cursiva es nuestra).

²¹ Este episodio ha sido estudiado desde otra perspectiva, pero de forma muy sugerente por Redondo, A., “Fiestas en el palacio ducal: el episodio de Altisidora”, *En busca del Quijote desde otra orilla*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2011, pp. 229-244.

²² *DQAV*, 27, p. 594 (la cursiva es nuestra).

de sus modalidades (aprovechando esencialmente sus posibilidades cómicas), pero rechaza rotundamente le renegación de la fe de Sancho.

Otro dato importante es que la obsesión que parece tener Cervantes, a lo largo de su *Segunda parte*, con la penitencia del escudero (condenado, en cierto modo, a expiar unas faltas que no ha cometido), toma un sentido nuevo y parece menos sorprendente si se relaciona con el *Quijote* de 1614. Bien mirado, lo que el Sancho cervantino tiene que enmendar, ¿no serán sencillamente los errores de diversa índole (infidelidad amistosa, religiosa y literaria –vale decir simplicidad, glotonería, falta de gracia y lucidez) cometidos en su nombre por su doble apócrifo? Que sepamos, esta pista nunca ha dado lugar a un examen en profundidad y merecería, desde luego, un estudio pormenorizado.

Este conjunto de observaciones nos lleva finalmente a proponer una hipótesis acerca del otro momento esencial en el que aparece el tema de la penitencia en la *Segunda parte* del *Quijote*. En el capítulo 35 de la novela de 1615 Sancho aprende que, para desencantar a Dulcinea, tendrá que darse “tres mil y trescientos azotes”²³. Ahora bien, es sumamente llamativa su reacción ante tan absurda petición: “¡Voto a tal! –dijo a esta sazón Sancho–. No digo yo *tres mil azotes*, pero así me daré yo *tres puñaladas*”²⁴. No deja de ser curioso que tanto la utilización recurrente del número “tres” como la estructura gramatical de la frase recuerden el texto de Avellaneda. En este último, en respuesta al clérigo que le proponía ayunar tres días y tres noches para recobrar (como por arte de magia) su estado de cristiano viejo, le contestaba asimismo el escudero apócrifo, a todas luces –él también– de muy mal humor: “pues no diga *tres días*, pero aun *tres horas* no me atrevería a cumplir esta *penitencia*”²⁵.

A la luz de todo lo expuesto, ¿cómo interpretar esos 3300 azotes y, en menor medida, esas 3 puñaladas? ¿Son arbitrarias dichas cifras –¿una simple coincidencia?– o el *Quijote* de Avellaneda puede ofrecer acaso alguna clave para desenmarañar su significación y darles un alcance más preciso? No cabe duda, en primer lugar, de que tamaña cantidad de azotes (y lo mismo puede decirse acerca de las tres puñaladas) podría remitir de forma irónica a las burlas muy pesadas y en cada momento exageradas que se hacen a expensas de Sancho en el *Quijote* de 1614. Se trataría en este caso de poner en solfa los mecanismos poco sutiles de las burlas avellanedescas. No obstante, considerar que Cervantes sólo se estaría burlando de Avellaneda, no nos parece plenamente satisfactorio: en efecto, en la *Segunda parte* cervantina, la ironía oculta a menudo un sentimiento mucho más complejo y ambiguo (una mezcla de fascinación y de repulsión) con respecto a la obra rival, como hemos tratado de demostrarlo en otro lugar²⁶.

Teniendo en cuenta esta observación y atando cabos sueltos (a partir de todo lo dicho hasta ahora acerca de las penitencias sanchescas), puede construirse una nueva hipótesis acerca del capítulo 35 del *Quijote* de 1615: si se interpreta esta penitencia del escudero cervantino a un nivel simbólico o metafórico, ¿no podrían ser aquellos 3300 azotes una especie de amplificación de los tres días y de las tres noches de ayuno que se le piden al Sancho apócrifo y que, de forma muy semejante, éste se niega a cumplir? Dicho de otro modo: el paso de “tres días y tres noches” a “tres mil y trescientos” bien podría ser el reflejo de la operación narrativa llevada a cabo por Cervantes, vale decir convertir una mera pista (apenas diseñada por su competidor) en un tema relevante e incluso estructurante de su propia continuación. En cualquier caso, nadie puede negar que Cervantes ha enriquecido

²³ *DQ* II, 35, p. 923.

²⁴ *DQ* II, 35, p. 923 (la cursiva es nuestra).

²⁵ *DQ* II, 27, p. 597 (la cursiva es nuestra).

²⁶ Alvarez Roblin, D., “Las Segundas partes del *Guzmán* y del *Quijote* frente a sus versiones apócrifas: ¿Repulsión o fascinación?”, en Vila, J. D. y Guillemont, M. (coord.), *Para leer el Guzmán de Alfarache y otros textos de Mateo Alemán*, Buenos Aires, EUDEBA, 2015, pp. 345-369.

enormemente y aumentado con creces el interés de esta tenue pista novelesca tan sólo insinuada en el denostado *Quijote* apócrifo.

Acerca de una novela de María de Zayas: negritud, resabios africanos y asociaciones mágicas y demoníacas

Fernando Copello
(Université du Maine)

Una de las finalidades de este volumen es la de estudiar la relación entre las minorías sociales, la magia y la superstición. Dentro de las representaciones literarias, decidí ocuparme de este tema en la novela corta o cortesana del siglo XVII. Bajo esta denominación, y siguiendo múltiples estudios¹, defino un tipo de relato que siguiendo el modelo italiano del *Decamerón* se afina en España adaptándose a un público determinado. Autores anteriores a Cervantes, como Joan Timoneda o Antonio de Esclava, importan la fórmula. El ingenio de Alcalá la adapta a través de las *Novelas ejemplares* publicadas en 1613 generando una tradición literaria que impregna el mercado del libro. A partir de allí el género existe como género hispánico y tendrá numerosos sucesores.

Sin ser la magia uno de los ingredientes esenciales de la novela corta, no deja de estar presente y ello en creadores diversos. Un trabajo reciente de Miguel Ángel Teijeiro Fuentes evoca varios relatos en los que aparece la figura del nigromante². Por otro lado, un estudio muy anterior de Julia Barella Vigal está entre los primeros que se acercan al problema de la magia y lo maravilloso en la novela corta, si bien parte de un esquema más amplio: “El realismo mágico: un fantasma de la imaginación barroca”³.

Como la magia está esencialmente relacionada con el mundo de las brujas y hechiceras, me pareció que el ya clásico trabajo de Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, publicado inicialmente en 1961, debía darme pistas para avanzar. En el capítulo titulado “Arte y literatura en torno a la brujería” encontré párrafos muy interesantes sobre el Bosco y sus pinturas, cuya presencia en España es indiscutible en un círculo elitista⁴. Me cautivó la relación establecida por Caro Baroja entre pecado y música a partir de un análisis del Bosco. En cuanto a la literatura propiamente dicha, Baroja cita a Cervantes (*Coloquio de los perros*, Quevedo (*El Buscón*) y Vélez de Guevara (*El diablo cojuelo*). Luego avanza ya hacia el siglo XVIII. De los ejemplos dados, el que más me interesa es el del *Coloquio de los perros*, que es dentro de la novela corta un relato muy particular con muchos elementos del diálogo humanístico. Hay allí brujas, magia, transformaciones. De hecho, Miguel Ángel Teijeiro dedica largos párrafos a esta novela cortesana⁵. También evoca este estudioso el ejemplo de la hechicera morisca que en *El licenciado Vidriera* provoca la enfermedad de Tomás Rodaja cuando éste consume el membrillo toledano⁶. En este caso el episodio cae perfectamente dentro de la temática de nuestro volumen ya que la magia se atribuye a una morisca, es decir a una persona proveniente de una capa social segregada. Pero la referencia de Cervantes no pasa de una mención, significativa por cierto, pero poco desarrollada. En este sentido, quizás el ejemplo más interesante en el que se relacionan magia y minorías en el ámbito de la novela corta sea el que cita María Aranda refiriéndose al *Desengaño Quinto* de María de Zayas: “...don Diego a recours à un grand nécromancier expert en magie noire [...] L’action du

¹ Para una visión de conjunto remito al libro de Colón Calderón, I., con amplia bibliografía: *La novela corta en el siglo XVII*, Madrid, Laberinto, 2001.

² Teijeiro Fuentes, M. A., “La figura del nigromante en la novela cortesana del siglo XVII”, en Bonilla Cerezo, R., J. R. Trujillo y B. Cerezo (eds.), *Novela corta y teatro en el Barroco español (1613-1685)*. *Studia in honorem Prof. Anthony Close*, Madrid, Sial Ediciones, 2012, pp. 37-54.

³ Barella Vigal, J., “El realismo mágico: un fantasma de la imaginación barroca”, en *Anthropos*, 154-155, *Literatura fantástica. Una nueva visión y sensibilidad del texto como creación*, marzo-abril 1994, pp. 45-50.

⁴ Caro Baroja, J., *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, pp. 267-279.

⁵ Teijeiro Fuentes, M. A., “La figura del nigromante...”, pp. 48-49.

⁶ *Ibid.*, p. 43.

démon est désormais effective et réelle...”⁷. Sin embargo, el retrato de este mago es tan breve y esquemático que no permite un análisis de tal tipología: “...en la ciudad había un moro, gran hechicero y nigromántico, le hizo buscar, y que le trajesen...”⁸. Lo que sí podemos acentuar es que este tipo de magia negra y negativa se concentra en los dos casos (el de la hechicera morisca del *Licenciado Vidriera* y el del nigromántico moro del *Desengaño Quinto*) en torno a minorías sociales marginadas y anatemizadas.

La novela corta pre-cervantina desarrolla el tema de la magia de una manera diferente. Me refiero a las narraciones de las *Noches de invierno* de Antonio de Eslava. Tanto Julia Barella como Miguel Ángel Teijeiro evocan estos relatos. Incluso este último crítico define a Eslava como el “escritor por excelencia de los magos”. Sin embargo, los magos de Eslava, pertenecientes a la más alta nobleza y ejerciendo sus poderes en territorios lejanos, impregnados de herencias de los libros de caballerías, son definidos así: “Todos ellos representan la ‘magia blanca’, esto es, no utilizan sus poderes como instrumento demoníaco sino que, al contrario, manejan todas sus artes para conseguir un mundo mejor”⁹. Vemos entonces que la magia positiva, práctica seguramente sentida como irreal, aparece asociada a ámbitos lejanos, seguramente legendarios. Esta magia, profundamente literaria, nos interesa menos porque aparece anclada en mundos irreales.

Un breve paso por la definición del *Tesoro* de Covarrubias nos permitirá evaluar el alcance de estos conceptos hacia 1611, en momentos en que se redactan y se leen estas novelas cortas. El diccionario del toledano no incluye la palabra **magia**, pero sí se detiene en el vocablo **mago**:

“Esta palabra es pérsica, y vale tanto como sabio o filósofo. Los magos que vinieron guiados de la estrella de hacia las partes orientales a Belén, a adorar al niño Dios, [...] éstos no eran encantadores, como en otra significación **2**. se llaman **magos** los que por arte mágica, *ayudados del demonio, permitiéndolo Dios*, hacen algunas cosas que parece exceder a la ordinario de la naturaleza. Tales fueron los magos del Faraón, y son todos los que usan el arte mágica, *condenada y reprobada*.”¹⁰

Vemos dos percepciones, asociadas además a ámbitos culturales diferentes: la primera definición, positiva, remite a la historia de Cristo en torno a un sentimiento de seguridad; la segunda, asociada a los magos del Faraón, es decir a un universo connotado negativamente desde la propia historia bíblica, aparece como una práctica condenada y reprobada, relacionada con lo demoníaco y absolutamente real, ya que se dice que Dios permite tales actividades. Este último concepto me parece fundamental: la magia no es percibida como algo legendario, irreal y maravilloso, sino como algo posible que invade nuestro mundo.

Si seguimos tal definición, la literatura que evoca ciertos episodios mágicos no sería de tipo maravilloso sino fantástico, manteniendo una incertidumbre con respecto a los hechos evocados. Ahora bien, esos episodios son explicables por la presencia real de lo demoníaco cuyas fuerzas no se pueden negar.

⁷ Aranda, M., *Le spectre en son miroir. Essai sur le texte fantastique au Siècle d’Or*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, pp. 37-38. También Teijeiro estudia esta novela y considera que raramente nos encontramos en este tipo de literatura con personajes masculinos que ejerzan la magia (“La figura del nigromante...”, p. 45).

⁸ Zayas, M. de, *Parte segunda del Sarao y entretenimiento honesto [Desengaños amorosos]*, Edición de Alicia Yllera, Madrid, Cátedra, 1983, p. 276. El origen del nigromántico es reiterado inmediatamente después: “nigromántico agareno” (*Ibid.*, p. 276).

⁹ Teijeiro Fuentes, M. A., “La figura del nigromante...”, p. 40. Véase también Barella Vigal, J., “La literatura fantástica en España”, en *Anthropos*, 154-155..., pp. 11-20: p. 15.

¹⁰ Covarrubias Orozco, S. de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Edición de Maldonado, F. C. R., revisada por Camarero, M., Madrid, Castalia, 1995, p. 728 b, art. **Mago**. El subrayado es nuestro.

Magia y demonio son entonces nociones asociadas, mejor evocadas en torno al concepto de magia negra¹¹. Dentro de la producción de novelas cortas del XVII, quien mejor evoca este tipo de representación es sin duda María de Zayas porque, como dice Maria Aranda: “...les éléments épouvantables [...] se déroulent en effet, dans un cadre banal, géographiquement familier...”¹².

María de Zayas se siente particularmente atraída por lo extraño, por lo macabro, quizá porque sabe que ello tendrá un efecto de enorme atracción en el público. Por esta razón, son sus relatos los que he observado más detenidamente. Varios son los textos zayescos que dan lugar a episodios mágicos¹³, pero excepto el relato que pone en acción al moro negromántico ya mencionado, no hay referencias claras a minorías sociales¹⁴. Sin embargo, mirando de manera detallada el *Desengaño Cuarto*, titulado en versiones posteriores *Tarde llega el desengaño*, nos encontramos con un relato que merece un análisis en el marco de este volumen. María Aranda, en la obra ya mencionada, expresa la extrañeza que provoca tal narración:

“Rien de surnaturel assurément, sauf qu’un détail troublant installe un malaise extrême chez le lecteur [...] La description suggère un mystère, un scandale, un renversement de l’ordre du monde, que le reste du récit se chargera d’expliquer...”¹⁵

Tal misterio, tal manipulación macabra del orden establecido que no llega a ser completamente un episodio mágico y que, sin embargo, está cargado de connotaciones diabólicas, es la labor, la maquinación de una esclava negra africana. Dicho personaje, “un retrato de Lucifer”, según la narradora del “desengaño”, ha despertado ya la atención de Jean-Pierre Tardieu en un trabajo detenido e interesante¹⁶. Estamos entonces ante un relato que evoca lo diabólico, ciertos elementos mágicos o extraños y una impresionante manipulación llevada a cabo por un personaje discriminado, perteneciente a la capa social más claramente marginada, la de los esclavos. Pero además, este personaje está cargado de negritud, concepto que reúne lo social y ciertos elementos alegóricos y simbólicos.

Me parece importante presentar el *Desengaño Cuarto* perteneciente a la segunda colección de novelitas publicada por María de Zayas en 1647. Su primera colección, *Novelas amorosas y ejemplares*, aparecida en 1637, tiene la característica de nombrar a los relatos como “maravillas”. Diferentes interpretaciones se han emprendido con respecto a este término¹⁷. Lo que a mí me parece significativo es lo que hay en este vocablo en relación con lo extraordinario, y dentro de lo extraordinario incluyo lo mágico. No es extraño entonces que el último relato de las *Novelas amorosas*, “El jardín engañoso”, incluya un episodio mágico debido a la intervención del demonio¹⁸. Zayas instaura sin duda una estética particular que evidentemente gusta, lo que explica que uno de los novelistas de su entorno, Alonso de Castillo Solórzano, incluya en su último volumen de novelas cortas, *La quinta de Laura*, un

¹¹ Un siglo más tarde, el *Diccionario de Autoridades* profundiza estos conceptos, que matiza. La **magia negra** es: “el abominable arte de invocar al demonio, y hacer pacto con él, para obrar en su ayuda cosas admirables y extraordinarias” (*Diccionario de Autoridades*, Edición Facsímil, Madrid, Gredos, 1990, IV, p. 455 b, art. **Magia**).

¹² Aranda, M., *Le spectre en son miroir...*, pp. 35-36.

¹³ Remito nuevamente al estudio de Teijeiro, M. A., que los enumera y los explica.

¹⁴ La novela corta en general, sin duda impregnada por ambientaciones de la picaresca, evoca la práctica de la magia por hechiceras, en general mujeres y viejas pertenecientes al universo popular.

¹⁵ Aranda, M., *Le spectre en son miroir...*, p. 39.

¹⁶ Tardieu, J. P., “Le Noir dans deux contes de María de Zayas au-delà de regards croisés”, en Montandon, A., *L’hospitalité dans les contes*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2001, pp. 129-136. Agradezco a Eva Tilly la información sobre este artículo.

¹⁷ Véase la introducción de Julián Olivares a Zayas, M. de, *Novelas amorosas y ejemplares*, Edición de Olivares, J., Madrid, Cátedra, 2010, pp. 50-54.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 528-529.

relato final titulado “El duende de Zaragoza”, que coquetea con lo mágico y lo diabólico¹⁹. Al pasar de la primera a la segunda colección de relatos de María de Zayas notamos una intensificación de las referencias mágicas²⁰. Que Zayas se sirva del tema para agradar al público, como nos dice Yvette Cardaillac²¹, confirma a la vez que esas creencias están enlazadas con la realidad más cotidiana²².

Ahora bien, el *Desengaño Cuarto* se caracteriza por una atmósfera de incertidumbre que hace de él un relato todavía más misterioso e intrigante. Sin duda, lo que dice el narrador del marco al acabar la novela (“...todos, dando cada uno su parecer, gastaron alguna parte de la noche...”²³) podemos imaginar que sugiere un vivo debate que va más allá de la literatura y que impregna el marco de la realidad en que se leía y escuchaba este “desengaño”.

La estructura de *Tarde llega el desengaño (Desengaño Cuarto)* es la siguiente: la novela es contada por Filis en el marco de la obra y pretende ser un desengaño contra los caballeros²⁴; comienza con la historia de un noble toledano, don Martín, quien será básicamente testigo de una historia que lo trastorna. Don Martín se transforma en el enlace entre un mundo cercano y otro cargado de misterio. Una tormenta lleva a don Martín a naufragar en las costas de la Gran Canaria²⁵ junto con otro español. María de Zayas ha querido sin duda ubicar la acción en un espacio sorprendente, no tan habitual en la novela corta²⁶. Tiene la característica de ser una isla, espacio aislado; se trata también de un territorio español en África, es decir, una frontera entre lo conocido y lo desconocido, que podría producir cierta extrañeza. Por último, estamos ante un sitio no tan alejado de Guinea, comarca asociada a la negritud²⁷. En ese espacio insular, don Martín y su compañero de infortunio llegan a un castillo en medio del campo, lejos del habitual espacio urbano de la novela corta. Estamos entonces ante un castillo aislado y misterioso donde los naufragos son acogidos. La escena que nos interesa transcurre de noche, durante la cena, en una ambientación oscura. El dueño del castillo, don Jaime, cuyo aspecto físico evoca un mestizaje indefinido (“...hombre de hasta cuarenta años, algo moreno...”)²⁸, preside este momento. De dos puertas salen dos mujeres a las que todo opone. La primera puerta es pequeña y los huéspedes esperan ver salir de allí un perro: hay entonces una primera alusión al mundo animal. Sin embargo, sale de allí

¹⁹ “Había un tiempo habitado en esta casa un duende, de que el anciano caballero se acordaba [...] que es muy ordinario habitar estas lóbregas estancias estos espíritus, que son los que se quedaron entre nosotros, cuando aquella ruina de Luzbel” (Castillo Solórzano, A. de, *La quinta de Laura*, Edición de Grouzis Demory, C., Madrid, Verbum, 2014, p. 244).

²⁰ Véase el trabajo de conjunto de Yvette Cardaillac-Hermosilla, “La magia en las novelas de María de Zayas”, en Bosse, M., B. Potthast y A. Stoll (eds.), *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico*, Kassel, Reichenberger, 1999, vol. 1, pp. 351-383. Vemos allí que los ejemplos son más numerosos en el segundo volumen de la escritora.

²¹ *Ibid.*, p. 373.

²² Zaragoza, ciudad en la que Zayas ha vivido, y donde se publican sus relatos, albergó en el siglo XVI un grupo de nigromantes de cierta importancia. Véase Pedraza García, J. M., “De libros clandestinos y nigromantes: en torno a la posesión y transmisión de grimorios en dos procesos inquisitoriales entre 1509 y 1511”, en *Revista General de Información y Documentación*, 17, N° 1, 2007, pp. 63-80.

²³ Zayas, M. de, *Parte segunda del Sarao...*, p. 255.

²⁴ *Ibid.*, p. 231.

²⁵ *Ibid.*, p. 235.

²⁶ Un episodio de *Las fortunas de Diana* de Lope de Vega transcurre en una “isla en las partes de África” que podría ser alguna de las Canarias (Vega, L. de, *Novelas a Marcia Leonarda*, Edición de Barella, J., Madrid, Júcar, 1988, p. 87).

²⁷ Véase el comienzo del célebre relato de Ambrosio de Salazar sobre Juan Latino : “Juan Latino fue un negro de Guinea de edad de doce años...” (Salazar, A. de, *Cuentos*, Edición y notas de Fradejas Lebrero, J., Murcia, Real Academia Alfonso X el sabio, 2004, p. 165). Sobre Juan Latino y la bibliografía sobre la persona y el personaje véase Copello, F., “Ambrosio de Salazar: la narración breve en un contexto no hispánico”, en *Filología*, XXII, 1, 1987, pp. 149-163.

²⁸ Véase al respecto Tardieu, J-P., “Le Noir dans deux contes...”, pp. 132-133.

una mujer hermosa y pálida, vestida con telas rústicas y que lleva en sus manos una calavera. Este personaje recuerda la figura de María Magdalena²⁹ y es a la vez un ser humano animalizado ya que comerá debajo de la mesa: "...los huesos y mendrugos, que aun para los perros no eran buenos..."³⁰. Toda la ignominia pesa sobre este personaje femenino, que resulta ser la esposa de don Jaime anatemizada y condenada a una vida infrahumana. De la otra puerta, que tiene un tamaño normal, sale una mujer negra cuyo retrato transcribo:

"La otra que por la puerta salió era una negra, *tan tinta, que el azabache era blanco en su comparación*, y sobre esto, tan fiera, que juzgó don Martín que si no era el *demonio*, que debía ser retrato suyo, porque las narices eran tan romas, que imitaban los perros bracos que ahora están tan validos, y la boca, con tan grande hocico y bezos tan gruesos, que parecía boca de león, y lo demás a esta proporción. Pudo muy bien don Martín notar su rostro y costosos aderezos [...] Traía la fiera y abominable negra vestida una saya entera con manga en punta, *de un raso de oro encarnado*, tan resplandeciente y rica, que una reina no la podía tener mejor..."³¹

A continuación, don Jaime la tomó por la mano y la hizo sentar a la mesa a su lado sin dejar de regalarla: "...no dejase de regalar y acariciar a su negra y *endemoniada* dama..."³².

Me gustaría detenerme en este momento de la narración, dejando para más adelante la continuación de la estructura y la resolución del argumento. Me interesa subrayar lo que constituye un recodo del relato que sin duda deja en suspensión al receptor. Este momento tiene una intensidad que es independiente del desarrollo futuro y de la resolución de la intriga. En este instante del *Desengaño Cuarto* asistimos a lo que podríamos definir como un retrato del diablo o retrato diabólico encarnado en la dama negra: las palabras "demonio" y "endemoniada" subrayan tal posible explicación.

Daniel Arasse, en un sutil análisis titulado *Le Portrait du Diable*, destaca el carácter híbrido y compuesto de esta figura, algo así como un montaje de elementos diversos³³. La imagen abstracta o monstruosa del diablo cobra a partir del Renacimiento un carácter humanizado que hace del personaje alguien todavía más enigmático ya que esta antropomorfización convierte a todo ser humano en un posible demonio. A la vez, los atributos propios de la figura diabólica (alas y cuernos, pies ganchudos, etc.) van a desaparecer o reducirse quedando aludidos o sugeridos³⁴. Lo diabólico es una de las dimensiones humanas y el diablo puede poseer al hombre, encarnarse en él. Estos elementos no pueden dejar de ser tenidos en cuenta al examinar un texto como el de María de Zayas que, escrito en el siglo XVII, es heredero de una tradición múltiple relacionada con la representación de lo diabólico. Por otra parte, nunca la imagen del Príncipe de las Tinieblas estuvo tan presente en el imaginario occidental como en los siglos XVI y XVII³⁵. Un tipo de novela corta practicada en Francia y constituido por unas adaptaciones de Bandello particularmente sombrías coquetea con lo diabólico en sus sentidos más diversos³⁶. Y justamente son estos relatos los que Lope de Vega evoca en la introducción de una de sus novelas cortas como libros entretenidos y ejemplares, ya que la versión española de Bandello

²⁹ Remito al trabajo de Zerari, M., "Le 'cerveau noir' des nouvellistes. Remarques chromatiques sur la nouvelle post-cervantine", en Germain, Y. y A. Guillaume (dir.), *Les couleurs dans l'Espagne du Siècle d'Or. Écriture et symbolique*, Paris, PUPS, 2012, pp. 267-285: p. 283.

³⁰ Zayas, M. de, *Parte segunda del Sarao...*, p. 237.

³¹ *Ibid.*, p. 237. El subrayado es nuestro.

³² *Ibid.*, p. 237. El subrayado es nuestro.

³³ Arasse, D., *Le Portrait du Diable*, Préface de Thomas Golsenne, Paris, Les éditions askhê, 2009, p. 30.

³⁴ *Ibid.*, pp. 88-89.

³⁵ Véase Muchembled, R., *Une histoire du diable. XII^e-XX^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 147.

³⁶ *Ibid.*, pp. 162-163.

es claramente la traducción de las adaptaciones francesas de Boaistuau y Belleforest³⁷. María de Zayas, que pertenece al círculo literario de Lope, conoce y sin duda admira estos relatos.

Ahora bien, ¿cuáles son los elementos, los detalles de nuestro retrato que permiten crear un lazo con la figura satánica? En principio, el color. El diablo es frecuentemente negro, y ello en diversas tradiciones no solamente cristianas. Ese color negro puede ser reemplazado por o combinado con el rojo³⁸. Ese color rojo está asociado a las llamas del infierno y a la sangre de las víctimas³⁹. En nuestro caso nos encontramos con una dama: “tan tinta, que el azabache era blanco en su comparación”, pero además viste una saya entera “de un raso de oro encarnado”. La referencia a la tonalidad roja está expresada de manera cruda evocando la carne. A la vez, el **raso** y el **oro** le dan un brillo a ese **encarnado** que podría evocar una textura flamígera.

Los rasgos físicos que caracterizan al retrato del diablo provienen de la cultura religiosa y de la cultura popular, y se combinan según las épocas de manera confusa⁴⁰. En la descripción de la esclava africana elaborada por Zayas encontramos algunos elementos de esa tradición: narices romas, que imitaban los perros bracos, boca con gran hocico y labios gruesos que parecía boca de león. Lo primero que nos llama la atención es la animalización de la figura, que recuerda que Satán podía presentarse bajo la apariencia de un animal, y así lo afirmaba Lutero en la época que nos interesa⁴¹: uno de esos animales es el león. Pero el perro es también un animal frecuentemente connotado en relación con lo diabólico⁴². Aquí se evoca la nariz roma de los perros bracos; son perros a quienes atrae la caza y esta esclava diabólica ha logrado cazar, de manera metafórica (como lo veremos después), seres humanos. La referencia al hocico es también significativa y mantiene cierta ambigüedad entre la negra y el perro, como lo vemos en la definición de **hocico** tal como aparece en el *Tesoro* de Covarrubias: “...se toma por la extremidad del rostro, cuando demasadamente salen afuera los labios, como en las negras, o cuando el rostro es largo, como el de los perros y el de los puercos y otros animales...”⁴³. Negros, demonios y perros ya habían sido asociados por Cervantes en algún episodio de las *Novelas ejemplares*⁴⁴. Pero Zayas integra esos elementos bestiales en una figura absolutamente humana, lo que no quita que en el instante anterior a la aparición de las dos damas don Martín y su compañero esperaran ver salir de la puerta pequeña perros de caza: “...esperaban, o que saliesen algunos perros de caza, o otra cosa semejante...”⁴⁵. Es decir que todo orienta al lector hacia visiones animales, es decir demoníacas. Pero ellas se encuentran personificadas en una silueta humana, caracterizada, eso sí, por su fealdad⁴⁶.

A partir de este episodio sorprendente, don Jaime contará el origen de tal situación. Es decir que la novela incluye un relato retrospectivo. Don Jaime evoca primero una macabra aventura que tiene lugar en Flandes en la cual, en la oscuridad de una casa, durante varias visitas nocturnas, mantiene relaciones con una mujer que llega a ver y de la que se enamora. Cuando se casa en Canarias con Elena (la bellísima dama condenada a comer huesos bajo la

³⁷ Vega, L. de, *Novelas a Marcia Leonarda...*, p. 48.

³⁸ Muchembled, R., *Une histoire...*, p. 27.

³⁹ Véase Pastoureau, M., *Noir. Histoire d'une couleur*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 51.

⁴⁰ Muchembled, R., *Une histoire...*, pp. 27-28.

⁴¹ *Ibid.*, p. 151.

⁴² “Le chien constitue une autre de ses apparences privilégiées...” (*Ibid.*, p. 26 y nota 10).

⁴³ Covarrubias Orozco, S. de, *Tesoro...*, p. 639 b, art. **Hocico**.

⁴⁴ Véase Burgos Acosta, C., “Negros y puertas”, en Parodi, A. y N. Vitali, *Misceláneas ejemplares. Algunas claves para leer la colección de novelas cervantinas*, Buenos Aires, Eudeba, 2013, pp. 77-87.

⁴⁵ Zayas, M. de, *Parte segunda del Sarao...*, p. 236.

⁴⁶ Se trata del paso, que señala Daniel Arasse, de la imagen del Diablo tradicional a la figura humana como “retrato diabólico”. Lo diabólico es en cierto momento una dimensión del mismo ser humano (Arasse, D., *Le Portrait du Diable...*, p. 89).

mesa) cree reconocer un rostro semejante al de la dama flamenca. Elena y Jaime son felices durante años hasta que la esclava negra le diga al esposo que su mujer Elena lo engaña con su primo. Don Jaime mata al primo, cuya calavera sirve a Elena como recipiente para beber, condena a Elena a vivir degradada a una existencia animal y otorga a la negra un estatuto superior, el de ser su mujer y vestir galas. Don Jaime resuelve esa situación como seducido por el discurso de la esclava, sin buscar pruebas suficientes. Hay allí una especie de pacto diabólico que no se define como tal porque, y esto es lo interesante, todo el relato transcurre en un espacio ambiguo pero a la vez real en el que lo diabólico es, como lo hemos dicho, una fuerza interior en el propio ser humano.

Fuera ya del relato retrospectivo, en el presente de la narración, ocurre el desenlace. La negra, sintiéndose morir, confiesa su engaño, que había llevado al padecimiento de la fiel esposa durante un lapso de tiempo interminable. Sin embargo ya es demasiado tarde. Don Jaime mata a la abominable negra, pero también Elena muere. La imagen final de cada una de las mujeres es extremadamente opuesta. Elena aparece asociada al cielo y a la humildad cristiana⁴⁷, mientras que la esclava es asociada nuevamente a lo diabólico: "...después de haber enterrado [a] la negra, que parecía un retrato de Lucifer..."⁴⁸.

Este final, inverosímil por la cronología exacta de las muertes, parece darle al relato un sentido alegórico y milagroso que no deshace, a pesar de ello, la extrañeza y el misterio. Como lo piensa Juan Goytisolo de manera más general refiriéndose a la novela zayesca, creemos que lo sobrenatural impregna la ambientación de este texto⁴⁹. La primera aparición de la esclava domina la totalidad de la novela. Maria Zerari nos da una clave de lectura que me parece interesante al analizar este retrato:

"Imputée à la peau, la couleur noire, qui est alors couleur de l'exclusion, possède ici la valeur négative, celle-là que le Moyen Âge a figée [...] synonyme d'inquiétante altérité. [Le noir] renvoie en outre au diable [...] au péché et aux Enfers. Tour à tour diabolisé et animalisé, le personnage est donc un archétype de la laideur et du vice [...] l'ancienne esclave, en dépit de son habit de dame, n'est que noirceur absolue..."⁵⁰

La manipulación, lo extraño, lo diabólico, que son algunas de las formas de las prácticas mágicas, aparecen aquí asociados a una africana negra y esclava. No creo ver allí un contenido social claro sino un triunfo de la literatura y de la fantasía que se vuelcan en un texto para difundirse en una práctica de lectura. Hay un juego entre lo cercano y lo lejano, lo posible y lo imposible absolutamente seductor porque crea suspenso, pero Zayas ubicando el relato en una geografía insular y ambigua, en un castillo aislado, parece distanciarnos de lo cotidiano y próximo para darle, finalmente, una mayor verosimilitud.

No pasan muchos años antes de que la novela sea adaptada y traducida al francés, en una versión de Claude Vanel⁵¹ publicada en 1680⁵². Lo primero que nos llama la atención es el título optimista, contrario al final de nuestro relato: *L'heureux naufrage*. Es que el

⁴⁷ "...vio a la desgraciada dama muerta, los brazos en cruz sobre el pecho, la una mano tendida, que era la izquierda, y con la derecha hecha con sus hermosos dedos una bien formada cruz..." (*Ibid.*, p. 252).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 254.

⁴⁹ "...por lo común, María de Zayas cree en las fuerzas sobrenaturales y, en sus obras, el diablo se deja ver con mayor frecuencia que Nuestra Señora..." (Goytisolo, J., "El mundo erótico de María de Zayas", en *Id.*, *Disidencias*, Barcelona, Seix Barral, 1978, pp. 63-115: p. 106).

⁵⁰ Zerari, M., "Le 'cerveau noir' des novellistes..." p. 275. Véase también la lectura particularmente sutil de Tardieu J-P., "Le Noir dans deux contes..." p. 134.

⁵¹ Sobre la atribución de esta traducción véase la introducción de Alicia Yllera a Zayas, M. de, *Parte segunda del Sarao...*, p. 86 y nota 240.

⁵² *Nouvelles de Dona Maria de Zayas traduites de l'espagnol...*, Paris, G. Quinet, 1680. Se trata de *L'heureux naufrage*, que se encuentra en el tomo IV.

adaptador francés ha modificado el desenlace: la esclava negra sí va a ser asesinada por D. Jame, pero en cambio Hélène, la fiel esposa, va a recuperarse e incluso va a contar con sus propias palabras la experiencia vivida. Estamos entonces ante un cambio de perspectivas que le quita al relato su final macabro.

El episodio transcurre también en la Gran Canaria y en un “Chateau magnifique”⁵³. Durante la comida nocturna asistimos también a la apertura de las dos puertas. Los naufragos creen que de la puerta pequeña saldrá un perro de caza⁵⁴, pero ven salir una hermosa mujer que lleva una calavera en la mano y se ubica debajo de la mesa⁵⁵. Me interesa transcribir el retrato de la negra esclava: “...il sortoit une Moresse plus noire que de l’ébène, si difforme, & d’un aspect si terrible, qu’elle avoit plutôt l’air d’un démon que d’une femme. Elle estoit néanmoins parée autant qu’on peut l’estre...”⁵⁶. Notemos los matices de este retrato mucho más sintético que el de María de Zayas. En esta versión del relato las maneras de denominar a la dama negra son variadas: “Moresse”, “esclave Negre”, “Africaine”⁵⁷. Todo ello le da al personaje una identidad más compleja y a la vez más definida: hay referencias al color de la piel, a su origen geográfico, posiblemente a su religión. A pesar de ello, las alusiones diabólicas han sido atenuadas: se dice en el retrato inicial que “elle avoit plutôt l’air d’un démon”, pero luego no se vuelve sobre este aspecto. Por otra parte, la asociación es meramente de semejanza exterior. María de Zayas acentúa mucho más tal identidad: “...si no era el demonio, que debía ser retrato suyo...”⁵⁸, “...negra y endemoniada dama...”⁵⁹, “...un retrato de Lucifer...”⁶⁰. Además, el adaptador francés despoja al retrato de elementos del rostro que permitían relacionar a la esclava con la apariencia del diablo (hocico, labios gruesos). Si el desenlace final, la confesión de la malvada dama, es provocada en el relato zayesco por la intervención de Dios⁶¹, en la novela francesa se da una causa materialmente terrenal: “...la Moresse avoit mangé dans la salade d’une herbe qui est fort commune en ce pays-là, qui trouble la raison pendant quelques heures, & qu’elle se tourmentait d’une étrange manière...”⁶². En este sentido vemos que la escritora española incluye claramente lo sobrenatural (que en ella es mucho más intenso) en un esquema cristiano que hace de lo diabólico una realidad probada, que Dios consigue dominar. Lo diabólico cobra en ella una dimensión humana y obedece a una realidad⁶³ aunque se manifieste de manera aterradoramente y sobrenatural.

Comprender la ambigüedad de este relato, su línea fronteriza, en términos de estética barroca sería simplificar ampliamente el contenido a la vez mágico y cristiano de este episodio y de su posterior desenlace. Zayas vehicula un caleidoscopio de elementos que están en el horizonte de espera de sus lectores y les da forma (impregnada sin duda por una estética de época) estructurando una sostenida ejemplaridad. La negritud es evidentemente, de manera mucho más abstracta que social, una alusión a las cualidades más bajas del hombre. Sin embargo, la representación de la sociedad toda en su diversidad polarizada encarna conceptos

⁵³ *Ibid.*, pp. 156, 158.

⁵⁴ “...ils croyaient en voir sortir quelque chien de chasse, mais ils furent bien étonnés quand on tira de ce cachot une jeune femme...” (*Ibid.*, p. 160).

⁵⁵ “Lorsqu’elle fut auprès de la table elle se plaça dessus et s’assit à terre...” (*Ibid.*, p. 161).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 162.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 202-203.

⁵⁸ Zayas, M. de, *Parte segunda del Sarao...*, p. 237.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 237.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 254.

⁶¹ “Cuando Dios, que no se olvida de sus criaturas [...] ordenó lo que ahora oiréis y que fue que apenas se habían recogido todos, cuando la negra [...] empezó a dar grandes gritos...” (*Ibid.*, pp. 250-251).

⁶² *Nouvelles de Dona Maria de Zayas...*, pp. 202-203.

⁶³ Yvette Cardaillac-Hermosilla analiza esta relación de Zayas con las creencias de su tiempo y su actitud frente a la ortodoxia (“La magia en las novelas...”, *passim* y pp. 366-367).

morales opuestos relacionados con colores y con orígenes sociales. María de Zayas escribe impregnada por ese inconsciente colectivo que discrimina.

Semblanzas biográficas

Ángel Alcalá Galvez, con estudios superiores de Filosofía, Teología y Filología en Zaragoza, Salamanca, Roma, Madrid y Nueva York, enseñó Filosofía en la Pontificia salmantina y desde 1963 Literatura española en City University of New York, ciudad donde reside. Publicó numerosos ensayos y una treintena de libros sobre diversas materias, desde *Medicina y Moral en los discursos de Pío XII*, 1959, o *La Iglesia, misterio y misión*, 1963, hasta *Proceso inquisitorial de fray Luis de León*, 1991 y 2009; *Vida y muerte del príncipe don Juan*, 1998; *Testigo, víctima, profeta: Ramón J. Sender*, 2004; *Alcalá-Zamora y la agonía de la República*, 2006 y 2009, o *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*, 2011, que mereció el Premio Sam Toledano en Jerusalén el mismo año. Miembro correspondiente de la Real Academia de la Historia, experto en Inquisición y literatura y heterodoxias del siglo XVI, editó, entre otras, las obras de Alfonso y Juan de Valdés, tradujo y editó las de Miguel Servet en siete tomos, y la *Historia de la Inquisición* de Henry Ch. Lea. Sus últimos libros son *Música, Pintura, Poesía: poemas a la música y los músicos en la literatura europea*, Sial: 2014, y la novela histórica *La infanta y el cardenal*, La Esfera de los libros: 2015.

David Alvarez Roblin, antiguo alumno de la Escuela Normal Superior de Lyon, agrégé d'espagnol, es profesor titular en la Universidad de Picardie Jules Verne y miembro del Centre d'Études Hispaniques d'Amiens (CEHA-CERCLL). Ha dedicado su tesis doctoral a las continuaciones apócrifas del *Guzmán* y del *Quijote*, estudiadas en relación con las obras "auténticas" de Alemán y de Cervantes. Acaba de publicar un libro titulado *De l'imposture à la création : le Guzmán et le Quichotte apocryphes* (Casa de Velázquez, 2014) que expone de forma sintética y actualizada el resultado de sus investigaciones. También se dedica, más generalmente, al estudio de las continuaciones literarias y a la prosa de ficción de los siglos áureos en España.

Rica Amrán es Catedrática de Historia Medieval y Moderna de España en la Université de Picardie Jules Verne (Amiens). Realizó estudios de B.A. y Master en la Universidad de Haifa. Su tesina fue codirigida entre esta última y la Universidad Autónoma de Madrid, en donde elaboró su tesis doctoral. Realizó estudios postdoctorales en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París.

Ha publicado tres libros, *De judíos a judeo-conversos, reflexiones sobre el "ser" converso*, Paris (Université de Picardie-Indigo, 2003), *Judíos y conversos en el reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos, siglos XIV al XVI* (Valladolid, Junta de Castilla y León, 2009) y *Judíos y conversos en las crónicas de los reyes de Castilla (siglos XIII al XVI)*. Madrid, Universidad Rey Juan Carlos- Université de Picardie- Dykinson, 2014. También han visto la luz unos ochenta artículos y coordinado nueve volúmenes sobre la historia y la literatura de las minorías en la España medieval y moderna.

Nombrada Académica Correspondiente de la Real Academia de la Historia en el año 2005, ha impartido clases en la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid, en la Universidad Complutense de Madrid y en las de Lyon 2, Nancy 2, Lille 3 y Paris 3-Sorbonne Nouvelle, a cuyo equipo de investigación, Centre de Recherche sur l'Espagne du Siècle d'Or (C.R.E.S.) pertenece desde el año 1998. También ha sido profesora invitada en la Universidad de Alcalá de Henares, en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) y en la Universidad de Valladolid, así como en el Instituto Simancas.

Actualmente es directora del Centro de Estudios Hispánicos de la Université de Picardie, codirectora de la revista eHumanista/Conversos (Universidad de California-Université de Picardie Jules Verne-Lancaster University) y coordinadora del Grupo europeo compuesto por trece universidades que trabajan sobre el proyecto *Las minorías en la España medieval y*

moderna (siglos XV al XVII). Nombrada en el año 2010 Vicedecana de la Facultad de Langues et Cultures Étrangères de la Université de Picardie, es también desde ese mismo año directora del Master Recherche de la susodicha Facultad.

Enrique Cantera Montenegro: Licenciado y Doctor en Historia Medieval por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es catedrático de Historia Medieval y director del Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), universidad en la que ha desempeñado también los cargos de decano de la Facultad de Geografía e Historia y secretario general y vicerrector de la Universidad.

Su investigación se centra, principalmente, en el estudio de las minorías étnico-religiosas en la España medieval, con una especial atención a la minoría judía. Es autor de algunas monografías sobre los judíos hispanos y de más de sesenta trabajos de investigación publicados en distintas revistas científicas y obras colectivas. Entre todos ellos pueden ser citados los libros titulados *Las juderías de la diócesis de Calahorra en la Baja Edad Media* (Logroño, 1987) y *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval* (Madrid, 1998).

Se ha interesado también por el mundo agrícola en la Edad Media, tema al que ha dedicado algunas obras de síntesis, como las tituladas *Instrumentos y técnicas de cultivo en la Plena Edad Media. (Siglos X-XIII)* (Madrid, 1987) y *La agricultura en la Edad Media* (Madrid, 1997).

Fernando Copello estudió en la Universidad de Buenos Aires bajo la tutela de Celina Sabor de Cortazar. Luego se trasladó a París donde preparó una tesis sobre la novela corta post-cervantina, tesis dirigida por Augustin Redondo. Se interesa en particular por los autores del segundo plano que le permiten visualizar el marco en el que nace y se desarrolla el relato breve en el siglo XVII. Los paratextos, los escenarios de la novela corta, su relación con géneros próximos como la fábula forman parte de los temas que investiga. Es catedrático en la Université du Maine, en Le Mans. Ha publicado junto a Aurora Delgado la obra colectiva *Le portrait: champ d'expérimentation*. Fue profesor invitado en la Hebrew University of Jerusalem.

Antonio Cortijo Ocaña es catedrático de literatura española y renacentista en la University of California. Es miembro de ISIC-IVITRA y director de la revista *eHumanista*. Ha participado en varios proyectos de investigación sobre novela sentimental, Agustín de Moreto, teatro cortesano renacentista, etc. Sus trabajos se han centrado en literatura *de amore*, teoría retórica y de la historia, Inquisición y marginalidad, creación del estado moderno y propaganda, historia religiosa y de las ideas. Entre sus trabajos destacan más de cuarenta libros y 200 artículos en revistas especializadas, con ediciones de clásicos como Lope de Vega, Calderón de la Barca, etc. De entre sus libros podemos mencionar: *Teoría de la historia y teoría política en el siglo XVI* (2000), *La Fernán Núñez Collection de la Bancroft Library* (2000), *Teatro latino escolar* (2001), *La evolución genérica de la ficción sentimental de los siglos XV y XVI* (2001), *Lope de Vega/Porfiar hasta morir* (2003), *Calderón de la Barca/El sacro Pernaso* (2006), *Las guerras de los Estados Bajos* (2010), *Los chuetas y la Inquisición mallorquina* (2011), *L'Humanisme a la Corona d'Aragó en el context hispànic i europeu* (2011), *La porfia: identidad personal y nacional en Lope de Vega* (2013), *The Dream of Bernat Metge/Del somni d'en Bernat Metge* (2013), *Lope de Vega/Los españoles en Flandes* (2013), *Sor Juana Inés de la Cruz o la búsqueda de identidad* (2015), *Hernán Núñez de Toledo. La 'Glosa a las Trezientas'* (2015).

Juan Hernández Franco: Doctor en Historia por la Universidad de Murcia, institución en la que ha sido Profesor Titular y, desde 2007, Catedrático de Historia Moderna. Codirige el *Seminario de Familia y Élite de Poder*, que con más de treinta años, es uno de los referentes en historia social a nivel internacional. Ha dirigido diez tesis doctorales, numerosas tesinas de licenciatura y trabajos fin de Máster. Es miembro de número de la Real Academia Alfonso X el Sabio. Sus líneas de trabajo se centran en el estudio del reformismo borbónico, la limpieza de sangre, la aristocracia y las oligarquías durante la Edad Moderna. De sus más de cien publicaciones científicas destacan una veintena de libros, tales como *Cultura y limpieza de sangre en la España moderna* (Murcia, 1996) y *Sangre limpia, sangre española* (Madrid, 2011). Es autor de artículos en revistas de impacto de Reino Unido, Francia, Portugal, Italia y España (*Hispanic Research Journal*, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, *Penélope*, *Mediterranea ricerche storiche*, *Hispania*, *Sefarad*, *Historia Social*).

José Hinojosa Montalvo: Catedrático de la Universidad de Alicante (España) ha centrado su labor investigadora en la publicación de fuentes (entre otras *Diccionario de Historia del reino de Valencia en la Edad Media*, Valencia, Biblioteca Valenciana-dirección General del Libro, Valencia, 2002, 4 vols, la actividad comercial en el reino de Valencia, en particular los operadores extranjeros (*De Valencia a Flandes. La nave Della fruta*, etc.), las minorías étnico-religiosas en tierras valencianas: esclavos, musulmanes, judíos, conversos (*The Jews in the kingdom of Valencia, from the persecution to expulsion. 1391-1492, En el nombre de Yaveh. La judería de Valencia en la Edad Media, Judíos y juderías en el reino de Valencia* etc.), Ganador de diversos premios de investigación histórica, entre ellos el “Samuel Toledano” (Israel el año 2007), ha sido profesor invitado en las universidades de Tel Aviv, Jerusalén, Buenos Aires, Oporto, Montpellier, Düsseldorf, Bochum, Sorbona de París, Lyon y Amiens. Es fundador de la revista *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval* y académico Correspondiente de la Real Academia de la Historia. Desde el año 2009 es Hijo Predilecto de la ciudad de Valencia.

Cecilia López Ridaura: Es licenciada en Lengua y literatura hispánicas, maestra en letras españolas y doctora en letras, todo por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es candidata al Sistema Nacional de Investigadores.

Ha participado en distintos proyectos de investigación entre los que destaca el de *Literaturas populares de la nueva España (1690-1820): revisión crítica y rescate documental* dirigido por la Dra. Mariana Maserá en sus distintas etapas. Participó también en el proyecto *Catalogación, descripción y digitalización de tratados de magia: de España a la Nueva España*, proyecto de la Universidad Autónoma de Madrid dirigido por la Dra. María Jesús Zamora Calvo.

Fue profesora de tiempo completo y coordinadora de la Maestría en Cultura Virreinal de la Universidad del Claustro de Sor Juana en donde impartió clases en licenciatura y maestría. También ha dado clases en la Maestría en Estudios Mesoamericanos de la UNAM.

Actualmente es profesora de tiempo completo en la Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, donde ha coordinado las licenciaturas de humanidades y tiene a su cargo el departamento editorial.

Sus principales líneas de investigación son las literaturas populares y la brujería novohispana.

Teresa Martialay Sacristán: Licenciada en Historia Medieval por la Universidad Autónoma de Madrid y Doctora por la Universidad Rey Juan Carlos, es profesora Contratada Doctor del área de Historia Medieval de la Universidad Rey Juan Carlos en donde imparte docencia desde el año 2005. Especializada en el siglo XV castellano ha centrado su investigación en la

identidad, imagen, cultura e historia de los judíos en la Península Ibérica, sobre la que realizó su tesis doctoral “La construcción de la imagen del judío en la Zamora medieval”, tema sobre el cual ha realizado algunas de sus publicaciones. Ha formado parte de los proyectos de investigación “La Corte en Europa: política y religión” y “Evolución y estructura de la Casa de Borgoña de los Austrias Hispanos”.

Dolores Carmen Morales Muñiz forma parte del equipo de investigación interdisciplinar del Laboratorio de Arqueozoología de la Universidad Autónoma de Madrid. Es, desde 1980, profesora-tutora del Centro Asociado de Madrid a la UNED impartiendo las materias de Historia Medieval. También ha impartido docencia en la Escuela Universitaria Santa María de Madrid y ha sido coordinadora y docente, durante 19 años, del Curso de Acceso de Mayores de 25 Años del citado C.A. de Madrid a la UNED-Atocha.

Inicia sus estudios universitarios en el *Mount Saint Mary's College* de Los Ángeles (California) y se licencia con Grado en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Madrid (1977/78). En la misma UAM, en 1985, defendió su tesis doctoral *El reinado de Alfonso XII de Castilla* dirigida por Luí Suáñez Fernández que obtuvo la calificación de apto *cum laude* por unanimidad y el premio extraordinario de doctorado.

Una primera línea de investigación está determinada por su tesis doctoral (segunda mitad s. XV castellano). La segunda, iniciada en los noventa, responde a su interés por la Zooloología o Historia cultural de los Animales, al ser la asesora histórica del Laboratorio de Arqueozoología (UAM).

En total ha publicado 170 trabajos, desglosados de la siguiente forma Libros (3) & contribuciones en libros (21), 86 biografías para el Diccionario Biográfico de la Real Academia de la Historia, Artículos (26), otras publicaciones (31) (divulgativos, prólogos, reseñas etc.) y tres trabajos en soporte informático.

Asimismo ha disfrutado de tres proyectos de investigación subvencionados (todos de Zooloología), ha presentado comunicaciones y ponencias a Congresos, ha dirigido cursos y seminarios, disfrutado de becas (caso de la predoctoral INAPE). Finalmente, ha recibido varios premios de investigación, y también de docencia, entre otros méritos.

Ha sido evaluada positivamente por la ANECA (Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación) en las figuras de Ayudante Doctor, Contratado Doctor y Profesor de Universidad Privada.

Pablo Ortega del Cerro: Investigador predoctoral (FPU-UMU) de la Universidad de Murcia. Licenciatura en Historia (Premio Fin de Carrera, Universidad de Murcia), Grado en Sociología (Premio Fin de Carrera, UNED), Máster en Historia Social Comparada (Universidad de Murcia). Pertenece el seminario *Familia y élite de poder*. Trabaja actualmente en su tesis doctoral *Individuos, familias relaciones. Cambios en la sociedad española a través de su élite naval (siglos XVIII-XIX)*.

Ramón Manuel Pérez Martínez: Doctor en Literatura Hispánica por El Colegio de México. Sus intereses académicos refieren a la literatura novohispana y de los Siglos de Oro, la literatura ejemplar, la literatura popular, la retórica y las fronteras discursivas entre historia y literatura. Ha sido profesor visitante en el Departamento de Estudios Hispánicos de Brown University e investigador visitante en El Colegio de Sonora; actualmente es profesor de tiempo completo en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Es autor de *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España* (2011), *Los cuentos del historiador. Literatura y ejemplo en una historia religiosa novohispana* (2012), *Una voz que ríe en el*

desierto. Ensayo sobre el humor en la charra sonorenses (2013), *Literatura, tradición y ruptura. Un camino con guía cervantina* (2014), entre otros.

Françoise Richer-Rossi es profesora titular de civilización española en la universidad Paris Diderot-Paris 7, Sorbonne Paris Cité. Sus líneas principales de investigación se centran en las relaciones entre la España de los siglos XVI y XVII y la República de Venecia : Relaciones de embajadores, relatos de viajes, mundo editorial, traducciones... Ha publicado varios artículos que versan sobre traductores y editores, la visión del otro y las minorías. Coordinó entre otros *Minorités ethniques et religieuses XV^e-XXI^e siècles. La voie étroite de l'intégration* (2014) y *Centres pluriculturels et circulation des savoirs (XV^e – XXI^e siècles)* (en prensa).

Bárbara Ruiz-Bejarano, doctora en Estudios Árabes e Islámicos por la Universidad de Alicante, es investigadora de la Cátedra UNESCO-UA “Islam, cultura y sociedad” y miembro de la Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia. Sus investigaciones se centran en el islam español, desde el período morisco hasta la actualidad, fundamentalmente en los aspectos sociales y antropológicos. Ha participado en los proyectos: *Identidades en conflicto: la expresión artística e identitaria de las minorías religiosas en el Reino de Valencia medieval y moderno*. Universidad de Valencia. *Christian-Muslim Relations 1900* Encyclopedia. BRILL - University of Birmingham, 2013-2014. *RELMIN: The legal Status of Religious Minorities in the Euro-Mediterranean World 5th -15th Centuries*. Université de Nantes, 2012. Entre sus recientes publicaciones destacan: *The Muslim minority within the Constitutions and Laws of Spain: 1812-2012*. Religious minorities, integration and the State. Presses Universitaires de Rennes. (2015). *El corán de los musulmanes aragoneses: variantes formales del libro sagrado en las comunidades moriscas del siglo XVI*. Sharq al-Andalus, nº 21 (2015).

Fernando Suárez Bilbao: Licenciado en Geografía e Historia y Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma, licenciado en Derecho por la Universidad Complutense y doctor en Derecho por la Universidad Rey Juan Carlos. Catedrático de Historia del Derecho en la Universidad Rey Juan Carlos y vicerrector desde el 2003, ha ocupado el cargo de Vicerrector de ordenación académica y profesorado, titulaciones, coordinación y campus de la Universidad Rey Juan Carlos desde el 2 de febrero de 2006 hasta 12 junio de 2013. Autor de numerosas publicaciones, tanto monografías como artículos en revistas especializadas. Es Académico Correspondiente de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación y de la Real Academia de la Historia, Miembro de Número desde 1996 de la Sociedad de Estudios Medievales. Miembro del Instituto de Historia de la Intolerancia de la Real Academia de Legislación y Jurisprudencia. Es Director del Anuario de Historia del Derecho y de la Revista de la Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos).

María Jesús Torquemada, Profesora Titular en el Departamento de Historia del Derecho y las Instituciones desde 1990, desde 1981 ha simultaneado la docencia con la investigación histórico-jurídica en centros universitarios y científicos españoles y extranjeros (Fundación Calouste Gulbenkian, Max Plank Institut de Frankfurt, UC Berkeley, Universidad de Mesina, Universidad de Zagreb...).

Entre sus líneas de investigación cabe mencionar los trabajos sobre el Tribunal de la Inquisición española, especializándose sobre todo en el delito inquisitorial de brujería y supersticiones, materia que ha sido objeto de varias publicaciones, destacando al respecto el libro titulado *La Inquisición y el Diablo* (2000).

Otros estudios sobre la regulación histórica del Medio Ambiente o la discriminación jurídica por razón del género han sido plasmados en varios artículos y en libros, como los titulados *Derecho y Medio Ambiente en la Baja Edad Media Castellana* (2009) o en *Tres*

Estampas sobre la Mujer en la Historia del derecho, en colaboración con María José Muñoz (2013).

Luis Miguel Vicente García: Docente e investigador durante treinta años en diversas universidades españolas, europeas y americanas, es actualmente profesor Titular de Literatura en la Universidad Autónoma de Madrid. Su principal línea de investigación se centra en el estudio de la resonancia del pensamiento astromágico o hermético en la literatura española, con numerosos artículos sobre las relaciones entre astrología y literatura medieval, renacentista y áurea. Es autor de la monografía *Estrellas y astrólogos en la literatura Medieval española* (Ediciones Laberinto, 2006) ganadora del “Premio Demetrio Santos de Investigación”. Entre sus líneas de investigación también destacan sus trabajos sobre la Literatura de tradición oral, los escritores de la bohemia y del exilio y las escritoras pioneras en español.

Juan Diego Vila es doctor en letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y profesor titular regular de Literatura Española II –Renacimiento y Barroco- en la misma casa de estudios. El Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas “Dr. Amado Alonso” es la sede de sus investigaciones donde coordina proyectos grupales y dirige tesis de jóvenes graduados. Ha publicado y coordinado varios libros –muchos de ellos en Eudeba- y es autor de numerosas contribuciones en libros, revistas especializadas y actas de congresos y demás encuentros académicos. Sus objetos de investigación prioritarios son la narrativa cervantina –El *Quijote*, las *Novelas Ejemplares*-, el *Guzmán* de Mateo Alemán y otros autores del Siglo de Oro español.

María Jesús Zamora Calvo: Profesora titular de Literatura Española en la Universidad Autónoma de Madrid. Sus líneas de investigación se encaminan hacia el estudio de los tratados de magia y los manuales de inquisidor (siglos XVI y XVII), el cuento inserto en este tipo de libros y las Nuevas Tecnologías y la investigación literaria. Entre otros, es autora del libro «Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia (Siglos XVI y XVII)» (2005) y editora de los volúmenes «Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia» (2012), «Japón y España: acercamientos y desencuentros (Siglos XVI y XVII)» (2012), «La mujer ante el espejo: estudios corporales» (2013), «Un alarido entre cristales: ensayos y lecturas sobre Antonio Gamoneda» (2014) y «Brujas de cine» (2015). Ha publicado la obra de don Juan Manuel, Gaspar Navarro, Pedro Ciruelo, etc. Ha escrito numerosos artículos en revistas especializadas como Bulletin Hispanique, Edad de Oro, Archivium, Cauces. Revue d'études hispaniques, Alpha. Revista de Artes, Letras y Filosofía, Revista de Humanidades TEC Monterrey, Rassegna Iberistica, etc. En la actualidad lidera el grupo de investigación «Mentalidades mágicas y discursos antisupersticiosos (siglos XVI, XVII y XVIII)» en la Universidad Autónoma de Madrid.