

La magia y sus formas en la literatura del Siglo de Oro

Alberto Montaner Frutos
Universidad de Zaragoza¹

I. SOBRE LO OCULTO, EL OCULTISMO Y EL ESOTERISMO

El alcance que hoy se da comúnmente al ámbito conocido como ocultismo, esoterismo o ciencias ocultas coincide en líneas generales con el que se establece a lo largo del siglo XIX, según queda recogido minuciosamente en el subtítulo del *Dictionnaire des sciences occultes* publicado por el abate Migne antes de mediar la centuria²:

[à] savoir, de aéromancie, alchimie, alectriomancie, aleuromancie, alfridarie, algomanencie, alomanie, alopécie, alphitomancie, amnionianie, anthropomancie, apantohancie, arithmancie, armomancie, aspidomancie, astragalomancie, bascanie, bélomancie, bibliomancie, botanomancie, bouzanthrophie, brizomancie, cabalomancie capnomancie, cartomancie, catropotomancie, causimomancie, céphalomancie, céraunoscopie,

¹ El presente trabajo se enmarca en las investigaciones de los Proyectos del Plan Nacional de I+D+i del Ministerio de Economía y Competitividad FFI2012-32231, y FFI2015-64050 MEHHRLYN.

² Se trata del mismo Jacques-Paul MIGNE editor de la celeberrima *Patrologia Latina* y de otras obras relacionadas con las disciplinas eclesíásticas y la formación del clero. En este caso, los 2 vols. del *Dictionnaire des sciences occultes*, Paris, chez l'Éditeur, 1846-1848, constituyen los tomos 48 y 49 de la *Encyclopédie théologique ou Série de dictionnaires sur chaque branche de la science religieuse*. La portada señala que la obra ha sido «publié par M. l'abbé Migne», pero no indica que sea obra suya. Según el catálogo de la Bibliothèque Nationale de France, <<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb334970171>> (consultado el 23.10.2015), el verdadero responsable del diccionario sería Jacques-Albin-Simon Collin de Plancy, autor del no menos conocido *Dictionnaire infernal*, 3.^a ed., Paris, Pail Mellier; Lyon, Guyot, 1844. No hay duda al respecto; el más mínimo cotejo revela que el texto ofrecido por Migne es literalmente el de la tercera edición de la obra de Collin de Plancy, aparecida dos años antes.

céromancie, chimie, chiromancie, clédonismancie, cleïdomancie, cléromancie, cosquinomancie, cistalomancie, critomancie, cromniomancie, cynanthropie, dactylomancie, daphnomancie, démonocratie, démonographie, démonomancie, engastrimisme, fantasmagorie, fatalisme, garosmancie, géloscopie, gématrie, géomancie, gyromancie, hépatoscopie, hippomancie, hydromancie, ichthyomancie, illuminisme, lampadomancie, lécanomancie, libanomancie, lithiomancie, lycanthropie, lysimaghie, magie, magnétisme, margaritomancie, matrimomancie, mécanemancie, mégalanthropogénie, métoposcopie, mimique, monarchie infernale, myomancie, nayrancie, nécromancie, nigromancie, oculomancie, œnonomancie, ololygomancie, omomancie, omphalomancie, oneyrocritique, onomancie, onychomancie, oomancie, ophiomancie, ophthalmoscopie, ordalie, ornithobiancie, ovinomancie, palingénésie, palmoscopie, parthenomancie, pégomancie, petchimancie, peltimancie, pharmacie, phrénologie, phyllorhodomancie, physiognomonie, pierre philosophale, pyromancie, rabdomancie, rhapsodomancie, sciamancie, sexomancie, sidéromancie, sonambulisme, spodomantie stéganographie, sternomancie, stoichéomancie, stolisomancie, superstitions, sycomansie, sympathie, taciturnamancie, taupomancie, téphramancie, tératoscopie, thalmudancie, théomancie, théurgie, thurifumie, tiromancie, urotopégnie, utéséture, vampirisme, ventriloquie, visiomancie, xylomancie, zairagie; [...] et des choses qui tiennent aux apparitions, aux divinations, à la magie, au commerce de l'enfer, aux démons, aux sorciers, aux sciences occultes, aux grimoires, à la cabale, aux esprits élémentaires, au grand œuvre, aux prodiges, aux erreurs, aux préjugés, aux impostures, aux arts des Bohémiens, aux superstitions diverses, aux contes populaires, aux pronostics, et généralement à toutes les fausses croyances merveilleuses, surprenantes, mystérieuses ou surnaturelles.

De forma más concisa, pero con algunas innovaciones, ofrece un elenco similar la portada de un volumen parisino firmado por «Un initié», titulado *Mystères des sciences occultes* y aparecido en 1894,³ cuyo subtítulo acoge la siguiente relación de las mismas:

³ *Mystères des sciences occultes* par un initié, Paris, Librairie Illustrée, [1894]. El volumen carece de fecha; adopto la asignada (según datos del depósito legal) por el ca-

Physiognomonie – phrénologie – chiromancie – graphologie
 – divination naturelle et artificielle – organes de la divination
 – astrologie – divination par les songes – arts divinatoires –
 divination par les signes – cartomancie – calcul des probabilités
 – cryptographie – lois des sciences occultes – unité dans la
 nature – alchimie – hypnotisme – magnétisme – télépathie –
 spiritisme – force psychique – magie – sorcellerie – principes
 fondamentaux des sciences occultes.

Sorprende quizá, desde el punto de vista actual, la inclusión del cálculo de probabilidades, pero es algo coherente con las pretensiones científicas, aunque antimaterialistas, del anónimo iniciado⁴, que le permite agruparlo con el resto de las artes adivinatorias, de las cuales, a su juicio, «unes sont inattaquables, les autres frauduleuses»⁵. Al margen de este y otros pocos casos de aparición posterior (como la grafología o la frenología) y de las manifestaciones que hoy se agruparían bajo el marbete de parapsicología, las demás prácticas citadas en las portadas de ambas obras eran conocidas y cultivadas durante la Edad Moderna. Sin embargo, la amalgama de todas ellas bajo ese común paraguas de *ocultismo* es básicamente anacrónica, pese a contar con el notable antecedente del *De occulta philosophia* (1533) de Agrippa von Nettesheim. Con todo, ni siquiera aquí se incorporan aspectos como la *diuinitio uulgaris*, que dicho autor considera mera superstición (como se verá luego) y mucho menos la brujería o el satanismo, que sí se integran en la actual vulgata del ocultismo. Paradójicamente, son los tratados censorios (en particular las enciclopédicas *Disquisitiones magicæ* de Martín

tólogo de la Bibliothèque Nationale de France, véase <<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb33497017r>> (cons. el 12.02.2015).

4 Según manifiesta ya en el prefacio: «il ne faut pas s'y tromper, les sciences dites occultes n'ont rien de surnaturel. Elles reposent sur des bases aussi stables que la physique ou les mathématiques. [...] En un mot, la science moderne, malgré l'influence matérialiste de l'Université, évolue évidemment vers des théories plus mûres» (*Mystères des sciences occultes*, p. v).

5 *Mystères des sciences occultes*, p. vi. Más adelante descarta como *illusoires* ciertas técnicas adivinatorias, como la cartomancia, mientras que admite otras, como la astrología, junto a la que sitúa «[le] calcul des probabilités, [avec le quel] nous rentrons dans le domaine des sciences sérieuses» (p. vii), pese a lo cual declara que «Nous les avons toutes [sc. les sciences de divination] exposées franchement, sans parti pris» (p. vi). Tal actitud no era ni es la más frecuente en este ámbito, en el que priman el mero sincretismo y la credulidad.

del Río) los que más se acercan, en su amplitud condenatoria, al campo que hoy suele delimitarse como ocultista o esotérico. Esto apoya a Hanegraaf cuando defiende que el de ocultismo es un concepto nacido *ex contrario*, aunque, a mi juicio, su surgimiento no puede reducirse a este factor, como dicho autor pretende:

The reification mainly by Protestant and Enlightenment authors of «Hermeticism» as a coherent counterculture of superstition and unreason, followed by its exclusion from acceptable discourse, forced its sympathizers to adopt similar strategies. From the 18th century on and throughout the 19th, as a by-product of secularization and the disenchantment of the world, one sees them engaged in attempts at construing their own identity by means of the “invention of tradition”: essentially adopting the Protestant and Enlightenment concept of a hermetic or magical counterculture, they sought to defend it as based upon a superior worldview with ancient roots, and opposed to religious dogmatism and narrow-minded rationalism⁶.

Esta situación revela ya hasta qué punto resulta anacrónico hablar, para el Siglo de Oro, de un conjunto de prácticas o disciplinas que poseerían algún tipo de unidad, debida ya a una comunidad de creencias en cualidades o fuerzas ocultas, ya a unas parejas condiciones de transmisión por medio de la ocultación. En este terreno, como subraya el mismo Hanegraaf, «It is of particular importance to distinguish between the original adjective “occult”, and the substantive “occultism” that made its first appearance in the 19th century»⁷. En efecto, la creencia en ciertos elementos o principios ocultos, procedente de doctrinas antiguas y medievales, sí es habitual en los siglos XVI y XVII, pero la idea de una suerte de metadisciplina tradicional que reúne sus diversas corrientes es completamente ajena a los planteamientos coetáneos, siendo dicho objetivo justamente una novedad de quienes, como el citado Agrippa,

6 Wouter J. HANEGRAAFF, «Introduction», en *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden, Brill, 2006, p. x. Véase mi crítica parcial a este planteamiento en Alberto MONTANER, «Sobre el alcance del “ocultismo” renacentista», en *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca, SEMYR, 2014, pp. 633-634.

7 Wouter J. HANEGRAAFF, «Occult/Occultism», en *Dictionary of Gnosis*, p. 884b.

el P. Athanasius Kircher SJ o, en España, su correligionario el P. Juan Eusebio Nieremberg SJ⁸, intentaron producir la gran síntesis de una «filosofía oculta» cuya relación con el ocultismo elaborado en el siglo XIX se reduce a que este se inspira parcialmente en aquella.

Para comprender mejor las formas y diversidad de las creencias mágicas de la Edad Moderna y su posible encaje en el posterior paradigma ocultista es preciso pasar revista a las distintas modalidades de magia o afines presentes durante dicho período, a partir de su relación con la categoría de lo oculto, desglosada, como queda dicho, en tres aspectos diferentes: las cualidades ocultas, las fuerzas ocultas y la transmisión oculta o clandestina⁹. De ellos, los dos primeros pueden estar interrelacionados, mientras que el tercero es, de hecho, independiente, puesto que se sitúa en otro plano. Cualidades o propiedades ocultas se consideraban aquellas que, sin ser apreciables por los sentidos, pueden ser observables por sus consecuencias, como el magnetismo, el influjo astral o las virtudes curativas de determinados animales o plantas, así como las de amuletos y talismanes¹⁰. Fuerzas ocultas serían, frente a las que operan de modo natural o

8 Autor cuyas obras *Oculta filosofía y Curiosa y oculta filosofía* son desconocidas de los historiadores del ocultismo y afines, como es habitual cuando se trata de la producción hispánica. Ni él ni Martín de Castañega, Pedro Ciruelo, Francisco de Vitoria, Benito Pereira o, al menos, Martín del Río, aparecen citados en el *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, dirigido por Jean SERVIER, Paris, PUF, 1998, mientras que en el monumental *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, coordinado por el citado Hanegraaff, Leiden, Brill, 2006, solo aparecen mencionados de pasada el maestro Ciruelo (p. 134) y el P. del Río (pp. 469 y 612).

9 Se ocupa de los dos primeros HANEGRAAFF, «Occult/Occultism», pp. 884b-886b, pero no del tercero, pese a ser uno de los elementos fundamentales con los que el propio ocultismo se caracteriza a sí mismo, como puede verse en MONTANER, «Sobre el alcance del “ocultismo” renacentista», pp. 630-634. El mismo HANEGRAAFF, «Esotericism», en *Dictionary of Gnosis*, p. 337b, vincula la idea de *secrecy* solo al esoterismo, tomado en el sentido que se explicará ahora.

10 HANEGRAAFF, «Occult/Occultism», p. 885a, considera que «Although their effects could be observed in nature and found out by experimental means, occult qualities could not be understood or explained according to the canons of logic and natural philosophy», pero esto no es exacto, puesto que la filosofía natural de la época incorporaba nociones como las de *harmonia mundi* o *sympathia rerum* que permitían entender este tipo de fenómenos en el seno de la cosmovisión vigente. El mismo autor señala, de hecho, cómo santo Tomás de Aquino procura explicar esas cualidades en términos aristotélicos en su tratado *De operationibus occultis naturæ*, en *Corpus Thomisticum*, 2011 (<http://www.corpusthomicum.org/opo.html>) en el que distingue lo que corresponde a «acciones [quæ] sunt naturales, utpote ex principiis intrinsicis procedentes» de otras como los talismanes astrológicos y los ensalmos: «Hæ igitur ac-

físico (aunque sea de modo inaprehensible, como en las cualidades ocultas), las que apelan al ámbito preternatural o metafísico, es decir, las de naturaleza espiritual o bien, según una noción introducida en el siglo XIX, psíquicas¹¹, mientras que el ocultismo actual tiende a referirse a *energía(s)* de condición muy difusa. En la época que nos ocupa, no se utilizaba directamente esta categoría, sino que se hablaba de la intervención de inteligencias o sustancias segundas, es decir, las de naturaleza angélica, ya fuesen en estado de exaltación o de caída (caso en el cual se estaría ante una actuación diabólica)¹². Finalmente, la ocultación implica la clandestinidad en el aprendizaje, fundamentalmente por suponerse que las ciencias ocultas eran objeto generalizado de persecución, por su carácter contracultural, si bien a veces se hace hincapié en la necesidad de una preparación de tipo iniciático para acceder al saber oculto.

Por otro lado, si no se hace de *esoterismo* un sinónimo de *ocultismo*, sino que se vincula a la relación prístina de *esōterikós* con lo filosófico-teosófico, entonces resulta útil para designar una forma de pensamiento caracterizada por los siguientes principios¹³: por un lado, la creencia en un sistema de correspondencias o de interdependencia universal, que abarca lo visible y lo invisible (sin que sea cierta la recíproca, es decir, la creencia en este tipo de relaciones no implica por sí sola la adscripción al esoterismo); por otro, el hilozoísmo o concepción vitalista (animista, si se quiere) de la materia o bien, hipostasiada, de la Naturaleza, por causas inmanentes o trascendentes (de tipo emanatista o panteísta) y, como elemento absolutamente característico, la búsqueda de la transmutación interior del adepto al esoterismo, es decir, la efectuada en términos anímicos o espirituales, la cual supondría su renacimiento interior y su religamiento a la divinidad. Al igual que en el ocultismo genérico, aquí desempeña un gran papel desde dentro de la propia doctrina (aun-

tiones quæ per huiusmodi uerba fiunt, uel per quascumque imagines uel sculpturas, uel quæcumque alia huiusmodi, non sunt naturales, utpote non procedentes a uirtute intrinseca, sed sunt empericæ; et ad superstitionem pertinentes». Se sientan aquí las bases de lo que será la posterior distinción entre magia natural y magia diabólica (sobre la que volveré luego).

11 Tal y como veíamos ya en el precitado subtítulo de *Mystères des sciences occultes*.

12 MONTANER, «Sobre el alcance del “ocultismo” renacentista», pp. 688-689, 714 y 787-788.

13 Se trata del modelo de Antoine FAIVRE, *Access to Western Esotericism*, Albany, SUNY Press, 1994, adoptado también por HANEGRAAFF, «Occult/Occultism», pp. 339b-340a, y MONTANER, «Sobre el alcance del “ocultismo” renacentista», pp. 788-792.

que no resulte, en términos conceptuales, más que un elemento complementario) el énfasis puesto en la transmisión secreta directamente de maestro a discípulo y en el carácter iniciático de la misma, si bien en este caso no tanto por la supuesta persecución sufrida como por la sublimidad del contenido enseñado, que exigiría la pureza anímica del iniciado. La combinación de transmutación interior e iniciación revela que el modo cabalmente «esotérico» de adquisición del conocimiento supremo no es el aprendizaje (que más bien crea las condiciones de la misma), sino una forma de iluminación gnóstica.

Finalmente, conviene aclarar qué cabe entender de modo genérico por *magia*, algo que a su vez se relaciona con la cuestión de las cualidades y fuerzas ocultas. La magia constituye una proyección operativa del pensamiento mítico-simbólico cuya base es la creencia en la eficacia generalizada, aunque no indiscriminada, de las acciones a distancia, en virtud de la cual (si aplica poderes mágicos) o por medio de la cual (si practica artes mágicas) el mago aspira a imponer su voluntad en su entorno (sobre toda clase de seres, desde los espíritus a los minerales) o a su entorno (sobre fenómenos atmosféricos, ciclos de fertilidad u otros procesos naturales).¹⁴ Esas acciones a distancia suelen atribuirse a la acción de propiedades y fuerzas ocultas, pero no necesariamente. Lo más frecuente es que se basen en la idea difusa de un sistema de correspondencias o de empatía entre los componentes del universo y, en todo caso, la magia ha prestado históricamente mayor relevancia a la praxis que a la teoría. Aquella se rige normalmente por tres principios básicos: lo semejante produce lo semejante (principio de simpatía o semejanza), una cosa actúa sobre su opuesta (principio de antipatía o contraste) y las cosas que estuvieron en contacto se influyen mutuamente a distancia (principio de contigüidad o de contagio). Según el principio de semejanza, se puede provocar un efecto con la simple imitación de su causa. Según el principio de contraste, se puede actuar sobre una cosa aplicando la que se le considera contraria u operando sobre ella. Según el principio de contigüidad, aquello que se realice a un objeto afectará a la persona, animal o cosa con la que este mantuvo contacto o del que formó parte¹⁵.

14 Para una justificación detallada de este planteamiento, véase Alberto MONTANER y Eva LARA, «Magia, hechicería, brujería: deslinde de conceptos», en *Señales, Portentos y Demonios*, pp. 33-184.

15 Marcel MAUSS y Henri HUBERT, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, [1902-1903], reed. digital por Jean-Marie Tremblay, en *Les classiques des sciences*

Pertrechados con estas herramientas conceptuales, podemos abordar la revisión de las distintas formas con las que se presentan en el Siglo de Oro las principales manifestaciones de lo que hoy se engloba como ocultismo. Comenzaré por las distintas variedades de magia, en orden diastático creciente, y luego me referiré brevemente a dos de las que hoy se consideran ciencias ocultas prototípicas, la astrología y la alquimia.

II. LA BRUJERÍA¹⁶

De todas las manifestaciones aquí abordadas, sin duda, la más compleja de analizar, por muchas razones, es la brujería. No es el menor de sus problemas el que no sea una actividad mágica como las demás o, para ser exactos, que no sea una actividad en absoluto. En efecto, la brujería ni se hace ni se practica; la brujería ocurre o, más precisamente, se padece.

sociales, Université du Québec à Chicoutimi, 2002 (<http://tinyurl.com/nja8fyu>), pp. 44 y 53. El primero y el tercero de estos principios o «leyes» los había identificado ya James G. FRAZER, *The Golden Bough* [1922], ed. Robert Fraser, Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 26-28.

16 De la ingente producción sobre la brujería selecciono solo aquellos trabajos en los que se podrá encontrar de forma más clara el fundamento documental y doctrinal de la caracterización que hago en este apartado: Julio CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1966, y *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Taurus, 1967; Richard KIECKHEFER, *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Berkeley; Los Angeles, University of California Press, 1976; Ángel GARI, «Los aquelarres en Aragón según los documentos y la tradición oral», *Temas de Antropología Aragonesa*, 4, 1993, pp. 241-261.; María TAUSIET, *Ponzoña en los ojos: Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI* y «Healing Virtue: Saludadores versus Witches in Early Modern Spain»; Colette ARNOULD, *Histoire de la sorcellerie*; Hans Peter BROEDEL, *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*; María TAUSIET y James S. AMELANG (ed.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004; Pau CASTELL, «“Wine vat witches suffocate children”: The Mythical Components of the Iberian Witch», *eHumanista*, 26, 2014 (<http://tinyurl.com/paglu4w>), pp. 170-195; Alberto MONTANER, «El paradigma satánico de la brujería o el diablo como recurso epistémico», *e-Humanista: Journal of Iberian Studies*, 26, 2014 (<http://tinyurl.com/n7kl74x>), pp. 116-132; MONTANER y LARA, «Magia, hechicería, brujería: deslinde de conceptos»; Alberto MONTANER y María TAUSIET, «“Ojos ayraídos”: Poética y retórica de la brujería», en *Señales, Portentos y Demonios*, pp. 277-350. Téngase también en cuenta el estimable trabajo de conjunto de Jeffrey B. RUSSELL, *Historia de la brujería: Hechiceros, herejes y paganos* [1ª ed. ingl. 1980], Barcelona, Paidós, 1998, que, sin embargo, resulta en algunos puntos problemático.

Para comprender esta situación hay que tener en cuenta que, históricamente, se ha creído en dos clases de bruja, la tradicional y la teologal, y solo en el caso de esta última (al menos por lo que hace a la península Ibérica) constituye un elemento fundamental la junta de brujas o aque-larre, que es el único elemento que podría contar con algún tipo de base factual. Tanto en un caso como en otro se dan también brujos, aunque su número es mucho menor, si bien a veces se les atribuyen casos muy sonados, como sucedió con Pedro de Arruebo y las espiritadas o posesas del valle de Tena, en el Pirineo oscense¹⁷.

De la bruja tradicional se sabe poco, porque la mayor parte de las noticias que se tienen sobre el fenómeno corresponden al momento en que se ha formalizado ya el modelo de la bruja teologal y entonces resulta difícil deslindar qué procede de las creencias preexistentes y qué de la elaboración canónico-teológica. No obstante, si se tienen en cuenta algunos datos previos, como el ofrecido en 1316 por Martín Pérez en su *Libro de las confesiones*, III, 44, pp. 583-584; determinados elementos de transmisión folclórica, como la lexía *chupado (de brujas)*, y las coincidencias recurrentes en las deposiciones más espontáneas (es decir, no condicionadas por las preguntas de los magistrados) de los acusadores, los testigos e incluso los reos en los procesos por brujería, es posible reconstruir los rasgos fundamentales de esta bruja anterior a su satanización.

Se trata de una bruja que lo es por sí misma, no por haber realizado un pacto diabólico ni haber aprendido arte mágica alguna. Su capacidad se debe a poderes congénitos que derivan de su propia maldad y le permiten actuar a distancia solo con desearle daño a alguien o incluso simplemente como proyección (inconsciente, diríamos hoy) de su intrínseca malignidad. Se producen así el aojamiento y otros maleficios, como las tempestades (pero no suele asociársela a la sequía). Sin embargo, esta bruja también puede y debe actuar por contacto directo, pues es una chupasangres, especialmente de niños, para lo cual se transforma en un ave nocturna que entra y sale de las casas por los agujeros, sobre todo por el hueco de la chimenea. Además, al igual que el antiguo *incubus*, causaba pesadillas. Al parecer, la bruja tradicional

17 Véanse Ángel GARI, *Brujería e inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*, Zaragoza, DGA, 1991, pp. 49-51 187-191, 236-237, 280-300 y 366-391, y María TAUSIET, «La batalla del bien y el mal: *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*», *Hispania Sacra*, 61.123, enero-junio 2009, pp. 129 y 131.

hispanica podía acudir también a juntas o ayuntamientos de brujas, en parajes alejados y a menudo escabrosos, donde celebraba con sus congéneres unas fiestas de tipo carnalesco a las que no asiste ningún tipo de demonio. No obstante, aquí resulta muy difícil separar las creencias antiguas del influjo del conventículo satánico imaginado por los tratadistas doctrinales.

El problema al que estos se enfrentan, una vez que (tras largo tiempo de rechazo e incredulidad) deciden dar crédito a las acusaciones de brujería, es justificar el poder atribuido a las brujas y ocasionales brujos. De ahí que, de los rasgos tradicionales, fundamentalmente su condición maléfica, infanticida y voladora, destaquen este último, pero no por sí mismo, sino para vincularlo al sabbat o aquelarre, que ahora adquiere componentes de rito de sumisión vasallática al diablo y, en ocasiones, de misa negra. El resultado es una nueva bruja que, en términos teológicos, es demoníatra y, por tanto, herética. El primer aspecto posee suma importancia teórica: es su pacto diabólico el que permite explicar la eficacia de sus maleficios; el segundo la tiene práctica: al ser herejes, su persecución incumbe al tribunal del Santo Oficio por vía de inquisición¹⁸.

Si se prescinde de la preeminencia otorgada al conventículo de la bruja teologal, sin olvidar que la reunión de brujas y brujos era una creencia preexistente, pero tan imaginaria como sus propios integrantes, puede resolverse la polémica entre quienes defienden que, si el sabbat carece de una base factual, la brujería es una mera construcción doctrinal, y quienes postulan que sí la posee y que, por tanto, la brujería surge de la satanización (con fines represivos) de esas prácticas anteriores, reliquias de cultos atávicos. Como acabamos de ver, las dos posturas tienen su parte de razón, aunque en su base resultan igualmente erróneas. La brujería, desde luego, carece de una base factual, pero no es una invención de juristas y teólogos, sino que surge, en su forma teologal, de un intento de dar respuesta razonada a las creencias y a los miedos, a veces acuciantes, de los que acusaban a sus vecinos de diversos maleficios. Para ello, en efecto, satanizan las juntas de brujas (con fines no solo persecutorios, sino también cognitivos), pero se trata de la reelaboración de una creencia previa, no de la estigmatización

18 Téngase en cuenta, no obstante, que, pese a lo que suele creerse, el mayor número de procesos por brujería, tanto en España como en el resto de Europa, se llevó a cabo ante la justicia civil y no ante la religiosa.

de unas prácticas concretas (al menos en la generalidad de los casos). Dicho en términos conceptualmente más precisos, la brujería constituye un fenómeno no verídico, en tanto que carece de una base empírica en el registro factual o evenemencial, pero sí auténtico, en cuanto que posee un fundamento en el registro vivencial y emocional¹⁹. En suma, la bruja teologal es ciertamente una construcción doctrinal, pero no es en absoluto una invención de los tratadistas, sino que posee una base, salvo que esta no se halla en personajes reales, sino en un arquetipo del imaginario colectivo.

Esto se comprueba al situar a la bruja en su propia genealogía, que es la de unos seres nocturnos y voladores que provocaban la consunción (por vampirismo u otro medio) de los seres humanos, especialmente niños y jóvenes. Se trata de una creencia ancestral, documentada ya en el espíritu maligno (posiblemente vinculado al viento) que recibe en sumerio y acadio el nombre de *lilû* (en su versión masculina) y *lilitu* o *ardat-lilî* (en la femenina), de donde deriva la *lilî* judaica²⁰. A este mismo modelo pertenecen las *lamiaë* y *striges* grecorromanas, no siendo casual que en diversas lenguas europeas el nombre de la bruja proceda, precisamente, del singular del segundo, *striga*; así el rumano *strigă*, el italiano *strega*, el logudorés *istria*, el veneciano *striga* (con un derivado *strigetso* ‘brujería’), el francés antiguo *estrie*, el portugués *estria* y el castellano y asturiano medievales *estría*²¹. Estos seres míticos eran antiguamente figurados como una suerte de aves, en la línea de las arpías, pero ya en el *Satiricón* de Petronio (caps. 63-64) se presenta a las *striges* raptadoras y devoradoras de niños como *mulieres plussciæ* o ‘mujeres

19 Para estos conceptos, de inspiración sartriana, véase Alberto MONTANER, «Historicidad medieval y protomoderna: lo auténtico sobre lo verídico», *e-Spania*, 19, octubre 2014, <<http://e-spania.revues.org/24054>>.

20 Jeremy BLACK y Anthony GREEN, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London, British Museum, 1992, p. 118.

21 Wilhelm MEYER-LÜBKE, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, 3.^a ed. rev., Heidelberg, Carl Winter, 1935, n.º 8308; las voces castellana y asturiana, ausentes de los repertorios etimológicos, se documentan en textos de los siglos XIV y XV; *vid.*, respectivamente, CASTELL, «“Wine vat witches suffocate children”...», p. 173 (cuyo comentario exige algunas precisiones filológicas), y Carlos RICO-AVELLO, «La brujería en Asturias», en *Brujología: Congreso de San Sebastián: Ponencias y comunicaciones*. Madrid, Seminarios y Ediciones, 1975, p. 126.

22 Este es también el sentido etimológico de las voces eslavas para ‘bruja’: *ved'ma* en ruso, *vid'ma* en ucraniano, *vedz'ma* en bielorruso, *wiedźma* en polaco, *vědma* en

sagaces' (literalmente, 'que conocen más')²². Esta personalización será la que lleve de la *strix* a la bruja tradicional (que retiene su condición de ave, aunque sea metamorfoseada), mientras que su posterior satanización dará lugar a la bruja teologal.

Si la situación de la brujería dentro del panorama mágico ya resulta excéntrica, por apelar a poderes innatos o, al menos, endógenos, y no a conocimientos adquiridos, aún más vaga resulta su vinculación con lo oculto, pese a que la bruja teologal haya sido, precisamente, uno de los prototipos de «ocultista» en el sentido decimonónico del término, debido en muy buena parte al retrato romántico hecho por Jules Michelet en *La sorcière*, de 1862. Esto ocurre porque la bruja tradicional no emplea elementos externos a los que se pueda atribuir propiedades ocultas ni apela a ninguna fuerza oculta que no sean sus propios poderes mágicos, aunque es muy dudoso que en su contexto original estos se hubiesen considerado de este modo. Dado que esos poderes eran consustanciales a su condición de bruja, concebirlos como un elemento oculto, cuando para sus acusadores eran algo patente, resultaría, cuando menos, paradójico. En cuanto a su ocultación, no tiene nada que ver con el deseo de preservar la integridad de unos conocimientos que resultan ajenos a la brujería ni de preservar una hermandad secreta, sino que es la propia de cualquier malhechor o forajido, cuyo étimo es, recuérdese, *fora exido* 'salido afuera' (del lugar poblado). Esto sin contar que, puesto que en realidad no había brujas, a estas, al menos en su vertiente vampírica, solo se les podía atribuir una actuación a escondidas.

En cuanto a la bruja teologal, sí podía recurrir a determinados productos, especialmente en el caso del ungüento que le permitía el vuelo nocturno²³, elemento que podría tener antecedentes en las creencias tradicionales sobre la brujería, aunque más bien parece proceder de la otra corriente que confluye con ellas para conformar la brujería teologal,

checo, *vedz'ma* en búlgaro, literalmente 'sabedora, conocedora', como deverbal del eslavo antiguo **vědati* ~ **věděti* 'saber, conocer'; véanse Max VASMER, *Ětimologičeskij slovar' rússkogo jazyká*, Moskvá, Progress, 1964-1973, vol. I, p. 285, y O. S. MEL'NYČUK *et alii*, *Ětymolohičnyj slovnyk ukrajins'koji movy*, Kyjiv, Naúkova dumka, 1982-2012, vol. I, p. 413.

23 Sobre el *modus et usus unguenti ex pueri corpore confecti*, véase Martín DEL RÍO, *Disquisitiones magicae* [1599, ed. rev. 1606], Lugduni, apud Ioannem Pillehotte, 1608, lib. II, q. 16, p. 90b, y q. 24, p. 109a. También se les atribuía confeccionar conjuros para la *immissio tempestatis*; véase *Señales, Portentos y Demonios*, pp. 932-933.

la cual deriva de determinadas prácticas de raigambre, al parecer, chamánica u otros casos de estado de trance²⁴. Sin embargo, aquí no podía apelarse a las virtudes ocultas de sus ingredientes, pues, como señalaba el maestro Ciruelo, estos carecían de eficacia natural para producir tales efectos:

También las cosas que hazen las bruxas o xorguinas son tan maravillosas que no se puede dar razón dellas por causas naturales, que algunas dellas se untan con unos unguentos y dizen ciertas palabras y saltan por la chimenea del hogar, o por una ventana, y van por el ayre y, en breve tiempo, van a tierras muy lexos y tornan presto, diziendo las cosas que allá passan²⁵.

En consecuencia, solo quedaba como explicación la intervención diabólica, la cual resulta homóloga de las «fuerzas ocultas» a las que apelará el ocultismo posterior, pero que, como queda dicho, en la época no se conceptualizaban de ese modo, porque todo el mundo conocía el poder del demonio. Finalmente, la bruja teologal sí hace de la ocultación un rasgo constitutivo, pues de ella dependería la preservación de la secta satánica que, al creer de los tratadistas, formaban los brujos. Para el ingreso en la misma era preciso pasar por el rito iniciático de la infeudación vasallática al demonio, por medio del beso nefando y otras ceremonias, pese a lo cual no se da ningún componente iluminativo, ni siquiera una infusión de poderes mágicos, pues la bruja teologal nunca actúa por sus propias fuerzas, sino de forma mediata, como secuaz del diablo. Ahora bien, una vez reinterpretado el sabbat por autores como

24 Se trata de fenómenos bien estudiados por Carlo GINZBURG, *Storia notturna: Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, pero con conclusiones problemáticas respecto del fenómeno de la brujería.

25 Pedro CIRUELO, *Reprovación de las supersticiones y hechizerías (1538)*, ed. José Luis Herrero Ingelmo, Salamanca, Diputación de Salamanca, 2003, I, II, p. 60. Obviamente, si en lugar de un vuelo real se trataba de una alucinación, el unguento sí era capaz de provocarla.

26 Su fantásica reconstrucción de su estadio primitivo es la siguiente: «Ses nocturnes sabbats ne sont qu'un reste léger de paganisme. Il honore, craint la Lune qui influe sur les biens de la terre. Les vieilles lui sont dévotes et brûlent de petites chandelles pour *Dianom* (Diane-Lune-Hécate). Toujours le lupercale poursuit les femmes et les enfants, sous un masque, il est vrai, le noir visage du revenant Hallequin (Arlequin). On fête exactement la *pervigilium* [*sic pro* "le *pervigilium*"] *Veneris* (au 1^{er} mai). On tue à la Saint-Jean le bouc de Priape-Bacchus Sabasius, pour célébrer les Sabasies. Nulle

Michelet en términos de pervivencia de un rito naturalista pagano²⁶, es cuando ese conventículo imaginario se considera un equivalente y, al mismo tiempo, un precedente de los rituales iniciáticos de las sociedades secretas como la masonería. De ahí la reconsideración del aquelarre en unos términos ocultistas e incluso esotéricos que a su formulación doctrinal de los siglos XVI y XVII le resultan completamente ajenos.

III. LA HECHICERÍA²⁷

Frente a la brujería, que es ante todo un fenómeno de representación, la hechicería lo es de actuación, como revela el étimo mismo de *hechizo*, el latín *facticius* ~ *factitius* ‘artificial, producto del arte y no de la naturaleza’, deverbal de *facio* ‘hacer’. Así, frente a la bruja, que es pura malignidad, la hechicera puede actuar (mágicamente o no) de forma benéfica o maléfica, según los casos, y si bien el derecho canónico condenaba todas sus actividades como supersticiosas, el civil solo penaba las que actuaban en perjuicio de terceros:

Eorum est scientia punienda et seuerissimis merito legibus uindicanda, qui magicis adcincti artibus aut contra salutem hominum moliti aut pudicos animos ad libidinem deflexisse deteguntur. Nullis uero criminationibus implicanda sunt remedia humanis quæsita corporibus aut in agrestibus locis innocenter adhibita suffragia, ne maturis uindemiis metuerentur imbres aut ruentis grandinis lapidatione quaterentur, quibus non cuiusque salus aut æstimatio læderetur, sed quo-

dérision dans tout cela. C’est un innocent carnaval du serf» (MICHELET, *La sorcière*, Paris, E. Dentu, 1862, p. 140).

²⁷ Para la hechicería me baso eminentemente en Sebastián CIRAC ESTOPAÑÁN, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid, CSIC, 1942; María TAUSIET, *Abracadabra Omnipotens: Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2007; Rafael MARTÍN SOTO, *Magia e Inquisición en el antiguo Reino de Granada*, Málaga, Argual, 2000, y *Magia y vida cotidiana: Andalucía, siglos XVI-XVII*, Sevilla, Renacimiento, 2008; Eva Lara, *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*, Valencia, Universitat de València, 2010, y «Hechiceras celestinescas y nigromantes en la literatura española del siglo XVI: ¿De la hechicera *venida a más* al mago *venido a menos*?», en *Señales, Portentos y Demonios*, pp. 367-432.

rum proficerent actus, ne diuina munera et labores hominum sternerentur²⁸.

Esta disposición es adaptada así por la legislación alfonsí:

Acusar puede cada uno del pueblo delante el judgador a los agoreros, e a los sorteros, e a los otros baratadores [= ‘embaucadores’] de que fablamos en las leyes deste título. E si les fuere provado por testigos, o por conocencia dellos mismos, que fazen e obran contra nuestro defendimiento alguno de los yerros sobredichos, deven morir por ende. E los que los encubrieren en sus casas a sabiendas deven ser hechados de nuestra tierra por siempre. Pero los que fiziessen encantamiento o otras cosas con entención buena, assí como sacar demonios de los cuerpos de los omes o para desligar a los que fuessen marido e muger que no pudiessen convenir, o para desatar nube que echasse granizo, o niebla, porque non corrompiesse los frutos, o para matar lagosta o pulgón que daña el pan [= ‘trigo; cereal’] o las viñas, o por alguna otra razón provechosa semejante destas, non deve aver pena, ante dezimos que deve recibir gualardón por ello²⁹.

El caso es que la hechicería no apelaba solo a la magia. Entre sus actividades destacaban la curandería y la partería, para la que se aplicaban remedios tradicionales (dentro de lo que hoy suele conocerse como etnomedicina), con una farmacopea a menudo de base herbolaria (incluidos venenos), pero también mediante el uso de determinadas fórmulas mágicas, normalmente en forma de ensalmos: «cierto modo de curar con oraciones, unas veces solas, otras aplicando juntamente algunos remedios»³⁰. Otra especialidad suya era la magia profiláctica, en

28 *Codex Iustinianus*, 9.18.4, en *Corpus Iuris Ciuilis*, ed. Paul Krueger et alii, Berlin, Weidmann, 1872-1895, vol. II, p. 380a. Este precepto fue objeto de duras críticas desde la perspectiva canónico-teológica; véase DEL RÍO, *Disquisitiones magicæ*, III, Pte. I, q. 3, sect. 2, p.193a-b; III, Pte. II, q. 4, sect. 8, p. 239a-b; IV, Pte. IV, q. 5, sect. 2, 334a, y V, app. I, p. 426a.

29 *Partidas* (= *Las Siete Partidas del sabio rey don Alonso*, glosadas por el licenciado Gregorio López, Salamanca, Andrea de Portonaris, 1555, 7 vols.), VII, xxiii, 3.

30 Sebastián DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española* [1611], ed. dir. por Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid, Iberoamericana; Frankfurt, Vervuert, 2006, p. 789a.

forma de amuletos o talismanes³¹: «Dijéronse ensalmos porque de ordinario usan de versos del *Psalterio*, y dellos con las letras iniciativas de letra por verso o por parte hacen unas sortijas, para diversas enfermedades»³². No menos importancia revestían la magia amatoria (tanto atractiva como repulsiva) y la adivinatoria (sobre la que volveré en el apartado IV). También podían, como queda dicho, emplear sus artes de forma maléfica, para causar daño a determinadas personas o a sus pertenencias, mediante prácticas semejantes a las usadas por el vudú, como señala otro pasaje del mismo Covarrubias, esta vez como epigrama de uno de sus emblemas:

Suele la mala vieja hechizera,
A vezes, con favor del enemigo,
Clavar con ira el corazón de zera
Del que otra querría por amigo;
Y no repara en que el amado muera,
Si no le puede retener-consigo³³.

Un problema en el estudio de la hechicería es su habitual confusión con la brujería, fenómeno favorecido por el hecho de que en francés moderno (perdido el antiguo vocablo *estrie*) tanto la hechicera como la bruja se designen como *sorcière*. De ahí que el ya citado Michelet pudiese hacer una afirmación como la siguiente: «L'unique médecin du peuple, pendant mille ans, fut la Sorcière»³⁴. En realidad, a ninguno de los creyentes en la brujería se le habría pasado por la cabeza confiarle su salud a nadie tenido por brujo. Otra cosa es que la falta de resultados de los hechizos, sobre todo en sus usos médicos, o por el contrario, su empleo maléfico, pudiesen ocasionalmente granjear a la hechicera fama de bruja:

31 Aunque ambos términos suelen emplearse como sinónimos, resulta preferible aplicar el primero a los objetos naturales o no realizados expresamente con fines mágicos (como patas de conejo o herraduras), y el segundo para los elaborados con tal objeto (a menudo grabados con determinados signos mágicos y hechos en determinadas circunstancias temporales, en particular astrológicas), como los anillos o medallas con pentáculos. No obstante, a veces ambas categorías se solapan.

32 COVARRUBIAS, *Tesoro*, p. 789a-b.

33 Sebastián DE COVARRUBIAS, *Emblemas morales*, Madrid, Luis Sánchez, 1610, III, 63, f. 263r.

34 MICHELET, *La sorcière*, p. VIII. Incluso Colette ARNOULD en su valiosa *Histoire de la sorcellerie* Paris, Tallandier, 1992, incurre en varios errores por su indistinción entre brujería, hechicería y nigromancia.

Es probable que en bastantes casos la fe en la práctica y ciencia curanderil de alguna de estas mujeres ancianas se haya convertido en animadversión y acusación de brujería, cuando sus recetas han fracasado. La madre con el hijo enfermo o muerto, el pariente al que han desaparecido varios de forma rápida, el hombre con los rebaños inquietos o afectados de un mal, han buscado al culpable humano de todo esto³⁵.

Durante nuestro Siglo de Oro, la bruja no solía confundirse con la simple hechicera, aunque sí pudiese designar a la que tenía trato más estrecho con el diablo (como sinónimo, pues, de nigromántica y no de bruja en sentido estricto). No obstante, sí se consideraba a menudo que había una vinculación entre ambas figuras, de modo que, según Torquemada, «aunque ay mugeres que son hechizeras y no bruxas, [...], las que son bruxas todas son hechizeras»³⁶. Lo mismo sostenía un jurisconsulto como Pradilla: «Hechiceros son los que con supersticiosas palabras, y extraordinarios remedios, y medicinas dizen, y prometen curar a los maleficiados. [...] De tales como los dichos y por orden del Demonio trae su origen y principio aquel maldito arte de los brujos y brujas»³⁷. De ahí que, mientras las primeras solían procesarse por hechicería, a las segundas normalmente se las hiciese reos de hechicería y brujería. La distinción poseía repercusiones penales: «La pena de los hechizeros, y adivinos [...] es de açotes, y emplumados con coroças, que estén públicamente por algún espacio en la plaça. [...] Mas en los brujos y brujas no se ha mudado la costumbre, porque los queman»³⁸. Sin embargo, si uno se atiene, no a la calificación penal, sino a las acu-

35 Julio CARO BAROJA, «Problemas psicológicos, sociológicos y jurídicos en torno a la brujería en el País Vasco», *Príncipe de Viana*, 56, 1995, p. 1028. Sobre este asunto, véanse también RUSSELL, *Historia de la brujería*, p. 58; GARI, *Brujería e inquisición en el Alto Aragón*, p. 70; ARNOULD, *Histoire de la sorcellerie*, pp. 197-199; Iñaki BAZÁN «El tratado de Fray Martín de Castañega como remedio contra la superstición y la brujería en la diócesis de Calahorra y La Calzada: ¿un discurso al margen del contexto histórico (1441-1529)?», *eHumanista*, 26, 2014 (<http://tinyurl.com/qxnc6w7>), pp. 18-53.

36 Antonio de TORQUEMADA, *Jardín de flores curiosas*, en sus *Obras completas*, I, ed. Lina Rodríguez Cacho, Madrid, Turner, 1994, p. 726.

37 FRANCISCO DE LA PRADILLA, *Summa de todas las leyes penales*, Madrid, Viuda de Cosme Delgado, 1621, Pte. I, cap. XIII, § 1, f. 10v.

38 PRADILLA, *Summa de todas las leyes penales*, Pte. I, cap. XIII, §§ 3-4, f. 10v-11r.

saciones de parte y a las deposiciones testificales, se advierte que a muchas de las acusadas por brujas no se les atribuye la realización de ningún hechizo. Aquí, de nuevo, la interpretación tradicional y teologal de la bruja discrepan.

La hechicería es, como forma de magia, prototípica, y sus recursos apelan, además de al conocimiento práctico de la acción de determinados elementos curativos, a todos los principios señalados arriba: el de simpatía, el de antipatía y el de contigüidad. Ahora bien, al carecer de textos coetáneos sobre la hechicería que no se limiten a condenarla, es imposible saber si sus cultivadoras concebían las virtudes de sus hechizos en términos de cualidades o fuerzas ocultas, o más bien en virtud de un sistema de correspondencias o empatía cósmicas, o de otro modo. De todas formas, dado el carácter eminentemente empírico de los conocimientos hechiceriles, lo más normal sería que sus practicantes no se planteasen en absoluto esta clase de cuestiones, sino únicamente si sus remedios y encantamientos resultaban eficaces o, al menos, parecían serlo. Aquí encontramos de nuevo una diferencia entre los planteamientos tradicionales y los teologales, pues los tratadistas doctrinales sí tenían clara la diferencia: algunos de esos hechizos (los relacionados con la farmacopea) se deberían a las cualidades de sus ingredientes, mientras que otros (como en el caso de las sortijas ensalmadas o de los corazones de cera) no las tendrían, de modo que su eventual eficacia se debería a la intervención diabólica.

Ahora bien, al no haber ni un pacto previo (como el atribuido a las brujas) ni un conjuro diabólico propiamente dicho (como el achacado a los nigromantes), la doctrina apela aquí más bien al concepto de pacto tácito³⁹. Esto se debe a que la doctrina canónica diferenciaba el pacto diabólico tácito del expreso. El segundo se producía cuando se establecía un contrato formal con el demonio o cuando se lo invocaba para realizar cualquier acción mágica; el primero, cuando, sin conjurarlo, se recurría

39 Compárese la definición de *hechizar* que da Covarrubias, *Tesoro*, p. 1032a: «cierto género de encantación, con que ligan a la persona hechizada, de modo que le pervierten el juicio y le hacen querer lo que estando libre aborrecería (esto se hace con pacto del demonio expreso o tácito), y otras veces, o juntamente, aborrecer lo que quería bien con justa razón y causa, como ligar a un hombre de manera que aborrezca a su mujer y se vaya tras la que no lo es [...], así se llamaron *hechizos* los daños que causan las hechiceras, porque el demonio los hace a la medida de sus infernales peticiones». Cualquiera reconocerá aquí la base de la *philocaptio* de Celestina.

a procedimientos mágicos cuya antinatural eficacia solo podía proceder de la intervención diabólica. En consecuencia, por más que el practicante de cualquiera de las artes mágicas no creyese estar pactando con el diablo, de hecho sí lo hacía, aunque en el segundo caso fuese de forma implícita. El hecho de que la hechicería se vinculase sobre todo al pacto tácito justifica su menor gravedad penal, ya vista. En cuanto a la dimensión «oculta», aquí es de aplicación lo dicho arriba sobre cualquier caso de intervención diabólica.

Por lo que hace al modo de transmisión, la hechicería pervivía de modo oral y, sobre todo, presencial, como cualquier oficio tradicional, mediante la asistencia de la aprendiz junto a su maestra, a menudo en un régimen matrilineal. En este sentido, sí responde a la idea de un saber de origen inmemorial enseñado de forma discipular, pero, hasta donde se sabe, no exigía ningún tipo de proceso iniciático ni mucho menos iluminativo (frente a lo que ocurría con su ancestro, el chamanismo). Tampoco se ejercía necesariamente de manera clandestina⁴⁰, aunque, lógicamente, los conocimientos se transmitían de forma discreta, de acuerdo con el secreto profesional más o menos estricto propio de cualquier actividad artesanal de la época, pero también de todas las que, de un modo u otro, participaban de los saberes de la curación:

El médico se mostraba muy celoso de sus métodos de curación y voluntariamente los encubría para mantener su secreto y, por tanto, su exclusividad. [...] Precisamente el posible dominio que el médico tenía sobre la enfermedad y la muerte le conferían [*sic*] un carácter casi mágico. Algo debía de haber en común entre el médico y aquellos que, como las hechiceras, los ensalmadores o los saludadores, tenían dones especiales para la curación⁴¹.

⁴⁰ Esto depende del tipo de prácticas ejercidas. Los hechiceros entendidos al modo descrito en la nota anterior eran rigurosamente perseguidos, tanto por el derecho civil como por el canónico; en cambio, los diversos tipos de sanador sin preparación oficial (ensalmadores, especieros, herbolarios, algebristas y otros «empíricos») estaban tolerados, aunque crecientemente controlados, en este caso más bien por un problema de intrusismo profesional; véase MONTANER, «Sobre el alcance del “ocultismo” renacentista», pp. 663-666.

⁴¹ Adelina SARRIÓN, *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2006, p. 39.

IV. LA ADIVINACIÓN TRADICIONAL⁴²

Como queda dicho, una de las actividades mágicas relacionadas con la hechicería era la adivinación, pero existían otros practicantes de la misma. En ocasiones eran especialistas en técnicas concretas, como el zahorí que ejercía la rabdomancia, esto es, empleaba una varita u horquilla para descubrir manantiales subterráneos, venas metalíferas o tesoros escondidos. En otros casos se trataba de tradiciones muy difundidas y a las que casi cualquiera podía recurrir, como el sortilegio de las habas o el del cedazo y las tijeras. El primero consistía, ante todo, en seleccionar unas habas, macho y hembra, agitarlas dentro de la boca y escupirlas, de modo que la predicción se hacía por la disposición adoptada por las habas al caer y por el sabor dejado en la boca. El segundo exigía la presencia de dos personas, la hechicera y su cliente o simplemente dos amigas que supieran realizarlo. Básicamente consistía en clavar unas tijeras en un cedazo o harnero, sostenerlo de determinada manera (que varía según las fuentes) y hacer una pregunta. Si el cedazo se movía, la respuesta era afirmativa; en caso contrario, negativa. Todo este tipo de técnicas adivinatorias eran vistas, desde las élites doctrinales, como algo meramente supersticioso, frente a la capacidad predictiva de la astrología (sobre la que volveré luego), y ya en las *Partidas* alfonsíes se condenaba la práctica de la mayoría de ellas, precisamente en oposición a la *estri- monia* o astrología, la cual, por su dificultad, «non es defendida de usar a los que son maestros e la entienden verdaderamente», mientras que

La segunda manera de adivinança es de los agoreros e de los sorteros e de los fechizeros, que catan en agüeros de aves e de estornudos, o de palabras a que llaman proverbio, o echan suertes, o catan en agua, o en cristal, o en espejo, o en espada, o en otra cosa luziente, o fazen fechizos de metal o de otra cosa qualquier, o adivinanza en cabeça de omne muerto o de bestia, o en palma de niño o de muger virgen. E estos truhanes atales e todos los otros semejantes dellos (porque son omes danossos e engañadores, e nasçen de sus fechos muy grandes

42 Para estas formas de adivinación en la España áurea, véanse CIRAC ESTOPAÑÁN, *Los procesos de hechicerías*, pp. 48-58; MARTÍN SOTO, *Magia e Inquisición en el antiguo Reino de Granada*, pp. 125-154, y *Magia y vida cotidiana*, pp. 97 y ss.

males a la tierra), defendemos que ninguno dellos non more en nuestro senorio nin use ý destas cosas⁴³.

A estas artes adivinatorias hay que añadir otras poco o nada conocidas en la Edad Media, pero frecuentes en la Moderna, como la cartomancia (practicada, no con el tarot, predilecto del ocultismo decimonónico y actual, sino con la baraja española) o la quiromancia, que se generaliza de leer «en palma de niño o de muger virgen» a hacerlo en la de cualquier persona, en la forma conocida como *decir la buenaventura*, atribuida sobre todo a las gitanas: «Buena *ventúra*. Fuera del sentido recto, se usa para significar la predicción, que suelen hacer las Gitanas por las rayas de las manos. Díxose assi, porque regularmente la pronostícan favorable, y à gusto de quien vanamente las pregunta. Lat. *Fœlicitatis*, vel *fortunæ augurium*»⁴⁴. Al igual que, frente a esta variante tradicional, existía una quiromancia de base astrológica⁴⁵, junto a la fisiognomía y la metoposcopia o adivinación por las líneas del rostro correspondientes al nivel culto de la magia⁴⁶, existían también formas de adivinación relacionadas con ellas, pero de índole tradicional, como las efectuadas por los lunares de la cara o las manchas de las uñas, y que se recogen en obras de amplia difusión popular como el *Libro de phisonomia natural y varios secretos de naturaleza* de Jerónimo Cortés⁴⁷. También en varios procesos inquisitoriales se encuentra a hechiceras

43 *Partidas*, VII, xxiii, 1.

44 *Diccionario de Autoridades* (=RAE, *Diccionario de la Lengua Castellana*), Madrid, Francisco del Hierro, 1726-1739, vol. VI, p. 453a. A este respecto, señalaba Juan de HOROZCO que «El adivinar de las rayas de las manos es tan antiguo que quieren algunos que fuesse invención de los Egypcios, y yo pienso que lo fue de los que se fingían Gitanos, *qui se Ægyptianos mentiebantur*» (*Tratado de la verdadera y falsa propheta*, Segovia, Juan de la Cuesta, 1588, II, VIII, f. 90v). Respecto de las acusaciones de hechicería y superstición contra los gitanos, véase MARTÍN SOTO, *Magia e Inquisición en el antiguo Reino de Granada*, pp. 343-375.

45 Sobre la cual, véase Heinrich Cornelius AGRIPPA VON NETTESHEIM, *De occulta philosophia* [1533]; ed. Vittore Perrone Compagni, Leiden, E. J. Brill, 1992, I, xxxiii, p. 148, y LII, p. 187.

46 Véase al respecto la contribución de Folke Gernert a este mismo volumen.

47 El capítulo sobre «las pecas o lunares del rostro» aparece desde la primera edición, de 1598; el relativo a «las significaciones y causas de los señales blancos y negros que aparecen en las uñas» se incorpora en la cuarta edición, de 1614; véase MONTANER, «Sobre el alcance del “ocultismo” renacentista», pp. 678-679.

acusadas de adivinación por «la interpretación de las líneas y rasgos del rostro, así como de los lunares»⁴⁸.

En general, para la iglesia todas las formas de adivinación resultaban condenables si se referían a los *actus futuri contingentes* (es decir, las acciones no condicionadas por las leyes naturales), cuyo conocimiento se consideraba reservado a la sola ciencia divina (excluida incluso la diabólica), único caso en el que no colisionaba con el libre albedrío y, en consecuencia, con la base misma de la teología católica en lo relativo a la salvación individual. No obstante, se consideraba que, cuando se trataba de la *diuinitio naturalis*, es decir, basada en indicios naturales, esta podía tenerse en cuenta de modo aproximativo, tal y como explica Juan de Horozco en su *Tratado de la verdadera y falsa prophecía*, II, IX, f. 91V-92V:

La physonomia se dixo en Griego, lo que dezimos nosotros «regla de la naturaleza», en que devemos desde luego advertir que, aunque las cosas naturales tienen tanta firmeza, que se dize dellas que no se mudan, no son tan ciertas estas reglas que lo ayan de ser siempre, y más en las cosas que se suelen traer por señal de vicios, estando en la elección de cada uno seguir el bien y apartarse del mal [...] Y en confirmación desto tenemos el proverbio español que merece ser alegado, «virtudes vencen señales».

El mismo Cortés alegaba que «naturaleza no fuerça, ni necessita [= 'obliga'] a los que tienen libre alvedrío a que sigan esto, o aquello; y pues el sabio y prudente es señor de todas sus acciones, puede con su industria evitar lo malo, y seguir lo bueno»⁴⁹. Lógicamente, esto no puede aplicarse a los procedimientos mánticos de la *diuinitio uulgaris*, como la cartomancia o los varios descritos en las *Partidas* alfonsíes, los cuales se consideraban vana superstición o, en caso de que llegasen a acertar, fruto de la intervención diabólica mediante pacto tácito. En casos como la rdomancia, cabía la duda, y así, Martín del Río, al comentar su experiencia directa con zahoríes madrileños en 1575, atribuye una parte de sus aciertos a *diuinitio naturalis* (es decir, a la correcta in-

48 MARTÍN SOTO, *Magia e Inquisición en el antiguo Reino de Granada*, p. 149.

49 Jerónimo CORTÉS, *Libro de phisonomia*, Valencia, Crisóstomo Garriz, 1598, I, XXX, p. 21.

terpretación de los indicios naturales) y otra, que no logra explicar de dicha forma, a un *pactum latens* con el demonio:

Norunt Hispaniæ genus hominum quod vocant ZAHVRIS, nos *Lyneos* possumus nuncupare, cum Madriti anno M.D.LXXV uersarer, tales ibi puer visebatur. Ferunt hosce uidere quæ addita in penitis terræ uisceribus, uenas aquarum et metallorum, thesauros et sub sarcophagis sita cadauera, res receptissima et celeberrima est, et fieri posse censuerunt, non Pindarus, Tzetztes et alii poëtæ modo; sed et philosophi, quorum nonnulli uim hanc humori melancholico et natorum inde spirituum uehementiæ ascribunt. Melior hæc ratio foret, si tantum putarent se uidere non uisa, nunc cum uisis ueritas respondeat, inanist est. Quid sentirem, alias explicui, nec muto sententiam: uenas aquæ nouerunt ex uaporibus mane et uesperis locis illis expiratis. Venas metallorum cognoscunt ex herbæ quodam genere illi nasci solito. Thesauros et cadauera (dicunt enim, quæ et qualia) putarim a dæmonibus ostendi et indicari. Potest acies oculorum, quando nullum densum corpus interiicitur, diffusissima spacia transmittere, sed medium istud sarcophagorum aut telluris, tam densum, solidum et opacum; id uel omino expers, uel parum capax est illuminationis et pelluciditatis, quæ ad uidendum necessaria. Accedit, quod hanc isti facultatem uidendi solent ad certos dies restringere, feriam tertiam et sextam, quod latentis pacti indicium. Quinetiam rubedo oculorum, quæ in Zahuris maxima conspicitur, plus noceat quam iuuet acumen oculorum⁵⁰.

En cuanto al componente «oculto», las bases de las prácticas de tipo fisiognómico, es decir, la interpretación moral o humoral de las señales corporales externas, podía adscribirse al ámbito de los *arcana naturæ*, aunque más bien bajo la especie de las correspondencias propias de la *harmonia mundi*, como planteaba Agrippa:

Habent etiam signa et facies signorum suas figuras, quas qui scire uelit in astrologorum libris eas requirat. Ex istis denique figuris et gestibus physiognomoniam et metoposcopia, diuinationum artes, dependent ipsaque etiam chiromantia, prædi-

50 DEL RÍO, *Disquisitiones magicæ*, I, III, q. 4, pp. 11b-12a.

centes futuros euentus non ut causæ, sed ut signa per effectus consimiles ab eadem causa causatos, Et licet hæ diuinationum species per inferiora et debiliora signa uaticinari uideantur, non tamen aspernenda nec damnanda sunt eorum iudicia, quando non ex superstitione sed ex partium omnis corporis harmonica correspondentia prognosticantur⁵¹.

Como se ve, la explicación en términos de magia natural solo alcanza a las formas cultas y de base astrológica; lo demás es mera *diuinationo uulgaris* cuyos *iudicia* proceden solo *ex superstitione*. Se trata de la misma situación vista para la hechicería, lo que es extensible a todas las prácticas mágicas de tipo tradicional o folclórico. Por lo que hace a la ocultación, dependía de las actividades concretas. Como deja claro el ejemplo de Martín del Río, los zahoríes, aunque más o menos sospechos, podían ejercer libremente su actividad⁵², mientras que las formas no especializadas se realizaban de modo bastante libre, aunque su reiteración (sobre todo si mediaba compensación económica y el resultado no era el exigido) podía acabar en una denuncia ante la Inquisición. En todo caso, solo las variantes más formalizadas como la rabadomancia o las vinculadas a la hechicería –por así decir– profesional poseían formas de adiestramiento, en la misma línea vista para la hechicería en general. Hasta donde sabemos, aquí tampoco se daba ningún componente iniciático ni la enseñanza era, en sí misma, de tipo místico.

V. MAGIA RITUAL O TEÚRGIA⁵³

Las modalidades mágicas tradicionales poseen raíces atávicas muy difíciles de rastrear, lo que no implica, no obstante, que todos sus aspectos sean necesariamente antiguos. Del mismo modo que la cocina regional de toda Europa incorpora en sus platos típicos alimentos de origen americano (en especial tomates, patatas y maíz), la magia tradi-

51 AGRIPPA VON NETTESHEIM, *De occulta philosophia*, I, LII, p. 187.

52 Añádase a lo dicho por este autor el capítulo dedicado por Juan Eusebio NIEREMBERG a «Qué-virtud sea la de los Zahorís, y como se pueda conocer dónde ay agua debaxo de tierra», en su *Curiosa y oculta filosofia*, 3.^a ed., Alcalá, María Fernández, a costa de Juan Antonio Bonet, 1649, I, LXXVI, pp. 261b-262b.

53 Para el conjunto de la «alta magia», tratada en los tres apartados siguientes, véase Jean-Pierre BRACH, «Magie: Occident Moderne», en *Dictionnaire critique de l'éso-*

cional poseía una vivacidad que necesariamente había de incluir la capacidad de innovación, tanto endógena como exógena, aunque, con la información disponible, resulte muy difícil determinar cuándo una práctica concreta es de origen inmemorial o reciente. En cambio, las manifestaciones de la magia culta o, para ser exactos, libraria sí poseen, en cuanto a su introducción en Occidente, un hito miliar, que es la recepción de la magia árabe y judía mediante las traducciones llevadas a cabo en el siglo XII y, sobre todo, el XIII, parte de ellas efectuadas en la corte alfonsí, cuyo interés por lo que hoy llamamos, bastante impropia-mente, «ciencias ocultas» es bien conocido.

La magia entonces introducida por vía libresca correspondía a la que se conoce de modo genérico como ritual o ceremonial, debido al énfasis puesto en el aspecto formal de los conjuros o encantamientos. Sus orígenes remontan al sincretismo alejandrino, en el que se fusionan creencias medioorientales (singularmente egipcias, «caldeas», es decir, mesopotámicas, y judías) con las griegas, tal y como se reflejan en los conocidos de modo genérico como *papiros mágicos griegos*⁵⁴, con el coadyuvante del pensamiento hermético y neoplatónico, gracias a sus concepciones emanatistas, a la creencia en la *harmonia mundi* (derivada del mismo proceso de emanación *ab Vno*) y en los *daímones* o *genii*, que serían los númenes invocados por los magos, encargados de dotar de eficacia a sus conjuros, bien por su actuación directa, bien por infundir sus virtudes en determinados objetos, básicamente talismanes. Tales *daímones* podían corresponder a alguno de los cuatro elementos o bien actuar por libre, aunque a menudo se vinculan específicamente a los siete planetas del cosmos geocéntrico, caso en el cual la tradición neoplatónica se subordina en parte a la antigua astrología «caldea». El resultado es una astromagia que, sin embargo, no posee una relación demasiado estrecha con la astrología coetánea, mucho más compleja en sus cálculos y en su hermenéutica de las cartas astrales, sino que remonta a planteamientos donde priman las cualidades atribuidas a cada planeta

térisme, pp. 783a-787a, y «Magic IV: Renaissance-17th Century» en *Dictionary of Gnosis*, pp. 731b-738a; véase también, con cautela, Cesare VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 133-153. Para la magia ritual, téngase además en cuenta Claire FANGER (ed.), *Invoking Angels: Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2012.

54 Sobre los cuales puede verse José Luis CALVO MARTÍNEZ y M.^a Dolores SÁNCHEZ ROMERO (eds.), *Textos de magia en papiros griegos*.

y la relación de estos con las horas diurnas o nocturnas, que establecen su carácter fasto o nefasto, bien de modo general, bien en virtud de cada rito en concreto. En ambos casos, entre sus principales finalidades están la apotropaica (mediante la confección de talismanes), la mántica y la curativa, por más que en los grimorios o formularios mágicos se encuentran ritos para casi cualquier finalidad, aunque primordialmente benéfica.

En su variante judaica⁵⁵, cuya principal vía de transmisión a Occidente fue la versión alfonsí del *Liber Razielis Angeli*⁵⁶, los *daímones* he-lenísticos se identifican con los *mal'ākīm* 'ángeles' del judaísmo, dando lugar a una impresionante nómina, mayormente de nombres teóforos⁵⁷. Esto se relaciona con otro aspecto fundamental de la magia judaica, que es la importancia que, por influjo cabalístico, adquieren las letras, de modo que cada ángel posee su propia *ḥāṭīmāh* o 'sello; signatura', en virtud de la cual es preciso convocarlo y para cuya escritura se emplean a menudo diversos alfabetos mágicos, conocidos en latín como *characteres angelici* o *litteræ caelestes*, fundamentalmente el *kəṭāb 'ênayim* o 'escritura de (ante)ojos'. En su versión árabo-islámica⁵⁸, difundida en Europa sobre todo por el *Picatrix*, la traducción, de nuevo alfonsí, de la *Ġāyat alḥakīm* o *La meta del sabio*, esos *daímones* o *genii* pueden ser identificados, por influjo judaico, también con *malā'ikah* 'ángeles', pero más a menudo se identifican con los *ġinn* 'genios'⁵⁹, criaturas de origen

55 Sobre la cual véase Gideon BOHAK, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

56 Sophie PAGE, «Uplifting souls: The *Liber de essentia spirituum* and the *Liber Razielis*», en *Invoking Angels: Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2012, pp. 79-112; MONTANER, «Sobre el alcance del "ocultismo" renacentista», pp. 706-712.

57 Véase Moïse SCHWAB, *Vocabulaire de l'angélogologie, d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale*, Paris, Imprimerie Nationale, 1897.

58 Comp. Hassan ELBOUDRARI, «Magie. Islam: Positions de la magie dans la pensée musulmane», en *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, pp. 772a-775b; Pierre LORY, «Magie. Islam: Développement historique de la magie en terre d'islam», en *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, pp. 769b-772a; Pablo ROZA, «Recetarios mágicos moriscos: Brebajes, talismanes y conjuros aljamiados», en *Señales, Portentos y Demonios*, pp. 555-578.

59 En la lengua coránica *ġinn* es un nombre colectivo que designa al conjunto de los 'genios', siendo su singulativo *ġinnī*. Sin embargo, en la lengua clásica y sobre todo postclásica, usualmente *ġinn* se emplea como singular, siendo su plural *ġunūn* o *ġinnān*.

ígneo (mientras que los ángeles han sido creados a partir de la luz) mencionadas a menudo en el Corán:

The Jinn are a world of their own, different from that of the human or the angels. They do, however, possess some characteristics in common with humans, such as the ability of think and reflect. [...] The correct position is that the jinn are a third type of being, apart from angels or humans. They are intelligent and understanding creatures [...]. They are responsible for their actions and have been ordered by Allah to perform some deeds and to abstain from others⁶⁰.

Debido a sus cualidades sobrehumanas⁶¹, si un *ġinn* accedía o, por medio de un conjuro, era obligado a actuar a favor de un humano, este podía hacerle realizar acciones portentosas. El fin de la magia numinosa era, por tanto, lograr tal participación, siguiendo el ejemplo de Salomón: «Allah has informed us that the jinn which were subjected to the control of the Prophet Solomon performed many feats which were evidence of their physical ability, intelligence and skill»⁶². En otras ocasiones, por influjo de las concepciones astrológicas, los *ġunūn* se identificaban con los espíritus tutelares de los planetas: «Some of the polytheists claimed that the meaning of jinn was the souls of the planets»⁶³.

La recepción de esta forma de magia en el Occidente europeo planteó un considerable problema con la identificación de esos númenes, astrales o no, que están en la base de la magia ritual, en relación con las creencias cristianas. La respuesta aparentemente más obvia era asimilarlos a los ángeles, cuya existencia ya constaba por las Sagradas Escrituras y venía favorecida por los planteamientos judaicos⁶⁴. Ahora bien, ¿cómo suponer

60 Umar Sulaiman AL-ASHQAR, *The World of the Jinn and Devils*, Boulder, Al-Basheer, 1998, I, pp. 5 y 9.

61 «Allah has given the jinn power and ability that He has not given humans. Allah has informed us of some of their ability, including great speed and movement» (AL-ASHQAR, *The World of the Jinn and Devils*, I, p. 29).

62 AL-ASHQAR, *The World of the Jinn and Devils*, I, p. 31, con referencia al Corán, 34, 12-13.

63 AL-ASHQAR, *The World of the Jinn and Devils*, I, p. 8.

64 Esta era la interpretación alfonsí; véase Alejandro GARCÍA AVILÉS, «Alfonso X y la tradición de la magia astral» y «La cultura visual de la magia en la época de Alfonso

que un espíritu superior se iba a poner a las órdenes de un hombre, sobre todo bajo coacción? Esto llevó a algunos autores a suponer la existencia de unos seres semejantes a los *ginn*, considerados como una suerte de espíritus jerárquicamente inferiores a los ángeles, partiendo de la doctrina de Orígenes sobre los «ángeles neutros», que serían ciertos *dæmones nec saluati nec damnati*⁶⁵. En esta misma línea, pero con una base neoplatónica, Ficino sitúa a tales *genii* en un orden de criaturas espirituales diferente, lo que los colocaría en una suerte de posición indeterminada o indiferente desde el punto de vista moral, pero seguiría remitiendo a una actuación preternatural sobrehumana⁶⁶. Esta desaparece en una tercera opción, la de Paracelso, según la cual se trataría de «espíritus naturales» formados por elementos simples⁶⁷. Finalmente, cabía identificarlos simplemente con los demonios o ángeles caídos, que es la opinión canónica: «Secundo, etiam probatur, ex operibus magorum quæ, ut probatum est, necesse est referri in aliquam substantiam separatam. Et, ut statim probabitur, non possunt tribui nec Deo, nec bonis angelis. Ergo oportet ea assignare dæmonibus»⁶⁸. Esto sitúa la magia ritual en un plano distinto, el de la goecia, que veremos en el apartado siguiente. Sea como fuere, esta magia basada en la relación con los númenes es a la que, en el período considerado, se identificará con la antigua teúrgia órfica y neoplatónica:

isti accessat cultus seu inuocatio intelligentiarum et efficientum exteriorum seu superiorum, cum orationibus, consecrationibus, fumigiis, sacrificiis, certis habitibus et ceremoniis ad Deos, dæmones et heroas, tunc uel fit ad finem contrahendi spiritus in se ipso, cuius ipse fiat uas et instrumentum, ut appareat sapiens rerum, quam tamen sapientiam facile pharmaco

X», en *El scriptorium alfonsí, de los libros de astrología a las «Cantigas de Santa María»*, Madrid, Editorial Complutense, 1999, pp. 83-103.

65 Jean-Patrice BOUDET, «Les condamnations de la magie à Paris en 1398», *Revue Mabillon*, n. s., 12 [= 73], 2001, pp. 135 y 151.

66 Comp. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, p. 141 y 148-151.

67 Alekandre KOYRÉ, *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán* [1.ª ed. fr. 1955], Madrid, Akal, 1981, pp. 86-89.

68 FRANCISCO DE VITORIA, *De arte magica*, § 11, en *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas*, ed. Teófilo Urdanoz, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p. 1250.

una cum spiritu possit euacuare; et hæc est magia desperatorum, qui fiunt uasa malorum dæmonum, quæ per Artem notoriam exaucupatur: aut est ad finem imperandi et præcipiendi dæmonibus inferioribus cum autoritate superiorum dæmonum principum, hos quidem colendo et alliciendo, illos uero coniurando et adiurando, constringendo; et hæc magia est transnaturalis seu metaphysica, et proprio nomine appellatur *theourgía*⁶⁹.

En cuanto a la astromagia, en sus manifestaciones más propiamente astrológicas de la magia ritual, es decir, aquellas en las que no hay invocaciones o conjuros, simplemente los talismanes o preparados curativos se efectúan bajo determinadas condiciones astrales:

Item, secundo magi operantur adhibitis certis rebus naturalibus et materialibus. Item, sub certo situ et constellatione astrorum, fabricantur isti suas imagines et annulos, non ex quauis, sed ex certa materia, et obseruatis punctis et motibus astrorum; quæ omnia frustra fierent et adhiberentur, si effectus expectarentur a uirtute substantiæ separatæ, et non a causis naturalibus. Ergo uidetur dicendum quod opera magorum sunt naturalia. [...] Ut uidemus uulgo annulos ferreos gestari ad certam stellarum positionem fabrefactos, quos putant certis ægritudinibus mederi⁷⁰.

Se trataba, no obstante, de su forma más infrecuente, frente a la apelación a los espíritus planetarios. En cuanto a estos, la renovada influencia platónica renacentista, mediante las traducciones directas del *Corpus Hermeticum* y de los principales autores neoplatónicos, así como el conocimiento de la cábala hebraica, llevaron a reformular este aspecto a partir de la distinción entre la *intelligentia prior*, es decir, Dios, y las *intelligentiæ separatæ* o seres espirituales creados por él. Según la teoría emanatista, cada escalón o eslabón cósmico está presidido por una de ellas, contándose habitualmente nueve, desde el cielo em-píreo hasta la tierra: «a secundo loco deriuantur a Dei uirtute, per in-

69 Giordano BRUNO, *De magia*, proœm., en *Iordani Bruni Nolani opera latine conscripta*, ed. Felice Tocco [et al.], Firenze, Le Monier, 1891, vol. III, p. 398.

70 VITORIA, *De arte magica*, § 6, q. 3, p. 1239, y a. 2, p. 1241.

telligentiam priorem, et ipsi a Deo quoque inferioribus influent⁷¹. De ellas, los *daimones* invocados por los magos corresponderían a los *genii planetarii*, como explicaba Bruno: «habent magi pro axiomate, in omni opere ante oculos habendum, influere Deum in deos, deos in (corpora cælestia seu) astra, quæ sunt corporea numina, astra in dæmonas, qui sunt cultores et incolæ astrorum, quorum unum est tellus»⁷². A su vez, estos *dæmones* se identifican con las *intelligentiæ secundæ*, como explicaba el abad Trithemius:

Veterum sententia est plurimorum, sapientissime Cæsar, mundum hunc inferiores ordinatione primi intellectus, qui Deus est, per secundas intelligentias gubernari, quorum opinioni conciliator assentiens Medicorum dicit, Septem planetis spiritus septem a principio cœli et terræ præfectos. Quorum unusquisque mundum annis gubernat trecentis quinquaginta quatuor, mensibusque ex ordine quaternis⁷³.

Ahora bien, el mismo autor, en la práctica, identifica dichos seres con los ángeles del cristianismo, como revelan tanto sus comentarios sobre la *intelligentia* que preside el movimiento e influjo de cada planeta, como la división de la historia mundial en edades regidas por cada uno de ellos, dentro de la cual, el Siglo de Oro quedaría básicamente bajo el influjo del arcángel Gabriel, como *præfectus* de la Luna:

Ordine uicesimo Gabriel Angelus Lunæ mundi regimen recipiet anno mundi 6732, mense 4, die mensis Iunii 4, anno Christianorum 1525, et mundum gubernabit annis 354, mensibus 4, usque ad annos mundi 7086 et mensem 8, Dominicæ vero natiuitatis 1879, menses similiter 11. Huius reuolutionis futura series prophetiam requirit. Non hæc assertiue scripsit, sacratissime Cæsar, quibus cum iniuria Orthodoxiæ fidei nulla

71 Johannes REUCHLIN, *De arte Cabalistica*, Hagenau, apud Thomam Anshelmum, 1517, III, f. 7 70v.

72 BRUNO, *De magia*, proœm., pp. 401-402. La frase «astra, quæ sunt corporea numina» podría relacionarse con la citada concepción paracélsica de los «espíritus naturales».

73 Johannes TRITHEMIUS, *De septem Secundeis, id est, Intelligentiis, siue Spiritibus Orbes post Deum mouentibus, reconditissimæ scientiæ et eruditionis Libellus*, Coloniae, apud Ioannem Birckmannum, 1567, pp. 3-4.

est ratione credendum. Sunt uero qui menses in his supputauere Lunares, quibus cosentiendum si duxeris, mutanda sunt ea, quæ aliter scripsi⁷⁴.

Ante esta variedad de pareceres, resulta difícil encontrar un denominador común en los fundamentos de la magia ritual. De hecho, al igual que sucede en la mayoría de las manifestaciones mágicas, aquí se da una marcada diferencia entre la la *magia speculatrix* o *contemplatrix* y la *magia effectrix* u *operatrix*, que es *utenda et exercenda*⁷⁵. La mayor parte de sus oficiantes y de sus textos se desentienden de la primera y se ocupan solo de la segunda, lo que hace muy difícil saber cómo concebían estos magos las bases de su arte, puesto que lo que realmente les interesaba eran sus resultados, en lo que no se diferencian mucho de los hechiceros. En cuanto a las *clauiculæ* (literalmente ‘llavecitas’) y los grimorios en los que se consignaban sus ritos mágicos, tampoco arrojan mucha luz sobre los conceptos que los regían, salvo por la idea de que el ceremonial debe seguirse de modo estricto, que hay determinados elementos que (por razones no explicadas) atraen a los númenes invocados y que son estos los que, de forma inmediata o, más a menudo, mediata (a través de su influencia en talismanes), son la verdadera causa eficiente de sus actuaciones mágicas⁷⁶. En la práctica, además, los grimorios se van empobreciendo hasta convertirse en recetarios elementales cuyo nivel no supera, a menudo, el grado de sofisticación de los hechizos tra-

74 TRITHEMIUS, *De septem Secundis*, pp. 60-61.

75 Sigo la terminología coetánea de Benito PEREIRA, *Aduersus fallaces et superstitiosas artes*, Ingolstadii, ex Officina Typographica Davidis Sartorii, 1591, lib. I, cap. XIV, pp. 105-107 (que se refiere particularmente a la goecia) y de Athanasius KIRCHER, *Ars magna lucis et umbræ*, Romæ, ex Typographia Ludovici Grignani, sumptibus Hermannii Scheus, 1645, lib. X, præfatio, p. 769 (que alude a la magia natural).

76 Sobre los grimorios tardomedievales y modernos pueden verse François DELPECH, «Grimoires et savoirs souterrains: Éléments pour une archéo-mythologie du livre magique», en *Le pouvoir des livres à la Renaissance*, Paris, École de Chartes, 1998, pp. 23-46; Gösta HEDEGÅRD (ed.), *Liber Iuratus Honorii*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 2002, pp. 40-42, y ahora el importante estudio de Frank F. KLAASSEN, *Transformations of Magic: Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2013, pero ténganse en cuenta las matizaciones de MONTANER y LARA, «Magia, hechicería, brujería: deslinde de conceptos», pp. 176-177. Para el ámbito español, véase Rafael MORALES, «Los grimorios y recetarios mágicos: Del mítico Salomón al clérigo nigromante», en *Señales, Portentos y Demonios*, pp. 537-554.

dicionales⁷⁷. Como en el caso de estos últimos, hablar aquí de cualidades o de fuerzas ocultas resulta extremadamente problemático. En cuanto a la magia especulativa, representada por autores como Ficino, Trithemius o Agrippa, dado que combinan aspectos de la magia ritual, tanto numinosa como astral, con otros de la magia natural, la relación con lo oculto queda marcada sobre todo por esta última faceta, como veremos.

Por lo que hace al aprendizaje, frente a la magia tradicional, que es de transmisión oral o, para ser exactos, presencial y discipular, la magia ritual, como las demás variedades que suelen incluirse bajo el marbete de «alta magia», son de transmisión escrita y casi siempre en ausencia, es decir, sin la guía de un magisterio personal. Incluso cuando un autor considera a otro su maestro, es (salvo muy contadas excepciones) por haber leído sus obras, no por haber recibido sus lecciones, como sucede con Agrippa respecto de Trithemius. En consecuencia, resulta imposible hallar aquí nada parecido a procesos iniciáticos ni, en consecuencia, a la iluminación gnóstica, pese a lo que podría sugerir su ya vista equiparación con la teúrgia⁷⁸. En cuanto al ocultamiento, este depende exclusivamente del grado en que la magia ritual se identifique con la goecia y, por lo tanto, sea objeto de persecución judicial. En definitiva, si la magia ritual acaba cayendo mayoritariamente en la clandestinidad es por circunstancias coyunturales, no por una voluntad intrínseca de velar el conocimiento.

VI. NIGROMANCIA O GOECIA

Originalmente, la nigromancia era la adivinación por medio de la evocación de los difuntos, tal y como indica su étimo, el latín *necromantia*, tomado del griego *nekromanteía*, compuesto de *nekrós* ‘cadáver’ y *manteía* ‘adivinación, profecía’, y conocida también como *nekyomanteía*, cuyo primer componente es *nékys* ‘difunto’. Para ello, originalmente se intentaba revivir a un muerto, pero más adelante se evocaba su espíritu (*nekydaímōn*). Este tipo de práctica adivinatoria no sobrevivió

⁷⁷ CIRAC ESTOPAÑÁN, *Los procesos de hechicerías*, pp. 11-38; CARO BAROJA, *Vidas mágicas e Inquisición*, vol. I, pp.135-151 y 267-273; vol. II, pp. 233-304; MORALES, «Los grimorios y recetarios mágicos».

⁷⁸ En su sentido primigenio, «Literally ‘working the divine’, theurgy was a ritual technique that performed the ascent towards the supreme god as the source of pure

al mundo antiguo y por ello el término se transformó, por influjo del latín *niger*, en *nigromantia*, como designación de la magia negra, es decir, maléfica. Por su parte, la *goēteía* era una actividad mágica anterior; de hecho, su practicante, el *gōēs* es, junto con la *pharmakís* o 'hechicera', el tipo de mago más antiguo en Grecia. Originalmente parece haber sido una clase de chamán; posteriormente designó al oficiante de cualquier tipo de magia, pero luego fue desplazado en este sentido lato por el término de origen persa *mágos*, quedando restringido *gōēs*, ya en la época clásica, a una especie de *nekrómantis*, cuando no simplemente a un farsante embaucador.⁷⁹

En su forma tradicional, la nigromancia corresponde a la versión masculina de la hechicería: «Los hechizos que los hombres hacen atribúyense a alguna sciencia o arte, y llámalos el vulgo nigrománticos, y no los llaman brujos»⁸⁰. Apenas conocemos sus prácticas, pero algunas, coincidentes con las hechiceriles, se traslucen en fuentes medievales que se refieren a practicantes de «alta magia», como es el caso del francés Jean de Bar, quien, en su confesión y retractación de 1398, reconoce que son errores supersticiosos

croire que un clo de cheval offert en don un certain jour de l'an vausist contre encloure de chevaulx; croire que le denier offert premierement le jour du grand vendredi vausist a aucunes teles choses; croire que le cuer d'une taupe porté sur luy empescha d'estre desrobé, etc.⁸¹

También se mezclan distintos niveles de creencias en la condena alfonsí de la nigromancia, pues las últimas líneas que le consagra describen

knowledge (*nous*). Since the ecstatic ascent was sought for by the philosophers (Plotinus was said to have several such experiences), it could have purely cognitive aims, but it also could serve divinatory purposes» (Fritz GRAF, «Magic II: Antiquity», en *Dictionary of Gnosis*, p. 721a).

79 MONTANER y LARA, «Magia, hechicería, brujería: deslinde de conceptos», pp. 56-62.

80 Martín DE CASTAÑEGA, *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas*, ed. Fabián Alejandro Campagne, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997, v, pp. 63-64.

81 Texto editado por Jean-Patrice BOUDET, *Entre science et «nigromance»: Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, doc. 3, § 18, p. 157.

prácticas de tipo claramente hechiceril, mientras que las primeras corresponden a elementos de la magia ritual:

Nigromancia⁸² dizen en latin a un saber estraño que es para encantar espíritus malos, e porque de los omes que se trabajan a fazer esto viene muy grand daño a la tierra e señaladamente a los que los creen e les demandan alguna cosa en esta razon, acaesciéndoles muchas ocasiones [= ‘males, daños’] por el espanto que resciben andando de noche, buscando estas cosas atales en los lugares estraños, de manera que algunos dellos mueren, o fincan locos o desmemoriados⁸³. Por ende defendemos que ninguno non sea osado de trabajar nin de usar tal enemiga como esta, porque es cosa que pesa a Dios e viene ende muy grand daño a los omes. Otrosí defendemos que ninguno non sea osado de fazer ymágenes de cera nin de metal, nin otros fechizos para enamorar los omnes con las mugeres, nin para departir el amor que algunos oviessen entre sí. E aún defendemos que ninguno non sea ossado de dar yervas nin brevage a algund ome, nin a muger por razón de enamoramiento, porque acaesce a las vegadas que destos brevages vienen a muerte los omes que los toman, e han muy grandes enfermedades de que fincan ocasionados [= ‘dañados’] para siempre⁸⁴.

No obstante, la acepción básica de la nigromancia en el Siglo de Oro es la que transmite el *Diccionario de Autoridades*: «El arte abominable de executar cosas extrañas y preternaturales, por medio de la invocación del demonio y pacto con él. Llámánla también Magia negra» (vol. IV, p. 667b). La definición no se aleja demasiado de la que da la misma obra para *hechizar*: «Hacer a alguno mui grave daño, yá en la

82 Así leen el códice de la *Setena Partida* (ms. BNE 708) y los incunables sevillanos de 1491, mientras que la edición de Gregorio López trae el latinismo *Necromantia* (vol. VII, f. 74ra), posiblemente debido al editor; para esta nota y la siguiente, véase MONTANER, «Sobre el alcance del “ocultismo” renacentista», p. 640.

83 Donde la edición de Gregorio López stampa *desmemoriados*, el ms. de la *Setena Partida* y los incunables sevillanos ofrecen *demoniados*, lo que, a primera vista, parece lección preferible, por el sentido. Sin embargo, la *lectio* de López resulta *difficilior* y se relaciona con la lexía *loco desmemoriado* que, según el CORDE, se documenta en los siglos XII y XIII en el *Fuero de Soria*, en la *Vida de San Millán* de Gonzalo de Berceo y en el *Fuero Real* de Alfonso X el Sabio.

84 *Partidas*, VII, xxiii, 2.

salúd, yá trastornándole el juicio vehementemente, interviniendo pacto con el demonio, yá sea implícito, yá explícito» (vol. IV, p. 134a). En el caso de la hechicería ya hemos visto de dónde sale esta referencia a uno u otro tipo de pacto. Sin embargo, en el caso de la nigromancia se habla únicamente de la invocación demoníaca, que, como se ha visto, era una forma de pacto expreso. Esto se relaciona con el inicio de la citada ley de las *Partidas*, en que se habla de «encantar espíritus malos». Aquí no se trata de una mera satanización de prácticas tradicionales, como sucede en el caso de la hechicería, sino del desplazamiento del término para designar a los conjuradores de númenes, es decir, a los practicantes de la nueva magia ritual.

La asimilación de esos númenes con los diablos de la teología cristiana, al menos con los de rango inferior en la jerarquía infernal⁸⁵, ya se daba entre los propios cultores de la magia ritual. Sin embargo, será de nuevo la interpretación canónico-teológica la que, a partir de la doctrina del Aquinatense, identifique de modo inequívoco esos *genii* con demonios, lo que cristalizó en la condena contenida en la constitución pontificia *Super Illius specula*, fulminada en 1326 por Juan XXII contra quienes «dæmonibus namque immolant; hos adorant; fabricant, ac fabricari procurant imagines, annulum uel speculum, uel phialam, uel rem quamcumque aliam magice ad dæmones inibi alligandos»⁸⁶. Estas acciones son algunas de las que describían los tratados árabes de magia ritual, que tenían como trasfondo las acciones similares atribuidas a Salomón con los *ǧinn*, como se ha visto. En definitiva, esta bula no hacía sino actualizar, adaptadas a la recepción de la nueva magia ritual, antiguas condenas religiosas sobre la magia como forma de idolatría o, lo que venía a ser lo mismo, demonolatría⁸⁷.

85 Piénsese en el *familiar*: «El demonio que tiene trato con alguna persona, y la comunica, acompaña y sirve de ordinario, el qual suelen tener en algún anillo ò otra alhaja doméstica» (*Diccionario de Autoridades*, vol. III, p. 718a).

86 *Bullarium Romanum*, cura et studio Aloysii Tomassetti [*et aliorum*], Sebastiano Franco [*et aliis*] Editoribus, 1857-1872, vol. IV, p. 315b.

87 Para el proceso de demonización de la magia ritual, véanse Alain BOUREAU, *Satan hérétique: Naissance de la démonologie dans l'Occident médiévale (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004, y, con mejor enfoque conceptual, BOUDET, «Les condamnations de la magie à Paris en 1398» y *Entre science et «nigromance»*. Compárese además Sebastià GIRALT, «Magia y ciencia en el Baja Edad Media: La construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia (c. 1230-c. 1310)», *Clío & Crimen*, 8, 2011, pp. 14-72.

El nuevo nigromante es, pues, el practicante de la misma magia vista en el apartado anterior, pero concebida ahora como «magia negra» (según se apreciaba ya en el citado pasaje de Giordano Bruno), para subrayar lo cual es designada como *nigromancia* y, ya en la Edad Moderna, como *goecia* o *magia goética*⁸⁸. Lo que sucede aquí, como en otros casos vistos, es que se da una diferencia notable entre los propios magos (incluso si se consideran a sí mismos nigromantes) y sus detractores. Así, mientras que los primeros consideran que pueden dominar a los demonios, a menudo mediante algún tipo de intervención divina⁸⁹, los segundos están convencidos de que un hombre no puede someter a un espíritu puro, como lo es, pese a todo, un ángel caído, de modo que su presunta sumisión no es más que un engaño para cautivar las almas de los nigrománticos y llevarlas al infierno⁹⁰.

Por lo que hace a sus relaciones con lo oculto, vale lo dicho para la magia ritual en el apartado precedente, toda vez que la nigromancia o goecia no es, básicamente, más que la misma variedad, pero vista desde otro ángulo. En todo caso, es preciso hacer hincapié en la faceta práctica, puesto que la mayor parte de la información disponible sobre los nigromantes, procedente de sus procesos judiciales (sobre todo ante la Inquisición), revela una completa ausencia de aspiraciones teúrgicas, al margen de la etiología que los propios practicantes atribuyesen a sus operaciones mágicas. En general, su nivel oscila entre el lumpemproletariado urbano, que solo se diferencia de las hechiceras por su utilización de materiales escritos, y una clase media-baja compuesta de clérigos sin

88 Hasta donde se me alcanza, la primera referencia en español es la de Lope de Vega en *Pastores de Belén* (1612), ed. Antonio Carreño, Barcelona, PPU, 1991, p. 493: «La Magia natural no has de entender que es aquélla en que se consultan los infernales espíritus con tan infame nombre como le han dado en las divinas y humanas letras, y el mismo Dios prohibido tantas veces el consultarla, sino aquella natural Filosofía, que los Griegos llamaron Goecia, y no Magia, o una especulación de las cosas celestiales, ciencia e instrucción». Sin embargo, Lope equivoca *goecia* con *teúrgia* (véase Pilar ALONSO, «El universo mágico de las novelas pastoriles», en *Señales, Portentos y Demonios*, p. 438) y su exposición parece una interpretación errónea de una explicación semejante a la dada por Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA: «Utriusque cum meminerint Græci, illam magiæ nullo modo nomine dignantes *goëteian* nuncupant, hanc propria peculiarique appellatione *mageian*, quasi perfectam summamque sapientiam uocant» (*De hominis dignitate*, ed. dir. por Pier Cesare Bori, § 37, n.º 230, en *Progetto-Pico = Pico-Project*, <http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/index.html>).

89 VASOLI, *Le filosofe del Rinascimento*, p. 142

90 Sebastià GIRALT, «Magia y ciencia en el Baja Edad Media», pp. 53-61.

beneficio, boticarios o artesanos de ajustado pasar que buscan con unos ritos elementales (desde el punto de vista ceremonial) mejorar su situación socioeconómica (por ejemplo, encontrando un tesoro o ganando al apostar a los naipes)⁹¹. Nada más lejos que estas figuras del aura esotérica de un Fausto.

VII. LA MAGIA NATURAL

La mayor innovación de la Edad Moderna en el ámbito de la magia fue, sin duda, la aparición de la magia natural, fruto de la extensión de los postulados de la *diuinitio naturalis* de base astrológica y de la analogía con la piedra imán al conjunto de las manifestaciones consideradas mágicas, es decir, aquellos fenómenos naturales que no se dejaban explicar de forma aparente. En consecuencia, la magia natural se conforma como una física y, hasta cierto punto, una metafísica del portento. Así, Nieremberg, hablando de cierta habilidad atribuida a los cuervos de Libia, dice: «¿Quién, pues, les enseñó esta Física, que dos cuerpos no podían estar en un lugar, que no podía aver penetracion? ¿Quién les enseñó esta magia natural, que las cosas leves avían de subir, quando las graves se abatían?»⁹². En consonancia, la *magia naturalis* se considera el «ars, uel facultas aliqua ad edendum et faciendum opera illa mirabilia»⁹³, sin recurrir a ningún ente numinoso: «aliqua magia potest dici naturalis, et sine commercio et concursu alicuius substantiæ spiritualis»⁹⁴, y, menos aún, al diablo, sino (como, según se ha visto, pedía el Aquinatense) a «acciones [...] naturales, utpote ex principiis intrinsicis procedentes»⁹⁵. Esta se consideraba una parte de la filosofía natural: «Altera [magia] nihil est aliud, cum bene exploratur, quam naturalis philosophiæ absoluta consumatio [...] hanc propria peculiarique appellatione *mageían*, quasi

91 Véanse CARO BAROJA, *Vidas mágicas e Inquisición*; TAUSIET, *Abracadabra Omnipotens*; LARA, «Hechiceras celestinescas y nigromantes en la literatura española del siglo XVI», y MORALES, «Los grimorios y recetarios mágicos».

92 NIEREMBERG, *Curiosa y oculta filosofia*, II, XXI, pp. 396b.

93 VITORIA, *De arte magia*, § 1, p. 1230.

94 VITORIA, *De arte magica*, § 7, p. 1241.

95 TOMÁS DE AQUINO, *De operationibus occultis naturæ*.

perfectam summamque sapientiam uocant»⁹⁶. Su fundamento son, pues, los *arcana mundi* o *secreta Naturæ*:

Ea [sc. Magia naturalis] (ut Psellus et Proclus aduertere) nihil est quam ex actior quadam arcanorum natura cognitio, qua cœlorum ac siderum cursu et influxu, et sympathiis atque antipathiis rerum singularum obseruatis, suo tempore, loco, ac modo res rebus applicantur, & mirifica quadam hoc pacto perficiuntur; qua causarum ignaris præstigiosa, uel miraculosa uidentur⁹⁷.

Este planteamiento es el mismo de los filósofos naturales coetáneos:

[A] todo esto no le llamamos virtud o accidente manifiesto, sino muy occulto o incógnito, pues no lo conocemos a él por sí mismo, por quanto nos falta sentido con que conocerlo, sino percébilos y alcanzámoslo por sus effectos, y esto es obrar con virtud o propiedad occulta, la qual aunque muchos afirman que no la ay y que es desatino esto de virtud occulta, vemos por esperiencia lo contrario, y que realmente ay propiedades y virtudes admirables secretas y maravillosas en yeruas, piedras y animales, las quales, (como tengo dicho) se llaman occultas por ser conocidas, no por sí mismas sino por sus effectos, que podemos dezir ser estas virtudes occultas como las formas sustanciales de los cuerpos naturales, las cuales ellas de por sí no se conocen, y assí las conocemos y rastreamos por sus effectos y accidentes propios⁹⁸.

La *magia naturalis* se divide, por un lado, en operativa y adivinatoria: «Naturalis Magia diuiditur in *operatricem* et *diuinatricem*, hæc in abditis

96 PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, § 37, n.º 229-230. Algo parecido afirma en las *Conclusiones*, 1486], ed. Joseph H. Peterson, Twilit Grotto Esoteric Archives, 2001 (<<http://tinyurl.com/da5cnq>>): «Magia est pars practica sciencie naturalis. Ex ista conclusione et conclusione paradoxa dogmatizante XLVII, sequitur quod magia sit nobilissima pars scientie naturalis» (V, 38, 3-4). Sobre este aspecto, véase VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, p. 150.

97 DEL RIO, *Disquisitiones magicæ*, I, III, p. 4b.

98 JUAN DE CÁRDENAS, *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias* [1591], pról. José Terrés, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1913, III, v, p. 172.

et futuri coniectandis uersatur, [...] illa miros effectus producit»⁹⁹. La *operatrix* puede ser puramente natural o también artificial:

La magia legítima y pura, así natural-como artificial, va por diferente camino, lícito y sin tropieço, y toca a la consideración del artificio de la naturaleza, porque por ella se conoce cómo se pueden hazer naturalezas, digámoslo así, artificiales, o artificios naturales. Esto es, que lo que por el curso de las causas solemnnes y legítimas de la naturaleza no fuera, por la aplicación del arte, e industria humana, se haze y se forman muchos artificios naturales y milagros humanos, digámoslo así, sabiendo mezclar diversas causas el que comprehende las virtudes particulares de las cosas; porque así como naturalmente del concurso furtuito extraordinario de algunas causas, resultan efetos peregrinos en la naturaleza, y monstruos raros, así pueden resultar del concurso extraordinario pretendido [= ‘intencionado’] y por industria humana. Puédense hazer animales de forma nunca vista e ingenio particular, y que unos árboles lleven la fruta de los otros y otras maravillas, que al que ignora sus causas parecen milagros¹⁰⁰.

La primera incluye las maravillas de la naturaleza y su aprovechamiento:

Quis enim, uel litteris dumtaxat tinctus philosophicis nescit multas esse uirtutes rerum naturalium, occultas mirabilium rerum effectrices, quas siquies bene nosset et ad usum accommodare sciret, haut dubie mira posset efficere. In Insula *Ombrio*, quam nostri dicunt *del Hierro*, proxima *Canariæ*, arbor est quæ cotidie ante ortum solis tum a stipitis tum a ramis aquam tantam emittit, quæ incolis et iumentis sufficit, quia nunquam ibi pluit, nec ullus aquarum puteus nec fluuius nec lacus est¹⁰¹.

99 DEL RÍO, *Disquisitiones magicæ*, I, III, p. 5a.

100 Juan Eusebio NIEREMBERG. *Ocultas filosofias* [1634], ed. rev., Madrid, Imprenta del Reyno, [s. a.], II, XCV, ff. 181v-182r.

101 FRANCISCO TORREBLANCA, *Epitomes delictorum in quibus aperta uel occulta inuocatio daemones interuenit libri IIII*, Hispali, apud Ildephonsum Rodriguez de Gamarra et Franciscum de Lira, 1618, II, I, 40, f. 78ra.

La segunda, las maravillas de la técnica inspiradas en aquellas, pero igualmente el ilusionismo:

Naturalis artificiosam genuit Magiam, quia naturam ars imitatur [...], et hæc duplex Mathematica uidelicet, et Præstigiatoria [...]. Mathematica est quæ Geometricis, Arithmeticis et aliis Mathematicis principiis nititur, ut sphaera ill Archimedis uitrea, quæ omnes cœlestium orbium conuersiones suis motibus clarissime representabat. [...] Quemadmodum nostro sæculo hac arte inuenta sunt horologia quæ non solum horæ obelisco notentur, uerum etiam aeris sonitu horarum numerus audiatur, ex libramentis uidelicet ac rotis non eodem modo tantum, se contrario currentibus peritissime composita. [...] Præstigiatoria autem Magia ludrica et deceptoria est, quia eius effectus non sunt tales qualiter uidentur, ut quæ a gyrtis, circulatoribus et funambulibus uidentur patrata ex agilitate pedum uel manum¹⁰².

En cuanto a la *diuinatrix*, abarca los modos de adivinación no supersticiosos, esto es, la *diuinationis naturalis* y la *artificialis*:

Diuinationis naturalis, ex ipsiusmet naturæ abditis summitur, et sic permissa, quia licitum est signa naturalia quærere [...]. Quia ut prudentibus dedit Deus ad pluuiæ et tempestatis causas, cognoscere tetragonos, diametros et congressus Solis et Lunæ et aliorum errantium et fixorum syderum pluuiarum et aeris mutationes effectores. [...] Artificiosa diuinationis ex natura et arte comparatur ad alicuius rei occulta indagationem uel futuri prænotione es abditis naturæ, au risgni alicuius manifestationem. [...] Præsumptiones et inditia nihil aliud sunt quam diuinationes in rebus dubiis, ex argumentis et indiciis per circumstantias frequenter euidentes collectæ¹⁰³.

Paradójicamente (al menos en apariencia), son los tratadistas que denuestran la magia numinosa quienes otorgan más crédito a la *magia naturalis*, como una forma netamente opuesta a la *dæmonica*, y, por lo tanto, quienes más van a insistir en la existencia de virtudes arcanas,

102 TORREBLANCA, *Epitomes delictorum*, II, II, 1-3, f. 79ra-b y III, 1, f. 80vb-81ra.

103 TORREBLANCA, *Epitomes delictorum*, I, II, 1-2, f. 4vb, y III, 1 y 8, f. 6va-b.

que son las que hacen tildar de magos a sus concedores, frente a quienes recurren al pacto satánico para obrar *præter naturam*:

Duplicem esse Magiam hic liber ostendit; alteram quidem Naturalem et ueram, ex occultis rerum naturis et uirtutibus profectam, intimamque ac præstantissimam Philosophiæ partem, et admirandorum effectricem operum, ab omnique alienam superstitione, et a Dæmonum artificio ac maleficio puram; sed paucissimis tamen mortalium explore perceptam. Alteram uero (quæ uulgo iactatur et celebratur) ab omni ratione ac ueritate uacuum, fallacem item et noxiam, Dæmonumque fraudibus et maleficiis implicatam, ob idque merito infamem et abominabilem, et e societate hominum exterminandam¹⁰⁴.

Dado, pues, que la *magia naturalis* se concibe en términos del recurso a propiedades y fuerzas de la naturaleza, aunque sean excepcionales, maravillosas u «ocultas», adopta lo que podría llamarse una perspectiva protocientífica, desde la cual se pueden (des)calificar como supersticiones las creencias o prácticas mágicas que, en virtud de sus propias concepciones, carecen de dicho sustento, incluso si, aparentemente, se basan en los mismos principios:

¿Qué mayor desvarío que lo que algunos deliraban, que si fuese menester con prudencia y esfuerço resistir a un enemigo, porque la prudencia se atribuía a la Grulla, la fortaleza al León, y el esfuerço esté en el corazón, creyendo los Egipcios que sus símbolos tenían igual virtud, mandavan aplicar al corazón del hombre, con otras circunstancias que no es menester declarar, ciertas partes destes animales, entendiendo que con esto sería el successo tan dichoso, como se podía esperar de un Capitán prudentíssimo y valiente?¹⁰⁵

Como es comprensible, dados estos planteamientos, la magia natural es más especulativa que operativa, puesto que, en la práctica, los encargados de aplicar esas «propiedades y virtudes admirables secretas

104 PEREIRA, *Aduersus fallaces et superstitiosas artes*, lib. I, proœm., p. 1.

105 NIEREMBERG, *Ocultia filosofia*, II, XCIV, f. 181r-v.

y maravillosas en yervas, piedras y animales» de las que hablaba Cárdenas eran más bien los médicos y los boticarios o, en el caso de las virtudes atribuidas a las piedras preciosas, a veces los simples orfebres, por la sencilla razón de que, a diferencia de lo planteado por la magia ritual, aquí las cualidades son intrínsecas y no dependen ni de las cualidades personales del oficiante ni de las ceremonias con que son tratadas. Como indicaba Bruno: «sumitur magus pro faciente mirabilia sola applicatione actiuorum et passiuorum, ut est medicina et chymia secundum genus; et hæc est naturalis magia communiter dicta»¹⁰⁶. Algo semejante afirmaba Pereira: «Naturalis [magia] cum sit doctrinæ Physicæ, Medicæ, ac Mathematicæ pars nobilissima, per se bona et honesta est, hominumque studio et cognitione dignissima»¹⁰⁷. En cuanto a la *magia artificialis*, sería propia bien de ilusionistas (en el caso de la prestidigitación), bien de horticultores (en el caso de los injertos vegetales), bien de ingenieros o relojeros (en el caso de la construcción de autómatas).

A cambio, es la única de las manifestaciones mágicas del Siglo de Oro que se vincula expresa e inequívocamente a la idea de cualidades o propiedades ocultas, pero al mismo tiempo, según se ha visto, se separa de forma igualmente neta del resto de las manifestaciones mágicas, salvo parcialmente en el caso de Agrippa, quien considera que la magia es triple: natural, celeste o matemática (es decir, astrológica) y ceremonial (es decir, numinosa), en correlación con las tres partes de la *philosophia regulatiua*: física, matemática y teología¹⁰⁸. Por lo demás, dado que la *magia naturalis* es la única modalidad mágica que los tratadistas canó-

106 BRUNO, *De magia*, proœm., p. 397. No obstante, considera que la magia natural propiamente dicha es otra: «Quarto cum ex antipathiæ et sympathiæ rerum uirtute, ut per ea quæ pellunt, transmutant et attrahunt, ut sunt species magnetis et similium, quorum opera non ad qualitates actiuas et passiuas reducuntur [s]ed omnia ad spiritum seu animam in rebus existentem referuntur; et hæc proprie uocatur magia naturalis» (pp. 397-398).

107 PEREIRA, *Aduersus fallaces et superstitiosas artes*, I, XIV, p. 105.

108 AGRIPPA VON NETTESHEIM, *De occulta philosophia*, I, I-II, pp. 85-89 (pero véase lo dicho en el apartado I sobre los límites de su síntesis «ocultista»). Le sigue BRUNO: «generaliter magiam triplicem accipimus: diuinam, physicam et mathematicam. [...] Iuxta tres prædictos magiæ gradus tres mundi intelliguntur: archetypus, physicus et rationalis» (*De magia*, proœm., pp. 400 y 403), quien, no obstante, había discernido previamente diez variedades de magia (pp. 397-400), de las que rechaza unas y refunde otras en esta tríada.

nico-teológicos consideran lícita (aunque a veces con reservas)¹⁰⁹, su cultivo y difusión no necesitan recurrir al ocultamiento y, por lo dicho respecto de su faceta pragmática, parece obvio que una enseñanza esotérica, iniciática o gnóstica le resulta básicamente ajena.

VIII. ASTROLOGÍA Y FISIOGNOMÍA¹¹⁰

Desde el punto de vista teórico del Siglo de Oro, la astrología y la fisiognomía (con sus afines, la quiromancia y la metoposcopia) podrían quedar subsumidas en la magia natural, como formas de la *diuinitio naturalis*, mientras no se aplicasen a la adivinación de futuros contingentes. Sin embargo, desde un punto de vista histórico, se trata de artes diferentes, cada una de ellas con su propia historia, sus propios postulados y sus propias técnicas. Por otro lado, si la astrología es uno de los incontestables fundamentos de la filosofía natural del período, no es la única justificación de la *magia naturalis*, que apela también al modelo atractivo del imán, bajo las especies de *sympathia et antipathia rerum*, según se ha visto en el apartado anterior.

En este, como en otros casos, el planteamiento práctico y el doctrinal eran distintos. La astrología nació como una forma de desvelar el porvenir de las personas y este era el fin primordial de casi cualquier astrólogo, mientras que, como se ha visto, esta posibilidad estaba seriamente

109 «Ceterum *Naturalis* et *Artificiosa* Magiæ duo sunt uelamina quibus se occultere solet *Magia Diabolica*, semper enim uel naturæ uim mentitur, ut in iis quæ de astrorum influxu et temperie hominis superiore capite disseruimus, uel mentitur artificium, ut in characteribus, imaginibus et huiusmodi» (DEL RÍO, *Disquisitiones magicæ*, I, IV, q. 1, p. 17a); «Magia dæmoniaca naturali, et artificiosa solet occultari, nam diabolus, uel naturæ uim mentitur, uel artificium» (TORREBLANCA, *Epitomes delictorum*, II, v, 1, f. 83va).

110 De la inmensa bibliografía sobre ambas disciplinas (en particular la primera), me limito a remitir, para una visión general, a Jim TESTER, *Historia de la astrología occidental* [1ª ed. ing. 1987], México; Madrid, Siglo XXI, 1990, y Julio CARO BAROJA, *La cara, espejo del alma: Historia de la Fisiognómica* [1987], Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1993, y para el Siglo de Oro, a Antonio HURTADO TORRES, *La astrología en la literatura del Siglo de Oro*, Alicante, Instituto de Estudios Alicantinos, 1984, y Folke GERNERT, «El arte de pronosticar entre seriedad científica y ciencia oculta: La textualización de la fisiognomía en la literatura áurea española» en *Saberes humanísticos y formas de vida: Usos y abusos*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2012, pp. 203-208 (así como a su contribución a este mismo volumen).

restringida por la percepción doctrinal¹¹¹. Este no era solo un problema teológico, lo era también desde la vigente filosofía natural, puesto que el influjo de cuerpos físicos, como, en definitiva, son los astros, no podía darse sobre la parte espiritual de la persona, es decir, su alma, y por lo tanto no podía subyugar su intrínseco libre albedrío. Ahora bien, dado que dicha influencia sí podía ejercerse sobre el cuerpo (en particular, sobre sus cuatro humores) y que el alma, durante su estancia terrena, está condicionada por el mismo, sí podía admitirse un influjo mediato, aunque nunca hasta el punto de anular la capacidad del hombre para decidir por sí mismo. De ahí el repetido adagio aducido por el heterónimo de Lope a su Juanilla: «No digo yo que fuerzan las estrellas; / que inclinan, digo»¹¹². Lo explica así el cosmógrafo Falero:

Estos planetas son de diversas naturalezas y conforme a ellas significan lo por venir. [...] y mueven a los vegetales y sensuales, y a los racionales inclinan y mueven y disponen según las complisiones de que conforme a sus nacimientos son compuestos, y conforme a esto naturalmente inclinan cada racional más a una cosa que a las otras y para aquella que más le inclina, más habilidad o aparejo natural le da que para toda otra cosa. [...] Mas aunque, como dixe, a los racionales inclinen y muevan, no les obligan ni apremian a cosa forçosa, porque Dios todopoderoso a todas las criaturas puso límite y término necessario y al hombre libre alvedrío dio, sin que aun a sí mismo, que le crio, le sujetasse, ni le puso obligación necesaria para que siguiesse a la natural razón que dentro en él infundió, la qual de contino le persuade a lo mejor¹¹³.

111 Sobre la fortuna doctrinal de la astrología entre la Edad Media tardía y el Renacimiento, véanse Eugenio GARIN, *El zodiaco de la vida: La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos* [1.ª ed. it. 1976], Madrid, Alianza, 1981, y VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, pp. 137-144. Para el panorama en la España del Siglo de Oro y las repercusiones de la bula de Sixto V (que citaré a continuación), véase SARRIÓN, *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, pp. 79-88.

112 Lope DE VEGA, *Rimas de Tome de Burguillos*, ed. Macarena Cuiñas Gómez, Madrid, Cátedra, 2008, p. 309, n.º 98, vv. 9-10. Sobre este principio, véanse HURTADO TORRES, *La astrología en la literatura del Siglo de Oro*, pp. 24-27, y MONTANER, «Sobre el alcance del “ocultismo” renacentista», pp. 670 y 805.

113 FRANCISCO FALERO, *Tratado del Esphera y del Arte del Marear*, Sevilla, Juan Cromberger, 1535, IV, f. b 2r.

Este planteamiento, que quedó sancionado por la bula *Cæli et terræ Creator*¹¹⁴, promulgada en 1586 por Sixto V para condenar las artes adivinatorias y particularmente la astrología judiciaria (pero no la *diuinitio naturalis*, como allí se indica expresamente), está en la base de la conocida distinción entre verdadera y falsa astrología hecha por el maestro Ciruelo:

Concuerdan la verdadera y la falsa astrología no solamente en el nombre, mas también en la obra, que entrambas juzgan de las cosas que están aún por venir y esto juzgan por los cielos y estrellas dellos. Mas ay diferencia entre ellas quanto a las cosas de que juzgan, que la verdadera astrología habla de cosas que se causan por las virtudes de los cielos, que con sus movimientos y luzes alteran el ayre y la mar y la tierra, y así causan diversos efectos de tiempos; [...] y así los cielos causan en nuestros cuerpos diversas calidades, complexiones, pasiones y enfermedades, diversas inclinaciones y habilidades a muchas artes y sciencias. [...] La falsa astrología no es arte ni sciencia verdadera, antes es una superstición, porque por los cielos y estrellas presumen de juzgar de cosas que no pueden ser efectos dellas, ni las estrellas tienen virtud natural para las hazer. Esto es vanidad, querer aplicar las estrellas a cosas que ellas no pueden ser causas dellas. Y ay dos maneras principales de cosas que las estrellas no las pueden hazer, ni ser causa dellas. Las primeras son las cosas de acaescimientos por diversos casos de fortuna que a deshora acaecen, sin pensar los hombres en ellas, así como al que va a la plaça por comprar lo que ha menester para su casa, algunas vezes cae una teja o piedra del tejado y lo descalabra [...]. Las segundas cosas de que no se puede aver sciencia por las estrellas son los secretos del corazón y voluntad del hombre¹¹⁵.

En cuanto a la fisiognomía, contaba con similares restricciones, como se ha visto en las citas de Juan de Horozco y Jerónimo Cortés aducida arriba en el § IV. Aquí también se admite una «fisiognomía verdadera», frente a otra «supersticiosa», en expresión de Nieremberg¹¹⁶,

114 *Bullarium Romanum*, vol. VIII, p. 647a-650b.

115 CIRUELO, *Reprovación*, II, III, pp. 85-87.

116 NIEREMBERG. *Ocultia filosofia*, II, XX-XXIV, f. 113r-118v. Véase, en el mismo sentido, el pasaje de Agrippa transcrito en el § IV.

quien señala que en la primera «sin dificultad se hierra [*lege yerra*], con que la ha desacreditado nuestra ignorancia; mas sus reglas legítimas no son tan inciertas, pues se fundan en las causas y efetos del temperamento, con que se condiciona el ánimo»¹¹⁷. Más severa era la postura respecto de la quiromancia, que el mismo Horozco rechaza por completo en su *Tratado de la verdadera y falsa prophecia*, II, VIII, f. 90v-91r, si bien Ciruelo la acepta en los mismos términos que el resto de la fisiognomía:

La sexta se llama *chiromancia*, que quiere dezir ‘adevinar por las rayas de la mano’ [...]. Verdad es que en las manos ay unas rayas muy principales que se causan de las dobladuras de las manos y, porque son liñas muy naturales, dicen los sabios que aquellas sinifican algo: no de las cosas que an de acaescer a los hombres, sino de las disposiciones del cuerpo del hombre quanto a los miembros principales de dentro del cuerpo. Es a saber, si tienen el cerebro rezio o flaco, si el estómagó, si el coraçón o si el hígado o el liviano está sano o enfermo. Mas de las cosas de buena o mala ventura, ni estas rayas ni las otras menores sinifican cosa alguna y, ansí, juzgar de tales cosas por las rayas de las manos es una superstición y adivinación diabólica¹¹⁸.

Aquí el padre Nieremberg se alinea con Horozco e incluye en su condena la metoposcopia:

Ha sido con todo esto desautorizada esta ciencia de la naturaleza, porque la confundían con la Metoposcopia; no es assí. La Chiromancia, y Metoposcopia son supersticiosas y vanas, en quanto sin fundamento coligen solamente por las rayas y doblezes de nuestra tez cosas de que ellas no son causa, ni tienen conexión alguna, presumiendo dezir por sus reglas imaginadas casos particulares, fortuitos, y libres, y futuros. En nada desto se entremete la fisiognomía de que vamos hablando; solo congetura el ingenio e inclinación natural por el bulto de fuera, fundada en razon; no por esta o aquella arruga, o raya, o accidente simple y fortuito¹¹⁹.

117 NIEREMBERG, *Ocultia filosofia*, II, XXII, f. 115v.

118 CIRUELO, *Reprovación*, II, IV, pp. 89-90.

119 NIEREMBERG, *Ocultia filosofia*, II, XXIX, f. 117r.

Respecto de la dimensión «oculta», la astrología puede explicarse (aunque no solo) en términos de «fuerzas ocultas». En cambio, la fisiognomía y, en la medida en que se acepten, la quiromancia y la metoposcopia, se basan en «ex partium omnis corporis harmonica correspondentia»¹²⁰. En cuanto a la ocultación, esta es prácticamente nula. La astrología (entonces faceta indispensable de la astronomía) era una de las siete artes liberales enseñadas en las universidades, mientras que la fisiognomía se divulgaba libremente. El citado *Libro de phisonomia natural* de Jerónimo Cortés corrió sin grandes impedimentos entre los siglos XVI y XVIII, pese a contener, como se ha visto, elementos de metoposcopia «supersticiosa» y su aún más famoso *Lunario perpetuo* conoció una difusión incluso más amplia y dilatada en el tiempo, pese a contener asertos de indudable alcance «judiciario»¹²¹. Es cierto, no obstante, que ciertos astrólogos fueron objeto de procesos inquisitoriales, pero en casi todos los casos se los acusa, no de realizar atrevidos pronósticos genéticos, sino de ocuparse de asuntos afines a los tratados por los nigromantes de bajo nivel y, en algunos casos, las hechiceras: «Declaraba las cosas por venir y alzaba figuras, y decía que aparecerían las cosas hurtadas, y si vivían o no algunas personas ausentes de quien le iban a preguntar, y el suceso que iban a tener algunos pleitos [...] y asimismo dónde había tesoros»¹²². No ha de extrañar, pues, que en unas *Instrucciones para procesar* inquisitoriales, de la primera mitad del siglo XVII, el delito de practicar la astrología quedase «situado al lado de la hechicería»¹²³. En cambio, hasta donde se me alcanza, no hay casos de

120 AGRIPPA VON NETTESHEIM, *De occulta philosophia*, I, LII, p. 187.

121 Véase al respecto MONTANER, «Sobre el alcance del “ocultismo” renacentista», pp. 677-679.

122 Acusación contra Francisco Scoto, siciliano, ante el tribunal inquisitorial de Granada, en 1630, citado por MARTÍN SOTO, *Magia e Inquisición en el antiguo Reino de Granada*, p. 119; véanse en general las pp. 119-125, y *Magia y vida cotidiana*, pp. 113 y ss., así como SARRIÓN, *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, pp. 86-110.

123 SARRIÓN, *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, p. 87. Muy interesantes son los casos de tergiversación, como el del médico Isidro Gil, quien, de acuerdo con la *diuinatio naturalis*, hacía «pronósticos del tiempo» de base astrológica, por lo cual «la vulgaridad de la gente dice que con la ciencia todo se alcanza y que lo mismo es la natural que lo judiciario», razón por la que «son tantos los que va a molestar a este para que les diga, cuando les falta alguna cosa, dónde [la] buscarán», pues «dicen que este tiene un espejo y una rueda donde ve y alcanza todo cuando hay, y sabe si los pastores hurtan algo y otras vulgaridades de gente ignorante» (ed. Sarrión, *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, doc. XI.B, pp. 213-214; comp. también las pp. 96-97).

reos de adivinación supersticiosa por practicar la fisiognomía, mientras que los casos de quiromancia y metoposcopia, en que el acusado o, más a menudo, acusada, «miraba las manos y el rostro, y por ello decía lo que había de acontecer», pertenecen claramente al ámbito de la hechicería y de la *diuinitio uulgaris*¹²⁴.

IX. ALQUIMIA Y HERMETISMO¹²⁵

Al igual que las disciplinas vistas en el apartado precedente, la alquimia podía considerarse durante el Siglo de Oro parte de la *magia naturalis*. De hecho, Torreblanca la incluye específicamente dentro de la *magia operatrix*, dado que su rama más difundida era la crisopeya o arte transmutatoria¹²⁶. Incluso dejando esta al margen, la alquimia poseía ante todo una dimensión práctica ligada a la metalurgia, como deja bien claro Covarrubias en su definición: «todo ello consiste en la fundición de los metales»¹²⁷, así como a la medicina, a la que se había incorporado gracias, sobre todo, al *ars destillatoria* y al *ars spagyrica* de inspiración paracélsica, continuada por la posterior quemiatría o iatroquímica, una farmacología que pretendía obtener productos terapéuticos, tanto a partir de elementos vegetales (en particular el *ars destillatoria*) como minerales (especialmente la espagíria y la iatroquímica), mediante las técnicas alquímicas¹²⁸. Sintetiza todo esto el alquimista

124 Así se deduce de los datos que aporta MARTÍN SOTO, *Magia e Inquisición en el antiguo Reino de Granada*, pp. 147-149.

125 Aquí de nuevo la bibliografía es desbordante. Sirvan de punto básico de referencia Claus PRIESNER y Karin FIGALA (coord.), *Alquimia: Enciclopedia de una ciencia hermética* [1.ª ed. al. 1998], Barcelona, Herder, 2001; Bruce T. MORAN, *Distilling Knowledge: Alchemy, Chemistry, and the Scientific Revolution*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2005, y, para el caso español, Juan GARCÍA FONT, *Historia de la alquimia en España*, Madrid, Editora Nacional, 1976, y FRANCISCO JAVIER PUERTO SARMIENTO *et alii*, *Los hijos de Hermes: Alquimia y espagíria en la terapéutica española moderna*, Madrid, Corona Borealis, 2001.

126 TORREBLANCA, *Epitomes delictorum*, II, IV, f. 81ra-82ra.

127 COVARRUBIAS, *Tesoro*, p. 143a.

128 Véase, en general, PRIESNER y Karin FIGALA (coord.), *Alquimia*, pp. 98-99 y 144-146), y para el caso español, PUERTO SARMIENTO [y otros], *Los hijos de Hermes*, y MAR REY BUENO, *Los Señores del Fuego: Destiladores y espagíricos en la corte de los Austrias*.

irlandés Richard Stanihurst en el capítulo II del *Toque de alquimia* que dedicó a su protector, Felipe II, en que detalla los principales fines de «aquella parte de philosophia natural que se dize química»:

Entre diversas opiniones de diversos autores, hallo ser más verisímil que esta palabra griega *chimia* se deribe del berbo griego *cheo*, que significa fundir, por quanto los chimistas son forçados muchas vezes trabajar en fundir los metales y minerales, para su mejor preparación. Y de aquí paresçe que esta arte química tomó el nombre, a la qual palabra los árabes añadieron su articulo *al*, y así, de *chimia* hizieron *alchimia*, significando ambas palabras una misma cosa. El efecto cumplido que esta promete y puede cumplir consiste en tres puntos: el primero, en hazer medicinas solo para la salud humana; el segundo, en medicinas que sirven solo para quitar y limpiar las enfermedades de los metales; et terçero y último, en componer una medicina que sirva assí para curar las enfermedades humanas como las metálicas, y aqueste es el más principal de los tres¹²⁹.

Ahora bien, al igual que ocurría con la astrología o la fisiognomía, la alquimia no era de suyo una parte de la magia, sino que constituía una disciplina autónoma, con una historia propia. Es cierto que en un momento dado halla en la astrología un sustento epistémico propio del marco de la filosofía natural coetánea (según lo planteado por la alquimia especulativa árabe), pero no dependía de ella ni en su surgimiento ni en su desarrollo. Por otro lado, aunque la invención de la alquimia se atribuye de antiguo a Hermes Trimegisto (la *interpretatio Græca* del Toth egipcio) y pese a que en algunas recetas alquímicas se encuentran encantamientos similares a los de los papiros mágicos alejandrinos¹³⁰, lo cierto es que el conjunto de textos de tipo platónico con componentes sincréticos egipcios que conforman el *Corpus Hermeticum* resulta totalmente ajeno a la alquimia. De igual modo, los textos alquímicos griegos carecen de casi cualquier especulación teórica

129 Cito por María TAUSIET, «El toque de Alquimia: un método casi infalible dedicado a Felipe II por Richard Stanyhurst», en Javier Campos y Fernández Sevilla (dir.), *La Ciencia en el Monasterio del Escorial*, Madrid, Ediciones Escurialenses, 1994, vol. I, p. 547.

130 Véase, por ejemplo, Marcellin BERTHELOT, *La Chimie au Moyen Âge*, Paris, Imprimerie Nationale, 1893, vol. I, p. 55.

y básicamente se componen de recetas de contenido práctico, solo en parte vinculadas a la crisopeya en sentido estricto, es decir, a la búsqueda de la transformación de otros metales en oro. En realidad, es únicamente en plena Edad Moderna cuando se produce una reinterpretación de la alquimia en clave hermética o, de modo más genérico, neoplatónica, tal y como se advierte en las obras de Heinrich Khunrath o Robert Fludd. La proyección de este vínculo hacia el pasado ha llevado a la extendida, pero básicamente infundada creencia de que la alquimia era, en muy buena medida, una enseñanza esotérica (en el sentido prístino del término), cuya vertiente exotérica era la transmutación metálica, pero cuyo verdadero y oculto fin consistía en la transformación interior del adepto, en un proceso de claras connotaciones gnósticas. A su vez, esto ha provocado la búsqueda de lecturas alquímico-herméticas de obras artísticas y literarias de todo tipo, en la estela del enigmático Fulcanelli, aunque este se refería a la alquimia en su sentido estricto, es decir, a la sola arte transmutatoria, sin ninguna dimensión iluminativa, mística o ni siquiera filosófica.

Es cierto, no obstante, que desde fines de la Edad Media, los tratados de alquimia, pese a seguir siendo mayoritariamente prácticos, desarrollan una imaginería (tanto textual como gráfica) más alegórica que simbólica¹³¹, cuya finalidad expresa es velar el conocimiento del gran secreto alquímico a personas indignas o inadecuadas, aunque en realidad parece deberse más bien a dos problemas conexos: por un lado, la indeterminación de los verdaderos componentes de la piedra filosofal; por otro, la falta de un aparato teórico que permitiese describir las operaciones en términos cuantitativos en lugar de cualitativos. El resultado son expresiones de aspecto poético, por lo metafórico, que pueden hacer pensar en el místico antes que en el técnico de laboratorio. Sin embargo, esta forma de expresión, aunque hasta cierto punto esotérica, en tanto que solo inteligible (en la medida en la que puede serlo) por los conocedores del arte alquímico, en realidad viene a ser más bien una terminología técnica, que, además, no se refiere en absoluto a una dimensión espiritual, sino que sigue anclada en la descripción de los fenómenos físicos que deberían darse en el *opus magnum* o proceso de obtención de la piedra filosofal, como dejan claro los diccionarios especializados de

131 Tal y como ha mostrado Barbara OBRIST, *Les débuts de l'imagerie alchimique (XIV^e-XV^e siècles)*, Paris, Le Sycomore, 1982.

la época, como el *Lexicon Alchemiæ* de Ruland, el *Lexicon chymicum* de Johnson e incluso el posterior (y más influido por el neohermetismo barroco) *Dictionnaire mytho-hermétique* de Pernetý.¹³²

Otro aspecto relacionado con la alquimia en que se han producido notables equívocos es el de su tratamiento legal¹³³. La alquimia como tal nunca fue perseguida; lo que sí se prohibió fue la fabricación del oro alquímico (es decir, oro de baja ley o aleaciones de aspecto similar al oro), tanto por parte del derecho civil, que en el caso hispánico se manifiesta en las *Partidas*, VII, VII, 9, como en el canónico, mediante la extravagante (no bula, como suele leerse) *Spondent, de Crimine falsi*, promulgada hacia 1317 por Juan XXII¹³⁴. Este texto a menudo se aduce como prueba de la condena eclesiástica de la alquimia, pero, al igual que en el código alfonsí, aquí los únicos a los que se condena expresamente es a quienes «aurum uel argentum fecerint, uel fieri secuto facto mandauerint». Ciertamente es que tanto la ley de las *Partidas* como esta extravagante manifiestan una clara incredulidad en la posibilidad de la transmutación metálica¹³⁵, pero esto se sitúa en un plano epistémico y no jurídico. En este, como declara tajantemente Del Río, «[Alchimia] licitam uero nec ullo iure prohibitam, immo et inter artes metallarias a iure ciuile receptam, communis est sententia iuris interpretum»¹³⁶. Otra cosa es que su cultivo, como ocurre con la magia natural, se viese con suspicacia, por el riesgo de incurrir en pacto tácito o expreso con el demonio en la búsqueda de la piedra filosofal y otras razones morales, como la ruina a la que solía abocar a sus obsesos practicantes¹³⁷. Esto se complementa con la des-

132 Martin RULAND, *Lexicon Alchemiæ siue Dictionarium Alchemisticum*, in Francfurtensium Republica, cura ac sumptibus Zachariæ Palthenii, 1612; William JOHNSON, *Lexicon chymicum, cum obscuriorum uerborum, et rerum Hermeticarum*, Londini, impensis Guilelmi Nealand, 1657; Dom Antoine-Joseph PERNETÝ, *Dictionnaire mytho-hermétique, dans lequel on trouve [...] les énigmes et les termes barbares des philosophes hermétiques*, Paris, chez Bauche, 1758.

133 Para este aspecto, véase MONTANER, «Sobre el alcance del “ocultismo” renacentista», pp. 655-663.

134 *Extravagantes Communes*, lib. V, tit. VI, c. un., en *Corpus Iuris Canonici*, ed. Emil Friedberg, 2.ª ed. Lepizig, Bernhard Tauchnitz, 1879, vol. II, cols. 1295-1296; la transcribe también Martín DEL RÍO, *Disquisitiones magicæ*, I, v, q. 4, pp. 39b-40a.

135 Para el código alfonsí véanse además *Partidas*, II, v, 13, y VI, IV, 4.

136 DEL RÍO, *Disquisitiones magicæ*, I, v, q. 4, p. 39b.

137 Véase al respecto TORREBLANCA, *Epitomes delictorum*, II, IV, 14-19, f. 82ra, quien señala que «licet artem laudemus, Reipublice necessariam negamus, imo asserimus

confianza en su misma posibilidad, lo que sitúa a la alquimia en una posición cercana a la vista para la astrología o la fisiognomía. Así pues, se admite sin reservas la alquimia especulativa como una explicación teórica de la naturaleza metálica y mineral, bajo los mismos principios de influencia astral y *sympathia rerum* que (como hemos visto) presiden el conjunto de la filosofía natural del período. Sin embargo, el uso de la alquimia operativa se restringe, prohibiéndose toda operación destinada a fabricar oro alquímico y desaconsejando, en general, investigar en la transmutación metálica, pero sin impedir su uso en otros ámbitos, destacadamente en la metalurgia y en la farmacopea. Pese a todo, sobre la alquimia pesa más un estigma de charlatanería que de herejía¹³⁸, como sí era el caso de la astrología judiciaria.

Respecto de la dimensión «oculta», de nuevo resulta problemático atribuir al conjunto de la alquimia el recurso (teórico) a cualidades o a fuerzas ocultas, aunque, sin duda, el creciente tono enigmático de los textos alquímicos guarda relación con su concepción de los ingredientes y el proceso mismo del *opus magnum* como parte de los *arcana naturæ*. A fin de cuentas, lo que el alquimista pretendía con la crisopeya era reproducir en su laboratorio, de forma acelerada, los lentos procesos que la naturaleza, mediante los influjos astrales y otros fenómenos, efectuaba en los veneros metálicos. Otra cosa era, como se ha visto, el resto de sus facetas operativas. Por lo que hace a la ocultación, no se produce un cultivo clandestino de la disciplina, pese a lo cual el de la alquimia es probablemente el único caso en que realmente se da una actitud esotérica. Por un lado, existía una voluntad expresa de apartar al alquimista indigno: «Omnes auctores propter magnitudinem secretorum occultant scientiam alkimie per uerba et opera methaphorica et figuratiua, et hoc eis inspirauit Deus ut soli sapientissimi et optimi eam percipiant propter bonum reipublicæ procurandum»¹³⁹, incluso si las verdaderas razones podían ser otras, como queda dicho. Por otro, si bien la ciencia del alquimista procede del arduo estudio de los textos y, a veces, de la obser-

debere Magistratos eam prohibere, ac ipsi Chimicis perseuerare punire, nam pro philosophico lapide fortunas suas dilapidantur, et dæmonis aliquando auxilium expscunt».

138 Compárese TAUSIET, «El toque de Alquimia...», pp. 529 y 539-541.

139 Roger BACON, *Secretum secretorum cum glossis*, ed. Robert Steele y Alexander Strathern Fulton, Oxford, Clarendon Press, 1920, p. 117. Sobre este pasaje, véase OBRIST, *Les débuts de l'imagerie alchimique*, pp. 53-54,

vación directa de la naturaleza, algunos autores hacen intervenir en ella una iluminación gnóstica (como ocurre en el apócrifo alquímico atribuido a san Alberto Magno)¹⁴⁰, pese a lo cual la Gran Obra se sigue concibiendo en términos puramente externos o materiales y no internos o espirituales, para lo que habrá que esperar al único movimiento realmente esotérico del período (y desconocido en el ámbito hispánico): el neohermetismo teosófico que dará lugar al movimiento rosacruciano y sentará las bases de la posterior masonería.

X. LA REPRESENTACIÓN DE LA MAGIA EN LA LITERATURA ÁUREA¹⁴¹

Antes de abordar este aspecto, es preciso denunciar dos concepciones falaces que habitualmente distorsionan cualquier intento de abordar la relación entre la realidad extratextual y su representación intratextual. Por un lado, está la concepción especular, que hace de la página literaria básicamente un reflejo (mediatizado, eso sí, por la ideología dominante) de la coyuntura en que se inscribe el texto. Por otro, está la concepción autista, según la cual los textos se limitan a enraizarse y nutrirse de otros textos, sin conexión alguna con el mundo que los rodea. En realidad, la relación entre literatura y vida resulta más compleja y, sobre todo, bastante más matizada, amén de ser a menudo dialéctica, en la medida en que un texto puede contribuir a modificar el contexto del que parte, así sea en la sola parcela de lo literario, lo cual a su vez puede

140 Véanse testimonios de ambas posturas en PERNETY, *Dictionnaire mytho-hermétique*, pp. xvii-xx.

141 Para los datos que justifican la síntesis que sigue, baste con remitir a Natalia FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *El pacto con el diablo en la comedia barroca*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2007, y «El valor estructural de la magia en el universo pastoril de Lope de Vega: convención, vitalismo y parodia», *eHumanista*, 26, 2014 (<http://tinyurl.com/oshkk3q>), pp. 1-17; Eva LARA, «El papel de la hechicería en la picaresca española», *Bulletin of Hispanic Studies*, 85, 2008, pp. 471-485; *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro* y «La hechicera en la literatura española del siglo XVI: Panorámica general», *Lemir*, 14, 2010 (<http://tinyurl.com/mx2otq3>), pp. 35-52; Robert LIMA, *Prismas oscuros: El ocultismo en el teatro hispánico*, Madrid, Fundamentos, 2010; Eva LARA y Antonio CORTIJO (eds.), *Magia, hechicería y brujería en la historia, la cultura y la literatura hispánicas de la Edad Moderna*, monográfico de *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 26, marzo-abril 2014, http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/volume_26/; LARA y MONTANER (coords.), *Señales, Portentos y Demonios*.

redundar, si no en modificaciones textuales (aunque casos hay en que ocurre, como en la *Celestina*), al menos en una nueva percepción de la obra¹⁴². En general, ninguna producción literaria puede abstraerse de su entorno (incluidos los otros textos que en él se hallan), porque jamás se compone en el vacío, pero este condicionamiento no es determinista ni implica que todo lo que aparece en un texto se haya basado, de un modo directo, en el medio del que parte. Cada obra responderá en proporción variable, a las creencias y vivencias de su autor, así como a sus lecturas, que a su vez coincidirán solo en un determinado grado con las de la mayoría de sus contemporáneos. En esta confluencia de estímulos y fuerzas, determinados aspectos de un texto quedarán más condicionados por la serie literaria en la que aquel se inserta que por la observación empírica; en otros casos ocurrirá lo contrario y en algunos se producirá una mixtura. Esto es, justamente, lo que sucede en el caso de la magia y afines en la literatura del Siglo de Oro.

La bruja como personaje y aún más la brujería como tema resultan casi totalmente ajenos a la literatura europea, salvo la doctrinal, antes del aura romántica que las rodeará a partir del mencionado *La sorcière* de Michelet, que remite ya al «malditismo» y a la marginalidad social tan caros al Romanticismo. En nuestra literatura del Siglo de Oro la bruja comparece en muy escasas ocasiones y cuando lo hace suele ser con un patente escepticismo, como ocurre en *El coloquio de los perros* de Cervantes. No sucede lo mismo con la hechicería, que practican la señera figura de Celestina y toda su prole literaria, así como diversos personajes de la picaresca, quienes, en líneas generales, coinciden con las hechiceras documentadas en las fuentes judiciales del período. Se ha de señalar, no obstante, que la mayoría de las de tipo celestinesco suelen realizar, por razones tanto mágicas como estéticas, conjuros diabólicos que suponen un pacto expreso, con lo que se sitúan en un plano raramente practicado por las hechiceras reales de la época y nunca en los términos allí empleados, que combinan una determinada herencia literaria (la de la necromántica Ericto en la *Farsalia* de Lucano) con otro registro mágico, el de la nigromancia o goecia, dando lugar a una elaboración mixta que no corresponde exactamente a sus modelos ni

142 Piénsese, por poner un ejemplo obvio, en el *Lazarillo* y su mutación de la epístola que originalmente era en la novela picaresca en que la convirtieron, al componerse a su zaga, el *Guzmán de Alfarache* y el *Buscón*, en primera instancia.

en la literatura ni en la vida¹⁴³. A cambio, la Lozana de Francisco Delicado es un ejemplo paradigmático de la hechicera urbana que combina la prostitución y otras mañas con una magia elemental que ella misma reconoce como un fraude, tal y como aparecen a menudo las reas en los procesos por hechicería¹⁴⁴.

A esta misma categoría de embaucadores históricamente documentados pertenece una buena parte de los nigromantes que comparecen, sobre todo, en los escenarios, ejerciendo habitualmente de figurones (en el sentido dramático del término), lo mismo que sucede con la ocasional aparición de alquimistas, presentados en la literatura de la época básicamente con displicencia (como sucede con el que incluye Cervantes en *El coloquio de los perros*)¹⁴⁵, cuando no directamente con desprecio. Esto y la falta de difusión en España (a juzgar por los ejemplares conocidos) de las doctrinas neoherméticas citadas arriba hace básicamente inviable la pretensión de encontrar en los textos literarios unas alegorías «espirituales» de base alquímica que ni siquiera se encuentran en los tratados hispánicos coetáneos, como el *Libro del tesoro o del candado* pseudoalfonsí

143 Véase Alberto MONTANER y Eva LARA, «La hechicería en *La Celestina* desde el estudio de la magia», en *Grandes y pequeños de la literatura medieval y renacentista*, ed. Emilio Blanco, Salamanca, SEMYR, [en prensa].

144 Habida cuenta de que Lozana es una conversa (con seguridad morisca, ya que en un momento dado profiere una frase en árabe granadino, como ha identificado Federico CORRIENTE, «Los arabismos de *La Lozana andaluza*», *Estudis Romànics*, 32, 2010, pp. 51-72), que se mueve entre otros conversos, sobre todo de origen judaico, su caracterización responde bien al trasfondo social que aflora en la bula *Hebræorum gens* (1569) de Pío V, en la que se imputa a los judíos de los Estados Pontificios la práctica de la usura, la alcahuetería y la hechicería: «quodque omnium perniciosissimum est, sortilegijs, incantationibus magicisque superstitionibus et maleficijs dediti, quamplurimos incautos atque infirmos Satanæ præstigijs inducunt, qui credant euentura prænunciari, furta, thesauros, res abditas reuelari, multa que præterea cognosci posse, quorum ne inuestigandi quidem facultas ulli omnino mortalium est permissa» (*Bullarium Romanum*, vol. VII, pp. 740a-742b).

145 Compárense las referencias del mismo Cervantes al ya mencionado (*oro de alquimia*, unas literales, como en *El casamiento engañoso*: «como no es todo oro lo que reluce, las cadenas, cintillos, joyas y brincos, con solo ser de alquimia se contentaron; pero estaban tan bien hechas, que solo el toque o el fuego podía descubrir su malicia» (Miguel de CERVANTES, *Novelas ejemplares*, ed. Jorge García López, Madrid, Real Academia Española, 2013, p. 532) y otras figuradas, como en el *Quijote*, II, VI: «ni todos los que se llaman caballeros lo son de todo en todo, que unos son de oro, otros de alquimia» (ed. dir. por Francisco Rico, Madrid, Real Academia Española, 2015, vol. I, p. 735), es decir, 'que unos son verdaderos y otros falsos'.

o las *Coplas de la piedra filosofal* de Luis Centellas, que se restringen a la pura crisopeya¹⁴⁶. Esto no obsta para que puedan darse ocasionales metáforas de base alquímica, que es otra cosa distinta.

En las tablas, no obstante, también se encuentran nigromantes serios, como el Orbante de Juan de la Cueva en *La constancia de Arcelina* o la figura casi fáustica de Cipriano, respaldada por la tradición hagiográfica, en *El mágico prodigioso* de Calderón, los cuales practican una magia numinosa que, si en el segundo caso no deja de ser explícitamente demoníaca, en el primero posee rasgos de teúrgia, según la definía Bruno, toda vez que, aunque invoca a los espíritus del inframundo, lo hace de manera, por así decir, instrumental y en el ámbito de la «magia blanca», es decir, con fines benéficos. Algo semejante ocurre con el Fitón de la *Araucana* de Ercilla, cuya esfera lo delata como mágico artificial, cuyos comentarios revelan al astrólogo y al mago natural, pero cuyas predicciones se basan en una magia ritual que apela también a las fuerzas del «reino oscuro», pero sin una expresa identificación diabólica y, de nuevo, con fines benéficos. La misma dualidad que para los nigromantes se da con los astrólogos, que pueden ser fingidos o serios, pero de estos segundos hay muchos más que en el caso de la goecia. Esto se debe a la diferente situación epistémica de la astrología como uno de los pilares de la filosofía natural, según se ha visto. Tal circunstancia hace no solo que se aluda constantemente a conceptos relacionados con ella, sino que aparezcan cartas astrales comentadas, como en *La Austriada* de Rufo o en *La Dorotea* de Lope, e incluso que la base misma del argumento plantee el problema de la dialéctica entre determinismo y libertad precisamente a partir del influjo astrológico, como en *La vida es sueño* de Calderón.

Con todo, los tipos mágicos más frecuentes en la literatura áurea no responden claramente a ninguno de la vida real ni de la visión doctrinal. Me refiero a las *sabidoras* de los libros de caballerías y las novelas pastoriles, así como a las Circes y Medeas de las comedias mitológicas u otros personajes parecidos (masculinos o femeninos) de las comedias

146 Lo cual no significa que no se pueda dar algún caso de isomorfismo, pero poligenético; compárese Alberto MONTANER, «Oliveros y la piedra filosofal», en *Actas del VII Congrès de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 1999, vol. III, pp. 15-35. Otra cosa es el conocimiento, por parte de algunos pocos autores, de las teorías alquímicas, aunque por lo común esto no conlleva una mejor opinión al respecto, como revela el caso de Quevedo, estudiado por Alessandro MARTINENGO, *Quevedo e il simbolo alchimistico*, Padova, Liviana Ed., 1967.

de magia y otras fuentes. En el caso de los personajes míticos, sus poderes suelen ser innatos, como corresponde a semidiosas, aunque en la tradición grecolatina Medea es ante todo una *pharmakís* o 'hechicera', pero (vista desde la perspectiva áurea) de «alta magia». La eficacia de las *sabidoras* es, en cambio, de origen más difuso. En rigor, casi nunca se explica de dónde proceden sus encantamientos, salvo ocasionales menciones de autómatas u otros ingenios que remiten a la *magia artificialis*, cuando no a la *præstigiatrix*, mientras que al preparar bebedizos, como la sabia Felicia de la *Diana* de Montemayor, se sitúan en la misma línea de la *pharmakís* clásica, admisible entonces en clave de *magia naturalis*. En los demás casos, no está claro si poseen algún tipo de poder mágico intrínseco o a qué clase de artes recurren.

Esto conduce a un problema que está aún por estudiar en detalle, y es el de la etiología de la magia literaria. En principio, está claro que, dentro de una obra dada, la magia puede resultar efectiva o ser un mero fraude (como en *La Lozana andaluza* o *El astrólogo fingido*). Esto no resulta problemático, pero aquello sí puede serlo, porque en tal caso hay que distinguir el plano intratextual del extratextual o, dicho de otro modo, si la efectividad de la magia responde a una creencia común o a una convención genérica. Cuando su eficacia se achaca claramente a una explicación estándar, como la diabólica o la natural, siendo la primera negra o maléfica (como en *La Celestina*) y la segunda blanca o benéfica (como en la *magia artificialis* de los libros de caballerías), parece claro que se da una coincidencia entre los dos planos indicados. Sin embargo, cuando la magia resulta operativa por una premisa interna no explicitada, como en la narrativa caballeresca y sentimental, o por acudir a formas de magia al borde de la heterodoxia, como los teúrgos de la épica, o todavía más cuando se trata eminentemente de un recurso para justificar el espectáculo tramoyístico, según sucede en la comedia de magia, cabe la duda de si realmente se tiene fe en la magia o si se da por válida únicamente a causa de la epojé estética, es decir, de la suspensión del juicio de veracidad característica de la lectura estética¹⁴⁷, en virtud de la cual al lector o espectador le resulta irrelevante considerar algo extratextualmente verídico, con tal de poder aceptarlo como tal intratextualmente, a causa de lo que, en el seno de una obra dada, resulta

147 Para este concepto, véanse Darío VILLANUEVA, *Teorías del realismo literario*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004; Alberto MONTANER, «Justicia poética», *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho*, 40, noviembre 2013, pp. 4-17, e «Historicidad medieval y protomoderna: lo auténtico sobre lo verídico».

verosímil o necesario (según la acreditada formulación aristotélica). Esto, por supuesto, no implica ningún tipo de valoración estética, pues sin esa epojé y lo que ella permite no existiría la literatura, pero averiguar dicho extremo sí es importante para comprender los mecanismos de creación y recepción de la literatura en relación con su contexto, algo para lo que la magia, por su creciente descrédito conforme avanza la Edad Moderna, ofrece un caso especialmente iluminador.

XI. BALANCE Y CONCLUSIONES

Tras este repaso de las principales modalidades de la magia y sus afines dentro del panorama cultural y literario del Siglo de Oro, considero probado que no existe *una* magia áurea, sino que coexisten diversas variantes con diferencias diacrónicas (hechicería tradicional europea frente a magia ritual adaptada de fuentes árabes y hebreas), diatópicas (brujería y hechicería rurales frente a hechicería y nigromancia urbanas), diastáticas (prácticas del lumpemproletariado urbano frente a actividades de la élite docta, a veces amparada en círculos cortesanos) y diafásicas (hechiceras benéficas frente a maléficas, teúrgos frente a nigromantes). Dentro de este cuadro, la brujería no es asimilable sin más a la magia entendida como *ars*, aunque la creencia en ella responda al mismo tipo de pensamiento mítico-simbólico. Paradójicamente, su vinculación expresa al mundo mágico dependerá del intento de justificación elaborado por la doctrina canónico-teológica, al atribuir su efectividad al pacto diabólico, lo mismo que en la goecia.

En cuanto al ocultismo, si por tal se entiende un conjunto doctrinal unitario que se hace remontar a una *prisca philosophia*, no existe en la Edad Moderna, salvo de modo incipiente y en una formulación que excluye tanto la *magia dæmonica* (goecia, brujería teologal) como las prácticas tradicionales (hechicería, *diuinitio uulgaris*). Tampoco existe, como se ha visto, una sabiduría de transmisión secreta ni un conjunto de creencias y disciplinas que configure una contracultura de difusión prohibida, aunque determinadas prácticas sí fuesen punibles y perseguidas. Mucho menos se da la transmisión de un saber considerado atávico por medio de sociedades secretas, de modo que tampoco se produce la superación de pruebas iniciáticas para acceder a una sabiduría oculta. En cuanto al proceso individual de iluminación, apunta en algunas doctrinas alquímicas, pero no cobra carta de naturaleza hasta el neoher-

metismo barroco, una fusión sincrética de hermetismo antiguo, neoplatonismo, cábala, magia numinosa, y alquimia reinterpretada en clave espiritual, corriente que, por otro lado, no parece haber tenido la menor repercusión en España, al menos durante el Siglo de Oro.

Si bien es cierto que hay varias disciplinas mágicas que apelan, de forma más o menos expresa, a la idea de cualidades o, más rara vez, fuerzas ocultas, no existe un corpus coherente de «ciencias ocultas» que reúna las diversas magias, la astrología, la fisiognomía y la alquimia. Como adecuadamente señala Hanegraaf, «Although these various “sciences” have mutually influenced one another in various ways and there are clear areas of overlap (such as e.g. astral magic), they have distinct histories and it was not unusual for practitioners of one occult science to reject another one as false»¹⁴⁸. La literatura se muestra acorde con esta disparidad de apreciaciones y niveles de aceptación, y además incorpora la magia coetánea adaptándola a sus propios fines, por lo que no resulta un reflejo fiel ni de las prácticas históricamente documentadas ni de las doctrinas vigentes al respecto, aunque, lógicamente, las tenga en cuenta, claro que de una forma que varía según los autores, los géneros y las épocas.

En suma, aunque durante el Siglo de Oro surge una corriente propiamente esotérica, el neohermetismo barroco, esta es desconocida en España. En cuanto al ocultismo, en general no existe durante la temprana Edad Moderna, aunque se ponen las bases para su surgimiento, que solo cristalizará en el siglo XIX. Por lo tanto, al tratar de nuestra cultura y literatura áureas resulta imprescindible evitar cualquiera de los anacrónicos marbetes de ocultismo, esoterismo o ciencias ocultas. A cambio, puede adoptarse la perspectiva coetánea y hablar de la magia en sentido lato, aunque, siempre que sea posible, lo más adecuado resultaría referirse a cada modalidad por separado: filosofía oculta (cuando, como en el caso de Nieremberg, sea realmente pertinente), astrología, fisiognomía (con la quiromancia y la metoposcopia), alquimia (con la espagiria y la iatroquímica), brujería, hechicería, magia ritual y teúrgica, nigromancia o goecia y magia natural. De este modo se eliminarán muchos de los equívocos, desvíos y sobreinterpretaciones que ha provocado la aplicación al Siglo de Oro de conceptos y criterios que le son básicamente ajenos.

148 HANEGRAAFF, «Occult/Occultism», p. 887a.

BIBLIOGRAFÍA

- AGRIPPA VON NETTESHEIM, Heinrich Cornelius, *De occulta philosophia libri tres* [1533]; ed. Vittore Perrone Compagni, Leiden, E. J. Brill, 1992.
- ALONSO, Pilar, «El universo mágico de las novelas pastoriles», en *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca, SEMYR, 2014, pp. 433-463.
- ARNOULD, Colette, *Histoire de la sorcellerie*, Paris, Tallandier, 1992.
- ASHQAR, Umar Sulaiman al-, *The World of the Jinn and Devils*, trad. Jammal al-Din M. Zarabozo, Boulder, Al-Basheer, 1998.
- BACON, Roger, *Secretum secretorum cum glossis et notulis*, ed. Robert Steele y Alexander Strathern Fulton, Oxford, Clarendon Press, 1920.
- BAZÁN DÍAZ, Iñaki, «El tratado de Fray Martín de Castañega como remedio contra la superstición y la brujería en la diócesis de Calahorra y La Calzada: ¿un discurso al margen del contexto histórico (1441-1529)?», *eHumanista*, 26, 2014, pp. 18-53, <<http://tinyurl.com/qxnc6w7>>.
- BERTHELOT, Marcellin, *La Chimie au Moyen Âge*, Paris, Imprimerie Nationale, 1893, 3 vols.
- BLACK, Jeremy, y GREEN, Anthony, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*, London, British Museum, 1992.
- BOHAK, Gideon, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- BOUDET, Jean-Patrice, «Les condamnations de la magie à Paris en 1398», *Revue Mabillon*, n. s., 12 [= 73], 2001, pp. 121-157.
- *Entre science et «nigromance»: Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.
- BOUREAU, Alain, *Satan hérétique: Naissance de la démonologie dans l'Occident médiévale (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- BRACH, Jean-Pierre, «Magie: Occident Moderne», en *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 783a-787a.
- «Magic IV: Renaissance-17th Century», en *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden, Brill, 2006, pp. 731b-738a.

- BROEDEL, Hans Peter, *The Malleus Maleficarum and the Construction of Witchcraft: Theology and Popular Belief*. Manchester; New York, Manchester University Press, 2003.
- BRUNO, Giordano, *De Magia* [ca. 1590], en *Iordani Bruni Nolani opera latine conscripta*, ed. Felice Tocco [et al.], Firenze, Le Monier, 1891, vol. III, pp. 397-454; reed. digital en línea, <<http://tinyurl.com/kox623j>>.
- Bullarium Romanum: Bullarum, Diplomatum et Priuilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, cura et studio Aloysii Tomassetti [et aliorum], Sebastiano Franco [et aliis] Editoribus, 1857-1872, 25 vols.
- CALVO MARTÍNEZ, José Luis, y SÁNCHEZ ROMERO, M.^a Dolores (ed.), *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 105), 1987.
- CÁRDENAS, Juan de, *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias* [1591], pról. José Terrés, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1913.
- CARO BAROJA, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1966.
- *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, Taurus, 1967; reed. Madrid, Istmo, 1992, 2 vols.
- *La cara, espejo del alma: Historia de la Fisiognómica* [1987], Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1993.
- «Problemas psicológicos, sociológicos y jurídicos en torno a la brujería en el País Vasco», *Príncipe de Viana*, 56, 1995, pp. 1017-1030.
- CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas*, ed. Fabián Alejandro Campagne, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997.
- CASTELL GRANADOS, Pau, «“Wine vat witches suffocate children”: The Mythical Components of the Iberian Witch», *eHumanista*, 26, 2014, pp. 170-195, <<http://tinyurl.com/paglu4w>>.
- CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, ed. del Instituto Cervantes dir. por Francisco Rico, Madrid, Real Academia Española (Biblioteca Clásica, 47), 2015, 2 vols.
- *Novelas ejemplares*, ed. Jorge García López, Madrid, Real Academia Española (Biblioteca Clásica, 46), 2013.

- CIRAC ESTOPAÑÁN, Sebastián, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca): Aportación a la historia de la Inquisición española*, Madrid, Instituto Jerónimo Zurita, CSIC, 1942.
- CIRUELO, Pedro, *Reprovação de las supersticiones y hechizerías (1538)*, ed. José Luis Herrero Ingelmo, Salamanca, Diputación de Salamanca, 2003.
- COLLIN DE PLANCY, Jacques-Albin-Simon, *Dictionnaire infernal*, 3.^a ed., Paris, Pail Mellier; Lyon, Guyot, 1844.
- CORDE: *Corpus Diacrónico del Español*, Madrid, Real Academia Española, 1995–, <<http://www.rae.es/recursos/banco-de-datos/corde>>.
- CORRIENTE, Federico, «Los arabismos de *La lozana andaluza*», *Estudis Romànics*, 32, 2010, pp. 51-72.
- CORTÉS, Jerónimo, *Libro de phisonomia natural y varios secretos de naturaleza*, Valencia, Crisóstomo Garriz, 1598.
- *Lunario nuevo, perpetuo y general y Pronostico de los tiempos, universal*, revisto y añadido en esta tercera impresión, Madrid, Pedro Madrigal, a costa de Juan de Sarriá, 1598.
- *Phisonomia y varios secretos de naturaleza*, todos revistos y mejorados en esta cuarta impresión, Barcelona, Gerónimo Margarit, a costa de Miguel Menescal, 1614.
- COVARRUBIAS, Sebastián de, *Emblemas morales*, Madrid, Luis Sánchez, 1610.
- *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. dir. por Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid, Iberoamericana; Frankfurt, Vervuert (Biblioteca Áurea Hispánica, 21), 2006.
- Corpus Iuris Canonici*, ed. Emil Friedberg, 2.^a ed. Leipzig, Bernhard Tauchnitz, 1879, 2 vols.
- Corpus Iuris Ciuilis*, ed. Paul Krueger, Theodor Mommsen, Rudolf Schoell y Wilhelm Kroll, Berlin, Weidmann, 1872-1895, 3 vols.
- DELPECH, François, «Grimoires et savoirs souterrains: Éléments pour une archéo-mythologie du livre magique», en *Le pouvoir des livres à la Renaissance*, Paris, École de Chartes, 1998, pp. 23-46.
- Diccionario de Autoridades* = REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario [de Autoridades] de la Lengua Castellana*, Madrid, Francisco del Hierro, 1726-1739, 6 vols.; reed. digital en línea, <<http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-antiores-1726-1996/diccionario-de-autoridades>>.

- Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter J. Hanegraaff con la col. de Antoine Faivre, Roelof van den Broek y Jean-Pierre Brach, Leiden; Boston, Brill, 2006.
- Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, dir. Jean Servier, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- ELBOUDRARI, Hassan, «Magie. Islam: Positions de la magie dans la pensée musulmane» en *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 772a-775b.
- FAIVRE, Antoine, *Access to Western Esotericism*, Albany, SUNY Press, 1994.
- FALERO, Francisco, *Tratado del Esphera y del Arte del Marear*, Sevilla, Juan Cromberger, 1535.
- FANGER, Claire (ed.), *Invoking Angels: Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2012.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Natalia, *El pacto con el diablo en la comedia barroca*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2007.
- «El valor estructural de la magia en el universo pastoril de Lope de Vega: convención, vitalismo y parodia», *eHumanista*, 26, 2014, pp. 1-17, <<http://tinyurl.com/oshkk3q>>.
- FRAZER, James George, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* [1922], ed. Robert Fraser, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- GARCÍA AVILÉS, Alejandro, «Alfonso X y la tradición de la magia astral», en *El scriptorium alfonsí, de los libros de astrología a las «Cantigas de Santa María»*, coord. Jesús Montoya Martínez y Ana Domínguez Rodríguez, Madrid, Editorial Complutense, 1999, pp. 83-103.
- «La cultura visual de la magia en la época de Alfonso X», *Alcanate*, 5, 2006-2007, pp. 49-87; reed. digital en línea, <<http://tinyurl.com/p7wpf5t>>.
- GARCÍA FONT, Juan, *Historia de la alquimia en España*, Madrid, Editora Nacional, 1976.
- GARI LACRUZ, Ángel, *Brujería e inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1991.
- «Los aquelarres en Aragón según los documentos y la tradición oral», *Temas de Antropología Aragonesa*, 4, 1993, pp. 241-261.

- GARIN, Eugenio, *El zodiaco de la vida: La polémica astrológica del Trescientos al Quinientos* [1.^a ed. it. 1976], trad. Antonio-Prometeo Moya, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- GERNERT, Folke, «El arte de pronosticar entre seriedad científica y ciencia oculta: La textualización de la fisiognomía en la literatura áurea española», en *Saberes humanísticos y formas de vida: Usos y abusos*, ed. Aurora Egido y José Enrique Laplana, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2012, pp. 203-208.
- GINZBURG, Carlo, *Storia notturna: Una decifrazione del sabba*. Torino, Einaudi, 1989.
- GIRALT, Sebastià, «Magia y ciencia en el Baja Edad Media: La construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia (c. 1230-c. 1310)», *Clío & Crimen*, 8, 2011, pp. 14-72.
- GRAF, Fritz, «Magic II: Antiquity», en *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden, Brill, 2006, pp. 719a-724b.
- HANEGRAAFF, Wouter J., «Introduction», en *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden, Brill, 2006, pp. VII-XIII.
- «Occult/Occultism», en *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden, Brill, 2006, pp. 884b-889a.
- HEDEGÅRD, Gösta (ed.), *Liber Iuratus Honorii: A Critical Edition of the Latin Version of the Sworn Book of Honorius*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 2002.
- HOROZCO Y COVARRUBIAS, Juan de, *Tratado de la verdadera y falsa profecía*, Segovia, Juan de la Cuesta, 1588.
- HURTADO TORRES, Antonio, *La astrología en la literatura del Siglo de Oro: Índice bibliográfico*, Alicante: Instituto de Estudios Alicantinos, 1984.
- JOHNSON, William, *Lexicon chymicum, cum obscuriorum uerborum, et rerum Hermeticarum, tum phrasium Paracelsicarum [...] explanationem continens*, Londini, impensis Guilelmi Nealand, 1657.
- KIRCHER, Athanasius, *Ars magna lucis et umbræ in decem libros digesta*, Romæ, ex Typographia Ludovici Grignani, sumptibus Hermanni Scheus, 1645.
- KIECKHEFER, Richard, *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Berkeley; Los Angeles, University of California Press, 1976.

- KLAASSEN, Frank F., *Transformations of Magic: Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2013.
- KOYRÉ, Alexandre, *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán* [1.ª ed. fr. 1955], trad. F. Alonso, Madrid, Akal, 1981.
- LARA ALBEROLA, Eva, «El papel de la hechicería en la picaresca española», *Bulletin of Hispanic Studies*, 85, 2008, pp. 471-485.
- *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València (Parnaseo, 13), 2010.
- «La hechicera en la literatura española del siglo XVI: Panorámica general», *Lemir*, 14, 2010, pp. 35-52, <<http://tinyurl.com/mx20tq3>>.
- «Hechiceras celestinescas y nigromantes en la literatura española del siglo XVI: ¿De la hechicera *venida a más* al mago *venido a menos*?», en *Señales, Portentos y Demonios. La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca, SEMYR, 2014, pp. 367-432.
- LARA ALBEROLA, Eva y CORTIJO, Antonio (ed.), *Magia, hechicería y brujería en la historia, la cultura y la literatura hispánicas de la Edad Moderna*, en *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 26, marzo-abril 2014, <http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/volume_26/>.
- LARA ALBEROLA, Eva y MONTANER, Alberto (ed.), *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca, SEMYR, 2014.
- LIMA, Robert, *Prismas oscuros: El ocultismo en el teatro hispánico*, Madrid, Fundamentos, 2010.
- LORY, Pierre, «Magie. Islam: Développement historique de la magie en terre d'islam» en *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 769b-772a.
- MARTÍN SOTO, Rafael, *Magia e Inquisición en el antiguo Reino de Granada: Siglos XVI-XVIII*, Málaga, Arguval, 2000.
- *Magia y vida cotidiana: Andalucía, siglos XVI-XVII*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces; Editorial Renacimiento, 2008.
- MARTINENGO, Alessandro, *Quevedo e il simbolo alchimistico: Tre studi*, Padova, Liviana Ed., 1967.

- MAUSS, Marcel, y HUBERT, Henri, *Esquisse d'une théorie générale de la magie* [1902-1903], reed. digital por Jean-Marie Tremblay, en *Les classiques des sciences sociales*, Université du Québec à Chicoutimi, 2002, <<http://tinyurl.com/nja8fyu>>.
- MEL'NYČUK, O. S., et alii, *Etymolohičnyj slovník ukrajins'koji movy*, Kyjiv, Naúkova dumka, 1982-2012, 6 vols.
- MEYER-LÜBKE, Wilhelm, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, 3.^a ed. rev., Heidelberg, Carl Winter, 1935.
- MICHELET, Jules, *La Sorcière*, Paris, E. Dentu (Collection Hetzel), 1862.
- MIGNE, Jacques-Paul (ed.), *Dictionnaire des sciences occultes*, Paris, chez l'Éditeur, aux Ateliers Catholiques du Petit-Montrouge, 1846-1848, 2 vols.
- (ed.), *Patrologiæ cursus completus: Series Latina prior, in qua prodeunt patres, doctores scriptoresque Ecclesiæ Latinæ*, Paris, Migne; Garnier, 1844-1882, 221 vols.
- MONTANER FRUTOS, Alberto, «Oliveros y la piedra filosofal», en *Actas del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, coord. Santiago Fortuño y Tomás Martínez, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 1999, vol. III, pp. 15-35.
- «Justicia poética», *El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho*, 40, noviembre 2013, pp. 4-17.
- «El paradigma satánico de la brujería o el diablo como recurso epistémico», *e-Humanista: Journal of Iberian Studies*, 26, 2014, pp. 116-132, <<http://tinyurl.com/n7kl74x>>.
- «Sobre el alcance del "ocultismo" renacentista», en *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca, SEMYR, 2014, pp. 627-850.
- «Historicidad medieval y protomoderna: lo auténtico sobre lo verídico», *e-Spania*, 19, octubre 2014, <<http://e-spania.revues.org/24054>>.
- MONTANER FRUTOS, Alberto y LARA ALBEROLA, Eva, «Magia, hechicería, brujería: deslinde de conceptos», en *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca, SEMYR, 2014, pp. 33-184.
- MONTANER FRUTOS, Alberto y LARA ALBEROLA, Eva, «La hechicería en *La Celestina* desde el estudio de la magia», en *Grandes y pequeños de la literatura medieval y renacentista*, ed. Emilio Blanco, Salamanca, SEMYR, [en prensa].

- MONTANER FRUTOS, Alberto y TAUSIET, María, «Ojos ayrados»: Poética y retórica de la brujería», en *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca, SEMYR, 2014, pp. 277-350.
- MORALES ESTÉVEZ, Rafael, «Los grimorios y recetarios mágicos: Del mítico Salomón al clérigo nigromante», en *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca, SEMYR, 2014, pp. 537-554.
- MORAN, Bruce T., *Distilling Knowledge: Alchemy, Chemistry, and the Scientific Revolution*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2005.
- Mystères des sciences occultes* par un initié, Paris, Librairie Illustrée, [1894].
- NIEREMBERG, Juan Eusebio, *Ocultia filosofía de la sympatía y antipatía de las cosas, artificio de la naturaleza y noticia natural del mundo* [1634], última impresión añadida por el mismo autor, Madrid, Imprenta del Reyno, [s. a.].
- *Curiosa y oculta filosofía: Primera y segunda parte de las maravillas de la Naturaleza, examinadas en varias qüestionnes naturales*, tercera impresión añadida por el mismo autor, Alcalá, María Fernández, a costa de Juan Antonio Bonet, 1649.
- OBRIST, Barbara, *Les débuts de l'imagerie alchimique (XIV^e-XV^e siècles)*, Paris, Le Sycomore, 1982.
- PAGE, Sophie, «Uplifting souls: The *Liber de essentia spirituum* and the *Liber Razielis*», en *Invoking Angels: Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2012, pp. 79-112.
- Partidas* = *Las Siete Partidas del sabio rey don Alonso*, glosadas por el licenciado Gregorio López, Salamanca, Andrea de Portonaris, 1555, 7 vols.
- PEREIRA, Benito, *Aduersus fallaces et superstitiosas artes, id est De magia, De obseruatione somniorum, et De diuinatione astrologica libri tres*, Ingolstadii, ex Officina Typographica Davidis Sartorii, 1591.
- PÉREZ, Martín, *Libro de las confesiones* [1316], ed. Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez y Francisco Cantelar Rodríguez, est. ling. por M.^a Nieves Sánchez Herrero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- PERNETY, Dom Antoine-Joseph, *Dictionnaire mytho-hermétique, dans lequel on trouve les allégories fabuleuses des poètes, les métaphores,*

les énigmes et les termes barbares des philosophes hermétiques expliqués, à Paris, chez Bauche, 1758.

PETRONIO, *Satyricon reliquiæ*, ed. Konrad Müller, 4.^a ed., Stuttgart, B. G. Teubner, 1995.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Conclusiones siue Theses DCCCC* [1486], ed. Joseph H. Peterson, Twilit Grotto Esoteric Archives, 2001, <<http://tinyurl.com/da5cnq>>.

— *De hominis dignitate*, ed. dir. por Pier Cesare Bori, en *Progetto-Pico = Pico-Project*, Bologna, Università di Bologna; Providence RI, Brown University, [s. a.], <http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/index.html>.

PRADILLA BARNUEVO, Francisco de la, *Summa de todas las leyes penales, canónicas, civiles y destos Reynos*, ad. por Francisco de la Barreda, Madrid, Viuda de Cosme Delgado, 1621.

PRIESNER, Claus, y Karin FIGALA (coords.), *Alquimia: Enciclopedia de una ciencia hermética* [1.^a ed. al. 1998], trad Carlota Rubies, Barcelona, Herder, 2001.

PUERTO SARMIENTO, Francisco Javier [y otros], *Los hijos de Hermes: Alquimia y espagíria en la terapéutica española moderna*, Madrid, Corona Borealis, 2001.

REUCHLIN, Johannes, *De arte Cabalistica libri tres*, Hagenau, apud Thomam Anshelmum, 1517.

REY BUENO, Mar, *Los Señores del Fuego: Destiladores y espagíricos en la corte de los Austrias*, Madrid, Corona Borealis, 2002.

RICO-AVELLO, Carlos, «La brujería en Asturias», en *Brujología: Congreso de San Sebastián: Ponencias y comunicaciones*. Madrid, Seminarios y Ediciones, 1975, pp. 119-138.

RÍO, Martín del, *Disquisitionum magicarum libri sex, quibus continentur accurata curiosarum artium, et uanarum superstitionum confutatio* [1599, ed. rev. 1606], longe auctius et castigatius, Lugduni, apud Ioannem Pillehotte, 1608.

ROZA, Pablo, «Recetarios mágicos moriscos: Brebajes, talismanes y conjuros aljamiados», en *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca, SEMYR, 2014, pp. 555-578.

RULAND, Martin, *Lexicon Alchemiæ siue Dictionarium Alchemisticum*, in Francfurtensium Republica, cura ac sumptibus Zachariæ Palthenii, 1612.

- RUSSELL, Jeffrey B., *Historia de la brujería: Hechiceros, herejes y paganos* [1ª ed. ingl. 1980], trad. B. Moreno, Barcelona, Paidós, 1998.
- SARRIÓN MORA, Adelina, *Médicos e Inquisición en el siglo XVII*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2006.
- SCHWAB, Moïse, *Vocabulaire de l'angélologie, d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale*, Paris, Imprimerie Nationale, 1897.
- Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, coord. Eva Lara y Alberto Montaner, Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2014.
- TAUSIET, María, «*El toque de Alquimia: un método casi infalible dedicado a Felipe II por Richard Stanyhurst*», en Javier Campos y Fernández Sevilla (dir.), *La Ciencia en el Monasterio del Escorial*, Madrid, Ediciones Escorialenses, 1994, vol. I, pp. 527-558.
- *Ponzoña en los ojos: Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2000; reed. Madrid, Turner, 2004.
- *Abacadabra Omnipotens: Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI de España, 2007.
- «La batalla del bien y el mal: *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*», *Hispania Sacra*, 61.123, enero-junio 2009, pp. 125-146.
- «Healing Virtue: *Saludadores versus Witches in Early Modern Spain*», *Medical History: Supplement*, 29, 2009, pp. 40-63, <<http://tinyurl.com/oxevw32>>.
- TAUSIET, María y AMELANG, James S., (ed.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004.
- TESTER, Jim, *Historia de la astrología occidental* [1ª ed. ing. 1987], trad. Lorenzo Aldrete, México; Madrid, Siglo XXI, 1990.
- TOMÁS DE AQUINO, *De operationibus occultis naturæ, textum Leoninum 1972 præbitum*; reed. digital en *Corpus Thomisticum*, 2011, <<http://www.corpusthomicum.org/opo.html>>.
- TORQUEMADA, Antonio de, *Obras completas, I: Manual de escribientes; Coloquios satíricos; Jardín de flores curiosas*, ed. Lina Rodríguez Cacho, Madrid, Turner (Biblioteca Castro), 1994.
- TORREBLANCA VILLALPANDO, Francisco, *Epitomes delictorum in quibus aperta uel occulta inuocatio dæmonis interuenit libri IIII*, Hispani,

apud Ildephonsum Rodriguez de Gamarra et Franciscum de Lira, 1618.

TRITHEMIUS, Iohannes, *De septem Secundeis, id est, Intelligentiis, siue Spiritibus Orbes post Deum mouentibus, reconditissimæ scientiæ et eruditionis Libellus*, Coloniae, apud Ioannem Birckmannum, 1567.

VASMER, Max [= Фасмер, Макс], *Ětimologičeskij slovar' rússkogo jazyká*, ed. O. N. Trubačov, rev. B. A. Larin. Moskvá, Progress, 1964-1973, 4 vols.

VASOLI, Cesare, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di Paolo Costantino Pissavino, Milano, Bruno Mondadori, 2002.

VEGA CARPIO, Lope de, *Pastores de Belén, prosas y versos divinos*, ed. Antonio Carreño, Barcelona, PPU, 1991.

— *Rimas humanas y divinas del licenciado Tomé de Burguillos*, ed. Macarena Cuiñas Gómez, Madrid, Cátedra, 2008.

VILLANUEVA, Darío, *Teorías del realismo literario*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

VITORIA, Francisco de, *De arte magica = De la magia* [1540], en *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas*, ed. Teofilo Urdaño, Madrid, Ed. Católica (Biblioteca de Autores Cristianos, 198), 1960, pp. 1223-1291.