

ÍNDICE

Cuadernos del CEMYR nº 8, 2000

ERNESTO GARCÍA FERNÁNDEZ, <i>Reflexiones históricas sobre ciencia y magia en la Edad Media</i>	11
ENRIQUE MONTERO CARTELLE, <i>De la Antigüedad a la Edad Media: medicina, magia y astrología latinas</i>	53
ETELVINA FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, <i>Magia y medicina en el mundo medieval a través de las imágenes</i>	73
FERNANDO GALVÁN REULA, <i>De magia artúrica</i>	129
EVA-MARÍA GÜIDA, <i>El Lapidario de Alfonso X: observaciones acerca del léxico</i>	151
MAXIM KERKHOF, <i>Sobre medicina y magia en la España de los siglos XIII-XV</i>	177
ACTIVIDADES DEL CEMYR	199
ÍNDICES DE LOS CUADERNOS DEL CEMYR PUBLICADOS (DEL Nº 1 DE 1993 AL Nº 7 DE 1999)....	203

Ernesto GARCÍA FERNÁNDEZ

REFLEXIONES HISTÓRICAS SOBRE CIENCIA Y MAGIA EN LA EDAD MEDIA

Para acercarse al estudio de la ciencia y de la magia en el medievo se requiere en primer lugar reflexionar sobre lo que en la actualidad se entiende por ciencia y magia. La magia es un elemento fundamental en la resolución de muchos de los problemas que se les plantearon a las denominadas «sociedades primitivas», como ha puesto de manifiesto Bronislaw Malinowski en su sugerente libro sobre magia, ciencia y religión. En opinión de este autor «la magia es una pseudo-ciencia... La ciencia... se basa en la experiencia normal y universal de la vida cotidiana, en la experiencia que el hombre adquiere al luchar con la naturaleza en aras de su supervivencia y seguridad, y está fundamentada en la observación y fijada por la razón. La magia se basa en la experiencia específica de estos motivos en los que el hombre no observa a la naturaleza, sino a sí mismo y en los que no es la razón sino el juego de emociones sobre el organismo humano el que desvela la verdad. Las teorías del conocimiento son dictadas por la lógica, las de la magia por la asociación de ideas bajo la influencia del deseo. Es un hecho empírico que el corpus del conocimiento racional y el corpus de saberes mágicos están incorporados en tradiciones diferentes, en un escenario social diferente y en un tipo diferente de actividad... Una de ellas constituye el dominio de lo profano; la otra, limitada por ceremonias, misterios y tabúes, constituye la mitad del dominio de lo sacro»¹. Esta distinción teórica entre ciencia y magia, sin embargo, no es tan fácil establecerla en la práctica cotidiana del medievo cristiano.

Ciencia y magia desde la percepción nuestra actual son dos términos aparentemente contradictorios y por supuesto opuestos. En general la ciencia es vista por nosotros como algo positivo y la magia, salvo cuando vamos

¹ B. Malinowski, *Magia, ciencia, religión*, Barcelona, Ariel, 1994. Por este mismo camino van las reflexiones realizadas sobre ciencia, brujería, magia y superstición refiriéndose al mundo africano en vv.AA., *Ciencia y brujería*, Barcelona, Anagrama, 1988.

a ver a esos habilidosos magos del malabarismo, de la prestidigitación y del ilusionismo como algo negativo. Es decir, aparentemente a todos nos parece claro qué es la ciencia, qué es lo científico y qué es lo acientífico, lo lleno de prejuicios, lo que tiene falta de comprobación. Pues bien, en la Edad Media el concepto de ciencia no estaba ni mucho menos tan desarrollado como en la actualidad, la comprobabilidad de los razonamientos que se utilizaban en las escuelas monásticas, en las escuelas catedrales, en las universidades, en las escuelas municipales o en la propia vida cotidiana estaba realmente muy lejos de los parámetros que se utilizan hoy en día². La religión medieval impregnaba con fuerza todos los aspectos culturales y académicos de la Europa cristiana. La ciencia estuvo durante mucho tiempo identificada con las llamadas artes liberales (el *trivium* —gramática, retórica y dialéctica—) y costó cierto tiempo hacer partícipes de este concepto a las artes técnicas (el *quadrivium* —aritmética, geometría, música y astronomía—), a pesar de las traducciones latinas del árabe de cuestiones referentes a estas últimas disciplinas o de la influencia de la cultura árabe en la cristiana³. La teología invadía todos los campos del saber y era considerada la ciencia de las ciencias. Todo tipo de conocimientos estuvo supeditado a la Teología. La ciencia desde este punto de vista estaba sujeta a unos criterios y a unos valores aceptados desde la Iglesia por el resto de quienes formaban parte de la cristiandad. La ideología y la creencia condicionaban el concepto de ciencia. La ciencia era identificada con conocimientos socialmente aceptados como buenos.

En el lado opuesto se encontraban la magia, la adivinación⁴, las hechicerías, los encantamientos y otra serie de «artes» o supersticiones que estaban arraigadas en determinados ambientes cultos y asimismo populares. Estos no siempre estaban aceptados, por decirlo con palabras actuales, por la llamada «opinión pública», es decir, por quienes tenían una gran capacidad de

² Por ciencia se puede entender en la Edad Media la existencia de una disciplina o arte con un método propio y con un cuerpo de conocimientos (ciencia demostrativa), pero también la disposición que tiene cualquiera para saber algo más y para conocer. Véase L. Vega Reñón, *Artes de la razón. Una historia de la demostración en la Edad Media*, Madrid, U.N.E.D., 1999, p. 201.

³ D. Gundisalvo, *De Scientiis. Texto latino establecido por el P. Manuel Alonso Alonso*, Madrid-Granada, 1954; J.M^a Casciaro, *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación*, Madrid, CSIC, 1969.

⁴ El objetivo básico de la adivinación era conocer el futuro de alguien, un futuro que se suponía fijado ya de antemano. No faltaron quienes se dedicaron a realizar adivinaciones mediante la interpretación de los sueños, de los truenos, de las entrañas de los animales, el recurso a la astrología, determinadas tiradas de dados o la consulta a las cartas, etc. Por otra parte distintas supersticiones fueron relacionadas con un futuro halagüeño, como la propia circunstancia de encontrarse una herradura. Todavía hace no mucho tiempo se aludía a esta última cuestión en muchos pueblos del País Vasco.

influir sobre los demás y de transmitir sus ideas en aquella determinada sociedad. No es extraño que se identifique en bastantes ocasiones la adivinación, la superstición o la magia con pautas de comportamiento anteriores al cristianismo, como algo, por tanto, retrógrado y carente de valor en la sociedad cristiana medieval. Determinadas formas de adivinación y ciertas artes de magia fueron consideradas de forma automática como graves pecados y los escritores no dudaron en reflejarlo por escrito con el fin de combatir tan grave error. La fe en Cristo no podía permitir tan descabelladas actitudes. A pesar de todo, los teólogos y clérigos cultos no condenaron en sus escritos todos los tipos de superstición o de magia, como tendremos ocasión de comprobar.

Lo cierto es que durante la Edad Media y sobre todo desde fines del siglo XII en las bibliotecas cristianas podían encontrarse numerosas obras que tocaban temas relacionados con la magia, la alquimia y la astrología. No pocas de estas obras procedían del mundo clásico greco-romano y habían llegado a la civilización cristiana a través de la encomiable labor de los traductores y compiladores de escritos, libros y textos árabes. Es evidente que se trata de una literatura culta (El *Introductorium* de Albumasar, el *Tetrabiblos* astrológico y el *Almagesto* astronómico de Ptolomeo, el *Picatrix* —traducido al castellano en 1256 y quizá la obra más importante referente a la magia a lo largo de la Edad Media⁵—, el *Liber Vaccae* o Libro de los experimentos, texto medieval que recoge diferentes prácticas mágicas, el manual de Wolfsthurn —escrito en alemán en el siglo XV—, el manual de Munich considerado de magia diabólica —s. XV—). Estas obras u otras similares fueron leídas y discutidas por personas de una elevada formación cultural (Guillermo de Auvernia, Arberto Magno, Arnaldo de Vilanova, etc.). Es decir, escritos sobre la magia, la astrología y la alquimia no eran desconocidos durante la Edad Media y los pensadores más arriesgados se acercaban a ellos proba-

⁵ Se trata de «un libro de magia negra que se refiere abiertamente a la necromancia. Mezcla con la astrología recetas basadas en el poder de las plantas, de los metales, de las piedras, de las operaciones de brujería pura y de las fórmulas cabalísticas de origen semita. La invocación de los espíritus es acompañada en el mismo con sacrificios cruentos y fumigaciones heredadas de las religiones paganas. La astrología interviene en diversos escalones: en la confección de medallas asociadas a los planetas y en la invocación de los espíritus que los gobiernan...». J.C. Bologne, *De la antorcha a la hoguera. Magia y superstición en el Medioevo*, Madrid, Anaya/Mario Muchnik, 1997, p. 136. Frances lo define de la siguiente manera: «...el *Picatrix* es un completísimo manual de magia ya que expone las líneas de la filosofía natural sobre las que se basa la magia talismánica y simpática, y proporciona, al mismo tiempo, instrucciones exhaustivas sobre la práctica de esta materia. Su objeto es estrictamente práctico; los diversos talismanes y procedimientos para su construcción se exponen en vista a determinados fines muy bien precisados, tales como la curación de enfermedades, prolongar la duración de la vida, obtener el éxito en empresas del más diverso carácter, vencer a los propios enemigos, obtener el amor de otra persona, etc.». Véase F.A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983, p. 75.

blemente con la fascinación de quienes se aproximan a unas obras en cierto modo subversivas en contraposición con el pensamiento y las posturas mantenidas normalmente por las jerarquías eclesiásticas. Es difícil medir cuál fue la importancia que tuvo la magia y la cultura de carácter mágico durante la Edad Media, pero en opinión de Eugenio Garín, aquélla debió de desempeñar un papel trascendente cuando afirma lo siguiente:

Resulta muy difícil comprender cómo puede exponerse el desarrollo de la cultura «filosófica» de Occidente, al menos entre los siglos XII y XV, si se excluyen ciertos temas acuciantes a través de los cuales se proponían no sólo —como aún se insiste en afirmar— algunas fórmulas de exorcismo, ciertas invocaciones demoníacas o, tal vez, alguna imagen de extraña belleza, sino una concepción total del hombre y de sus relaciones con las cosas. A veces se tiene casi la impresión de que un impedimento secular, una prohibición sacrosanta sigue pesando sobre un aspecto de la vida del hombre que, sin embargo, es tan importante⁶.

Es muy probable que la importancia de la magia vaya más allá de lo que pudiera aparentar una aproximación simplista y muchas veces llena de prejuicios. Eugenio Garín se pregunta en la obra citada sobre cuál fue el papel de la magia, la astrología y la alquimia en la crisis del pensamiento occidental de los siglos XIV y XV. Opina que la importancia de estas «disciplinas» debió de ser grande, afirmando que la salida de dicha crisis afectó de todos modos a una transformación tanto de la filosofía como de la magia. De hecho el propio Alfonso X en *Las Partidas* reconoce como lícita la astrología como forma de adivinar el futuro (*Las Siete Partidas*, 7a, XXIII, 1, pp. 667-668). San Agustín y sus mentores, por el contrario, reprobaron las predicciones astrológicas de una manera rotunda y contundente sobre todo por el determinismo que suponía para los hombres la creencia en que lo que iba a pasar dependía de factores exógenos a la propia voluntad humana. Este sistema de valores ponía en cuestión la moral y la cosmogonía cristiana. San Agustín llega a afirmar que si los astrólogos aciertan en sus predicciones se debe a la inspiración que reciben de los demonios con el fin de engañar a los hombres. En todo caso, como afirma Santiago Valentí, en una época en la que la ciencia estaba poco desarrollada fue posible el triunfo de la «ciencia» de la astrología⁷. Sin embargo, la astrología hacia la que la

⁶ E. Garín, «Consideraciones sobre la magia», en *Medioevo y renacimiento. Estudios e investigaciones*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 125-139.

⁷ S. Valentí Camp, *Templarios, hospitalarios, Teutónicos. De la caballería y las órdenes militares a la Rosacruz, El Santo Grial y el ocultismo. Las sectas y las sociedades secretas a través de la historia*, Madrid, Ediciones Alcántara, 1997, t. I, pp. 165 y ss.; J.C. Bologne, *op. cit.*, p. 131.

civilización cristiana manifestó un mayor interés desde el siglo XII (Escuela de Francia —Chartres— e Italia), al calor de la traducción al latín y posteriormente a sus romances respectivos de obras escritas en árabe, y comenzó a tomar auge sobre todo a partir del siglo XIII cuando recibió un apoyo relativo de la Iglesia, y en particular de escritores del siglo XIII como San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, pues aceptaban una cierta influencia de los astros sobre los cuerpos terrestres rehuyendo todo tipo de determinismo sobre la voluntad humana, pero creyendo en la existencia de algún tipo de influencias indirectas sobre el hombre que, conservando su libre albedrío, puede contradecirla⁸. Asimismo fueron receptores de estas ideas el cronista italiano Villani, el arcipreste de Hita, el arcipreste de Talavera, Arnau de Vilanova y, a principios del XV, el canciller de la Universidad de París Pierre d'Ailly, o apoyaron en cierto modo la propagación de escritos sobre alquimia o de carácter mágico entre otros el rey Carlos VI de Francia⁹. Detractores absolutos de las artes astrológicas tampoco faltaron en la baja Edad Media, sobresaliendo el francés Jean Gerson, canciller de la Universidad de París, que en 1419 negaba cualquier tipo de influencia de los astros sobre la voluntad del hombre y ridiculizaba la astrología meteorológica¹⁰. Para Jean Gerson Dios era la única causa explicativa de lo que sucedía en la Tierra. Estos ataques a la astrología podrían ser peligrosos para los astrólogos bajomedievales debido al interés existente en determinados ambientes culturales por diabolizar la astrología, del mismo modo que se había hecho con la brujería, en este caso con mayor éxito.

En este contexto el estudio de las prácticas mágicas y de lo irracional en el medievo o, como afirma Jean Claude Bologne, de «los procesos de racionalización de lo irracional» requiere el recurso a la historia de la literatura, de la ciencia, de la teología y de la religión, en cuyos postulados teóricos perviven, en opinión de este autor, esquemas irracionales que no podían dejar de influir sobre la presunta realidad de la magia y de todo su imaginario, así como de sus mentores y patrocinadores, los magos¹¹. Sin duda, como en la actualidad, algunas personas deseaban ir más allá de los propios conocimientos de su época y para ello se introdujeron en el aprendizaje de disciplinas o materias que rayaban los límites de lo «razonablemente permitido» y cuyas consecuencias fueron, entre otras, el acceso a unos «conocimientos

⁸ A. Pérez Jiménez (ed.), *Astronomía y Astrología. De los orígenes al Renacimiento*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994, p. 238; J. Vernet, *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII*, Barcelona, 1981.

⁹ J. Vernet, *op.cit.*, p. 10.

¹⁰ J.C. Bologne, *op. cit.*, p. 138.

¹¹ J.C. Bologne, *op. cit.*, p. 146.

ocultos» para el resto de la sociedad, sobre todo desde el momento en que quienes se dedicaron a estas artes fueron perseguidos por la Iglesia y por la Inquisición. No es de extrañar, por tanto, que algunos autores las denominen como «ciencias ocultas», pues el solo hecho de que se supiera que algunas personas se dedicaban a hacer determinadas prácticas experimentales podía hacerlas sospechosas de herejía, con las consecuencias que a este calificativo iban aparejadas. El resurgir de la llamada «kabbala» cristiana en el renacimiento fue asimismo considerada como un conocimiento esotérico¹². Es posible que esta circunstancia haya favorecido que muchos de estos saberes se hayan transmitido exclusivamente de forma oral, sin dejar rastro alguno por escrito o mediante el anonimato de sus autores, ante el temor de poder ser acusados de herejes. Pero el propio interés de ciertos teólogos bajomedievales por diferenciar la magia natural de la magia diabólica demuestra al mismo tiempo que en el fondo creían en la existencia de poderes ocultos de la naturaleza para cuya comprensión no era necesario hacer participar a los demonios.

LA IGLESIA. LA CIENCIA Y LA MAGIA

Fe, razón y magia

La razón tiene una lógica propia en la Edad Media¹³. Pero también lo que no se comprende, lo irracional era racionalizado por las gentes del medievo, bien se tratara de elementos de carácter credencial o mágico. ¿Cómo se resuelve la pugna entre fe y razón dentro de la considerada sociedad científica por los poderes dominantes cristianos? ¿Cuál es el papel de la magia entre los que se dedican a disciplinas de carácter científico? El ansia de saber, la capacidad de razonar y de reflexión favorecerán la existencia de contradicciones entre la fe y la razón, contradicciones que se intentaron con-

¹² «...La kabbala es a la vez una gnosis o una ‘teosofía’ y una mística que, en el momento en que la descubrieron los hombres del Renacimiento, había ya penetrado profundamente la vida religiosa del judaísmo. Y es dentro de esta perspectiva de un Renacimiento en la cristiandad como hay que estudiarla». Todo esto se produce coincidiendo con una época en la que se dio un renacer de los estudios hebraicos y bíblicos entre los cristianos, utilizando el método cabalístico de investigación, con el objetivo de conocer aproximadamente cuándo tendría lugar la segunda venida de Cristo a la Tierra, a tono con el auge de las ideas milenaristas medievales. Véase el sugerente libro de F. Secret, *La kabbala cristiana del Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1979.

¹³ L. Vega Reñón, *Artes de la razón. Una historia de la demostración en la Edad Media*, Madrid, U.N.E.D., 1999.

ciliar¹⁴. No siempre esto fue posible y en ocasiones algunos sectores intelectuales actuaron con contundencia contra aquellos que se dedicaban al estudio de la astrología o de la astronomía, a los que acusaban de actuar bajo la magia o sirviéndose de poderes demoníacos. Sin duda no comprendían los estudios que estaban llevando a cabo estos astrólogos ni sus investigaciones, es probable incluso que éstos tampoco fueran muy buenos astrólogos. Sobre todo en la Florencia del siglo xv la astrología había conseguido un gran auge, siendo requeridos los servicios de los astrólogos por los gobernantes de la ciudad. En un ambiente cultural favorable a la astrología numerosas personas se contagiaron de sus ideas. Paolo del Pozzo Toscanelli, médico, matemático, geógrafo y astrónomo fue un humanista que a comienzos del siglo xv participó de dichas creencias astrológicas, aunque finalmente desconfiara de sus predicciones¹⁵.

En el pensamiento medieval la astrología no era identificada con la magia, sino que el estudio de los astros y de las estrellas se creía que era un tipo de arte que servía para conocer el destino fijado de antemano de los humanos. Se puede hablar de magia, por el contrario, cuando se estudian las estrellas y los astros para dominarlos y conseguir escapar al determinismo astrológico y a los influjos de las estrellas sobre el destino de los hombres. Se trata de modificar un destino ya fijado para los humanos mediante técnicas y prácticas mágicas presuntamente capaces de cambiar el horóscopo a través de la orientación de los astros, es decir, buscando influjos astrales más favorables a los que en un principio correspondían a una determinada persona («magia astral»)¹⁶.

¹⁴ Es sugerente en este sentido la obra de J.W. Draper, *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*, Barcelona, Alta Fulla «Mundo Científico», 1987.

¹⁵ Este personaje florentino estudió en la universidad de Padua, donde conoció a Nicolás de Cusa. Véase G. Abetti, *Historia de la Astronomía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

¹⁶ «El tipo de magia del cual debemos ocuparnos difiere profundamente de la astrología, la cual no es necesariamente magia de una forma absoluta, sino una ciencia matemática basada en la creencia de que el destino humano está irrevocablemente gobernado por las estrellas. Desde el punto de vista astrológico, el estudio del horóscopo de un determinado individuo y de la posición de las estrellas en el momento de su nacimiento nos permite prever su futuro, irrevocablemente preordenado. La magia que nos ocupará es astrológica tan sólo por cuanto también se basa en las estrellas, en sus imágenes y en sus influencias. El fin de tal tipo de magia será en realidad dominar toda una serie de normas que permitan huir del determinismo astrológico mediante la adquisición de un cierto poder sobre las estrellas que guíe sus influjos en la dirección deseada por el operador. Bajo un aspecto religioso no es más que un camino de salvación, un modo de escapar a la fortuna y al destino materiales o de obtener una profundización sobre lo divino. Por lo tanto, cuando se habla de 'magia astrológica' no estamos dando una definición correcta de ella, y a falta de un término que pueda señalarla más adecuadamente, la llamaré 'magia astral'». Véase F.A. Yates, *op. cit.*, p. 80.

Pero lo cierto es que a muchos astrólogos se les fue acusando de que utilizaban la magia y por tanto el riesgo de acabar en la hoguera podía ser para éstos elevado. De nuevo surge la pregunta ¿Quién es en este caso más científico, el que apuesta por la fe o el que apuesta por la razón, aunque ésta pueda estar equivocada? ¿Lo considerado mágico es lo negativo o, por el contrario, la base del desarrollo de la ciencia moderna? En el fondo estas son algunas de las cuestiones que yo deseo plantear a través del estudio de algunos ejemplos. Como decía François Chatelet, ¿en la llamada magia medieval podría encontrarse el origen de la ciencia moderna? Algunos pensadores italianos así lo pensaron y lo dejaron por escrito en documentos de finales del siglo xv.

Esta contraposición entre ciencia medieval y magia no pretende por supuesto intercambiar los papeles metodológicos y conceptuales entre ambos términos. No vayamos a caer en el error de identificar ahora a la ciencia medieval como negativa porque no favorece en ocasiones el desarrollo de una ciencia experimental o de una ciencia diferente a la reconocida oficialmente y, por el contrario, suponer que todo lo que se esconde bajo el vocablo de magia medieval es necesariamente positivo y favorecedor de un desarrollo científico con bases más modernas. Las posiciones extremas casi nunca han sido buenas y en este caso tampoco lo son. La ciencia medieval oficial tenía sus aciertos. Los sistemas de enseñanza que se utilizaban en las escuelas monásticas y catedralicias o en las universidades no eran inútiles. Quienes allí se formaron nutrieron las principales instituciones medievales. Las disciplinas que se impartían en las universidades medievales fueron alcanzando un desarrollo progresivo en los tiempos medievales. Sin embargo, los límites a este avance todavía eran notables en numerosos campos a veces a consecuencia del encorsetamiento a que estaban sometidas dichas disciplinas de conocimiento. Es tan solo en esos intersticios de incomunicación donde se produjeron choques entre la cultura oficial dominante y la cultura relativamente rompedora impulsada por algunos intelectuales o personas instruidas disconformes con los conocimientos transmitidos en las escuelas y universidades, o entre la cultura de elites y la llamada «cultura popular»¹⁷

¹⁷ En este sentido son sumamente interesantes las reflexiones y apreciaciones de Peter Burke sobre el significado de Cultura Popular. La cultura la define como «un sistema de significados, actitudes y valores compartidos, así como de formas simbólicas a través de las cuales se expresa o se encarna. La cultura es, en este sentido, parte de un modo de vida, pero no es plenamente identificable con él» (p. 29) y la «cultura popular» como «cultura no oficial, la cultura de los grupos que no formaban parte de la elite, las 'clases subordinadas'...estas clases estaban formadas por una multitud de grupos sociales más o menos definidos, de los que los más notables eran los artesanos y los campesinos (o pueblo ordinario) para indicar de forma abreviada al conjunto de grupos que no formaban parte de la elite, incluyendo a mujeres, niños, pastores, marineros, mendigos u otros» (pp. 29-30). P. Burke, *La cultura popular en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza Edi-

que más fácilmente acudía a prácticas diferentes a las habituales que rayaban con la magia de la que eran acusados por la ciencia oficial. Quizá no sea vacua aquella afirmación de Mijail Bajtin que identificaba la cultura popular con una cultura de la rebeldía que no debe ser adjudicada a un único grupo social. El recurso a conocimientos de carácter mágico en un contexto socio-cristiano como el de la Edad Media no dejaba de ser una provocación y un acto de rebelión frente a una cultura oficial ampliamente informada desde las doctrinas de la Iglesia y de sus clérigos.

Es probable, no obstante, que muchos de los presupuestos utilizados por los llamados magos o por quienes acudían presuntamente a la magia poco tuvieran que ver con el desarrollo de una ciencia de carácter experimental y por tanto científica. Sin embargo, entre este grupo comenzarán a descollar algunas personas que con sus ideas rupturistas abrieron nuevos caminos hacia la ciencia moderna en unos momentos en que sólo había impedimentos para dicho avance entre los defensores de la ciencia oficial. Por otro lado, esta circunstancia ha sido un fenómeno general en cualquier tipo de civilización en proceso de cambio. En opinión de Eugenio Garín, será en el Renacimiento cuando una parte importante de pensadores e intelectuales se acerquen a la magia y a los presuntos saberes relacionados con aspectos de carácter mágico. Es en la época renacentista cuando se procura una convergencia entre el pensamiento representado por la teología católica y aquel otro medio escondido entre los magos, astrólogos y alquimistas heterodoxos. A pesar del rechazo que Leonardo da Vinci (1452-1519) tenía contra quienes realizaban prácticas nigrománticas¹⁸, personajes de gran relieve cultural como Marsilio Ficino dedicaron libros o escritos a la «magia astral» o a la medicina astrológica e incluso Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), a fines del xv, hace en alguna ocasión apología de la «magia natural» y, aunque se burló en sus escritos de las previsiones de los astrólogos árabes, judíos y cristianos por su determinismo, fue partidario de la «magia astral» y un aficionado de la «cábala cristiana», nacida de influencias judías y cuya causa última era Dios. Este último autor llega a afirmar que la magia y la cábala son los mejores caminos para probar la divinidad de Dios. La relación entre magia y religión eran evidentes para Pico della Mirandola, pero esta creen-

torial, 1991. Por tanto, parece lógico pensar que la magia y lo mágico, la brujería, etc., formaban también parte de esta «cultura popular» alejada de la cultura oficial e incluso en bastantes casos perseguida por ella.

¹⁸ Sin duda Leonardo da Vinci fue un defensor a ultranza de la experimentación y de la observación como fundamentos básicos del pensamiento científico y del conocimiento de las leyes naturales. Sus conocimientos recorrían los campos más diversos: la astronomía, la anatomía, la química, la pintura, la escultura, la arquitectura, la filosofía, etc. Véase J.W. Draper, *op. cit.*, p. 251 y ss.

cia le acarreó numerosos inconvenientes y protestas entre sus contemporáneos más cercanos¹⁹.

Más en concreto estos dos últimos pensadores, Marsilio Ficino y Pico della Mirandola, participaron de los presuntos saberes y manuscritos del mítico Hermes Trimegisto²⁰, otorgando un destacado papel al valor del número y por tanto al conocimiento de las matemáticas. De hecho Marsilio Ficino apuesta por el «quadrivium» antes que por «trivium» y el propio Pico della Mirandola insistía en el estudio del valor número de las letras del alfabeto hebreo en sus prácticas cabalísticas. En cierto modo, los italianos Giordano Bruno (1548-1600) y Tommaso Campanella (c.1568-1639), miembros de la orden de los dominicos, que fueron acusados de herejía —el primero de ellos fue condenado a la hoguera por la inquisición romana siendo quemado en Roma el 17 de febrero—, que abandonaron dicha orden y que anduvieron errantes por diferentes países de la cristiandad europea, fueron discípulos en el seguimiento del arte de la magia de Marsilio Ficino y estuvieron a su vez muy influenciados de la tradición hermética²¹. Ya anterior-

¹⁹ E. Garín, *Medioevo y renacimiento. Estudios e investigaciones*, Madrid, Taurus, 1991, p. 113. Marsilio Ficino era partidario de los talismanes de carácter astrológico, Pico de la Mirándola, sin embargo, combate la astrología adivinatoria y rechaza la magia nigromántica, pero defiende la magia natural —para él era el modo operativo de las ciencias naturales— y fue partidario de la astrología matemática, es decir, del estudio de las leyes que regulan los movimientos celestes. Eugenio Garín, «El filósofo y el mago», en *El hombre del Renacimiento*, Madrid, 1990, pp. 163-196. Pico della Mirándola se interesó incluso por la tradición hebrea de la magia y por el misticismo de la cábala judía, creyendo que las palabras dichas en hebreo podían tener poderes mágicos. Véase asimismo F. Secret, *op.cit.* «...La cábala era una magia espiritual, no por el hecho de basarse exclusivamente en el *spiritus mundi* como la magia natural, sino porque intentaba alcanzar poderes espirituales superiores, situados más allá de los poderes naturales del cosmos. La cábala práctica invoca ángeles, arcángeles, los diez *sefirot*, que son nombres o poderes de Dios, y finalmente, al propio Dios, a través de medios similares, en algunos casos, a los de otros procedimientos mágicos, pero sirviéndose siempre del poder otorgado por la sagrada lengua hebrea. Así pues, se trata de un tipo de magia mucho más ambicioso que la magia natural de Ficino y, en modo alguno, puede ser observada como un fenómeno desligado del contexto religioso». El principal libro cabalístico fue el *Zohar*, escrito místico de un judío castellano del siglo XIII. F.A. Yates, *op. cit.*, pp. 105, 138 y 128.

²⁰ Hermes Trimegisto, *Tres Tratados*, Madrid, 1966 y 1980.

²¹ En la época renacentista renace la figura mítica de Hermes Trimegisto, al que los griegos consideraron un antiguo sabio egipcio, sin duda por las alusiones frecuentes de sus textos al mundo egipcio, si bien es muy probable que no se trate de un único autor, sino de obras redactadas por varios escritores griegos de origen desconocido. Sus obras son de carácter esotérico, están relacionadas con la astrología, la alquimia, la medicina y la magia y pudieron haber sido compuestas entre el 100 y 300 después de Cristo y se evidencian en ellas influencias del gnosticismo pagano de los primeros siglos de la era cristiana. Estos autores y sus escritos ya fueron objeto de polémicas en el siglo IV después de Cristo, San Agustín había sido muy crítico con algunas de sus obras. Entre sus escritos sobresalen el «Asclepius» y el «Corpus Hermeticum». Parte de su obra fue

mente el astrónomo y canónigo polaco Nicolás Copérnico (1473-1543), estudiante de astronomía en la Universidad de Bolonia, profesor en Roma y asimismo estudiante de medicina y derecho, había revolucionado las teorías astronómicas al defender la tesis heliocéntrica del funcionamiento del universo y la rotación de la Tierra sobre su propio eje. Sus ideas cuestionaban la idea de que el hombre fuera el centro del universo tal y como era sostenido por la teología cristiana. Su obra *De revolutionibus orbium caelestium*, publicada póstumamente por un amigo suyo en 1543, fue prohibida por herética al ser considerada contraria a la revelación²².

Y aunque tal vez la afirmación primera de Eugenio Garín pueda ser algo exagerada, no le falta en cierto modo razón, pues es sobre todo en el Renacimiento cuando algunos escritores y pensadores se dedican a escribir sobre las diferencias entre las falsas y las verdaderas magia, astrología, alquimia. Existe ahora un interés claro por acercarse a dichas disciplinas sin ser objeto de los prejuicios derivados de las condenas eclesiásticas contra quienes se aproximaban a aquéllas. Sin duda, determinados pensadores creían que estas disciplinas podían ser caminos a través de los cuales avanzar en el conocimiento y en el dominio de la naturaleza. Todavía más, algunos intelectuales creían que existían explicaciones naturales para comprender fenómenos considerados prodigiosos o proféticos e incluso algunos iban más allá cuando afirmaban que quienes pensaban que los hombres que realizaban dichos prodigios eran demoníacos o santos eran, sencillamente, unos ignorantes (Pietro Pomponazzi, profesor universitario, Mantua-Italia, 1462-1526)²³.

traducida al italiano por Marsilio Ficino bajo el título de «Pimander». En ella se aludía a los dioses y a las imágenes de los decanos en número de 36, de acuerdo con las secciones de diez grados en las que se reparten los 360 grados del círculo del Zodiaco. Estos eran llamados asimismo con el nombre de horóscopos y son considerados una especie de divinidades de origen egipcio asociadas a los distintos momentos del día y de la noche. Cada signo del zodiaco tenía asociados 3 decanos que influían de distintas maneras en el mundo cultural de la astrología. A finales del siglo xv fue representado en un mosaico del pavimento de la catedral de Siena. Véase F.A. Yates, *op. cit.*, pp. 54 y 64. En algunos de los escritos de Giordano Bruno se puede leer que las escrituras no pretendían enseñar ciencia sino moral y que por ello mismo no podían ser consideradas como argumento de autoridad en temas relacionados con la astronomía o con la física. Sin duda fue influenciado también por la obra de Copérnico, sobre cuyo sistema realiza una apología en uno de sus libros. La inquisición le condenó por ser defensor de la existencia de la pluralidad de los mundos que entraba en contradicción con las Escrituras, según determinadas jerarquías eclesiásticas. Véase J.W. Draper, *op. cit.*, p. 150 y ss.

²² En la Edad Media se siguieron las ideas de Ptolomeo que sostenía que los planetas giraban alrededor de la Tierra y que las estrellas estaban fijadas en un mismo punto más allá de Saturno, contradiciendo las ideas de Pitágoras y de Aristarco de Samos, miembro este último de la escuela alejandrina hacia el año 280 antes de Cristo, que defendían la centralidad del sol en el sistema planetario. Véase J.W. Draper, *op. cit.*, p. 142 y ss.

²³ M.A. Granada, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona, Anthropos, 1988.

Las consecuencias de esta persecución de la magia y otro tipo de saberes considerados al margen de lo admitido por las jerarquías eclesiásticas debieron de ser enormes en algunos casos. A modo de ejemplo, en la Península Ibérica Eiximenis se opuso en el siglo XIV a que los clérigos y los hijos de la aristocracia y burguesía mercantil estudiaran aritmética, astrología y geometría por considerar que no eran ciencias religiosas y conllevar el peligro de perder la fe o de convertirse al Islam. El propio monje dominico San Vicente Ferrer condena al infierno a Aristóteles y a Platón. Este rechazo de la ciencia y de la técnica por parte de algunos sectores eclesiásticos hispanos influyeron asimismo y con fuerza en las órdenes de San Francisco y Santo Domingo, al contrario de lo que sucedió en otras zonas de Europa (Oxford, París, etc.). Luis Granjel ha afirmado que la medicina, en líneas generales, se hacía al margen de la Universidad²⁴. En este ambiente no es extraño que judíos, moros y posteriormente conversos monopolizaran en cierta manera en la Península la actividad técnica y científica²⁵. Hubo, sin embargo, sus excepciones en algunas ramas de la ciencia, en concreto en la disciplina de la medicina, y así el monasterio de Guadalupe fue un gran impulsor de los estudios médicos durante el siglo XV²⁶, en Salamanca hubo cátedras de física y medicina desde su fundación, los aragoneses iban a estudiar medicina a Lérida, Huesca, Montpellier y Toulouse entre los siglos XIII al XV y en Cataluña sobresalieron en este último siglo los escritos médicos sobre los humores de Antonio Ricart.

Las disciplinas científicas medievales y sus relaciones con la magia: medicina, alquimia y astrología

La ciencia medieval tuvo ciertamente grandes limitaciones. Es evidente que la ciencia reconocida por la Iglesia no fue capaz de combatir todas las deficiencias que se planteaban a la sociedad de la época ni en el terreno de lo social ni en el terreno de lo físico y material. El conocimiento del universo era todavía muy limitado y tan sólo a partir de los siglos XII y XIII se comenzaron a dar pasos cada vez más significativos gracias, en parte, a la influencia de las obras árabes que se tradujeron a los romances latinos. Las matemáticas y la física tampoco se encontraban a un nivel alto, incluso hasta

²⁴ L.S. Granjel, *La medicina española antigua y medieval*, Universidad de Salamanca, 1981.

²⁵ Véase L. García Ballester, *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Madrid, 1976; Vicent Ferrer (Sant), *Sermons*, edición al cuidado de J. Sanchis, Barcelona, 1932-34, 2 vols.

²⁶ G. Beaujouan (director), Y. Poulle-Drieux y J.-Ma. Dureau-Lapeyssounnie, *Médecine humaine et vétérinaire à la fin de Moyen Âge*, Ginebra-París, Librairie Droz, 1966; L. Firpo, *Medicina medievale*, Turín, 1972.

bien entrada la Edad Moderna se siguió utilizando como sistema contable en muchos centros religiosos el sistema de numeración romano, con muchos mayores inconvenientes que el sistema decimal, etc. Por otra parte la ciencia, «nuestra ciencia experimental», tenía que luchar para desarrollarse en la Edad Media con la teología cristiana y con la fe. Razón y fe podían chocar entre ellas si se seguía el camino de la experimentación. No en vano algunos defensores de la astrología tenían sumo cuidado en afirmar que la influencia de la astrología sobre el hombre y la naturaleza sólo tenía sentido en el terreno de lo natural, mientras que en nada atañía al mundo del espíritu (Enrique de Villena)²⁷.

Asimismo, personajes tan importantes en la historia de la ciencia como el franciscano inglés Roger Bacon tuvieron numerosos inconvenientes para dedicarse a esta actividad. Tuvo que intervenir el Papa Clemente en 1268 para que le dejaran en la Orden franciscana dedicarse a esta actividad pero en 1278, tras la muerte de éste (†1268), le sometieron a juicio en París, siendo condenado por sus presuntas opiniones heterodoxas y pasando la mayor parte de su vida en la cárcel, de la que salió en 1292, poco antes de su muerte²⁸. Roger Bacon insistía en la necesidad de comprobar y experimentar las conclusiones alcanzadas a priori, si bien siempre defendió que la ciencia debía hallarse al servicio de la religión cristiana. Tanto Roger Bacon como el cardenal Pierre D'Ailly y el dominico Tommaso Campanella creyeron en la influencia del horóscopo y en que la llegada de los profetas obedecía a las grandes conjunciones astrológicas. Este tipo de creencias astrológicas no debería resultarnos tan extraño entre los cristianos cuando los Evangelios afirman que el nacimiento del Hijo de Dios fue anunciado a los Reyes Magos de Oriente a través de una estrella. Por otra parte, Roger Bacon tenía una deuda, en opinión de Eugenio Garín, con las enseñanzas mágico-alquímicas al «concebir la ciencia como poder, como obra activa que escucha el lenguaje de la naturaleza para asimilarlo y poder dar órdenes a esa naturaleza y transformarla en una sierva eficaz».

²⁷ J.M^a Millás Villacrusa, «El 'libro de Astrología' de don Enrique de Villena», en *Estudios sobre Historia de la Ciencia española*, Madrid, 1987, t. 1, pp. 399-426.

²⁸ J. James, *Historia de la Física. Hasta mediados del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986: «...Se rumoreaba que Bacon no sólo se interesaba por la verdadera ciencia, sino también por las artes tenebrosas; es el caso que con el carácter de un espe-luznante nigromántico es como se le conoció en todo el mundo», pp. 139-140. En su obra *De secretis operibus* afirma lo siguiente: «Podrían construirse máquinas para que los buques navegaran con más rapidez que empleando una muchedumbre de remeros, y los carruajes con una rapidez increíble sin emplear animales de tiro y finalmente no sería imposible construir instrumentos con un aparato compuesto de alas que permitiera volar como los pájaros». En el terreno de la física también sobresalieron Nicolás de Oresme (†1382), Guillermo de Occam (†1349), Alberto de Sajonia (†1390) y Nicolás de Cusa (1401-1464).

En el trasfondo de todo esto se encuentra, en opinión de Eugenio Garín, la convicción de que «la naturaleza es una unidad y coopera con el hombre; escrutando las profundidades del alma que la mueve, el hombre puede servirse de ella, persuadiéndola por medio de plegarias y encantamientos, aprovechándose de su plasticidad viviente»²⁹. Ya el libro del Picatrix, en su preámbulo, dice que «la ciencia, o sea, el conocimiento mágico-astroológico, es un proceso ilimitado, que se incrementa indefinidamente..., su poder es prodigioso y no conoce límites». Dice Eugenio Garín que la concepción del Picatrix sobre el hombre y su puesto en el mundo tiene que ver con ese «hombre-microcosmos (que) es capaz de obrar realizando nuevas combinaciones, es decir, nuevas convergencias de fuerzas; esa ciencia, que es la ciencia suprema, consiste en la capacidad de regular, dominar y transformar a los hombres y a las cosas... En la magia y la astrología convergen ambos temas: el poder dominador de las fuerzas de la naturaleza y el poder reformador de los hombres a través del saber. En el punto que los astros señalan como el momento oportuno para una gran crisis, el hombre sabio casa hábilmente las fuerzas, las combina para realizar lo que desea»³⁰.

Como ha quedado señalado, la iglesia o sectores de ella fueron especialmente remisos al desarrollo de la ciencia. Francesc Eixemenis se oponía en el siglo XIV a que los clérigos y los hijos de la aristocracia o de los mercaderes aprendieran geometría, aritmética y astrología porque consideraba que no sólo no eran ciencias religiosas sino que con su estudio se corría el riesgo de que dichos alumnos abandonaran la fe cristiana y se convirtieran al Islam³¹. Hasta tal punto identificaba desarrollo de la ciencia con el mundo musulmán, y en parte no le faltaba razón en lo que se refiere a esta última cuestión. San Vicente Ferrer a principios del siglo XV condenó a Aristóteles y a Platón al infierno³². Este rechazo a lo científico no era por estas fechas tan contundente entre las órdenes dominicas y franciscanas del resto de Europa y pudiera estar relacionado con la proximidad del mundo islámico y con la fuerza de la minoría judía existente en los Reinos hispánicos. Quizá esta circunstancia favoreció que en la Península la actividad científica estuviera en parte en manos de judíos, musulmanes y, posteriormente, de conversos. En la mayor parte de la cristiandad europea las obras de Aristóteles y de determinados pensadores musulmanes fueron el punto de partida del futuro desarrollo científico europeo. Sin embargo el hombre medieval sí in-

²⁹ E. Garín, «Magia y astrología en la cultura del Renacimiento», *Medioevo y renacimiento. Estudios e investigaciones*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 112-124.

³⁰ E. Garín, «Consideraciones sobre la magia», art.cit., pp. 125-129.

³¹ L. García Ballester, *op. cit.*, p. 53; J. Webster, F. Eiximenis, *La Societat catalana al segle XIV*, Barcelona, 1968.

³² L. García Ballester, *op. cit.*, p. 57; Vicent Ferrer (Sant), *Sermons, op.cit.*, t. 1.

tentaba explicar de forma racional, que no científica, todo tipo de fenómenos, entre otros el nacimiento de niños deformes, explicándolo mediante el recurso al antojo de la mujer, a coincidencias astrológicas o a la creencia de que el útero femenino se dividía en tres cámaras: la izquierda y la derecha donde se conciben respectivamente a las hijas y a los hijos y la neutra donde se gestaba al hermafrodita. Jean Claude Bologne sostiene que los intelectuales medievales tenían una gran voluntad por buscar explicaciones satisfactorias a cualquier fenómeno del que tuvieran conocimiento, aunque aquéllas sean a nuestros ojos muy poco convincentes y nada científicas³³.

La medicina durante la Alta Edad Media estuvo relativamente poco avanzada y desarrollada entre los cristianos, aunque a partir del siglo XII se hicieron notables progresos de la mano de determinados centros de estudio y universidades (Salerno, Montpellier, Toulouse, Bolonia, Venecia, París, Salamanca, Lérida, Huesca, etc.)³⁴. Los tratamientos medicinales se basaban en el descanso, en la manipulación de determinadas plantas y minerales, en el aislamiento de los pacientes —leprosos— o en la huida de las localidades contagiadas y también, en cierta medida, en la prevención. Se conocen algunos manuales medicinales correspondientes a los siglos X y XI, el «leechbook» o «libro del médico» de Bald del X y la «Lacnunga» del XI, ambos con claros rituales y tabúes de carácter mágico. En este último libro uno de los motivos más frecuentes del nacimiento de la enfermedad era la travesura de los duendes, que la iglesia consideraba como demonios³⁵. Durante la Baja Edad Media comienzan a abundar los escritos de carácter científico-médico, pero en gran parte de éstos están colocados en un mismo plano de igualdad prácticas supersticiosas o mágicas con recetas médicas. Durante gran parte de la Edad Media entre los mejores médicos se encontraron precisamente judíos. Los reyes y gobernantes hispanos y europeos pronto se dieron cuenta de ello y acudieron velozmente a sus servicios cuando alguna enfermedad delicada habían contraído³⁶. No todo el aprendizaje de los co-

³³ J.C. Bologne, *op. cit.*, pp. 207-210.

³⁴ Salamanca contaba con cátedras de física y de medicina donde se enseñaba la versión islámica de los conocimientos médicos de Galeno y donde se valoraba el saber de Avicena. G. Beaujouan, Y. Poulle-Drieux y J.-Ma. Dareau-Lapeyssounnie, *op. cit.*; VV.AA., *Tradicón e innovación de la medicina latina de la antigüedad y de la alta Edad Media. Actas del IV Colquio Internacional sobre los textos médicos latinos antiguos*, Universidad de Santiago de Compostela, 1994; L.S. Granjel, *op. cit.*

³⁵ R. Kieckhefer, *La magia en la Edad Media*, Edit. Crítica, Barcelona, 1992, pp. 74-75.

³⁶ La medicina alcanza un gran auge sobre todo en Italia y Francia donde tuvo un fuerte impulso de mano de las universidades. El estudio de la anatomía, las soluciones curativas e incluso la realización de disecciones en personas y animales fueron síntomas del progreso en este campo. Pero ya a fines del siglo XIII Bonifacio VIII sancionó con excomunión a los que realizaran disecciones, permitiendo éstas tan sólo en casos específicos

nocimientos en medicina, sin embargo, pasaba por asistir a las escuelas catedrales, monásticas³⁷, catedralicias o a las universidades donde estaba implantada la disciplina de medicina, pues una serie de personas, sobre todo judías, accedieron a dicho saber a través del estudio de la tradición científica islámica y del árabe (textos en árabe de Galeno, de Avicena, etc.). Por otra parte conviene señalar la existencia de una mayor relación en el medievo entre los médicos y los farmacéuticos. Aquéllos tenían conocimientos sobre las formas de preparación de diferentes fármacos. No es de menor importancia la relación que se produjo entre médicos y alquimistas, no siendo inusual que médicos famosos se dedicaran asimismo a realizar prácticas alquímicas (Arnaldo de Villanova).

Paralelamente a la existencia de una «ciencia médica» se continuó con prácticas esotéricas o derivadas de las creencias personales, que utilizaban el arte adivinatorio, la alquimia, los conocimientos mágicos para curar las enfermedades, así como las plegarias, el agua bendita para preparar determinados fármacos o la invocación a la Virgen o a los santos (Santiago³⁸, Santo Domingo, etc.) a través de los cuales el enfermo creía poder lograr curarse. El uso de amuletos (piedras preciosas como las perlas, la esmeralda y el zafiro o de objetos de animales como cuerno de ciervo, de rinoceronte, patas de conejo, etc.) llegó a ser incluso recomendado por algunos médicos³⁹. Su

y con animales, y se prohibía derramar sangre en las operaciones realizadas. A comienzos del siglo XIV se siguieron permitiendo determinadas disecciones a ciertos maestros en algunos centros de estudio italianos donde se practicaba la medicina (Universidad de Bolonia). Por este motivo la cirugía no fue reconocida como una materia de estudio en las universidades medievales de Inglaterra y Francia, siendo frecuente que esta labor la llevaran a cabo los barberos itinerantes —operaban la piedra, la hernia, las cataratas, etc.—). A.C. Crombie, *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo*, Madrid, Alianza, 1974, vols. I y II; J. Riera, E. Montero Castelle, A. Rojo Vega, A. Carreras Pachón, A. Orozco Acuaviva, L.S. Granjel, *Ciencia, medicina y sociedad en el Renacimiento castellano*, Valladolid, 1989.

³⁷ El monasterio Jerónimo de Santa María de Guadalupe (Extremadura) fue un centro de formación médica importante durante el siglo XV.

³⁸ En el *Liber Sancti Iacobi* se alude a enfermedades que podía curar Santiago si se intercedía ante él: la lepra, la sarna, el frenesí, la manía, problemas renales y urinarios, reumas, ictericias, etc. Aimeric Picaud a comienzos del siglo XII insiste en las curaciones que se pueden obtener si se visita la tumba del apóstol.

³⁹ En una colección occitana de mediados del XIII se citan numerosos remedios mágicos que incluyen «ligaduras, arrobamientos y amuletos, encantamientos, reglas para arrancar hierbas, la observancia de tiempos y condiciones astrológicas, ejemplos de lógica mágica como la teoría de que ‘lo semejante cura lo semejante’ y la doctrina de las signaturas, posiblemente magia simpática, mezclando con frecuencia más de uno de estos elementos». A principios del siglo XIV algunos médicos cultos recomendaban a sus pacientes que se colgaran al cuello hierbas «recolectadas con el Padrenuestro». Véase L.M. Paterson, *El mundo de los trovadores. La sociedad occitana medieval (entre 1100*

presunta finalidad no era sólo curativa sino sobre todo preventiva. Quienes llevaban estos amuletos o los colocaban a la entrada de sus viviendas lo hacían desde la convicción de que dichos objetos tenían determinados poderes ocultos de carácter benéfico. El uso de talismanes o de objetos con letras inscritas en ellos tenía unos objetivos similares. Desde San Isidoro de Sevilla la Iglesia reconoce las virtudes médicas y mágicas de ciertas piedras preciosas. Esto significa que el portar este tipo de objetos en el cuerpo no debe ser identificado sin más con la elegancia o la coquetería de quienes los llevan, sino que en la Edad Media puede estar relacionado con las supersticiones y creencias de sus portadores. La Iglesia Católica acabó vinculando los amuletos con el culto a los Santos sirviendo de este modo de instrumentos protectores para quienes llevaran este tipo de obsequios, pero en este último caso ya no se les denominará como amuletos o sellos sino como reliquias y medallas⁴⁰. La religión llega así a transformar la vertiente de carácter mágico de amuletos y sellos en objetos religiosos detrás de los cuales se encuentra la protección, no de ningún tipo de magia sino de la divinidad cristiana, de sus santos y de sus reliquias. El uso indebido de este tipo de objetos religiosos sería calificado posteriormente como de supersticioso y no como algún tipo de actividad de carácter mágico. Este problema se acentúa cuando entre las gentes de un determinado lugar existe la creencia de que determinadas imágenes guardadas en la iglesias tienen poderes mágicos o milagrosos. La Iglesia se dividió en estos casos entre el consentimiento relativo de estos fenómenos y el rechazo más absoluto, que en el Renacimiento desembocó ocasionalmente en el nacimiento de una corriente de carácter iconoclasta⁴¹.

Durante la Edad Media proliferaron los lapidarios o libros que recogían las virtudes o perjuicios de las piedras preciosas o sus supuestos poderes curativos, pero que a la vista de su contenido pueden ser de utilidad en el campo de los estudios de mineralogía, de la química y por supuesto de la medicina. Uno de los libros-lapidarios más famosos en la Edad Media fue el escrito por el obispo Marbodio de Rennes «El libro de las piedras», a fines del siglo XI⁴². La influencia de esta obra se dejó sentir en otros libros de

y 1300), Barcelona, Edit. Península, 1997, pp. 191 y 361; C. Brunel, «Recettes médicales du XIII^e siècle en langue de Provence», *Romania*, 83 (1962), pp. 145-190; P. Meyer, «Recettes médicales en provençal, d'après le MS.R. 14.30 de Trinity College (Cambridge)», *Romania*, 32 (1903), pp. 268-299; L. Thorndike, *A history of magic and experimental science*, Nueva York, 1923.

⁴⁰ J.C. Bologne, *op. cit.*, pp. 224-225.

⁴¹ F.A. Yates, *op. cit.*, p. 128.

⁴² R. Kieckhefer, *op. cit.*, pp. 113-115. Por supuesto, este autor afirma que detrás de los poderes de las piedras se encuentra siempre Dios. De otro lado los lapidarios, bestiarios y herbarios medievales suponen asimismo un capítulo importante de la literatura escrita

similares características, quizá también en el lapidario de Alfonso x de Castilla, donde se describen las cualidades de las piedras debido a la influencia que ejercen los signos del zodiaco, los planetas, las constelaciones, las estrellas, todo en función de sus distintas posiciones⁴³. De otro lado, fue evidente en determinados ambientes médicos el uso de productos de origen animal con fines terapéuticos o medicinales (leche, orina, cerumen, grasa, excrementos, saliva, hiel, corazón, testículos, hígado, molleja, verga, cuernos, ojos, etc.). Existió incluso una «magia simpática», porque partía de la idea de que un órgano humano se podía curar con el órgano correspondiente de otro animal (la esterilidad podía ser combatida con vulvas, testículos o vergas de animales)⁴⁴. Asimismo en los manuales se recoge que se seleccionaban los ingredientes curativos con animales fuertes, veloces, machos antes que hembras en la convicción de que sus efectos serían más beneficiosos para el paciente, en función de las diferentes enfermedades que sufrían⁴⁵.

Como ha quedado señalado, la utilización de artes de carácter mágico para sanar a los enfermos se mezcló con el uso de ciertas fórmulas y ritos religiosos (invocación a los santos, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo mientras se recogían determinadas hierbas curativas, creencia en que los reyes tenían poderes curativos, utilización por escrito de determinadas fórmulas que se colgaban posteriormente al cuello, etc.)⁴⁶. En estos últimos casos conviene introducir un nuevo elemento que debemos tener en cuenta, la rela-

y de un pensamiento de carácter mágico y pseudocientífico que estuvo muy relacionado con la religión y con las tradiciones culturales más o menos populares, si bien con frecuencia podrían estar relacionados con una literatura fantástica y maravillosa.

⁴³ Alfonso x, rey de Castilla, *Lapidario*. Texto íntegro en versión de María Brey Mariño, Madrid, Editorial Castalia «Otres Nuevos», 1970.

⁴⁴ Es muy conocido el lapidario redactado por Marbodo, obispo de Rennes del año 1096 al 1123, donde se describen unas 60 piedras recogidas principalmente de la obra griega del siglo I conocida como el «Damigueron». Estos lapidarios se generalizan durante el siglo XIII, pero se los cristianiza relacionándolos con acontecimientos de origen religioso y se procura no asociarlos con los signos del zodiaco, de origen oriental. Sin duda sorprendía en aquella época el poder que tenían las piedras llamadas imanes. Hildegarda de Bingen escribe que las piedras preciosas contrarrestan la acción del diablo; San Alberto Magno afirmaba que el zafiro curaba úlceras, etc. En cualquier caso existió división de opiniones sobre el poder de las piedras: origen divino, provocado por la virtud de las propias piedras o porque estaban asociadas a determinados astros —de ahí que fueran grabadas con una u otra constelación o con determinados signos zodiacales—. J.C. Bologne, *op. cit.*, p. 187 y ss.

⁴⁵ R. Kieckhefer, *op. cit.*, pp. 76-77.

⁴⁶ F. Cid (director), *Historia de la Ciencia. Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, 1977, tomo I. No faltaron gentes que consideraron que la palabra escrita tenía poderes mágicos, motivo por el que se incluían algunas palabras a la hora de realizar determinadas artes mágicas. Las mujeres salernitanas recogían betónica, junto con flámula y sabina

ción y la diferencia entre el milagro y la magia, la medalla y el amuleto, pues se invoca a los santos con fines curativos o se recurre a prácticas mágicas con este mismo objetivo. En estas circunstancias no siempre es fácil distinguir entre religión, superstición y magia y a veces da la impresión de que se están utilizando unas técnicas similares bajo diferentes aparatos conceptuales. El problema mayor se genera cuando la Iglesia aprecia una competencia entre unas técnicas y otras. A veces el recurso mágico era utilizado a la hora del parto llegándose a exorcizar al diablo poniendo sobre los genitales de la mujer la Estrella de Salomón, empleando agentes fertilizantes o colocando el marido su cinturón a la mujer tres veces recitando «yo te ato, deja que Cristo te desate»⁴⁷.

Por otra parte, no todos los medios empíricos utilizados por la medicina popular eran inapropiados, como ha sido reconocido posteriormente por la medicina contemporánea. A veces la llamada medicina popular, donde se entremezcla el empirismo, las creencias y las supersticiones, estuvo muy influida por la cultura oriental y por la astrología⁴⁸. En todo caso la astrología fue utilizada por algunos médicos en el trato con sus pacientes y se tiene noticias de médicos judíos y cristianos conocedores del «arte» de la astrología o de otro tipo de conocimientos sobre astronomía. La universidad de Bolonia disponía de un profesor que enseñaba a los futuros médicos las formas en que los astros influían en el cuerpo de los humanos. A principios del siglo XIV el médico y astrólogo Pietro d'Abano defendía que con las

sulfurosa, el día de la Ascensión hacia la hora tercia, mientras reazaban un padrenuestro, su jugo lo mezclaban con aceite y grasa de cerdo y un poco de cera. El ungüento resultante se utilizaba para curar la melancolía, la ciática, la parálisis, etc. Asimismo usaban amuletos para combatir el aborto (una piedra de fertilidad, o una piedra porosa o un hueso esponjoso de la cabeza de un asno). Otras prácticas mágicas medievales eran la de colocar sesos de liebre en la tripa de la mujer para facilitar el parto en el caso de que previera un parto difícil (se consideraba a este animal como un agente de fertilidad que favorecería un buen parto); la siempreviva mayor era considerada como una planta capaz de curar la ictericia porque tenía flores amarillas, etc. Esto último se basaba en la creencia de que lo semejante servía para curar a lo semejante. L.M. Paterson, *op. cit.*, p. 192; J.C. Poulin, «Entre magie et religion. Recherches sur les utilisations marginales de l'écrit dans la culture populaire du haut moyen âge», en P. Boglioni (ed.), *La Culture populaire au moyen âge. Etudes présentées au Quatrième colloque de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal, 2-3 avril 1977* (Montreal, 1979), pp. 121-143. Véase asimismo L.S. Granjel, *op. cit.*, p. 156.

⁴⁷ L.M. Paterson, *op. cit.*, p. 193.

⁴⁸ «...la pervivencia de prácticas curadoras con dilatada tradición, en las que se entremezclan conocimientos empíricos con convicciones creenciales y supersticiones que en algún caso, incapaz para desarraigarlas, la iglesia optó por cristianizar; no puede olvidarse, en esta primera aproximación a la medicina popular, la presencia de un influjo oriental que es introducido en los medios cultos cristianos por la traducción de textos astrológicos...». Véase L.S. Granjel, *op. cit.*, p. 150.

técnicas adecuadas las estrellas pueden favorecer a los humanos. En medicina reaparecen los «hombres astrológicos», donde se aprecia la correspondencia entre los doce signos del zodiaco y los diferentes miembros del cuerpo humano (cabeza-Aries; cuello-Taurus, brazos y hombros-Géminis; pecho-Cáncer; costados-Leo; vientre-Virgo; nalgas-Libra; órganos genitales-Escorpio; muslos-Sagitario; rodillas-Capricornio; piernas-Acuario; pies-Piscis; etc.). A partir de estas relaciones se realizaban posteriormente determinadas operaciones terapéuticas —lugar del cuerpo donde debían practicarse, momentos favorables para las sangrías, etc.—. En los siglos XIV y XV incluso aparecen algunos caballos astrológicos en los libros sobre veterinaria. En cierto modo, la astrología se había convertido en una manifestación más de la profesionalidad del médico⁴⁹.

En relación con las predicciones existió, por supuesto, una astrología adivinatoria a la que recurrían las gentes medievales para informarse sobre el futuro o para curar las «enfermedades de ansiedad».

Pierre de Ailly, estudiando en 1414 las conjunciones de los astros y relacionándolos con los signos del Zodiaco, advirtió que el mayor peligro para la Iglesia tendría lugar el año 1789, tal vez por la llegada del Anticristo o de alguna secta adversaria al cristianismo: «Si el mundo dura hasta entonces, lo que sólo Dios sabe, habrá en ese momento numerosas, grandes y sorprendentes alteraciones y mutaciones del mundo, y en particular en el terreno de las leyes y de las sectas»⁵⁰.

Por tanto conjuros, talismanes y encantamientos se realizan porque se cree que la naturaleza está viva y se puede influir sobre ella y sobre los designios de Dios mediante la utilización de dichos procedimientos. Por supuesto, no faltaron las críticas provenientes de aquellos médicos que recusaban la «astrología médica», como la del médico Alonso Chirino a mediados del siglo XV en su «Espejo de la medicina»⁵¹. Las relaciones entre astrología y medicina fueron a veces tan intensas que algunos médicos llegaron a aconsejar la «magia astral», es decir, la utilización de imágenes con reproducciones de los signos de las constelaciones o de los planetas como forma de atraer los poderes de los astros con fines curativos. Ciencia, magia y religión estuvieron en ocasiones entrelazadas dentro de la propia cultura dominante.

⁴⁹ J.C. Bologne, *op. cit.*, p. 138.

⁵⁰ J.C. Bologne, *op. cit.*, p. 139. Véase sobre el zodiaco la obra de E. Garín, *El zodiaco de la vida*, Barcelona, Península, 1981.

⁵¹ Alonso Chirino afirma que los médicos con la astrología «venden muchas de sus mentiras por verdades, por lo qual ponen en muchos peligros ánimas e cuerpos... muchas vezes, faziéndose astrólogos, pasan por físicos, e faziéndose físicos, pasan por astrólogos... son de muchas dubdas e non de menos mentir la una que la otra». L.S. Granjel, *op. cit.*, p. 160.

Es decir, remedios «populares» y remedios cultos fueron habituales en el desarrollo de la medicina medieval. Algunos textos literarios de Gonzalo de Berceo aluden al papel Santo Domingo o de la Virgen como sanadores⁵²:

La Madre gloriosa, solaz de los cuitados,
non desdennó los gémitos de los mones lazrados,
non cató su mesura, valió a los quemados.

La duenna piadosa que fue ante irada,
fue perdiendo la ira e fue más amansada:
perdonolis la sanna que lis tenie alzada,
toda la malathia fue luego acabada.

Por consiguiente, en la mentalidad medieval Dios podía intervenir en la curación de los enfermos. En este contexto no es extraño que rebrotara el curanderismo e incluso la magia en determinados ambientes de la elite cultural o en otros más populares. A través de la magia se pretendía influir en el curso de los acontecimientos naturales mediante la presunta intervención de seres sobrenaturales o la llamada a presuntos poderes ocultos y desconocidos. Algunos curanderos fueron ejecutados como brujos en tiempos del monarca francés Carlos VI al no conseguir curar la locura de dicho rey. Sin duda, las mujeres desempeñaron un papel notable en este campo y con sus servicios solían ayudar a las otras mujeres a traer al mundo a sus hijos o a aliviarles con sus conocimientos herbolarios los males o enfermedades que la todavía poco avanzada medicina, cuando había médico o se podía acudir a él, era incapaz de curar. No todas estas mujeres han de ser consideradas, sin embargo, como hechiceras o culpables de utilizar fórmulas o rituales de carácter mágico. Las Siete Partidas, entre otros textos, reconocen su buen hacer. La sexta partida las define como «mujeres sabidoras» a quienes asisten en los partos, tratan enfermedades típicas de las mujeres y algunas enfermedades infantiles. Asimismo en el siglo XII Santa Hildegarda de Bingen es considerada como una gran conocedora de hierbas medicinales, sin ser sospechosa de realizar prácticas brujeriles⁵³. Pero si hasta puede suceder que nosotros, en pleno siglo XX, conozcamos a personas que han recurrido a los curanderos con el objetivo de curarse ¿qué no harían en plena Edad Media quienes comprobaran que sus dolores no remitían o que sus enfermedades

⁵² L.S. Granjel, *op. cit.*, p. 154.

⁵³ J.C. Bologne, *op. cit.*, p. 45. Hildegarda llegó a escribir un tratado de carácter médico «Causae et curae»; M. Foucault, «Les déviations religieuses et le savoir médical», en VV.AA., *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle (XI-XVIII siècle)*, París, 1968, pp. 19-25.

cada vez eran más graves? Ciudades como Lyon recurrirán ocasionalmente a curanderos para curar las fiebres que padecían sus habitantes (1498).

Siempre hubo, por tanto, un amplio camino para aquellas personas que quisieran continuar con el curanderismo popular o en la medicina popular, único lugar donde las mujeres pudieron aprender y ejercer algunos rudimentos de medicina. Entre este grupo pronto la iglesia comenzó a perseguir a las hechiceras, a aquellas mujeres que hacían hechizos presuntamente con fines curativos, pero que fueron considerados como maléficos y de carácter mágico. Los poderes políticos cristianos⁵⁴ y posteriormente la propia Inquisición medieval persiguieron con contundencia a estas mujeres, muchas de las cuales fueron quemadas en la hoguera⁵⁵. En otras ocasiones gentes acomodadas se sirvieron de sus servicios, como sucedió a fines del siglo XIV con el rey aragonés Juan I que acudió a hechiceras e incluso utilizó anillos mágicos con fines curativos⁵⁶. ¿Hasta qué punto estas hechiceras estaban realizando una magia maligna? ¿Hasta qué punto no pudiera estar sucediendo en bastantes casos que con estos bebedizos o bien no se hacía un mayor mal al paciente o incluso no pudiera estar sucediendo que con ellos se conseguía aliviar o curar al paciente? Lo cierto es que a estas mujeres se las marginó de manera radical por la Iglesia y por los poderes civiles. Se fue creando todo un imaginario muy negativo contra su mundo y sus actividades, llegando a calar hasta en las capas más humildes de la sociedad. De la acusación de hechiceras a brujas sólo había un paso y éste se dio en varias ocasiones a lo largo de la Edad Media.

Se supone que el control de la natalidad no sólo no estaba permitido sino que cualquier interrupción en ese sentido era considerada un pecado gravísimo. Pues en relación con esta última cuestión también se mezcló la actitud de estas mujeres con la brujería. La misoginia medieval tuvo asimismo mucha culpa de la generalización de una imagen de la mujer negativa, crédula, receptora de creencias paganas y utilizadora de recetas secretas relacionadas con la magia sexual⁵⁷. No se ha de pasar por alto el presunto intrusismo con que vieron los médicos universitarios a estos curanderos, cuyos conocimientos en hierbas de carácter curativo o en el arte de curar no

⁵⁴ Los fueros de Cuenca y Baeza dicen literalmente: «muger que erbolaria fuere, o fechicera, sea quemada, o se sale por fierro caliente». L.S. Granjel, *op. cit.*, p. 156.

⁵⁵ En 1428 una mujer de Todi (Italia), llamada Matteuccia Francisci, fue llevada a los tribunales por utilizar magia y encantamientos en sus prácticas curativas. Véase C. Peruzzi, «Un processo di stregoneria a Todi nel 400», *Lares: Organo della Società di Etnografia Italiana*, Roma, 21 (1955), fasc. I-II, pp. 1-17; R. Kieckhefer, *op. cit.*, pp. 68-69.

⁵⁶ L.S. Granjel, *op. cit.*, p. 156.

⁵⁷ J.C. Bologne, *op. cit.*, p. 50.

habían sido adquiridos de una manera reglada, siendo al mismo tiempo sus competidores profesionales. Desde mediados del siglo XIV algunos Papas apoyaron las demandas médicas encaminadas a limitar los servicios curativos ofertados por aquellas personas que no habían adquirido sus conocimientos en centros de estudio de reconocido prestigio. En este mismo sentido, en 1420 los médicos ingleses solicitaron al parlamento que aprobara una ley prohibiendo las prácticas curativas que se realizaran por quienes no tuvieran una formación universitaria y exigiendo que las mujeres quedaran al margen este tipo de prácticas⁵⁸.

La alquimia, preocupada por encontrar la piedra filosofal, fue otra de las artes donde el componente mágico fue muy notable. No faltan autores, sin embargo, que desmitifican la alquimia como una búsqueda de la piedra filosofal o el presunto interés de los alquimistas por lograr transformar las piedras en oro. Al respecto Rodolfo Gil opina que en no pocos casos su objetivo no era tanto producir oro cuanto conocer «el camino que conducía a dominar el secreto, lo que procuraban no era la riqueza sino la comprensión y la vida. El oro de los filósofos es, pues, un oro más bien interno y se singulariza, respecto a las restantes ciencias, porque en sus operaciones incluye no sólo el saber y la inteligencia, sino el espíritu. El alquimista es un hombre religioso, como en realidad lo es todo mago»⁵⁹. Mircea Eliade asimismo insiste en la importancia de los valores morales e incluso religiosos de los alquimistas. Ser alquimista era toda una forma de vida, mejor, una filosofía de vida que incluía las típicas labores experimentales. Para no pocos alquimistas la obtención de la piedra filosofal podría equivaler a un mayor conocimiento de Dios. No en vano han sido considerados elementos básicos de los alquimistas su laboratorio —hornos, alambiques, etc.—, donde ponían en práctica sus experimentos, y su oratorio, donde realizaban sus plegarias a Dios. Existía por tanto una espiritualidad en cierto modo de alquimista, pues éste con frecuencia se consideraba asimismo como elegido por Dios para desentrañar los misterios y las leyes que explican las formas de funcionamiento de la naturaleza. No menos importante es señalar la relación existente entre la alquimia y la astrología, pues los experimentos debían llevarse a cabo de acuerdo con una determinada conjunción de los astros en un momento dado. Este aspecto no dejaba de ser una manifestación más de la influencia de las creencias astrológicas sobre el mundo de la cultura y de la «ciencia» medieval⁶⁰.

⁵⁸ R. Kieckhefer, *op. cit.*, pp. 70-71.

⁵⁹ R. Gil, *Magia, adivinación y alquimia*, Barcelona, Aula abierta Salvat, 1982, pp. 58-59.

⁶⁰ S. Hutin, *La vita quotidiana degli alchimisti nel medioevo*, Milán, Biblioteca Universale Rizzoli, 1998.

En todo caso, los poderes supuestos a la piedra filosofal eran importantes (polvo capaz de transformar los metales en oro, elixir de la salud, quintaesencia de la materia, etc.), pero en ellos se incorporaban un sinnúmero de viejas creencias mágicas. A modo de ejemplo, cabe citar la creencia en un elixir de la vida de origen alquímico. Escritores medievales como Raimundo Llull decían: «En primavera, mediante su grande y maravilloso calor, la Piedra da la vida a las plantas; si disuelves el valor de un grano en agua y, tomando de esta agua la que fuere precisa para llenar la cáscara de una avellana, riegas con ella una cepa de viña, tu cepa ostentará en mayo racimos maduros»; Roger Bacon señala en el *Opus Majus* que es «una medicina que hace desaparecer las impurezas y todas las corrupciones del más vil metal, puede lavar las impurezas del cuerpo e impide de tal modo la decadencia de éste que prolonga la vida en varios años», y para Arnaldo de Vilanova «La Piedra filosofal cura todas las enfermedades (...). Cura en una hora una enfermedad que de otro modo duraría un mes; en doce días una enfermedad que de otro modo duraría un año, y en un mes otra más larga. Devuelve a los viejos la juventud»⁶¹. Los alquimistas ciertamente no consiguieron alcanzar los objetivos experimentales propuestos: transmutación, «quintaesencias», «elixires». Sin embargo, no es menos cierto que sus prácticas permitieron progresos en los campos de la química, la medicina y la metalurgia⁶².

Los experimentos llevados a cabo por los alquimistas tuvieron consecuencias importantes para el futuro evolutivo de la ciencia (descubrimiento de los alcoholes, de ácidos minerales, de ciertas aleaciones, desarrollo del vidrio óptico, aparatos de destilación, filtrados, calefacción, etc.). Los métodos utilizados por los alquimistas se pueden considerar como científicos, pues se basan en la observación y en la experimentación, pero los objetivos de la alquimia, como se ha visto en el párrafo anterior, no son propiamente científicos y están mezclados con otros de carácter astrológico y espiritual. A pesar de todo, fue considerada en determinados ambientes como una disciplina con sus propias reglas de funcionamiento, requiriéndose un aprendizaje antes de ponerla en práctica. En el *Lapidario* de Alfonso X de Castilla ya se insistía en la necesidad de que quienes se dedicaran a la alquimia fueran buenos conocedores de dicha técnica: «...Por eso, los que se ocupan de alquimia, a que llaman la obra mayor, deben parar mientes que no dañen el nombre del saber, pues alquimia tanto quiere decir como maestría para mejorar las cosas, que no empeorarlas. De donde, los que toman los metales nobles y los mezclan con los viles, no entendiendo el saber ni la maestría,

⁶¹ Véase M. Eliade, *Herreros y alquimistas*, Madrid, Alianza Editorial, 1996; J.A. Paniagua, «La alquimia en las obras médicas de Arnau de Vilanova», en VV.AA., *Actes du IX Congrès international d'histoire des sciences*, Barcelona, 1960, t. 1, pp. 307-311.

⁶² J.C. Bologne, *op. cit.*, pp. 292.

hacen que no se mejore el vil y dañase el noble, y así hacen gran yerro en dos maneras: la una que van contra el saber de Dios y la otra, que hacen daño al mundo»⁶³. En todo caso, como sostiene L.W.H. Hull, «la alquimia fue un arte más que una ciencia, un arte cuyo objetivo no era fácil de obtener, que digamos. Llevaba en sí una cantidad considerable de ocultismo, pero fue de valor para la ciencia a causa de sus productos secundarios»⁶⁴. Ese presunto ocultismo favoreció coyunturalmente la persecución de algunos de los que se dedicaban a este tipo de experimentos por parte de la Inquisición.

Pero es en este campo donde la historiografía ha destacado la afición alquimista de personajes como el Papa Silvestre II (999-1003)⁶⁵, San Alberto Magno (ca. 1193-1280)⁶⁶ y Roger Bacon en el XIII, el médico Arnau de Vilanova (c.1235-1311) y Raimundo Llul (c. 1232-1316), al que se atribuye «la introducción de rectificación por la destilación con piedra de cal o cal»⁶⁷,

⁶³ Alfonso X, rey de Castilla, *Lapidario*, *op. cit.*, p. 64.

⁶⁴ L.W.H. Hull, *Historia y filosofía de la ciencia*, Barcelona, Ariel, 1981.

⁶⁵ Este fue un monje cluniacense, astrónomo distinguido que estudió en escuelas hispanas y escribió un «Tratado del astrolabio», siendo acusado, en la realidad o en la leyenda que se generó en torno a su persona, de recurrir a la magia y de realizar prácticas demoníacas y nigromantes. Asimismo el Papa León III (795-816), con muy buenas relaciones con el emperador Carlomagno, fue otro de los magos de la leyenda. El *Enchiridion*, obra publicada bajo su nombre, es más bien «una compilación de oraciones contra las adversidades, las enfermedades, los peligros, para proteger a los viajeros o defender a las mujeres fieles. En el mismo se encuentran mezcladas oraciones para apagar incendios, hacer cesar el granizo, hacer huir a los zorros y los lobos..., todo en medio de una gran profusión de pentáculos protectores, de sellos místicos, de monogramas, de dibujos de fuerza y de la luz mediante la llave de oro o la Tau, de grafismos simbólicos, de círculos mágicos...». Véase J.C. Bologne, *op. cit.*, pp. 60-63.

⁶⁶ Monje dominico, filósofo y teólogo alemán, maestro de Santo Tomás de Aquino. Estudió en París y Bolonia. Sostenía que había que delimitar con nitidez los campos entre la fe y la razón. Se preocupó por la experimentación química (acendramiento del oro, acción del ácido nítrico sobre los metales, experimentaciones con el azufre, la potasa, etc.) y su obra recorre los diferentes campos del saber de la época. Se le llegó a atribuir la construcción de un autómatas con figura de hombre que andaba y hablaba.

⁶⁷ J.C. Bologne, *op. cit.*, pp. 64-66 y 144-145. Su contacto con los árabes, su cultura autodidacta y al margen de las escuelas oficiales generó ciertas sospechas y celos ante su persona, lo que favoreció que le acusaran de escribir libros sobre magia. La inquisición le instruyó un proceso en su contra por magia, si bien posteriormente fue beatificado tras morir por sus creencias. Su obra fue declarada herética por Gregorio XI en 1376, pero en 1419 la iglesia reconoció de nuevo su valía. La leyenda le llega a acusar de fabricar oro para los reyes de Inglaterra con el fin de financiar una cruzada a Tierra Santa. Este oro fue utilizado por los ingleses para financiar sus campañas contra Francia, lo que incrementó el resentimiento de los franceses contra este personaje. En todo caso este mismo autor, considerado asimismo como astrólogo, en 1297 escribió un libro sobre la astronomía donde, dirigiéndose a los grandes de este mundo, les avisa de las falacias de la astrología y de las falsas predicciones de los astrólogos, pues se equivocan

el franciscano Juan de Rupescissa (†1356), el médico Miguel Savonarola (1384-1464), Nicolás Flamel y el mercader francés Jacques Coeur en el siglo xv, John Dee y el médico alemán Paracelso en el siglo xvi, relacionado este último con la Rosacruz, grupo esotérico⁶⁸. Este no dudaba en llamarse a sí mismo médico, alquimista, filósofo y mago. No en vano creía que la medicina se fundaba en la filosofía, en la astronomía y en la alquimia porque aquélla tenía su base en el estudio de la naturaleza y siendo crítico con Galeno y Avicena reivindicaba numerosos aspectos del mundo mágico. Baste como ejemplo este párrafo suyo:

[...] No os fiéis de las estúpidas palabras «nuestros padres son Galeno y Avicena». Las piedras las desmenuzarán. El cielo generará otros médicos que conocerán los cuatro elementos. Más allá de éstos, también el arte mágico y cabalístico ocuparán su lugar, delante de vuestros ojos, como cataratas. Serán goemánticos, serán adeptos, serán arcanos, serán adivinos, poseerán el quintum esse, poseerán la arcana, poseerán los mysteria, poseerán la tinctura. ¿A dónde irán a parar vuestros vomitivos mejunjes con esta revolución? ¿Quién pintará los labios sutiles de vuestras mujeres y limpiará a pizcas sus naricillas? El diablo con el paño negro de la Cuaresma⁶⁹.

Un período floreciente de la alquimia fue el siglo xiii, época en la que se llegó a enseñar en algunas universidades. Asimismo a lo largo de la baja Edad Media floreció el interés por la alquimia tanto desde un punto de vista práctico como mágico, se escribieron numerosos manuscritos referentes a la consecución de oro mediante la utilización de diferentes fórmulas e incluso los alquimistas buscaban fórmulas en pro de una salud mejor, de una eterna juventud, de riquezas y de poder⁷⁰. Esto dio origen a leyendas como la del doctor Fausto, astrólogo, mago y presunto rey de los alquimistas⁷¹. Las leyendas artúricas también destacaron la importancia de la magia en personajes como Merlín y Morgana.

más veces de las que aciertan. También critica a los astrólogos que no investigan el porqué de sus errores; R. Amadou, *Raymonde Lulle et l'alchimie*, París, 1953.

⁶⁸ R. Gil, *op. cit.*, pp. 60-61. Su nombre era Filippo Aureolo Teofrasto Bombasto Paracelso de Hohenheim. Fue médico y alquimista. La Rosacruz fue considerada por mucha gente como una sociedad secreta y sus símbolos se remontan a la época de los güelfos y de los gibelinos. Este personaje fue influenciado por las obras del italiano Marsilio Ficino y, por supuesto, por las obras de Hermes Trimegisto.

⁶⁹ E. Garín, «El filósofo y el mago», *art.cit.*, p. 190.

⁷⁰ A.C. Crombie, *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo*, Madrid, Alianza, 1974, t. 1, p. 129.

⁷¹ F. Secret, *op.cit.*

Sin duda conviene preguntarse sobre las formas en que se transmite esta cultura de lo mágico, o que raya lo mágico en opinión de los poderes dominantes. Una de las vías principales fue la transmisión de conocimientos oralmente, de generación en generación. No es raro que este sistema tuviera notables deficiencias, cuando incluso los escasos libros de herbolarios medievales tenían notables errores o imprecisiones. Era fácil, por tanto, confundir unas plantas por otras y perjudicar en ocasiones al paciente. Por otra parte, en las casas de las familias más ilustradas y pudientes se podían encontrar algunos libros sobre materias o disciplinas consideradas mágicas, aunque fuera una magia buena y no susceptible de persecución por la inquisición. En todo caso la cultura oral fue fundamental a lo largo de la Edad Media y la cultura escrita estaba reducida a un reservado círculo de personas instruidas o en proceso de instrucción. En general la llamada cultura popular era muy elemental y estaba profundamente impregnada del espíritu religioso de la época. En la Italia del siglo xv incluso los artesanos mezclaban fórmulas e invocaciones alquímico-mágicas con diferentes recetas para la colocación de las telas y la elaboración de los metales⁷².

Magos, adivinos, astrónomos, alquimistas y nigromantes en la literatura, en las normas jurídico-administrativas y en los manuales de inquisidores

En una sociedad de carácter maniqueísta en la que el bien tenía su contrapunto en el mal, en la que los cristianos tenían un enemigo en el camino hacia su salvación espiritual en el diablo, en Satán y en el demonio no resultará difícil que se creara todo un imaginario colectivo relacionado con la existencia de agentes malignos entre los que la Inquisición resaltará a los brujos, brujas, magos y adivinos, contra quienes la iglesia comienza a establecer una normativa punitiva cada vez mejor reglamentada a partir del siglo xiv. Una muestra expresiva de ello es el manual del Inquisidor Bernard Gui escrito a comienzos de ese siglo.

Como ha quedado reflejado unas líneas antes, durante los siglos xii y xiii se produjo un renacer de la cultura «científica» a consecuencia de la importancia que tuvo la traducción al latín de obras griegas y árabes. La astronomía y la medicina comienzan a ser objeto de preocupación metódica en algunas escuelas de la cristiandad occidental a lo largo de los siglos xi y xii (escuelas de Salerno, Toledo, Toulouse, Béziers, Narbona, París, Montpellier, etc). Las colonias judías también desempeñaron un papel importante en la transmisión de los conocimientos médicos. Por otra parte el estudio de la naturaleza y de los astros empujó a ciertas personas a pensar en la influencia de éstos sobre los hombres poniendo sobre la mesa la cuestión de su predes-

⁷² E. Garín, *Medioevo y Renacimiento*, *op.cit.*, p. 235.

tinación y la relación de ésta con el pecado y con la salvación⁷³. Esta idea no podía ser asumida, aceptada ni permitida por el conjunto del mundo clerical que sólo veía en Dios y en Jesucristo la solución a sus males y a sus problemas. Por este motivo algunos sectores de la cristiandad medieval creyeron que era herejía suponer que los astros determinaban el ser y la vida de los hombres. No faltaron, sin embargo, quienes compaginaron perfectamente sus creencias religiosas con las astrológicas⁷⁴.

Por otra parte, el ansia por enriquecerse lo antes posible propició que algunas personas no sólo buscaran minas de oro sino que procuraran manipular determinados minerales con el fin de hacerlos afines a dicho metal. De nuevo, en todo esto la Iglesia veía la presencia del diablo que todo lo quería trastocar para confundir a las gentes y empujarlas al precipicio, es decir, al infierno. Astrólogos, alquimistas, hechiceros, brujos o brujas, magos, adivinos y nigromantes acabarán siendo considerados por las leyes de algunos reinos y por la iglesia bajomedieval como hombres que trabajaban para el demonio, por tanto, herejes o sospechosos de herejía. No es extraño en estas circunstancias que entre estos se encontraran personas que preferían ocultar sus prácticas a los demás ante el temor a ser acusados. Claro está que, según lo que se pensaba en la época, aquellos que se dedicaban a la nigromancia tenían mayores motivos para esconder sus acciones⁷⁵. La intervención de la Inquisición o de la iglesia episcopal, con el consiguiente apoyo de los poderes civiles, podía desembocar en que dichas personas fueran a parar a la hoguera. La civilización musulmana por el contrario valoraba mucho más los oficios de astrólogo, de adivino o de alquimista, separando mucho más claramente lo que era una actividad propia del estudio y del conocimiento de la vida terrena de los hombres de cualquier ingerencia religiosa. Este fue el motivo del fuerte impulso de estas presuntas ciencias en las culturas musulmana y judía.

⁷³ A. Pérez Jiménez (ed.), *Astronomía y astrología. De los orígenes al Renacimiento*, Madrid, Ediciones clásicas, 1994; J. Vernet, *Astrología y astronomía en el Renacimiento. La revolución copernicana*, Barcelona, Ariel, 1974.

⁷⁴ Villani, arcipreste de Hita, arcipreste de Talavera y Arnau de Villanova, según J. Vernet, *Astrología y astronomía en el Renacimiento. La revolución copernicana*, op.cit., p. 10.

⁷⁵ En un primer momento se entendió por nigromancia la adivinación mediante la conjuración de los espíritus de los muertos —Nekroi (Muerto) y Mantia (adivinación)—, pero en el medievo se impuso la idea de una conjuración de los demonios para conseguir determinados propósitos, siendo por tanto, la magia diabólica por excelencia. Una parte de sus supuestos practicadores estuvieron relacionados con el mundo clerical cristiano, aquél que se encontraba fuera de los límites de lo permitido por la Iglesia y que había sustituido las invocaciones a Dios por las de los Demonios. La magia astral y los ritos exorcistas se mezclaban en la configuración de la nigromancia, como puede apreciarse en el manual de Munich. Las técnicas de la nigromancia se reducen a círculos mágicos, conjuros y a la realización de determinados sacrificios. R. Kieckhefer, op. cit., p. 163 y ss.

Este ambiente crítico a estas «disciplinas» no evitó, sin embargo, que no pocos gobernantes cristianos acudieran a astrólogos y alquimistas. Federico II recurrió a adivinos y astrólogos (c. 1215-1250); Miguel de Pompadour hizo el horóscopo de Felipe II (1165); Guillermo de París, el de Luis VIII (1187); Andrés de Sully, el de Carlos VI (1368), y Germán de Paluau, el de Felipe III en 1245. En la Florencia de fines del siglo XV la Señoría, en relación con sus negocios de Estado, recurrió en momentos excepcionales a Paolo Toscanelli, que era considerado como un famoso astrólogo, a pesar de que él desconfiaba de las predicciones de origen astrológico⁷⁶. Las relaciones entre astrología y política son evidentes en la Córdoba musulmana del siglo X y en no pocas de las Cortes bajomedievales de la Cristiandad. El propio Marco Polo refiere en sus escritos del siglo XIII cómo algunos emperadores chinos acudieron a los astrólogos para seleccionar cuál podía ser la mujer adecuada para un determinado matrimonio⁷⁷. Es decir, estas «ciencias del hombre» eran protegidas a su vez por determinados poderes cristianos y, por supuesto, de otras religiones. A estos astrólogos encargaban la realización de los horóscopos de los futuros reyes en el momento de su nacimiento, etc.

A mediados del siglo XIII, las Siete Partidas de Alfonso X el Sabio eran muy explícitas en relación con los adivinos:

Adivinanza tanto quiere decir como querer tomar poder de Dios para saber las cosas que son por venir. E son dos maneras de adivinanza: la primera es la que se face por arte de astronomia... et ésta segunt el fuero de las leyes non es defendida de usar a los que son ende maestros et la entienden verdaderamente, porque los juicios et los asmamientos que se dan por esta arte, son catados por el curso natural de los planetas et de las otras estrellas, e fueron tomadas de los libros de Ptolomeo e de los otros sabidores que se trabajaron de esta sciencia. Mas los otros que non son ende sabidores non deven obrar por ella, como quier que se deven trabajar de parender e de estudiar en los libros de los sabios. La segunda manera de adivinanza es de los agoreros, et de los sorteros, et de los fechiceros que catan en agüero de aves, o 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 luciente, o facen fechizos de metal o de otra cosa qualquier, o adivinan en cabeza de home muerto, o de bestia, o de perro, o en palma de niño o de muger virgen. Et estos truhanes atales et todos los otros semejantes dellos porque son homes dañosos et engañadores, et nacen de sus fechos muy grandes daños et males a la tierra, defendemos que ninguno dellos non more en nuestro señorío nin use hi destas cosas: et otrosi que ninguno non sea osado de acogerlos en sus casas nin encobrirlos (*Las Siete Partidas*, 7a, XXIII, 1, pp. 667-668).

⁷⁶ G. Abetti, *Historia de la Astronomía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

⁷⁷ J. Vernet, *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII*, op.cit., p. 7; J. Vernet, «Astrología y política en la Córdoba del siglo X», *RIEJ*, 15, pp. 91-100.

Así como con los nigromantes:

Nigromancia dicen en latín a un saber extraño que es para escantar los espíritus malos. Et porque de los hombres que se trabajan a hacer esto viene muy grand daño a la tierra et señaladamente a los que los creen et les demandan alguna cosa en esta razón, acaesciéndoles muchas ocasiones por el espanto que reciben andando de noche buscando estas cosas atales en los lugares extraños, de manera que algunos dellos mueren, o fincan locos o demuniados; por ende defendemos que ninguno non sea osado de trabajarse de usar tal nemiga como ésta, porque es cosa que pesa a Dios et viene ende muy grant daño a los homes. Otrosí defendemos que ninguno non sea osado de hacer imágenes de cera, nin de metal nin de otros fechizos malos para enamorar los homes con las mugeres, nin para partir el amor que algunos hobiesen entre sí. Et aun defendemos que ninguno non sea osado de dar yerbas nin brebage a home o a muger por razón de enamoramiento (*Las Siete partidas*, 7 a, XXIII, 2, p. 668).

Asimismo en 1277 el arzobispo de París había condenado los libros que contuvieran aspectos de nigromancia, hechicería, conjuros en perjuicio del alma e invocaciones a los demonios⁷⁸. El manual de inquisidores de Nicolau de Aymeric, redactado en el siglo XIV (hacia 1376), cuando se refería a «delitos de que conoce el Santo Oficio» contiene lo siguiente:

Los hechiceros y adivinos son procesados por el Santo Oficio, cuando en sus encantos hacen cosas que se rocen con heregía, como bautizar segunda vez las criaturas, adorar una calavera, etc. Mas si se ciñeren a adivinar los futuros contingentes por la quiromancia o rayas de la mano o por el juego de dados o el aspecto de los astros, que son meras hechicerías, serán juzgados por los tribunales seculares. Direct. part. qucest. 52. Los que dan pocimas amorias a mugeres para que los quieran se asimilan a estos ultimos. Ibid., qucest. 43... Conforme a esta ultima observacion, si el hechicero que invoca al diablo, por ejemplo, para que se enamore de uno, una muger, se vale de los imperativos, te mando, te apremio, te requiero, etc. no es tan explicita su heregia; pero si dice, te suplico, te pido, te ruego, etc., es herege manifesto, porque estas formulas suplicatorias suponen y contienen adoracion implicita. Ibid.

Los astrologos y alquimistas pueden ser mirados como gente que invoca al demonio, porque cuando no consiguen los descubrimientos que desean acuden luego al diablo, sacrificandole victimas, con invocaciones tacitas o espresas. Direct. prt. 3, ag. 293.

La alquimia especialmente es ocasion proxima de que invoquen al demonio los que se dan a ella sin tener dinero, porque, si bien no es totalmente imposible que un rico procure hacer oro sin incurrir en sospecha de mágico, los alquimistas, que no tienen mucho caudal, como casi siempre se quedan pidiendo limosna despues de sus tentativas, dan las mas veces en llamar al diablo, o en acuñar moneda

⁷⁸ R. Kieckhefe, *op. cit.*, p. 169.

falsa. Acaso los quimicos se enojarán contra mi por lo que digo, mas no soi yo el único de mi dictament, que otros muchos gravisimos y doctisimos autores le han sustentado. Fuera de que no alcanzo que respuesta puedan dar a la autoridad del Papa Juan XXII, el cual en su constitucion: spondent quas non exhibent divitias pauperes alchimistae, señalan severisimas penas a los que vendan oro o plata fabricados por los alquimistas. Adnotas, lib. 3, schol. 32⁷⁹.

Como se ha podido constatar en el manual de Inquisidores de Nicolau Aymeric algunos de estos astrólogos, químicos o alquimistas comenzaron a ser perseguidos sistemáticamente por la iglesia, tal vez también porque habían comenzado a dar sus opiniones en el terreno religioso. A comienzos del XIV el italiano Pier D'Abano, médico, letrado y astrónomo, tras abjurar de los cargos que le habían acusado, fue perdonado. Sin embargo siguió ejerciendo la astrología, motivo por el cual fue perseguido nuevamente, muriendo cuando se le estaba instruyendo el proceso inquisitorial. Esto no evitó que fuera condenado por hereje y quemado su cuerpo. Por esas mismas fechas el astrólogo Cecco d'Ascoli fue obligado a abjurar en 1324 por el inquisidor de Bolonia Fray Lamberto del Cordiglio, se le quitaron todos los cargos que desempeñaba y fue condenado a la realización de duras penitencias. En 1327 era de nuevo detenido por el inquisidor de Florencia y condenado a la hoguera.

En opinión de Pierre Dominique la Inquisición «quedaba a menudo —aunque no siempre— desarmada ante la astrología, ciencia que a veces se mezclaba con un determinismo fundamental y frecuentemente con el ateísmo. La Inquisición también perseguía la alquimia porque bastantes príncipes se figuraban que podían fabricar oro. Los filósofos o los teólogos pretendían demostrarlo mediante razonamientos; la transmutación de metales era un principio admitido y además los charlatanes estaban siempre al acecho de las grandes presas principescas». La inquisición también puso su mirada en los magos y el ambiente se enrareció hasta tal punto que en 1303 la Asamblea del Louvre acusó a Bonifacio III «de mantener a un demonio familiar que le informa de todo lo que ocurre, de ser un mago, de consultar adivinos y falsos profetas». Una relativa tolerancia con este tipo de personas podía desembocar en una acusación pública y en la apertura de una investigación que podía terminar en penitencias públicas o, lo que es más grave, en la hoguera o en la horca, como le sucedió a Enguerrand de Marigny, superintendente de finanzas. ¿Acaso estos magos que actúan como consejeros son personas incultas e iletradas? ¿Acaso su formación cultural no se alimenta del estudio de los planetas y de la naturaleza? Esto no va a evitar que entre los siglos XIII al XVI sean cada vez más frecuentes las llamadas «artes mági-

⁷⁹ Los alquimistas pobres no muestran las riquezas que prometen. N. Eymeric, *Manual de inquisidores*, Barcelona, Fontamara, 1982.

cas». El «Picatrix» al referirse o al describir a los magos no puede dejarlos en mejor posición⁸⁰.

Hacia mediados del siglo xv sucedía algo similar con el mariscal francés Gilles de Rais, alquimista apoyado y aconsejado por el sacerdote italiano Francesco Prelati. Gilles de Rais fue acusado de magia y demonología, de sodomizar a niños y de posteriormente asesinarlos para con su sangre realizar experimentos con los que intentar alcanzar la «Gran Obra»⁸¹. Su interés por la astrología y la alquimia le granjeó asimismo el desprecio de los teólogos cristianos. Deseaba buscar la piedra filosofal en opinión de su inquisidor el obispo Jean Bouyn, por lo que fue condenado por apostasía, herejía y advocación de los demonios. No es difícil ver en esta persecución el interés por su fortuna del duque Juan de Bretaña y de su canciller, el obispo de Nantes. Religión y poder político-administrativo hacían valer sus derechos y sus intereses recurriendo asimismo a las denuncias y a la apertura de procesos inquisitoriales sobre determinadas personas. Fue condenado a la hoguera a mediados del siglo xv.

Por otra parte la adivinación fue asimismo considerada perniciosa para el hombre medieval por la literatura cristiana de la época. El «Espéculo de los Legos» del siglo xv tan sólo condena las adivinaciones como pecados para los cristianos⁸²:

Las adivinaciones e encantamientos son un pecado que deven mucho aborrescer los christianos por quatro razones; la primera es porque toda manera de adivinación o encantamiento es contra la ley divina... Lo segundo las adivinaciones e encantamientos son de aborrescer a los christianos porque son obra e ensennamiento del diablo... E lo tercero, las adivinaciones e encantamientos son mucho de aborrescer a los christianos porque estas malas artes se atreven a tomar lo que pertenesçe solamente al poderio divino... E lo quarto, los encantamientos o adivinaciones son mucho de aborrescer a los christianos porque han muy malos salarios, conviene saber la muerte perdurable del cuerpo e del alma (pp. 413-415).

⁸⁰ E. Garín, «Consideraciones sobre la magia», art.cit., pp. 125-139. Garín lo toma del manuscrito Magliab, xx, 20. Véase *Abul-Casim Maslama Ben_Ahmad: Picatrix. El fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar*, edición de Marcelino Villegas, Madrid, Editora Nacional, 1982.

⁸¹ Incluso se le acusó de pretender sacrificar al diablo los miembros, la cabeza y los ojos de los niños que presuntamente había poseído y sacrificado. Este hombre había sido compañero de armas de Juana de Arco. ¿Este proceso inquisitorial fue también una manipulación política como otras de las muchas acontecidas en la Edad Media? Véase P. Dominique, *La Inquisición*, Barcelona, 1973, p. 116 y ss.

⁸² Edición de José María Mohedano Fuertes, csic, Madrid, Instituto Miguel de Cervantes, 1951. A. Garrosa Resina, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid, 1987, p. 327.

Francisco Peña, canonista español a quien la Santa Sede encargó en el último cuarto del siglo XVI la reedición del Manual de inquisidores de Nicolau Eimeric, enriquecido con otra serie de textos que hacían referencia a este tipo de cuestiones, insiste sobre estas mismas preocupaciones:

...Como en el caso de los blasfemos, distinguiremos dos clases de adivinos y de videntes.

a) Los simples adivinos, o simples videntes: que únicamente practican la quiromancia (es decir, que prevén, mediante el examen de las líneas de la mano, los efectos naturales y las circunstancias de la vida humana; o los que indican o revelan algo del presente, aunque oculto, comparando la longitud de dos pajas y de muchos otros métodos). Sus actividades no competen a la Inquisición.

b) Los adivinos o videntes heréticos (los que, para predecir el futuro, o para penetrar en el secreto de los corazones, rinden al diablo culto de latría o de dulía, vuelven a bautizar a los niños, etc.). Estos son con toda evidencia herejes y la Inquisición debe tratarles como tales.

Incluiremos en esta categoría de adivinos y de videntes heréticos a aquellos de los que se sepa —por su propia declaración o por deposición de terceros, o por haberles sorprendido en flagrante delito— que mezclan prácticas heréticas en sus profecías o adivinaciones.

Bautizar imágenes, rebautizar niños, untarse con crema santa, fumar la cabeza de los difuntos y cosas así, son todo prácticas heréticas. Los que las cometen deben ser considerados herejes. Como tal, se beneficiarán del perdón de los jueces si se arrepienten, abjurán y aceptan las penas que les impongan. En caso contrario, serán entregados, como herejes impenitentes, al brazo secular para sufrir el suplicio del fuego.

Cuando no se sepa con certeza absoluta si se ha ejercido este tipo de prácticas (ya porque el adivino sospechoso no confiese, o porque no se deje convencer de error) pero haya indicios, hay que examinar bien estos indicios, y si son tales que justifiquen una muy alta sospecha de herejía, hay que obtener el tipo de abjuración prevista en caso de sospecha violenta; se solicitará una abjuración por sospecha leve cuando los indicios resulten débiles.

Si los indicios no fuesen claros y no se pudiera establecer más que el testimonio claro de rumor público, simplemente se impondrá a quien sea objeto de tal rumor público una pena canónica.

En caso de duda sobre el carácter herético de las prácticas a que se entregue el adivino en cuestión (por ejemplo, si el adivino se vuelve hacia el oriente, o pronuncia palabras inusitadas e incomprensibles), el inquisidor no intervendrá y dejará que los jueces castiguen al adivino con arreglo a la práctica canónica.

Hay, por tanto, unos adivinos que a pesar de realizar prácticas quirománticas no deben ser perseguidos por la Inquisición. Sin embargo aquellos adivinos que para llevar a cabo sus adivinanzas recurren a invocar al demonio deben ser investigados por la Inquisición y considerados como herejes, pues convierten al diablo en divinidad, escribía Francisco Peña. Se consideran prácticas heréticas en este sentido con el fin de obtener sus objetivos adivinatorios las siguientes: echar sortilegios invocando al diablo o utilizando cirios bendecidos, agua bendita o recitando versículos de la Escritura, del

Padre Nuestro o del Clero para encontrar cosas perdidas, bautizar imágenes, rebautizar niños, fumigar la cabeza de los difuntos, untarse con crema santa, etc⁸³. El tema de los filtros de amor no deja de ser interesante porque nos acerca a la utilización de artes mágicas con el fin de lograr o dominar el deseo amoroso del otro. En esta última acepción la magia se distancia de lo científicamente correcto y admitido, pudiendo caer en lo heterodoxo y herético según y como se produzca la invocación al demonio. Sin embargo, no en todos estos casos se invocaba al diablo. El Arcipreste de Hita a comienzos del siglo XIV recoge asimismo una dedicación a estas mujeres⁸⁴:

Toma de estas viejas que se fazen erveras:
 andan de casa en casa —e llámanse parteras—
 con polvos e afeites e con alcoholeras;
 echan la moça en ojo e ciegan, bien de veras.

Do estas mujeres usan mucho se allegar
 pocas mujeres pueden dellas se despegar;
 porque a ti no mientan dellas se despegar;
 porque a ti non mientan sábelas falagar,
 ca tal escanto usan que saben bien cegar.
 (440-442)

Además los alquimistas y los astrólogos pueden ser considerados especialmente sospechosos de herejía desde la mirada atenta de los inquisidores. Francisco Peña en el XVI era contundente al afirmar que «Los ejemplos de connivencia entre herejía, invocación de diablos y alquimia son numerosos para que entremos en detalles. Baste recordar el caso de Arnau de Vilanova de quien sabemos con certeza que era alquimista y además, aparte de gran médico, gran hereje y demonólatra»⁸⁵. En todo caso en los siglos XIV al XVI se aceptaba la magia matemática y la magia natural siempre y cuando quienes la practicaran no invocaran al diablo. Ya lo decía Francisco Peña en el siglo XVI:

...pues hay que saber distinguir dos clases de magia: la magia matemática y la magia natural o elemental. En realidad, tanto una como otra son naturales y ambas pueden practicarse sin necesidad de recurrir al diablo. La matemática, por medio de reglas aritméticas y geométricas, la elemental por otros medios de los que hablaré más adelante. La magia natural consiste en lograr efectos maravillosos mediante la

⁸³ N. Eimeric y F. Peña, *El manual de los inquisidores*. Introducción, traducción del latín al francés y notas de Luis Sala-Molins, Barcelona, Muchnik Editores, 1983, pp. 78-79.

⁸⁴ A. Garrosa Resina, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid, 1987, p. 237.

⁸⁵ N. Eimeric y F. Peña, *El manual de los inquisidores*, *op.cit.*, p. 164.

composición o la unión de ciertas cosas. He aquí algunos ejemplos: se produce por efecto de magia natural una mixtura que arde bajo el agua o que se inflama a los rayos del sol o se apaga con aceite una materia ardiendo mediante determinado método.

Con la magia matemática, es decir mediante la aplicación de los principios geométricos y aritméticos, se fabrican objetos maravillosos. Recordemos el caso de Architas que con estos métodos hizo una paloma que volaba (el gran filósofo Boecio lo testimonia), el de Giorgio Capobianco Vicentino quien, con iguales procedimientos, construyó un barquito de plata que navegaba solo y en el que los remeros remaban, mientras una mujer tocaba la lira en la popa y, en la proa, ladraba un perro. ¿El secreto de este automatismo? (dejo a los curiosos el análisis en detalle): la sabia utilización de la fuerza del agua.

No hay nada reprehensible en practicar estos dos tipos de magia. Pero de estas dos magias ha nacido una tercera: la magia de brujería (benéfica) o maléfica, en la que se emplean mucho los encantamientos y las invocaciones a espíritus impuros. Era en sus orígenes una curiosidad perversa: alguien que admira los prodigios del automatismo y al ser incapaz de lograrlos, invoca al demonio y le suplica que le ayude para también poder él lograr tales maravillas. Es de éstos de quienes habla Eimeric cuando menciona los ‘magos heretizantes’: en realidad son los partidarios de ese tipo de magia que los griegos denominaban gonteian o xakogian, magia por medio de la cual se obtenían (si creemos los testimonios de los poetas griegos) encantamientos, envenenamientos, etc., con ayuda del diablo⁸⁶.

Francisco Peña a los nigromantes o magos heretizantes los llega a caracterizar incluso físicamente cuando escribe:

...En general, por efecto de visiones, apariciones y conversaciones con los espíritus del mal, tienen el rostro retorcido y la mirada torva. Se dedican a adivinar el futuro, aun en cosas que dependen únicamente de la voluntad de Dios o de los hombres. La mayoría recurren a la alquimia o a la astrología. Si alguien es presentado al inquisidor bajo la acusación de nigromancia y el inquisidor ve que es astrólogo o alquimista, o adivino, ya cuenta con un indicio seguro: todos los adivinos son, manifiestamente o a escondidas, adoradores del diablo. Los astrólogos también, y los alquimistas lo mismo, pues cuando no logran sus fines piden consejo al diablo, le imploran y le invocan. Y es evidente que al implorarle le veneran⁸⁷.

El mismo Francisco Peña descalifica con contundencia a los alquimistas afirmando de ellos lo siguiente:

Sé que se criticará severamente el juicio de Eimeric sobre los alquimistas. Pero los reproches que se le hagan al respecto son muy injustos pues existen innumerables argumentos para concluir que los al-

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 162-163.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 162.

quimistas son unos impostores. No faltan autores que, sin temor a contradecirse en sus argumentaciones, defienden la alquimia, pero es mucho más prudente, mucho más cauto, atenerse a la opinión de los que la consideran inútil y, lo que es más, nefasta para la sociedad. Sea lo que fuere, mientras podamos saber algún día con toda certeza si se puede producir por medio de la alquimia, oro, plata y piedras preciosas (lo cual, en el fondo, no atañe directamente al inquisidor), el inquisidor prestará suma atención a la posición de los que practican la alquimia y se mostrará más benévolo para con el alquimista afortunado que con el alquimista pobre. El rico no se arriesga a arruinarse haciendo alquimia y fácilmente puede no llegar a invocar al diablo si fracasa, fracaso que es seguro. Pero no puede decirse igual del alquimista pobre.

Ya preveo las protestas que provocará esta opinión entre los ‘maestros’ de este arte. Les replicaré simplemente que consulten el extravagans ‘Spondent quans non exhibent divitias pauperes alchimistae’ del Papa Juan XXII, en la que están previstas las más graves penas para los alquimistas que venden como oro auténtico el oro alquímico —o plata o monedas— falsificado por ellos⁸⁸.

En cualquier caso la acusación contra una persona de la realización de actividades sospechosas de herejía podía tener serias consecuencias para el futuro de su actividad profesional, si no se actuaba con rapidez. En 1464 se acusó de nigromante a Berenguer Gibert, maestro de la Universidad de Lérida, motivo por el cual estuvo a punto de perder su puesto de trabajo⁸⁹.

Estos autores, no obstante, no hacían sino reproducir ideas expresadas por escritores de altomedievales y plenomedievales. Desde San Isidoro de Sevilla —véase sus *Etimologías*— y el propio Roger Bacon en el siglo XIII se había establecido una distinción entre la magia relacionada con el obscurantismo, la superstición y la realización de cultos diabólicos y aquella otra relacionada con el dominio de la naturaleza y la práctica de la denominada posteriormente como magia natural, es decir, el control de unas técnicas racionales con las que contribuir a la curación de una persona o a la construcción de unas máquinas con alguna finalidad asimismo práctica⁹⁰. Mientras esta última era considerada como buena por estos «avanzados de los estudios de la naturaleza», no por otros sectores de la sociedad, la otra, la magia ceremonial o nigromancia, era rechazada y despreciada también por los mismos personajes citados y todavía mucho más la llamada a fines del siglo XV por Marsilio Ficino como magia diabólica. Si bien este autor creía que existía una magia blanca que conectaba directamente con la religión, la

⁸⁸ *Ibid.*, p. 164. Ciertamente Juan XXII promulgó en 1326 la bula «super illius specula» en la que disponía a los magos y hechiceros conforme a la misma normativa que los herejes.

⁸⁹ L.S. Granjel, *op. cit.*, p. 160.

⁹⁰ R. Bacone, *I segreti dell'arte della natura e confutazione della magia*, Milán, 1945.

cual era absolutamente buena al recurrir a las fuerzas superiores divinas de su propia esfera de creencias. En esta línea rescataba la «magia natural» como parte práctica de la ciencia de la naturaleza a pesar de haber sido condenada por algunos sectores eclesiásticos, rescató dentro de ciertos límites la astrología e incluso no negaba la eficacia de los talismanes. Para Marsilio Ficino, en opinión de Eugenio Garín, «La magia es siempre el dominio de las fuerzas capaces de insertarse activamente en la estructura ordenada y cristalizada de las cosas, modificando sus formas de maneras nuevas y no ordinarias. Mago es el hombre que transforma activamente las vías acostumbradas de la realidad, insertando en ellas ciertos procedimientos inusuales y subversivos que revelan el dominio del hombre sobre el conjunto de las criaturas»⁹¹. A pesar de todo el propio Marsilio Ficino llegó a defender su obra de la acusación de magia hecha desde ciertos ambientes eclesiásticos y, lo que es más interesante, este pensador defensor de las ideas de Platón sostenía a fines del siglo xv, refiriéndose a los filósofos, que eran magos porque se ocupaban de las ciencias de la naturaleza y trabajaban sobre el plano natural. De este modo se introduce en el concepto de ciencia a los filósofos que algunos pensadores bajomedievales no dudaban en identificar con los magos⁹².

Esta diferenciación interesada no es, sin embargo, tan fácil de establecer en la práctica durante la Edad Media. A pesar de todo esto durante la Edad Media la Iglesia o algunos miembros de su comunidad creían tener clara la distinción entre astronomía y astrología. Ya Isidoro de Sevilla afirmaba lo siguiente:

La astronomía abraza el movimiento del cielo, el amanecer, el crepúsculo y el movimiento de las estrellas y el origen de su nombre; la astrología por el contrario es en parte natural, en parte supersticiosa. Natural cuando se relaciona con el curso del sol, de la luna y de las estrellas y con ciertas cuestiones referentes al tiempo. Supersticiosa es la que practican los que confeccionan horóscopos (*mathematici*), los que predicen el porvenir a través de las estrellas y los que disponen los doce signos del cielo sobre cada parte del alma y del cuerpo y se esfuerzan por predecir los nacimientos y los muertos según el curso de las estrellas⁹³.

Eugenio Garín insiste en la imposibilidad práctica de separar en el campo de la astrología la importancia de su «cálculo matemático», es decir, el estudio científico de la situación y relaciones de los astros y la «determina-

⁹¹ E. Garín, «Consideraciones sobre la magia», art.cit., pp. 131-132.

⁹² E. Garín, «El filósofo y el mago», art.cit., pp. 163-196.

⁹³ Recogido de J.C. Bologne, *op. cit.*, p. 128.

ción de sus influencias», es decir, lo que de supersticioso, arbitrario y mágico hay en ella. Esto es así sencillamente porque el astrólogo estudia el firmamento con una finalidad práctica de carácter mágico, es decir, porque de su estudio pretende sacar consecuencias positivas para los hombres y más en concreto para su vida cotidiana. Dice el propio Eugenio Garín que es imposible «separar en la astrología, el cálculo matemático de la previsión del futuro y al mismo tiempo la primacía del interés práctico sobre el cognoscitivo, del que se vale para sus fines... Análogamente, sólo la operación mágica confiere plenitud a la investigación astrológica, porque el saber tiene un carácter práctico... Por otra parte, separar las dos ‘ciencias’ entrañaría recaer en la idea de un aspecto contemplativo, astronómico, separado del acto práctico, mágico, confinado al ámbito de las prácticas supersticiosas; al insistir en el carácter inseparable de su vinculación se subraya, en cambio, no sólo la unidad de la relación, sino también la naturaleza no teórica del saber, al menos de este tipo de saber»⁹⁴. Ello permitió que la astronomía se introdujera en los terrenos de la astrología y viceversa. Por este motivo los conocimientos astrológicos llegaron a enseñarse en las escuelas medievales a través del *quadrivium*.

Pero, y retomando las ideas de Eugenio Garín, éste termina el artículo convirtiendo a la magia en uno de los motores revolucionarios de la ciencia cuando dice:

La magia, esta clase especial de magia, con todas sus contradicciones, con todos sus vestigios de viejas supersticiones es, sin embargo, la que nos abre los horizontes más significativos, la que impone enérgicamente una exigencia capaz de subvertir, de destruir y de transformar un mundo cuyas formas, fijadas por la inteligencia, contempladas y veneradas por un saber estático y tradicional, quiere violar, destruir y transformar la potencia rebelde que compite con la Divinidad. Determinar la importancia y la función de esta magia, situada en el límite entre la renovación científica y la crisis religiosa, es indudablemente una tarea insoslayable para quien desee comprender los múltiples aspectos de la cultura europea en esa época compleja y variada que fue el Renacimiento⁹⁵.

Por otra parte es necesario hacer alguna valoración sobre la brujería. Durante los siglos XIV y XV el brujo y la bruja formarán parte del paisaje de la cristiandad medieval⁹⁶. Con frecuencia se trata de personas que con sus

⁹⁴ E. Garín, «Consideraciones sobre la magia», art.cit., p. 132 y ss.

⁹⁵ E. Garín, *Ibid.*, p. 139.

⁹⁶ Legislación contra las brujas, que pronto van a ser tratadas como personas voladoras, adoradoras del diablo, comedoras de niños, etc., fue emitida por los siguientes Papas: Eugenio IV (1437 y 1445), Calixto III (1457), Pío II (1459), Inocencio VIII, Alejandro VI

técnicas y prácticas pretenden modificar la realidad personal de otras, sin que éstas hayan solicitado dicha intervención. Estas intervenciones de carácter brujeil pueden ser solicitadas por motivos amorosos o con el objetivo de hacer daño a dichas personas. Con frecuencia entre quienes eran acusados de ser brujos o brujas se encontraban personas conocedoras de las plantas y de algunas de sus virtudes curativas, curanderas, comadronas, personas que ayudaban a abortar a las mujeres que se lo solicitaban, etc. En una época en que las deficiencias de la medicina eran todavía enormes estas gentes fueron recurso habitual de aquellas gentes que en su enfermedad buscaban cualquier tipo de remedio o de alivio a sus dolores frente a una medicina incapaz de solucionar sus problemas. Esta circunstancia los hizo sospechosos para la cultura oficial, para los clérigos y en general para los gobernantes, y en torno a estas personas y su mundo se comenzó a crear toda una leyenda demonizadora. Detrás de sus actos se encontraba siempre el diablo. La literatura cristiana o laica los transformó de presuntos salvadores en envenenadores, de gentes cristianas con cierto conocimiento de la utilidad curativa de las hierbas que recogían en gentes diabólicas que se reunían en parajes apartados donde celebraban aquelarres en torno a Satán, a quien servían. Brujos y brujas eran acusados por excelencia de invocar a los demonios con el fin de conseguir sus propósitos y objetivos. Se acusa a las brujas de conspirar contra los hombres, de realizar vuelos nocturnos, de renegar de Dios y de pactar con el diablo, de canibalismo, de herejes y de organizarse en sociedades secretas. En el desarrollo de sus actividades brujeiles se les acusa de utilizar hierbas, pociones, encantamientos, amuletos y unos rituales específicos.

Sin embargo en este imaginario de persecución contra la brujería y las brujas fueron numerosos los errores cometidos por la Iglesia y sus representantes. Uno de estos excesos fue el cometido en la persona de Juana de Arco⁹⁷. ¿Bruja o Santa, brujería o magia cristiana? Estas son algunos de los interrogantes que se encuentran detrás de unos acontecimientos que tuvieron lugar en la primera mitad del siglo xv. Juana de Arco acusada de tener poderes mágicos fue condenada por la Universidad de París por idólatra, supersticio-

(1484), Julio II, León X (1521), Adriano de Utrecht (1523) y Clemente VII (1524). Ya Juicios famosos contra brujas tuvieron lugar en Suiza en 1428. Y diferentes libros recogen las presuntas maldades de las brujas: el «Tractatus exquisitissimus de magicis artibus et magorum maleficiis» de B. Basin (1483), el «Malleus maleficarum» de Sprenger y Kraemer —Institoris y Sprenger— (1486), el «Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros» de Martín de Castañega (1529), etc. Véase J. Blázquez, *Miguel Eros y tanatos. Brujería, hechicería y superstición en España*, Toledo, Editorial Arcano, 1989; F. Cardini, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, Península, 1982.

⁹⁷ J.C. Bologne, *op. cit.*

sa e invocadora de demonios. Sólo más adelante se reabrió su expediente para afirmar que todo ello había sido un error, ser considerada héroe de Francia y encontrarse todavía hoy en día una escultura dedicada a ella nada menos que en el interior de la iglesia de Notre Dame de París. Detrás de no pocas de las acusaciones de brujería o de herejía existieron razones de rivalidad personal, política o religiosa. En 1463 Enrique IV, a solicitud de la Provincia de Guipúzcoa, ordenaba que no se protegiera a las «sorgiñas» por las autoridades concejiles alegando miedo, vergüenza, parentesco, amistad, bandos, afeción o que no estaba recogida su persecución en las Ordenanzas de la Provincia. En el documento se les acusa, según se escribe, en base a las confesiones de algunos de sus miembros de

...que ficieron y han fecho muchos males e daños ligando heredades e hombres y mugeres que non pariesen nin aian hijos ni generacion entre si y faciendo otras cosas mui malas e dañadas como se pierden heredades e viñas e ubas e manzanos e otros frutos de la tierra que nuestro Señor da e causaron facer en personas y bienes temporales los dichos maleficios o daños e otros mayores e menores semejantes a ellos e se encomendaron e encomiendan al Diablo y renegando de nuestro Señor e de su Madre e de su Santa Fe lo qual todos que es en deservicio de Dios y mio e que por ello los dichos alcaldes de la dicha Hermandad de su oficio e otros por nuestro mandado comenzaste a facer pesquisas cerca dello y ministrar justicia contra las dichas brujas y sorgiñas... e fagades sobre ello cumplimiento de justicia en los facedores e perpetradores de los dichos maleficios como en delitos publicos fechos e cometidos en injuria e defensa de nuestro Señor Dios e de nuestra Santa Fe asi en lo que toca a los dichos sorguines e brujas como en otras qualesquier cosas que parezcan seer de la seta de Fr. Alonso de Mella e lo podades ver y executar quanto y como devades...⁹⁸.

Este párrafo es sumamente revelador del tipo de creencias que circularán entre la población sobre las brujas. Entre éstas cabe señalar el renegar del Dios cristiano, su encomendación al Diablo e indirectamente la promiscuidad sexual. En este último caso se señala la existencia de algún tipo de operación con la que evitar los nacimientos de hijos derivados de las relaciones sexuales. El símil entre naturaleza y humanidad en este sentido puede ser intencionado con el fin de acentuar la idea de la monstruosidad que supone realizar estos actos. En el texto de 1466 referente a la Provincia de Guipúzcoa se ordena asimismo que se persiga a los seguidores de la secta de Alonso de Mella.

En el Señorío de Vizcaya la historiografía se refiere por primera vez a las brujas de la Sierra de Amboto en torno al año 1500. La imagen que se

⁹⁸ J.L. Orella Unzué, *Cartulario real de Enrique IV a la Provincia de Guipúzcoa (1454-1474)*, San Sebastián, 1983, pp. 108-110.

ofrece refleja gran parte de los componentes clásicos de lo que se entenderá tradicionalmente por una bruja en el resto de Europa: adoradoras de Satán —mitad hombre, mitad animal—, concedoras de artes mágicas, etc. Marcelino Menéndez Pelayo recoge la caracterización que hizo Pedro Fernández de Villegas sobre este movimiento:

...y en las montañas y provincias de Vizcaya, de otros que llaman de la Sierra de Amboto, que tenían diabólicos errores... En los cuales tratos también se entremeten, y mucho, unas falsas mujeres fechiceras que llamamos brujas y xorguinas, las cuales fazen fechizos y maldades, tienen sus pláticas y tratos con los demonios... En los procesos que se hicieron contra aquellos de la Sierra de Amboto se dice y confiesa por muchas personas haber visto al diablo y fablándole, veces en figura de cabrón y otras veces en figura de un mulo grande y fermoso... y dicen éstas que se reconciliaron y confesaron su error, que si algunas veces aparecía el diablo en figura de hombre, siempre traía alguna señal que demostraba su maldad, como un cuerno en la cabeza o en la frente o algunos dientes de fuera que salían fuera de la boca, o cosa semejante...⁹⁹.

No faltan trabajos que los relacionan o los explican como fruto de la existencia de un cierto paganismo entre estas gentes vascas en los siglos bajomedievales. Incluso defienden esta postura basándose en una débil cristianización del País Vasco. Estos criterios deben ser considerados con suma precaución, pues exigiría extender los mismos razonamientos a los movimientos heréticos y brujeriles existentes en el resto de la Europa medieval —Alemania, Italia, Francia, etc.—. En todo esto hemos de ver un rechazo de lo no oficial y de cualquier tipo de prácticas de carácter mágico a las que se dio un cierto aliento entre determinados sectores sociales del Señorío de Vizcaya.

⁹⁹ M. Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, 1965-67, 2 vols. A comienzos de 1501 una mujer del valle y tierra de Orozco lanzaba acusaciones que rayaban con la brujería sobre un clérigo de la iglesia de San Juan de Orozco llamado Martín de Zubiaur, al que, según la denuncia presentada por éste, había acusado de hechicero y encantador porque había contribuido con estas artes a que otra vecina del valle, Marina de Uribarri, saliera ilesa tras tocar con sus manos un hierro caliente. El clérigo no dudó en señalar que esta mujer había afirmado que no existían virtudes en la Virgen y alegaba que todo ello lo hacía «pospuesto el themor de Dios e de la justicia e con espíritu diabolico publicamente...». Esta mujer recurrió las sentencias dictadas contra ella por los alcaldes del valle a la Chancillería de Valladolid. El juez mayor de Vizcaya la condenó al pago de las costas (6.021 maravedís), al pago de una multa de 4.000 maravedís, a que estuviera 9 días en la iglesia de San Juan, debiendo oír al menos una misa diaria, teniendo una vela de cera encendida en la mano, sin mantillo ni otra cobertura y que en uno de esos días que fuera festivo pidiera perdón al clérigo «al tiempo de la ofrenda». Las ideas antibrujeriles habían calado con fuerza en la comarca y eran utilizadas incluso contra el estamento clerical, muy posiblemente con grave riesgo para su imagen, si no se actuaba con prontitud contra quienes les habían acusado.

CONCLUSIONES

El desarrollo de la magia medieval debe mucho sobre todo a las obras de autores latinos y griegos, entre las que se podrían señalar el Dioscórides, los escritos de Hipócrates y Galeno y los presuntos escritos de «Hermes Trimegisto». A su vez conviene diferenciar entre aquella magia supuestamente recluida entre gente considerada por las elites como ignorante y aquella otra que se refugió en torno a filósofos, médicos o astrónomos de renombrado prestigio. Esta última sobresalió de una manera particular durante los siglos xv y xvi. Por otra parte, ciencia y magia no fueron siempre polos opuestos en el medievo. Incluso en ocasiones fue evidente que del llamado mundo de la magia nació precisamente la ciencia. Por otra parte el estudio de la magia es difícil, porque la magia es en sí misma compleja y diversa. Algo similar se puede decir en relación con una «ciencia medieval» donde era evidente la presencia de elementos de carácter supersticioso y la aceptación de razonamientos sin comprobación empírica alguna. Se podría decir que existió una «magia natural», relacionada con la existencia de un poder oculto en determinados objetos sin que haya una intervención exterior y una magia diabólica, cuando presuntamente se invoca a los demonios para lograr determinados fines. Al mismo tiempo y desde otra perspectiva, la religión católica recurrió en ocasiones a procedimientos y rituales típicos de la magia, pero en estos casos se invocaba a Dios, a la Virgen, a los Santos, etc. En estas circunstancias, lógicamente, las jerarquías eclesiásticas no pusieron en cuestión la realización de determinadas prácticas. No es menos relevante señalar que la ciencia oficial en determinadas coyunturas no sólo no despreció a las consideradas «artes mágicas», sino que éstas incluso llegaron a formar parte de su mismo caparazón. En general la religión, los clérigos, pusieron numerosas trabas al desarrollo de una determinada ciencia-magia, aquella relacionada con la física, la química, la medicina y el conocimiento de los astros, pero no es menos sobresaliente destacar en no pocas ocasiones que quienes fueron acusados de practicar las artes mágicas o rituales de carácter mágico fueron precisamente clérigos a veces con una elevada formación cultural y otras veces con una muy pequeña preparación letrada. Es probable que la magia —entendida casi exclusivamente como fenómeno supersticioso— no aportara demasiado al conocimiento científico. Y sin embargo, en opinión de no pocos escritores e historiadores, sin ese elemento mágico no hubiera sido posible el desarrollo posterior de las diferentes disciplinas científicas y por tanto de la ciencia. Pero en el contexto de la cultura medieval de la cristiandad europea la magia y la ciencia tan sólo entraron en «fisión» cuando la «magia natural» fue sospechosa de ser «magia diabólica». Asimismo la magia medieval no fue algo específico de un grupo socio-profesional, sino que existieron una serie de elementos de carácter mágico de los que participaron religiosos, mujeres, comadronas, médicos, barberos, sanadores, magos, alquimistas, adivinos, astrónomos y astrólogos.

Enrique MONTERO CARTELLE

DE LA ANTIGÜEDAD A LA EDAD MEDIA: MEDICINA, MAGIA Y ASTROLOGÍA LATINAS

Creo un buen acierto la idea de este ciclo de conferencias en la que la realidad medieval se estudia desde diversos ángulos culturales. Mi función en este aspecto sólo puede ser la aportación de la visión de un filólogo ocupado a menudo en la problemática de la literatura técnica latina y, en particular, de la médica¹.

LA MEDICINA MEDIEVAL: ORÍGENES Y CARACTERÍSTICAS

1. La Antigüedad

La evolución de la literatura médica occidental tiene su punto de partida en la medicina griega, incluyendo dentro de este término la literatura médica griega escrita en época romana con autores o colecciones como el *Corpus Hippocraticum* (siglos v-iv a.C.), Dioscórides (siglo I a.C.), Rufo de Efeso (siglo I d.C.) o Galeno (siglo II d.C.). Por muy distintas causas y por medio de a veces llamativas peripecias, la medicina griega marcó definitivamente el pensamiento de toda la medicina posterior. Es el punto de referencia básico.

El mundo romano no mostró gran interés por la medicina teórica. Fue de carácter práctico, popular, o se encontraba en manos de griegos, aunque viviesen o trabajasen en Roma como Galeno o Dioscórides². Sólo tiene cierta entidad la medicina, más diletante que real, que aparece en enciclopedias como la de Celso (siglo I d.C.) o la *Historia Natural* de Plinio (siglo I d.C.).

La razón de ello es cultural. La medicina no era una arte liberal, es decir, de hombres libres. Era una *ars mechanica* que dejaron en manos de los grie-

¹ Este trabajo ha sido realizado dentro del proyecto PB97-0398 de la DGycit.

² Por eso muchos historiadores de la medicina estudian estos autores dentro de la medicina romana.

gos. Lo propio del hombre libre era la investigación humanística especulativa, no la práctica, teoría sustentada incluso como axioma por doctrinas filosóficas como el estoicismo de Séneca. De ahí el interés del arquitecto, médico o ingeniero por ennoblecer las *artes* con la exigencia de una educación liberal amplia, la «cultura enciclopédica», las «artes liberales» (que luego cuajaron en el *trivium* y el *quadrivium*), distinguiendo cuidadosamente el conocimiento y estudio de las *artes*, como parte de su educación liberal, frente a la práctica real del artesano que trabaja de modo práctico esa arte sin base cultural.

Los romanos fueron los asimiladores y transmisores de la medicina griega como educación liberal. En este sentido hubo en Roma un proceso de «recepción» de la ciencia griega a la que siguió un proceso de «mundialización». A ello contribuyó mucho la riada de griegos a Roma que acaban siendo romanos como indican los nombres de las inscripciones³.

La culturización de la medicina latina para la gente de clase elevada es obra de los enciclopedistas como Celso y Plinio, ya que la enciclopedia es la forma didáctica por excelencia de la cultura liberal. Los manuales técnicos, por el contrario, tenían por destinatario el técnico de un oficio, aunque había también manuales polivalentes de público más amplio.

Sólo en época tardía cambia la situación especialmente en los siglos IV-V, con la ampliación del Imperio Romano, su descentralización, el surgir de nuevos centros de cultura, etc.

- a) Por un lado sigue desarrollándose la medicina de recetas de tono eminentemente popular como la de Antimo o Marcelo de Burdeos (recuérdese el *Abracadabra* que ya aparece en Quinto Sereno en el siglo III) o los textos basados en Plinio: *Medicina Plinii* o *Physica Plinii*.
- b) Por otro se desarrolla una medicina de tipo elevado, en parte por influjo-tradición de los autores griegos y en parte como resultado de sus propios estudios, como es el caso de los médicos africanos de los siglos IV-V: Casio Félix, Vindiciano, Celio Aureliano y Teodoro Prisciano.

La etapa posterior supone un auténtico caos: la ruptura del Imperio, su desmembración, el desconocimiento del griego e incluso de los propios clásicos latinos (a Celso, por ejemplo, se le pierde la pista hasta el Renacimiento). Es decir, llega la Edad Media... hasta Constantino el Africano como vamos a ver.

De ahí que la teoría básica predominante sea la humoral de origen griego. La salud y la enfermedad dependen de la complexión del individuo, es decir, del estado de sus humores según los principios de la patología humoral. En efecto, de los cuatro humores cardinales (sangre, flema o pituita, bilis amarilla o cólera y bilis negra o melancolía), que se ingerían por medio

³ J. André, *Être médecin à Rome*, París, 1987, p. 26.

de los alimentos, y sus cualidades (cálido, húmedo, seco y frío) resulta una naturaleza diversa. Según la cantidad y cualidad (grados le llaman) de la mezcla resulta una complexión equilibrada o desequilibrada. Si una cualidad se encuentra en exceso resultará una complexión cálida, seca, húmeda o fría o bien cálida-seca, cálida-húmeda, fría-seca o fría-húmeda. Son complexiones no equilibradas. La equilibrada o eucrasia, una perfecta mezcla de las cuatro cualidades, es irrealizable, porque el hombre normalmente se encuentra dominado por uno de estos humores: es la discrasia o distemperancia. Por eso se habla de temperamento sanguíneo, flemático, colérico o melancólico, lo que implica una predisposición a determinadas enfermedades. La complexión afecta a la persona en general o a un miembro en particular e incluso a las épocas del año o al clima, la edad, los astros, etc. El remedio en general, según la teoría más común, consiste en aplicar medicamentos simples o compuestos según el principio de la teoría alopática «*contraria contrariis curantur*» para restablecer la eucrasia, regulando el equilibrio de los humores y sus cualidades. Esto es lo que dará origen en la Edad Media a la sofisticada medicina cuantitativa.

2. La Edad Media

1) Dentro de esta época vamos a establecer dos períodos con características propias. Uno abarca aproximadamente hasta el siglo x. En este período no hay medicina especulativa o teórica ni real: sólo existe la medicina popular, es decir, mágica. La medicina que se mantiene es básicamente monástica, gracias a las directrices dadas a sus monjes por Benito de Nursia (ca. 480-550) y Casiodoro (siglo vi). Es la medicina que va a ser la responsable en origen de parte de la actividad de escritores como Beda (*Elementa Philosophiae*, siglos vii-viii), Rabano Mauro (*De universo*, siglos viii-ix), Macer Floridus, Hildegarda de Bingen (ya en el siglo xii), etc. Muy comunes fueron los huertos medievales de los monasterios donde se cultivaban las plantas medicinales necesarias para la curación de enfermos y peregrinos, además de los propios monjes.

En los textos propiamente latinos predominan con mucho los recetarios o literatura de ingredientes de escaso valor y nula originalidad: *Aurelius y Esculapius*, los *Dynamidia*, los *Antidotaria*, etc. Es una medicina práctica, popular y vulgarizante.

Los progresos médicos vendrán de Bizancio: Oribasio (siglo iv), Ecio (siglo vi), Alejandro de Tralles (siglo vi), Pablo de Egina (siglo vii); o de los árabes: Mesué (siglos viii-ix), Razes (siglos ix-x), Avicena (siglos x-xi), como continuadores o sintetizadores de la tradición griega ininterrumpida.

2) La Edad Media a partir del siglo xi.

Comienza ahora la gran explosión y desarrollo de la medicina típica medieval. Las razones de tal expansión son múltiples. Se han aducido entre otras razones: causas históricas que lo hicieron posible; el influjo del ele-

mento laico; el progresivo conocimiento del griego, pero, sobre todo, el influjo de la medicina árabe, aunque debiéramos decir con más propiedad, el conocimiento de la medicina griega a través del árabe.

Es el momento del nacimiento de las escuelas médicas o centros de traducción, a los que pronto absorben las Universidades, de los que destacan dos:

a) Salerno (siglos XI-XII): con Constantino, traductor del árabe, como fuente básica con todo lo que significa de importación de la medicina grecoárabe.

b) La llamada «Escuela de Toledo» (siglo XII) con Gerardo de Cremona, traductor de Avicena, como cabeza visible.

Todo ello fue consecuencia del conocimiento de la medicina grecoárabe. En efecto, la base doctrinal, el Galeno «arabizado», será la autoridad absoluta, como Aristóteles en filosofía. Al decir arabizado queremos señalar el problema de transmisión cultural del proceso de traducción griego-siríaco-árabe-latín, unido al proceso de asimilación doctrinal en una larga época, lo que produjo una inevitable contaminación y alteración tanto doctrinal como lingüística, pero en este momento el conocimiento de tales textos supuso una conmoción general de toda la ciencia médica.

Esta arabización se debió a un hecho político-religioso que ocasionó incalculables consecuencias en la historia y la cultura: el surgimiento de la religión del Corán, que se extendió por toda la cuenca sur del Mediterráneo (siguiendo el precepto de Mahoma, quien, en contra del integrismo actual, ordenó a sus seguidores que «buscaran la ciencia de la cuna a la tumba hasta la China»), entrando así en contacto con diversas culturas orientales y también con la cultura griega y su medicina. Ambos preceptos los cumplieron muy bien sus fieles expandiéndose hasta Asia y absorbiendo todas las culturas a su paso. Entraron en contacto con la cultura griega a través de Bizancio. En efecto, las obras científicas griegas habían sido traducidas al siríaco —o las conservaban en su versión griega— sobre todo a través de los cristianos nestorianos emigrados del mundo griego por problemas religiosos. Ellos fueron los iniciadores y en muchos casos los realizadores de la traducción de los textos científicos y médicos griegos al árabe entre los siglos VIII y X, primero en Gondeshapur (Persia: Irán) y luego en Bagdad (Iraq) gracias al apoyo de diversos califas. La asimilación de la medicina griega junto a la farmacopea oriental y los adelantos de la medicina propia, así como de los otros pueblos con los que entraban en contacto, hicieron posible la aparición de las grandes figuras de la medicina árabe en particular a partir del siglo IX, cuya coronación y síntesis es Avicena. Quizá la figura que puede servir de ejemplo y sintetizar esta actividad de traducción y difusión de la medicina griega sea Hunain ibn Ishak, conocido en Occidente como Iohannitius, un médico cristiano nestoriano de cultura siríaca que dominaba el árabe. Poseía numerosos manuscritos griegos que había reunido en sus muchos viajes, de los cuales traduce una buena parte al siríaco para sus compañeros cristianos o al árabe para sus patronos musulmanes de Bagdad en el siglo X.

Salerno y Constantino

El proceso del conocimiento de esta medicina árabe en Occidente tuvo su punto clave en Salerno y en la figura de Constantino: una versión de su vida nos lo presenta como un mercader árabe que al conocer la falta de literatura médica en Salerno, en donde se ejercía una medicina de carácter eminentemente práctico, regresó a África, donde estudió y coleccionó un gran número de libros de medicina con los que volvió. Ya en Salerno, se convirtió al cristianismo y se dedicó por completo a su labor de traducción, después de aprender latín y entrar en relación con el sabio arzobispo Alfano. Es notorio que esta biografía también tiene el carácter de leyenda etiológica *a posteriori*. En efecto, el sur de Italia y la zona salernitana se muestran desde el punto de vista histórico y cultural como un crisol de pueblos y culturas distintas, ya que, junto a la tradición cultural latina, fue punto de contacto en los siglos X y XI con árabes y bizantinos. Posiblemente, en consecuencia, existieron varias tradiciones culturales que confluyeron en Salerno, una de las cuales fue la árabe. De la importancia de Constantino da fe su traducción del *Pantegni* de Ali Abbas a finales del XI, obra que fue la fundamental para estudiantes y médicos⁴. En efecto, el esfuerzo de Constantino para dar a conocer la medicina grecoárabe fue muy fructífero. Tanto el *Pantegni* como algunas de sus traducciones fueron base de la enseñanza en las universidades de Salerno, Nápoles, París, etc. hasta el siglo XVI y motivo de estudio, análisis y comentario de médicos y eruditos⁵. Sólo un siglo después la entrada del nuevo Aristóteles y de Avicena por Toledo le hizo la competencia. Con ello cambiamos de escenario y volvemos a España.

Toledo y Gerardo de Cremona

En efecto, por las mismas fechas en que Constantino trabajaba en Montecassino pasaba Toledo de manos árabes a cristianas (1085 con Alfonso VI) después de varios siglos de dominación, lo que le convertía, como Salerno, en otro lugar privilegiado de contacto entre las dos culturas, ade-

⁴ Para la doble problemática que presentan las obras de Constantino: la apropiación de las obras árabes que Constantino traduce como suyas y su manera de traducir, remitimos a nuestros trabajos «Encuentro de culturas en Salerno: Constantino el Africano, traductor», en *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIV^e siècle*, Louvain-la-Neuve-Cassino, 1990, pp. 65-88, y «Sobre el autor árabe del *Liber de coitu* y el modo de trabajar de Constantino el Africano», *MLH* 23, 3-4 (1988), pp. 213-223.

⁵ P.O. Kristeller, *Studi sulla Scuola medica salernitana*, Nápoles, 1986; P. Morpurgo, *Filosofia della natura nella schola salernitana del secolo XII*, Bolonia, 1990, etc. Sobre el origen de las obras contenidas en la *Articella* véase nuestro estado de la cuestión en E. Montero-M.C. Herrero, «Costantino l'Africano e il recupero dei testi greci antichi di medicina», *Schola Salernitana-Annali* (1999) (en prensa).

más de la judía⁶. Su larga tradición cultural y el mantenimiento pacífico de las diferentes poblaciones permitieron que continuase una intensa actividad de estudio, copia de manuscritos árabes y traducciones, lo que atrajo un gran flujo de estudiosos de toda Europa. Y es precisamente aquí donde un siglo más tarde se produce la recepción no sólo de Aristóteles arabizado, sino también de obras de todos los campos de la ciencia. Gerardo de Cremona llega en 1170 a Toledo, donde aprende árabe y traduce obras de medicina sobre todo, pero también de filosofía, astronomía, matemáticas, ciencias adivinatorias, etc. (recogidas en una lista junto a su *vita* de nada menos que 71 obras) como el *Almagesto* de Ptolomeo, el *De caelo et mundo* de Aristóteles o el *Canon* de Avicena. Constantino traduce obras originales árabes, pero también obras griegas traducidas al árabe. No obstante, su camino es el inverso: Constantino viene de África para arabizar la cultura latina, mientras que Gerardo viene del mundo latino a buscar la ciencia árabe en una ciudad arabizada. Allí muere en el 1187. En este sentido la leyenda de su vida tiene un paralelo con Constantino, pues dice que Gerardo estaba muy interesado en el *Almagesto* de Ptolomeo. Para ello viene a Toledo y traduce esta obra, pero dándose cuenta de la riqueza de la tradición científica árabe, decide aprender árabe, quedarse en Toledo y transmitir mediante la traducción esta cultura grecoárabe al mundo latino occidental. Allí entra en relación con la catedral, se hace canónigo (incluso dice su discípulo Daniel de Morley que enseñó ocasionalmente en el Studium de Toledo) y se dedica a su labor de traductor, creando escuela⁷.

Se le considera el autor más representativo de la llamada Escuela de Toledo, aunque parece que el término «escuela» no es muy apropiado. El caso es que en torno a la catedral y a arzobispos como Raimundo y sobre todo Juan de Sevilla en el siglo XII trabajan también autores como el judío Juan Avendehut, Domingo Gundisalvo, Marco de Toledo e incluso ya en el XIII Miguel Escoto, que luego sería el futuro traductor de la corte de Federico II⁸.

⁶ Sobre la aportación judía cf. José S. Gil, *La escuela de traductores de Toledo y sus colaboradores judíos*, Toledo, 1985.

⁷ Cf. P. Pizzamiglio, «Vita e opere di Gerardo da Cremona secondo un antico memoriale», en *Gerardo da Cremona* (P. Pizzamiglio, ed.), *Annali della Biblioteca statale e libraria civica di Cremona*, 41 (1990), Cremona, 1992, pp. 3-7.

⁸ Sobre la problemática de la «Escuela de Toledo» y sus principales representantes cf. M. Alonso Alonso, «Hunayn traducido al latín por Ibn Daud y Domingo Gundisalvo», *Al-Andalus* 16 (1951), pp. 37-47; J.F. Rivera Recio, «Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano», *Al-Andalus* 31 (1966), pp. 267-280; Ch. Burnet, «The institutional Context of arabic-latin Translations of the Middle Ages: a Reassessment of the 'School of Toledo'», en *Vocabulary of Teaching and Research between Middle Ages and Renaissance*, O. Weijers, ed., Brepols, Turnhout, 1955, pp. 214-229.

Gerardo de Cremona, por su parte, trabaja en diversos campos, pero de la medicina, que es su terreno favorito, traduce, además de una veintena de obras de Galeno (*Tegni, De simplicí medicina, De creticis diebus, De complexionibus, De malitia complexionis diverse...*), las obras fundamentales de la medicina árabe como son Razés, Serapíón, Alkindi, Albucasis o Avicena, que como hemos dicho formaron un corpus riquísimo de textos más originales y técnicos que poco a poco acabaron entrando en los programas de las universidades en los siglos siguientes. El *Canon* de Avicena incluso siguió siendo libro de texto a lo largo de todo el Renacimiento en muchas universidades. En este sentido es la clave de la recepción de Avicena, cuya asimilación vendría después. Parece, pues, que después de la etapa de iniciación de Constantino, Gerardo representa la etapa de la profundización, que es también la misma de Burgundio de Pisa. En efecto, por las mismas fechas está haciendo una labor similar en Italia Burgundio de Pisa a partir del griego, pero, con todo, hasta el siglo XIV con Nicolás de Reggio no se conoce de forma significativa el corpus de Galeno en Occidente.

A partir de aquí y con estos antecedentes ya entramos en otro mundo que supone otra etapa distinta del desarrollo de la medicina medieval: 1) En Sicilia e Italia (siglo XIII) los Federico II, Manfredo y Anjou favorecen la misma actividad, que paulatinamente se extiende por Europa. 2) Gracias a la labor de autores como Constantino y Gerardo de Cremona se dispuso de un material indispensable para el escolasticismo médico medieval, donde con el contacto de la lógica y de la filosofía aristotélica, la medicina se hizo técnica en sistematización y en vocabulario. 3) Las grandes universidades medievales adquieren su mayor desarrollo como Montpellier (siglo XIII y ss.) con A. de Vilanova, B. de Gordon y en el mismo plano entran Bolonia, París, Padua, Florencia, etc., hasta desembocar en el Renacimiento.

LA MEDICINA PRÁCTICA

Estos rasgos notorios de la Edad Media explican en buena medida los principales tipos de literatura médica de la época. La Edad Media aportó unas formas literarias específicas en tipología que se hicieron más peculiares a partir del siglo XIII y que responden a una concepción de la medicina de complejos entramados teóricos a lo que responde una práctica médica muy peculiar.

Pero las obras de esta época tienen un cañamazo común que hunde sus raíces en la medicina de la Antigüedad, una distribución armónica de la medicina en tres ramas fundamentales, *diaetetica, pharmaceutica* y *chirurgia*, que aseguraban el tratamiento de todos los aspectos esenciales del saber médico. La dietética sirve tanto a los sanos, para mantener la salud, como a los enfermos para recuperarla, la farmacéutica de tipo terapéutico asegura la provisión de los medicamentos necesarios para curar, y la cirugía, en último

extremo, actúa, previo el conocimiento anatómico y fisiológico, como remedio radical para mantener o recobrar la salud.

A) Dentro de la abundante literatura dietética, que abarca también la higiene, tratados de peste, etc. merece la pena destacar los *regimina*, los cuales, con antecedentes griegos, fueron usuales en la literatura médica tanto árabe como latina. Este género se cultivó especialmente en el siglo XIII, adquiriendo variedades muy significativas, ya que los había individuales (destinados a príncipes, papas o grandes señores, como los de Arnaldo de Vilanova), pero también de visión más amplia para estados generales (embarazo, vida religiosa), enfermedades concretas (lepra, por ejemplo) o sobre todo epidemias y pestes.

B) La farmacéutica de tipo terapéutico llegó después de la pobre literatura de recetas de la antigüedad a un alto grado de sofisticación, gracias sobre todo al influjo árabe, lo que dio lugar a numerosos y ricos herbarios y antidotarios, como pueden ser el *Macer floridus* (siglo XI) o los posteriores salernitanos *Antidotarium Nicolai* y *Circa Instans*, y también a la literatura tan tecnificada de los tratados *De gradibus*, como los de Constantino el Africano o Arnaldo de Vilanova, por ejemplo, que cuantificaban las cualidades en cuatro grados (el primero sólo perceptible por demostración racional, pero el último del mayor efecto posible) de todos y cada uno de los fármacos simples o compuestos con vistas a la terapéutica. Las cualidades no eran, además, simples, sino de ordinario compuestas y había que determinar la dominante, su grado, y combinarlas con las otros ingredientes, los cuales podían entrar por docenas en un preparado. Las variaciones entre autores en estas determinaciones eran muy grandes. De ahí el valor de la autoridad de cada receta y las falsas atribuciones de ellas para darles prestigio, las apelaciones a la experiencia y a los casos concretos que prueban la eficacia de los preparados, etc. Esto sin contar con el problema de la determinación de la *equa complexio* (puro ideal) para cada persona, edad, época, miembro, droga, etc. Así surgió una sofisticada teoría matemática y una sofisticada relación de pesos, medidas, grados, cantidades, cualidades, partes de ingredientes, modos de uso, etc., que dan a las obras teóricas un aire exótico y cabalístico y a las prácticas el aspecto de una serie de recetas ininteligibles e inalcanzables para la mayoría de los mortales. De ahí también las listas de sucedáneos para pobres: el marfil pulverizado (de cualidad fría y seca) era sustituido por la ceniza de algunas cañas (*spodium*) o el azúcar por la miel de todos los días.

C) La cirugía es la más práctica de las ramas del saber médico. Abarca un amplio conjunto de disciplinas operacionales, lo que ha dado lugar a una literatura especializada. En este campo en pleno siglo XIII destacan hombres prácticos del nivel de Henri de Mondeville, Guillermo de Saliceto o Lanfranco de Milán, que representan el contrapunto al saber especulativo escolástico oficial. Las sangrías, por ejemplo, de cada parte del cuerpo y de una determinada vena en un momento determinado de la enfermedad correspondían a restaurar la complexión humoral de cada miembro.

Doctrinalmente, en general, esta época aportó una sistematización de teorías, al igual que la práctica médica recibida. Pero el principio de autoridad predominó en su conjunto; de ahí el entramado constante de citas directas, indirectas, ideas comunes, pensamientos tópicos, etc., que recorren todos los textos en los que no se distingue lo propio de lo ajeno, en los que a menudo vemos repetirse las mismas ideas de forma incluso parecida y en los que advertencias como *expertum est, vidi*, etc., no suponen una experiencia real.

ASPECTOS MÁGICOS Y ASTROLÓGICOS DE LA MEDICINA MEDIEVAL

Este panorama histórico de la historia de la medicina latina que nos muestra los ingredientes con los que se formó la medicina medieval nos permite explicar los rasgos básicos que desde nuestra perspectiva presenta, al mismo tiempo que nos impide hacer una valoración unitaria de esta medicina y de su posición en temas como la superstición, la magia religiosa o la astrología.

En efecto, hemos visto que en la medicina latina medieval confluyen diversos elementos: en primer lugar un fondo griego muy relevante que aportó los principios metodológicos y doctrinales básicos. Sobre ese fondo se configuró la medicina latina que en su aspecto popular llevó a la Edad Media un elemento supersticioso nada despreciable, en particular en el campo de la terapéutica. También habría que señalar los elementos indígenas de los pueblos como los celtas o los germanos más difíciles de precisar. Por su parte, de la medicina árabe llegó a Occidente una nueva síntesis de la medicina griega con aportaciones propias y ajenas, sobre todo las debidas al influjo de los principios de la astrología. Por ello las ideas médicas y las creencias de la medicina medieval resultan de la confluencia de elementos de distinto origen dominados todos ellos por un nuevo elemento integrador y corrector que fue el cristianismo⁹.

Como decíamos que no es acertado metodológicamente hacer afirmaciones absolutas sobre la medicina medieval en su conjunto, debido a la variedad de etapas, niveles y épocas que presenta, es conveniente, en consecuencia, hablar de la posición de los diversos períodos, niveles o autores que

⁹ De esta base parten, por ejemplo, Fr. Parenti, «Analisi dei rapporti fra medicina, magia e superstizione nel medioevo» *Pagine di Storia della Medicina* 10 (1966), pp. 47-51, o R. Kieckhefer, *La magia en la Edad Media*, Barcelona, 1992 (trad. de la ed. de Cambridge 1989).

la componen, de los que, a su vez, se pudieran deducir posturas predominantes. Por nuestra parte, para los fines tan limitados de un trabajo como éste, vamos a ver solamente algunos ejemplos de textos de algunos médicos de los más relevantes en la medicina medieval de la segunda época que hemos establecido, la época de las grandes universidades medievales, cuando llegó a su más alto grado de tecnificación como consecuencia de la labor de Constantino, de Gerardo de Cremona, el conocimiento del nuevo Aristóteles, etc. Es una medicina, por otro lado, bien documentada, mientras que de la medicina popular sólo tenemos su reflejo en los testimonios escritos. La medicina árabe, por su parte, es testimonio de otra cultura que nos llegó también filtrada a través de los traductores.

Para no tener que detenernos en cuestiones teóricas y poder pasar directamente a los textos de los autores, aceptamos la clasificación tradicional de algunos autores¹⁰ que consideran tres zonas de influencia de la magia: la magia demoníaca, que trata de conseguir un efecto determinado con ayuda del diablo, la brujería o el maleficio; la magia religiosa, que lo hace por medio de procedimientos de origen religioso; y la magia natural, que lo lleva a cabo a través de las fuerzas naturales ocultas de los elementos (fuera de sus propiedades físico-químicas como cualidad fría o caliente, por ejemplo) o sus interfluencias, sobre todo astrológicas. Ni que decir tiene que es usual la mezcla de estos tipos.

1) En la literatura médica técnica la magia diabólica no tiene lugar por principio. En ello se sigue la tradición de los grandes clásicos como Galeno que consideraba procedimientos como filtros, encantos, imprecaciones, etc. como imposibles, ridículos e incluso injuriosos, aunque cree en los poderes prodigiosos de determinadas sustancias, de acuerdo con la práctica de la farmacopea más antigua¹¹.

Situación muy distinta ocurre en la medicina popular. En el mundo latino, por ejemplo, tenemos noticia de la existencia de numerosos amuletos formados por sustancias u objetos cuya posesión o presencia prevenía de una enfermedad. El procedimiento debió de ser muy habitual cuando Caracalla en el siglo III, según nos cuenta la *Historia Augusta* (*Carac.* v,7), llega a condenar el uso de los amuletos contra las fiebres. Sin embargo, hay que señalar que suelen tener un ámbito de aplicación muy específico como

¹⁰ Como, por ejemplo, P. Diepgen, *Studien zu Arnald von Villanova*, IV, «Arnalds Stellung zur Magie, Astrologie und Oneiromantie», *Sudhoffs Archiv* 5 (1911-12), pp. 88-215 (también en *Medizin und Kultur*, Stuttgart 1938), o en el ya citado Kieckhefer, *La magia en la Edad Media*, Barcelona, 1992.

¹¹ L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Nueva York, 1923, I, p. 167 y ss.

es el de la ginecología¹². Este tipo de prácticas aparece fundamentalmente en compendios de farmacopea de autores no médicos o tardíos o bien en papiros y lapidarios, lo que quiere decir que la medicina culta los rechaza. Pero aún así no deja de ser sorprendente que Plinio recoja un total de 47 amuletos (sorprendente, pero explicable, pues no implica su creencia en ellos, sino su interés enciclopédico y su afán por lo fantástico¹³), así como que en los *Euporista* del Oribasio latino se mencionen 8 amuletos, mientras que en el *De medicamentis* de Marcelo, considerado un buen ejemplo de mezcla de elementos populares y mágicos, sólo se mencionen 2 amuletos¹⁴.

Es de dominio público que el cristianismo reprobó siempre este tipo de prácticas mágicas, como se observa en los cánones de los Concilios y en los artículos de los Penitenciales, aunque es fácil suponer por la reiteración de estas condenas que este tipo de prácticas paganas tuvo larga vida en muchos lugares, pero siempre de forma oculta. Las condenas de S. Agustín, en particular en su *De civitate Dei*, a todo tipo de magia, producto siempre del influjo diabólico, así como la historia y clasificación de los magos según Isidoro de Sevilla en sus *Etymologiae*, VIII, 9, fueron bien conocidas y difundidas en la Edad Media¹⁵. De ahí las dificultades de los estudios sobre la supervivencia de la magia antigua por falta de documentación¹⁶.

Arnaldo de Villanova en su *De improbatione maleficiorum*¹⁷ menciona a propósito del influjo de poderes diabólicos en el mundo a través de ensalmos y exorcismos la existencia de una doctrina y de un literatura árabe co-

¹² Cf. P. Gaillard-Seux, «Les amulettes gynécologiques dans les textes latins médicaux de l'Antiquité», *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux, Actes de 1^{er} Coll. Intern. «Textes médicaux latins»*, Bruselas, 1998, pp. 70-84.

¹³ Cf. E. Montero, «Enciclopedia. Plinio», en *Historia de la literatura latina*, C. Codoñer (ed.), Madrid, 1997, pp. 806-808 y 815-816.

¹⁴ Los datos proceden del trabajo de P. Gaillard-Seux «Les amulettes gynécologiques dans les textes latins médicaux de l'Antiquité», o.c., pp. 71-72, con una oportuna bibliografía en p. 70.

¹⁵ Véase, por ejemplo, L. Thordike, *A History of Magic and Experimental Science*, Nueva York, 1923, I, p. 167 y ss.; I, p. 505 y ss.; p. 628 y ss; M.-Th. d'Alverny, «Astrologues et théologiens au XII^e siècle», *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Âge*, Ch. Burnett (ed.), Aldershot, 1994, cap. XVI; E. Montero, «Las *Sortes sanctorum*: la adivinación del porvenir en la Edad Media», *Actas del II Congreso hispanico de latin medieval*, León, 1998, pp. 111-132.

¹⁶ Véase, por ejemplo, M.-Th. d'Alverny, «Survivance de la magie antique», en *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Âge*, o.c., cap. I.

¹⁷ Ed. de P. Diepgen, «Arnaldus de Villanova *De improbatione maleficiorum*», *Archiv für Kulturgeschichte* 9 (1911), p. 394.

nocida en su época (en la que naturalmente no cree): *Preterea nos in lingua arabum legisse recolimus totam nigromantie fatuitatis doctrinam, quam dicunt rationalibus traditam et in libris centri et circumferentie contineri*. Efectivamente, según los estudios de D. Pingree¹⁸ sabemos que muchos textos de magia fueron traducidos en España en el siglo XII y que desde allí se difundieron por toda Europa. La mayoría pertenece a lo que D. Pingree llama «magia culta», es decir, confección de amuletos (piedras de poderes sobrenaturales) y talismanes (imágenes en las que se ha inducido un espíritu). Si este espíritu procede de un cuerpo astral, se entra ya en la magia astral, que tiene gran relieve como indican textos tan famosos como el conocido *Picatrix* o el *De radiis* de Al-Kindi, que representa las formas más sofisticadas de magia culta de la Edad Media¹⁹.

En la Edad Media la medicina universitaria supuso un fuerte freno a la magia popular y supersticiosa que quedaba en manos de muchos barberos y cirujanos, algebristas, curanderos y brujas de todo tipo, gentes sin formación o que, a lo sumo, usaban recetarios de tipo popular o compendios de farmacología. Vamos a ver, como ejemplo, las dos figuras más representativas de la Escuela de Montpellier, que alcanzó su mayor esplendor en el siglo XIII.

Arnaldo de Villanova es un figura excepcional, de pensamiento muy complejo tanto por la enorme cantidad de obras apócrifas que la tradición medieval asignó a su nombre, como por la riqueza y complejidad de su obra, que va de la medicina a la filosofía, la teología o la astrología²⁰. Según los estudios de Diepgen y de Paniagua²¹, la postura teórica de Arnaldo es muy clara, como se desprende de la lectura de su *De improbatione maleficiorum* o de las manifestaciones contra los remedios mágicos aplicados por la gente contra la epilepsia²². Sin embargo Diepgen manifiesta su sorpresa por las

¹⁸ «The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe», en VV.AA., *La diffusione delle science islamiche nel Medio Evo europeo*, Roma, 1987, pp. 57-102.

¹⁹ Sobre estas obras cf. D. Pingree, «The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe», en *La diffusione delle science islamiche nel Medio Evo europeo*, o.c., pp. 57-102, y Kieckhefer, *La magia en la Edad Media*, o.c., p. 20, y también Ch. Burnett, «Talismans: Magic is Science? Necromancy among the Seven Liberal Arts», en *Magic and Divination in the Middle Ages*, Aldershot, 1996, cap. 1.

²⁰ Como obra de síntesis sobre este autor cf. J.A. Paniagua, *El maestro Arnau de Vilanova médico*, Valencia, 1956.

²¹ P. Diepgen, *Studien zu Arnald von Villanova*, IV, «Arnalds Stellung zur Magie, Astrologie und Oneiromantie», o.c., p. 91 y ss.; J.A. Paniagua, *El maestro Arnau de Vilanova, médico*, o.c., p. 69 y ss.

²² Véanse sus *Opera omnia*, Basilea, 1585, cap. v, fol. 1629. No se consideran de Arnaldo los *Remedia contra maleficia*, cuya credulidad en los maleficos contrasta vivamente con este tratado, como señalan Diepgen y Paniagua en los estudios antes citados.

menciones en otras obras suyas sobre maleficios y actos de nigromancia referentes a la esterilidad, como es el caso del *De sterilitate* II, 3, y el *Breviarium* III, cap. 1. La verdad es que no hay tal sorpresa, puesto que ninguna de estas dos obras es de Arnaldo, como ha indicado J.A. Paniagua en el caso del *Breviarium* y nosotros en la edición del *Tractatus de sterilitate*²³. Con todo, Arnaldo parece aceptar por influjo árabe y tal como era común en su época el efecto psíquico o fisiológico de algunos amuletos, bien por sugestión, bien por magia natural debida al influjo de los astros, como veremos. Esto es patente en los famosos sellos de oro de Arnaldo²⁴, uno de los cuales curó al papa Bonifacio VIII en 1301: en estos casos se mezcla la magia natural con la religiosa, pues el sello asume la fuerza de un signo del zodiaco al confeccionarlo en determinado momento astral, pero recitando al mismo tiempo salmos, oraciones e incluso grabando el nombre de uno de los doce apóstoles correspondiendo a las doce constelaciones.

Bernardo de Gordon, que es otra de las figuras más representativas de esta Escuela²⁵, muestra la misma posición matizada con relación a la magia. El caso más claro que he encontrado se refiere a la epilepsia en su *B. Gordonii... Lilium medicinae*²⁶, part. II, cap. 25:

De epilepsia: Cum aliquis est in paroxismo, si aliquis ponat os supra aurem patientis et dicat ter istos 3 versus, procul dubio statim surgit: Gaspar fert mirrham, thus Melchior, Balthasar aurum. Haec tria qui secum portabit nomina regum, solvitur a morbo Christi pietate caduco. Quod autem his dictis recte in foramine auris verum est, probatum est frequenter quod statim surgit. Et dicitur etiam si scribantur et portentur ad collum quod perfecte curantur. Dicitur etiam quod si pater et mater vel patiens vel amici ieiunaverint tribus diebus et postea vadant ad ecclesiam et audiant missam et postea sacerdos dicat supra caput evangelium quod dicitur in ieiuniis quatuor temporum, in vindemiis post sestum sanctae crucis, ubi dicitur: erat spumans et stridens et hoc etiam genus daemonii non eiicitur nisi cum ieiuno et oratione, etc. Et postea quod ille sacerdos postquam devote et per intentionem legerit supra caput evangelium, scribat, et quod portetur ad collum, curat perfecte procul dubio.

Multa etiam sunt quae curant epilepsiam, unum est viscus quercinus, si portetur ad collum, aut quocumque modo sumatur... Corrigia facta de pelle lupi, si portetur iuxta carnem aut quod fiat sertum in capite, multum valet... Idem facit piretrum temperatum in melle, comestum vel portatum in collo...

²³ *Tractatus de sterilitate*, Anónimo de Montpellier, Valladolid, 1993, pp. 11-23.

²⁴ Cf., por ejemplo, el tratado *De sigillis*, cuya paternidad no es segura. J.A. Paniagua, *El maestro Arnau de Vilanova médico*, o.c., pp. 71-72.

²⁵ L.E. Demaitre, *Doctor Bernard de Gordon: Professor and Practitioner*, Toronto, 1980.

²⁶ Parisiis, 1542, fol. 119r-v.

La verdad es que es muy común la utilización de estos procedimientos en la epilepsia. La razón radica en que es un mal que desde la Antigüedad se consideraba de origen divino (es la enfermedad sagrada), por lo que a los remedios humanos deben acompañar los dirigidos a la divinidad.

Esto es algo que se observa en general en las enfermedades de tipo mental, terreno en el que, por las mismas razones, la medicina choca con la Iglesia, pues las enfermedades mentales se achacaban generalmente a la intervención del diablo y espíritus malignos: el influjo de los Evangelios, en los que Jesús y los apóstoles dedican buena parte de sus milagros a curar posesos, endemoniados y otros casos similares, contribuyó en gran medida a esta creencia.

En todo caso los exorcismos establecidos oficialmente por la Iglesia, al aceptar la existencia de la posesión diabólica, y solamente realizables oficialmente por sacerdotes, fomentan esta creencia y hacen que los médicos, como en este caso de B. de Gordon, mezclen en su terapéutica remedios naturales con religiosos.

Sin embargo, la recomendación de llevar como amuletos en el cuello, en la cintura o simplemente en contacto con el cuerpo diversos ingredientes o sustancias obedece a lo que se llama magia natural, debido a la creencia en la fuerza simpática o antisimpática de estos elementos, cuyo contacto es suficiente para hacer efectivos sus poderes.

Esta postura, sin embargo, no es original de B. de Gordon, sino que sigue en ello una larga tradición medieval en el tratamiento de la epilepsia que para Thorndike supone la cristianización de procedimientos de la farmacopea griega, recogidos por Dioscórides, transmitidos por Galeno y que llegaron de nuevo a la medicina medieval a través de las traducciones de Constantino el Africano, como se puede ver, por ejemplo en su traducción del *Pantegni* de Ali Abbas²⁷.

Obsérvese, sin embargo, la posición mucho más matizada y canónica de un escritor de segunda fila, imitador de Bernardo de Gordon, como es el autor del anónimo *Tractatus de sterilitate*, de comienzos del XIV en su cap. II, 3, sobre el *Approximeron*, que es una especie de impotencia:

Si vero calor defecerit, qui est complementum aliorum, causatur approximeron que est inoperacio membrorum generativorum, quando nec virga extenditur nec sperma emittitur; quod fit ex altera trium causarum vel ex malicia, vel exorcismate, sicut in maleficiatis, quorum cura deo dimittenda est per ipsos maleficiores extirpando vel revocando, quamquam aliqui libri medicine ponant aliqua remedia

²⁷ Cf. *Isaac Israeli Opera*, Lugduni, 1515, II, v, 17, f. 99r. Pedro Hispano, en su *Thesaurus pauperum*, cap. VII (*Obras médicas de Pedro Hispano*, M.H. Rocha Pereira ed., Coimbra, 1973, pp. 105-115) recoge muchos de estos testimonios en los que se mezcla magia natural y religiosa, generalmente citando la fuente.

empirica, sicut est portacio argenti vivi ad collum in testa avellane et suspensio arthemisie intra liminari domus ubi iacent vir et mulier, aut fit ex frigida causa principaliter aut ex calida, quod raro contingit.

El texto manifiesta una creencia decidida en la existencia de los maleficos²⁸, pero también indica que los remedios de magia natural existentes no son eficaces. Como se trata de algo relacionado con la magia diabólica, sólo Dios —y en consecuencia su Iglesia— pueden curar estas afecciones. Sin embargo, Bernardo de Gordon en su *Lilium* VII, 1²⁹, solamente menciona en el título la existencia del maleficio en la impotencia sin dedicarle ni una sola palabra a su estudio o tratamiento: *De paucitate coitus sive de frigidis et maleficiatis de sterilitate viri*³⁰.

ii) Vemos, pues, que en la literatura médica culta la magia queda reducida a determinados campos como la esterilidad o la epilepsia en los que poco más se ve que un leve componente de magia religiosa o natural. Pero parece tener mayor entidad la creencia en la astrología, cuya conexión con la magia natural es muy estrecha, como hemos visto³¹.

Aunque en la Edad Media se confundían a menudo léxicamente astronomía y astrología, los autores, al menos desde Isidoro *Etymologiae* 3, 27, sabían perfectamente que dentro de lo que ahora llamamos astrología, para él *astronomia naturalis*, se analizaba el influjo del macrocosmos, es decir el mundo celestial y los astros en particular, en el microcosmos que es el hombre, aspecto que ahora vamos a destacar por su interés médico, dejando de lado lo que Isidoro llama *astrologia supertitiosa* dedicada a hacer horóscopos y predicciones del porvenir, que corresponde a lo que llamamos la «astrología judicial»³². Esta ciencia llegó a la Edad Media a través del mundo árabe, aunque su origen último era mesopotámico y egipcio y había recibido

²⁸ Que es como hay que entender *exorcisma*: cf. E. Montero, *Tractatus de sterilitate, Anónimo de Montpellier*, Valladolid, 1993, p. 127 y n.35. Véase también aquí la explicación del término *approximeron*.

²⁹ O.c., fol. 313-314.

³⁰ La referencia al carácter de *frigidi* de los impotentes se debe a que se consideraban tres los elementos fundamentales necesarios para esta actividad: *ventositas*, *humiditas* y sobre todo *caliditas*, como indica en este mismo capítulo B. de Gordon.

³¹ Sobre las clases de Astronomía en la Edad Media y su relación con diversas prácticas mágicas cf. Ch. Burnett, *Magic and Divination in the Middle Ages*, Aldershot, 1996.

³² Cf. M. Lejbowicz, «Les antécédents de la distinction isidorienne: *astrologia/astronomia*», en *Observer, lire, écrire le ciel au Moyen Âge*, B. Ribémont (ed.), París, 1991, p. 212, y otros trabajos del mismo autor relacionados con el tema citados en p. 174 n. 1.

todo tipo de aportaciones de otras culturas como la griega³³. Y eso que un autor de tanto predicamento como Avicena es escéptico sobre el papel de la astrología en la medicina, quizá movido por el deseo de la autonomía de la medicina, pues, aunque reconoce, por ejemplo, a propósito de las fiebres pestilenciales que el influjo de los astros es una causa lejana que influye en el mundo (*Canon*, IV, fen 1 tr. 4 c.1), sin embargo cree que no le conciernen al médico³⁴, como afirma expresamente a propósito de los días críticos y su cálculo según la posición del sol y de la luna en *Canon*, IV, fen 2 tr. 2 c. 2:

Crisis vero egritudinum, que in temporibus procedunt et ultra mensem, numerantur ex sole. Et in hac quidem mensuratione et experientia est ambiguitas. Et in eis sunt loca tali modo quod multiplicatur occupatio cum hoc super naturalem et non impendit super medicum aliquid. Et (super) medico quidem non inest nisi ut cognoscat quod egreditur cum crisis pluribus et non pertinet ei ut sciat que sit causa eius, quum declaratio illius cause extrahat eum ad artem aliam.

En donde la referencia a la astrología se hace bajo la expresión *artem aliam*, es decir, ajena al arte de la medicina. Esta toma de postura será en adelante el punto de referencia crucial en la posición de los médicos medievales sobre la relación entre la astrología y la medicina³⁵.

Los médicos en este sentido tendían a aceptar esta suposición por las mismas razones que profesan la teoría humoral que influye en todos sus elementos subordinados, porque es sabido que la teoría humoral no sólo se refleja en el cuerpo humano sino también en las épocas del año, en las distintas regiones y climas, en los aires y aguas, etc. De hecho sabemos que en los curricula universitarios de Bolonia o París, por ejemplo, de los siglos XIV-XV, se enseñaba la astronomía-astrología a menudo en asociación con la *physica*, es decir, con la medicina³⁶. Pero las manifestaciones explícitas, como las de

³³ Ch. Burnett, «Astrology», *Medieval Latin*, Mantello-Rigg (eds.), Washington, 1996, p. 369 y ss.; R. Lemay, «The teaching of Astronomy in Medieval Universities, principally at Paris in the Fourteenth Century», *Manuscripta* 20 (1976), p. 198, M.-Th. d'Alverny, «Astrologues et théologiens au XII^e siècle», en *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Âge*, o.c., cap. XVI, p. 32.

³⁴ Cf. D. Jacquart, «Médecine et astrologie à Paris dans la première moitié du XIV^e siècle», en *Filosofia, scienza e astrologia del Trecento europeo*, G. Federici Paravicini-Fr. Barocelli (eds.), Padua, 1992, p. 130 y ss.

³⁵ Para la Alta Edad Media, en particular con referencia a la relación entre astronomía y pronóstico de los días críticos, uno de los puntos básicos de la medicina astrológica, cf. R. French, «Astrology in Medical Practice», en *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, L. García Ballester- R. French et alii (eds.), Cambridge, 1994, pp. 30-59.

³⁶ Señala R. French, «Astrology in Medical Practice», o.c., pp. 48-50, que en la Alta Edad Media en las universidades del norte de Europa como París la medicina no llegó a ser

Pietro d'Abano en su *Conciliator (Differentia 10 y 104)*³⁷ a favor (al igual que en contra) son raras, quizá debido a la proximidad de la *astronomia superstitiosa*³⁸, rechazada claramente por S. Agustín y otros muchos autores por su fatalismo astral contrario a la libertad individual³⁹ que hacía peligrosa o al menos sospechosa la *astrologia naturalis*, razón por la cual acabó condenándose, por ejemplo, en la universidad de París a comienzos del siglo XVI⁴⁰.

Para Arnaldo, por ejemplo —si es suyo una especie de «Compendio de astrología para uso de médicos», como piensa Paniagua⁴¹—, el médico debe tener esta ciencia presente tanto para aprovechar la situación favorable de los astros como para evitar las nocivas, pues los signos del Zodíaco tienen cualidades primarias por ser potencias operativas que, según sus diversas conjunciones y oposiciones australes, aumentan o disminuyen sus cualidades elementales así como su influjo en los humores orgánicos humanos de cualidades equivalentes o en determinadas partes del cuerpo. Para mayor detalle remite a la fuentes árabes, pero con la curiosa advertencia de que el cálculo astrológico es tan complejo que el médico práctico puede conformarse con los evidentes influjos de la posición de la luna en los humores al igual que lo hace en las mareas. De todos modos matiza todavía más su auténtica posición la afirmación final del cap. 10 de esta obra en la que señala que el médico que no tenga en cuenta los principios de la astrología no comete un error imperdonable: *quomodo medici non incurrant in errores intolerabiles illi qui ad hoc non considerant*⁴², manifestación que contrasta

influenciada por la astrología, debido a que su currículum se basaba en la Articella, que no es nada astrológica, pero, por el contrario, lo fue en las universidades del sur, en las que se asocia estrechamente medicina y astronomía, quizá debido a que el estudio de la medicina se combinaba con el de las Artes, entre las que se encontraba la astronomía.

³⁷ Precisamente escritas en Padua a su vuelta de París entre finales del XIII y comienzos del XIV. Cf. R. Lemay, «The teaching of Astronomy in Medieval Universities, principally at Paris in the Fourteenth Century», *Manuscripta* 20 (1976), p. 199, y G. Federici Vescovini, «Pietro d'Abano e l'astrologia-astronomia», *Bolletino del Centro Intern. di Storia dello Spazio del Tempo* 5 (1986), pp. 9-28.

³⁸ Es muy notable en este sentido la defensa de la astrología judicial de G. Garzoni en el siglo XV. Cf. P. Kibre, «G. Garzoni of Bologna (1419-1505), Professor of Medicine and Defender of Astrology», *Studies in Medieval Science*, Londres, 1984, cap. XIX.

³⁹ L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, o.c., I, 513 y ss.; M.-Th. d'Alverny, «Astrologues et théologiens au XII^e siècle», en *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Âge*, o.c., cap. XVI.

⁴⁰ R. Lemay, «The teaching of Astronomy in Medieval Universities, principally at Paris in the Fourteenth Century», *Manuscripta* 20 (1976), p. 199 y ss.

⁴¹ J.A. Paniagua, *El maestro Arnau de Vilanova, médico*, o.c., pp. 73-74.

⁴² *Opera*, Basilea, 1585, fol. 2070.

vivamente con la de Pietro d'Abano: *Cuiusmodi est medicus, qui astrologiam ignorat, nullus debet se in eius manus ponere*⁴³, cuya postura decidida a favor de la astrología hemos comentado antes⁴⁴.

Para concluir, vamos a poner un ejemplo de la medicina práctica, que nos mete ya en el siglo xv, estudiado en tres autores por D. Jacquart⁴⁵: el papel de la astrología en la plaga epidémica o pestilencial ante la cual la medicina medieval se encontraba inermes. La postura de estos autores, los tres médicos, profesores universitarios y médicos de corte, es muestra de las dudas y dificultades de su época de las relaciones entre la medicina y la astrología.

En efecto, Jacques Despars, profesor de la universidad de París conocido por su comentario al *Canon* de Avicena⁴⁶, es un escéptico. Las *impressiones celi* pueden aducirse como causas primarias y remotas, externas por lo tanto al cuerpo humano de la peste y de otras enfermedades, pero los médicos sólo deben interesarse por las causas corporales, es decir, las próximas.

Comm. 1.4.20: Celum remotissima causa est dispositionum humanarum et medico sufficiat propinquiores causas cognoscere earum; 4.1.4.1: Ad curam pestilentialium egritudinum sufficit medicos scire causas proximas inferiores a quibus procedunt vel a quibus pendent nec eis curandum est de causis primis et remotissimis que nullatenus subiacent suis operibus nec aliquid imprimunt in corpora nostra sine medio causarum inferiorum.

Su posición es tan escéptica que ni siquiera es partidario (*Comm. 1.4.20*) de contemplar las posición de las fases de la luna, y menos de los planetas,

⁴³ *Conciliator*, p. 4r, citado y comentado por R. French, «Astrology in Medical Practice», o.c., p. 58.

⁴⁴ Señala R. French, «Astrology in Medical Practice», o.c., p. 34, que era general en la Edad Media la creencia en la astrología e incluso en la astrología judiciaria, aunque se rechazaba, pero solamente por motivos morales y religiosos.

⁴⁵ D. Jacquart, «Theory, Everyday Practice and Three Fifteenth-Century Physicians», *Osiris* 6 (1960), pp. 140-160. Para otros autores como Hildegarda de Bingen o Alberto Magno véase J. Fuhrman, «L'influence de l'astrologie dans les écrits médicaux allemands du Moyen Âge», en *Observer, lire, écrire le ciel au Moyen Âge*, o.c., pp. 101-113. En este sentido es de gran interés el *Speculum astronomiae*, de Alberto Magno según P. Zambelli, *The Speculum Astronomia and its Enigma*, Boston 1992, que muestra que la concepción astrológica (en el sentido de influjo de los movimientos astrales en los procesos naturales) caracteriza todas las concepciones del mundo natural y de la medicina en particular en el siglo XIII. El problema radicaba en los límites de este influjo: la libre voluntad humana e histórica, porque aquí se topaban con la teología y la filosofía. A. Magno admite la parte de la astrología que deja a salvo el libre albedrío, pues los seres celestiales no tienen vida propia, sino que son instrumento de Dios.

⁴⁶ Lyon, 1498.

en relación con la oportunidad de las sangrías, cuando en su época era habitual la consideración de esta práctica que remontaba a los famosos *aegyptiaci dies* (días negros o de mal augurio) para su práctica, pues a los egipcios se remontaba este descubrimiento y esta práctica⁴⁷.

Michele Savonarola, profesor de la universidad de Padua, es decididamente creyente en las causas primarias, como afirma en su *De balneis*⁴⁸: todos los seres de la tierra están sujetos en sus acciones y propiedades al influjo y gobierno de la estrellas y particularmente de los planetas, que son los cuerpos celestiales más nobles. Por ello los ritmos de nuestros humores, de las fiebres, etc. siguen los ritmos de las estrellas. En consecuencia, los médicos deben conocer la astrología por sí mismos o pedir la ayuda a sus *socii* astrólogos para conocer las causas superiores de una enfermedad como la peste (*Practica canonica de febribus* 9,1⁴⁹).

La posición de Antonio Guaineri, profesor en Padua, es más matizada⁵⁰, aunque cree en la astrología para explicar el comienzo de la peste. Considera la astrología como un medio imperfecto para investigar las causas de la enfermedad porque hay otros factores, como los temperamentos particulares, que pueden alterar la regla general, por lo que hay que considerarlos también, como ocurre con el parto de ocho meses: las disposiciones celestiales son contrarias al nacimiento y supervivencia de un feto de ocho meses (no así de uno de siete), pero si su madre tiene un temperamento sanguíneo, puede parir rápidamente y su hijo sobrevivir, a pesar del influjo celestial adverso (*De egritudinibus matricis*, 30⁵¹).

En todo caso la causa última es Dios, por lo que en estos autores, además de los remedios que la medicina conoce, la oración y las ceremonias religiosas son también recomendadas expresamente⁵².

⁴⁷ Cf. E. Montero Cartelle, *Una compilación medieval de Cómputo y Astronomía: el códice de Metz*, Madrid B.N. 3.307, Madrid, 1996, Ed. Testimonio, pp. 109-110.

⁴⁸ Ferrara, 1485, fol. 102r.

⁴⁹ Edición de sus tratados de Lyon 1560.

⁵⁰ A pesar de su creencia, por otro lado, en la magia de todo tipo. D. Jacquart, «De la science à la magie: le cas d' Antonio Guaineri, médecin italien du xv^e siècle», *Médecines, Littératures, Sociétés* 9 (1988), pp. 137-156.

⁵¹ Lyon, 1525.

⁵² D. Jacquart, «Theory, Everyday Practice and Three Fifteenth-Century Physicians», *Osiris* 6 (1960), pp. 148-149.

Etelvina FERNÁNDEZ GONZÁLEZ

MAGIA Y MEDICINA EN EL MUNDO MEDIEVAL A TRAVÉS DE LAS IMÁGENES

Los médicos «non tan solamente han de puñer de toller las enfermedades a los homes, mas guardalles aún la salud de manera no enfermen»
ALFONSO X, *Partida II*, Tit., IX, Ley X.

La amplitud y complejidad del tema objeto de este trabajo nos obliga a establecer una selección de aspectos para reflexionar sobre aquellos que puedan ser más significativos o que despierten mayor interés en relación con las artes plásticas y el ámbito iconográfico, campos habituales de nuestra investigación.

Utilizaremos para ello fuentes históricas, literarias, hagiográficas o litúrgicas tanto de Oriente como de la Europa occidental y en un arco temporal que, en algunos casos, asienta sus raíces en la antigüedad o que languidece, rebasados los siglos del medievo, en la época renacentista. Por otro lado, recurriremos, en la mayor parte de las ocasiones, a imágenes miniadas ya que, a través del texto manuscrito o del libro impreso, hallaremos las mejores muestras de los temas que conciernen a este estudio, sin olvidar la escultura y la pintura mural cuando sea oportuno.

A la luz de los conocimientos actuales, podemos entender la magia como el «arte de realizar cosas maravillosas en contra de las leyes naturales» y la medicina como la «ciencia y el arte de precaver y curar las enfermedades del cuerpo humano». Sin embargo, en el Medievo no fue tan fácil establecer el límite entre ambos conceptos y sus respectivos significados y competencias. Además, a esa confusa frontera hay que añadir otra serie de cuestiones relacionadas con el ámbito de las creencias religiosas, los mitos, las supersticiones y todo un mundo en el que se incluirían la fantasía y el campo de lo imaginario, cuando algunos hechos acontecen en terrenos lejanos e ignotos.

Pero, ¿cuál es el interés que pueden suscitar la magia y la medicina, por un lado y la obra artística, por otro, para un historiador del arte y cómo se puede abordar el asunto? Como historiador, como estudioso de la ciencia histórica le interesa el conocimiento de la humanidad y su evolución y, como

investigador del arte, como estudioso de la obra artística, le interesa ésta no sólo por su papel estrictamente histórico, sino también por su materialidad, por sus valores plásticos y como fuente iconográfica, sin olvidar, en ocasiones, su función docente y su contenido simbólico.

EL MÉDICO

El conocimiento del cuerpo y su cuidado, la búsqueda de la salud, interesó al hombre desde la remota antigüedad. A través del tiempo, el sanador, el físico o el médico acumularon saberes y conocimiento sobre las enfermedades y los remedios y los pusieron al servicio y cuidado de los enfermos¹.

La obra de san Isidoro de Sevilla se considera, en el caso de la medicina, como en otros muchos campos del saber, el nexo entre la medicina antigua y la medieval. Él mismo la entiende como una «ciencia que protege o restaura la salud del cuerpo y su campo de acción lo encuentra en las enfermedades y en las heridas»². Le busca un origen divino; considera a Apolo como el descubridor de las artes médicas que más tarde desarrollaron su hijo Esculapio e Hipócrates, descendiente de este último³.

Desaparecidas las escuelas médicas en los primeros siglos de la Edad Media, como hábito generalizado se practicaba la medicina popular a la vez que se constata la existencia de pocos médicos fuera de los centros monásticos, donde se reunía el saber y se custodiaban los textos escritos. En el siglo xi el occidente europeo conoce un renacimiento médico debido, en parte, a la incorporación de la medicina árabe que recoge las tradiciones orientales, griegas y helenísticas, a la vez que se crean centros de enseñanza especializados. La medicina monástica que tanto auge había alcanzado en Montecasino y otras escuelas benedictinas inicia su decadencia en favor de la escuela de Salerno⁴, al mismo tiempo que el concilio de Tours de 1163 y

¹ L.S. Granjel, *Historia de la medicina*, Salamanca, 1969, L. Gil, *La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 1969, y P. Laín Entralgo, *Historia de la medicina*, Barcelona, 1990. Consúltense además los términos «medicina», «medicinas» y «médico» en S. Thompson, *Motif-index of folk-literature. A classification of narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, 6 vols, Indiana University Press, 1955, pp. 499 y 500.

² *Etimologías*, edic. de J. Oroz Reta, M.A. Marcos Casquero y M. Díaz y Díaz, Lib. iv, T. 1, Madrid, 1993, p. 483 y ss. Desde ahora: *Etim.*

³ *Ibid.*, p. 483.

⁴ Para una aproximación a la escuela de Salerno anotamos, a continuación, el estudio de E. Montero Cartelle, «Encuentro de culturas en Salerno: Constantino el Africano, traduc-

el de Clermont, también a mediados del siglo XII, prohíben la práctica médica a los religiosos. Desde entonces, será oficio de laicos. A finales de esta centuria, la formación del médico quedó reservada a las universidades. Los saberes de la medicina escolástica se impartirían en las de Montpellier, Bolonia, Padua y París, donde se ofrecían unos conocimientos doctrinales en latín y filosofía escolástica y se comentaban los textos de Hipócrates, Galeno y Avicena. Son numerosas las imágenes colectivas en las que aparecen los citados personajes u otros ilustres sabios disertando entre sus alumnos o conversando en animada charla⁵. Allí se reunieron los mejores maestros y un cuerpo de códices y de tratados que serían el núcleo, en occidente, del conocimiento médico hasta el siglo XVI⁶.

Fue una profesión a la que también se consagraron estudiosos de origen judío⁷. Siguiendo la tradición heredada del Islam, los cirujanos se consideraban un grupo distinto que también podía tener formación universitaria. Paralelamente a éstos, seguían ejerciendo funciones de sanadores, barberos, físicos, sacamuelas y aplicadores de ventosas; todos ellos disponían de conocimientos prácticos. El ejercicio de la medicina fue un oficio masculino. No obstante, se esperaba que todas las mujeres tuviesen alguna noción de medicina familiar. Hay noticias acerca de la existencia de varios tratados sobre enfermedades específicas femeninas, de escritos y traducciones para que ellas pudiesen utilizarlos. En un texto inglés del siglo XIV se decía que las letradas aconsejaban a otras que no lo eran y «las ayudaban y aconsejaban respecto a las enfermedades, sin mostrar su enfermedad a los hombres»⁸.

tor», en *Rencontres de cultures dans la Philosophie médiévale (Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIX^e siècle)*, Turnhout, 1991, pp. 65-88, donde se ocupa de la figura del «autor que hizo entrar la medicina en Salerno en el período áulico de su historia». Deseamos dejar constancia de nuestro agradecimiento al autor, Dr. E. Montero Cartelle, por su amabilidad al facilitarnos la consulta de varios de sus documentados trabajos.

⁵ Sirvan de ejemplo la página miniada del ejemplar de 1461 de la *Grande Chirurgia* de Guy de Chauliac, escrito e ilustrado para el duque de Orléans, París, Bibl. Nationale, nat., lat., 6966; los retratos de Aristóteles, Galeno, Platón y al-Hakin, en un manuscrito árabe, con ciertos recuerdos bizantinos e irlandeses, de la University of Glasgow Library, Hunter, Or. 40, fol. 3v., o la imagen de Hipócrates y Galeno, de finales del siglo XV, en otro códice de París, Bibl. National, nat., lat., 6823. Véase además el estudio de D. Jacquart, «Représentations de Galien dans la peinture médiévale», *Dossiers d'Histoire et d'Archéologie, La médecine dans l'antiquité*, nº 123 (1988), pp. 22-29.

⁶ L.S. Granjel, *op cit.*, p. 99 y ss.

⁷ *Ibid.*, p. 109.

⁸ E. Power, *Mujeres medievales*, Madrid, 1979, p. 109. En pp. 102-110 recoge la referida autora noticias sobre diferentes disciplinas en las que se formaban las jóvenes inglesas

En Inglaterra se conserva algún manuscrito del siglo xv con representaciones de mujeres ejerciendo la profesión médica. Parece que llevaban a cabo este trabajo en comunidades rurales, donde practicaban cirugía menor, aplicaban cauterios, ventosas y se ocupaban de problemas sencillos de obstetricia⁹. Situaciones similares parece que no eran desconocidas en el reino de Nápoles. Sin embargo, no podemos pasar por alto la figura de Dame Trotula o Dame Trot de Salerno, cuya leyenda se gestó en el siglo xii. Para unos había ejercido la profesión, enseñado y escrito tratados, mientras que, para otras opiniones encontradas, sólo ha sido un personaje de ficción. En todo caso, descartada su existencia real, desde el punto de vista artístico es muy interesante su imagen en un tratado de obstetricia del siglo xv. Se efigia como una gran dama que sostiene en la mano izquierda el orbe coronado por una pequeña cruz. Estamos ante una imagen simbólica en la que se representa a Trotula como emperatriz de todas las parteras¹⁰.

En el ámbito hispano será en la Córdoba califal donde se viertan los conocimientos médicos musulmanes, cristianos y judíos. Esto no será más que el reflejo del desarrollo que la ciencia médica había alcanzado en el siglo viii bajo la protección de los califas en Bagdad, Damasco o El Cairo y

en los siglos medievales y también, desde el siglo xvii al xix. Entre ellas «aprendieron el empleo de la aguja, el arte de la confitería, *cirugía*, física, escritura y dibujo». En el colegio de Stratford atte Bowe, a finales del siglo pasado, también aprendían distintas formas de «preparación de perfumes, *bálsamos* y confitería», así como «*tratamientos de varias enfermedades, composición de huesos, vendajes de heridas*». En la obra de Aldobrandin de Siena, *El régimen del cuerpo*, trad. de Dulce M^a González Doreste y M^a Pilar Mendoza Ramos, La Laguna, 1998, pp. 85-87, el autor se refiere a cómo debe cuidarse la mujer encinta y, en pp. 87-92, a cómo se debe cuidar al niño que nace. La detenida atención que se presta en la obra a tales asuntos sobre la salud e higiene de las mujeres, así como al embarazo, al parto o a los cuidados del recién nacido, tal vez se deba, como leemos en el prólogo que encabeza el tratado, a que «éste fue escrito en el año 1256, a petición de la condesa de Provenza 'ki est mere le roine de France, le roine d'Engletiere et le roine de Alemaigne, et la contesse d'Angou' con ocasión de un viaje que la condesa debía emprender». Sobre la esterilidad remitimos a: E. Montero Cartelle, «El *Lilium Medicinæ* de Bernardo de Gordon y la literatura medieval sobre la esterilidad», en *La Filología Latina hoy. Actualización y perspectivas*, A.M^a Aldama, M^aF. del Barrio, M. Conde, A. Espigares, M^aJ. López de Ayala (eds.), Sociedad de Estudios Latinos, Madrid, 1999, vol. i, pp. 709-715.

⁹ Londres, British Library, Sloane, Ms. 6, fol. 177. Menor fortuna tuvieron, en el siglo xiv, algunas mujeres en Francia, quienes por ejercer trabajos médicos fueron procesadas (vid. E. Power, *op. cit.*, pp. 110-111).

¹⁰ P.M. Jones, *Medieval medicine in illuminated manuscripts*, Londres, 1998, p. 28, fig. 15; F. Bertini, «Trotula la médecin», en F. Bertini, F. Cardini, C. Leonardi y M.T. Furmagalli Beonio Brocchieri, *Les femmes au Mogen Âge*, París, 1991, pp. 161-190, y R. Crawford, *Plague and pestilence in literature and art*, Oxford, 1914.

desde donde ese florecimiento intelectual pasó a Bizancio, Edesa y otras ciudades de Oriente¹¹.

La estima y consideración social alcanzada contribuyó a que la imagen del médico se representase a lo largo de los siglos del medievo siguiendo un hábito que venía del mundo antiguo. De acuerdo con la idea genérica que se asignó al retrato en este período, se creó un arquetipo que será reconocible por los atributos propios del rango. Así, como atuendo específico, portaban una larga túnica, ceñida a la cintura y se tocaban con bonete. La barba larga solía indicar oriundez judía¹². Otro atributo también frecuente es la redoma de vidrio en la que se depositaba la orina de los pacientes para ser analizada¹³.

Especial interés merece la descripción que, con estas palabras, se hace del médico, en el siglo XIV, en *El Juego de Ajedrez o Dechado de la Fortuna*:

Los médicos y boticarios están situados delante de la reina. En una cátedra magistral está sentado un hombre que sostiene un libro en la mano derecha, y en la izquierda, un pequeño frasco de esencias. Lleva en la cintura un estuche con los instrumentos para sanar las heridas y llagas. Por el libro se designa a los filósofos, y también a los gramáticos, lógicos, retóricos, geómetras, músicos y astrólogos. Porque el perfecto médico o físico ha de saber gramática, así como conocer las proposiciones y conclusiones de la lógica, la belleza y elegancia de la retórica, y las dimensiones de la geometría. Debe también llevar el cálculo de las horas y días críticos, y aplicar la armonía de la música a la de los pulsos. Finalmente, para recetar medicinas, es necesario conocer detalles y particularidades de la astrología¹⁴.

Además de estos amplios conocimientos deben poseer otras cualidades:

¹¹ P. Laín, *op. cit.*, pp. 127-128. Esta asimilación rápida de los conocimientos científicos del pasado y el desarrollo intelectual del Islam se puede justificar, tal vez, por algunos dichos atribuidos al profeta como el que reza así: «Buscad el saber, aunque hayáis de ir hasta la India», o «quien deja su casa para dedicarse a la ciencia, sigue los caminos de Alá».

¹² A estos rasgos responde una imagen de un panel de la sillería de coro de Ciudad Rodrigo. Consúltese F. López-Ríos Fernández, *Arte y medicina en las misericordias de las sillerías de coro españolas*, Salamanca, 1991, pp. 39-55. Otra imagen muy bella y estilizada aparece en las *marginalia* de un *Libro de Horas* flamenco del siglo XV, Baltimore, A. Gallery, Ms. W. 82.

¹³ Merecen nuestra atención los relieves de las sillerías de coro del monasterio de Yuste y de las sillerías corales de las catedrales de León y Sevilla.

¹⁴ J. de Cessolis, Madrid, 1991, pp. 73-79, quien, en el Tratado III, «De los Oficios Populares», se ocupa de los médicos, cirujanos y boticarios representados por el quinto peón; como es sabido, este dominico de origen lombardo analiza las diferentes clases sociales a través de las piezas del juego de ajedrez.

Conviene que los médicos sean estudiosos, sabios y diligentes respecto a su ciencia. Porque ciertamente la vida del cuerpo humano de alguna manera está en manos del médico, y si no tuviera saber y conocimiento de muchos textos, en verdad podría ser tenido como matador de hombres, más que por médico que los cuidase¹⁵.

También se les dan buenos consejos a la hora de atender a las curas de los pacientes:

Miren bien los médicos cómo han de hacer las curas, sea por lo semejante, como en la cirugía, donde en la llaga redonda se pone el paño redondo y en la herida larga un paño largo, o bien buscando lo contrario como en la física, curando calor con frío, el gozo con la tristeza o la tristeza con el gozo¹⁶.

Por otro lado, el «estuche con el instrumental, que va colgado en la cintura, representa a los cirujanos»¹⁷. A ellos les aconseja J. de Cessolis que se «compadezcan de los heridos, y no se determinen fácilmente a cortar algún miembro o a abrir algún postema, de tal suerte que echada a perder su fama, sean llamados carniceros antes que sanadores de heridas»¹⁸. Los referidos atributos pueden llevar san Cosme y san Damián cuando se efigian como médicos y cirujanos respectivamente, como se aprecia en la predela del retablo de Jaime Huguet de la iglesia de san Pedro de Terrasa¹⁹.

LA MEDICINA

Cuando hablamos anteriormente de la figura del médico en la obra de Cessolis observamos que, implícitamente, se hace alusión al significado de

¹⁵ *Ibid.*, p. 74.

¹⁶ *Ibid.*, p. 76. En relación con el tema de los vendajes, tuvo una gran trascendencia la obra de Sorano de Éfeso, *Tratado de vendajes*, Florencia, Bibl. Laurenziana, Ms. 74.7, en la que no sólo advertimos su interés desde el punto de vista médico y práctico, sino también en el campo artístico, por las imágenes minadas con las que se ilustran los asuntos tratados y sus modalidades.

¹⁷ J. de Cessoli, *op. cit.*, p. 74.

¹⁸ *Ibid.*, p. 79.

¹⁹ Forma parte del retablo de los santos Abdón y Senén, de mediados del siglo xv. J. Ainaud de Lasarte, *Les esglésies de Sant Pere, Terrassa*, Tarrasa, 1990, pp. 122-135. Junto a estos utensilios pueden llevar también el tarro de ungüentos o el mortero, aludiendo así, como veremos más tarde, a su condición de patronos de los boticarios.

las Artes Liberales con que las parangona; aspectos éstos que están presentes en la obra isidoriana. No obstante, el prelado sevillano al ocuparse del principio de la medicina defiende que está por encima de aquéllas y la considera como una segunda filosofía, pues «una y otra ciencia reclaman para sí al hombre entero; pues si por una se sana el alma, por otra se cura el cuerpo»²⁰.

En la Alta Edad Media, Dungalo, miembro de la escuela palatina de Aquisgrán, siguiendo las pautas de su maestro Alcuino y éste, a su vez, las de Boecio y Pitágoras, le otorga a la medicina el mismo rango que a la Aritmética, la Música, la Geometría, la Astronomía y la Astrología²¹. En el pensamiento islámico, para los Hermanos de la Pureza también «tienen algo en común la geometría, la magia, la medicina, la palabra, los colores o la música»²². En el mismo sentido se pronunció en el siglo XII el médico oscense Pedro Alfonso en su *Disciplina clericalis*²³ y a comienzos del XVI Juan de Huarte de San Juan en su *Examen de ingenios para las ciencias*²⁴.

Pero, ¿cómo se ha plasmado desde el punto de vista artístico la imagen de la medicina? Debemos ocuparnos, seguidamente, de un relato detallado de un ilustre humanista de finales del siglo XI. Nos referimos al poema que Baudri, abad de Bourgueil (1046-1130), ofreció a la condesa Adèle, esposa de Étienne de Blois e hija de Guillermo el Conquistador²⁵. Es un texto único de 1367 versos, que se engloba en la abundante literatura didáctica del momento en la que, utilizando la categoría descriptiva de la *écfrasis* se pone ante los ojos del lector, con una pluma ágil y precisa, en una dilatada digresión, la riqueza de la cámara de la condesa. De ella nos interesa especialmente el fragmento que concierne al lecho de la dama (vv. 948-1351), ornado

²⁰ *Etim.*, Lib. IV, 13, t. I, pp. 505-507; P. Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Barcelona, 1987, y L. García Ballester, «La medicina en la Europa cristiana medieval», *El médico* n.º 270 (1988), xcviII-cIII.

²¹ E. Fubini, *La estética medieval desde la Antigüedad hasta el siglo XX*, Madrid, 1988, p. 101.

²² J.M. Puerta Vélchez, *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica*, Madrid, 1997, p. 188 y n. 18.

²³ F. López-Ríos Fernández, *op. cit.*, p. 55.

²⁴ Cap. X, Madrid, 1989, pp. 432-465.

²⁵ L. Delisle, «Poème adressé à Adèle, fille de Guillaume le Conquérant», *Memoires de la Société des Antiquaires de Normandie*, 1870, vol. 28, pp. 189-224, y «Notes sur les poésies de Baudri, abbé de Bourgueil», *Romania*, vol. 1 (1872), pp. 23-50; P. Abrahams, *Les œuvres poétiques de Baudri de Bourgueil (1046-1130)*, Éd. critique publiée d'après le manuscrit du Vatican, París, 1926, y J. Y. Tilliette «La chambre de la Comtesse Adèle: savoir scientifique et technique littéraire dans le C. xcvi de Baudri de Bourgueil», *Romania*, vol. 145 (1981), pp. 147-171.

con once esculturas distribuidas, en su entorno, en tres grupos. Dos corresponden a las Artes Liberales (vv. 948-1253)²⁶. El primero lo integra la Filosofía, la Música, la Aritmética, la Astronomía y la Geometría. En otro se menciona la Retórica, la Didáctica y la Gramática²⁷. A estas últimas se asocia la imagen alegórica de la Medicina flanqueada por las efigies de Galeno e Hipócrates (vv. 1254-1351). A la farmacopea parece aludir en el v. 1312 cuando escribe: «Antidotis plenas ampullas mille videres», si bien no se precisa el lugar de emplazamiento respecto a estas últimas figuras. Queda claro también que el sentido empírico de la medicina, a la que considera de rango inferior a las otras disciplinas, se señala, intencionadamente, cuando alude al material pobre de su factura, al yeso (v. 1256) y no al marfil como acontece con las otras figuras (v. 948)²⁸.

No menos interés merece otra imagen de la Medicina miniada en el *Libro de los Privilegios de la Universidad de Lovaina* (ca. 1450)²⁹ (Lám. 1). En esta obra la Medicina adopta la imagen que en otras ocasiones ha servido para mostrar al médico. Es una figura masculina, tocada con bonete y con la redoma de la orina en la mano. Está acompañada por otras tres imágenes que se corresponden con la Trinidad, simbolizando la Teología, el papa Gregorio IX quien, conocido por sus *Decretales*, simboliza el Derecho eclesiástico y el emperador Justiniano, codificador del Derecho romano, símbolo de la Ley civil. Las cuatro imágenes descritas se inscriben en roleos. Entre los dos inferiores, que albergan a Justiniano y a la Medicina, se ubicó al profesor, personalizando a la Facultad de las Artes. Los estudiantes, siguiendo los hábitos generalizados en los países del norte, escuchan al maestro sentados en el suelo. Con la representación de estas imágenes se ha mostrado la estructura interna del «*Studium generale*» lovaniense. Se completa la

²⁶ Las fuentes de inspiración remiten, en opinión de P. Abrahams, *op. cit.*, p. 250, n. 28, a la obra de Marciano Capella.

²⁷ Es probable que los modelos de inspiración para este magnífico lecho, decorado con esculturas, haya que buscarlos en las fuentes clásicas, en los poetas carolingios o en el *Hortus Deliciarum* de Herrade de Landsberg (*vid.* P. Abrahams, *op. cit.*, p. 250, n. 98).

²⁸ Además, da la impresión de que Baudri, al describir las figuras de la Música (vv. 975-7) —que tañía cítaras, órganos, sistros, liras—, las manos de la Aritmética (v. 1006) y la Geometría (1074), está describiendo imágenes móviles, articuladas, que tanto interés habían despertado en Bizancio y en las cortes persas e islámicas y desde donde se habían difundido a la Europa occidental. Prueba de ello son las abundantes alusiones que a estos autómatas se hacían en muchos poemas de los siglos XI y XII, y entre las que se pueden recordar las que se incluyen en el *Roman de Troie* y a las que alude P. Abrahams, *op. cit.*, p. 250, n. 98 y 100.

²⁹ Fol. 2; M. Smeyers, *L'art de la miniature flamande du VIII^e au XVI^e siècle*, Lovaina, 1998, p. 280, fig. 66, y «Een verlucht privilegieboek van de Leuvense Universiteit», *Arca Lovaniensis*, 3 (1974), pp. 37-79.

magnífica visión con la inicial M que alberga la figura del papa Martín v, honor que le corresponde por haber otorgado la bula fundacional al referido centro universitario.

ENFERMEDADES, DIAGNÓSTICOS Y REMEDIOS

Consignamos que los diferentes tipos de males que afligen al hombre son muy diversos; unos pueden afectarle individualmente mientras que, en otras ocasiones, los daños pueden tener carácter colectivo³⁰. En algunos casos se consideraban castigo divino³¹. En un aforismo musulmán se expresa que «en una ciudad donde no se halle buen médico y agua buena de fuente o río, no debe vivir el creyente»³². Se entiende con esto que el médico y la higiene son los apoyos básicos de la buena medicina³³. A lo largo de la Edad Media, el diagnóstico es incierto; se basaba, principalmente, como se hizo durante siglos, en la observación de la lengua³⁴, en tomar el pulso³⁵ y en el análisis de la orina. Antes de emitir el diagnóstico, se examinaba el color, el brillo, la transparencia o los sedimentos de la misma³⁶. A estos tres princi-

³⁰ Jacme d'Agramont, *Regiment de preservació de la pestilència (Lleida 1348)*, Estudios, introducción y glosas de J. Arrizabalaga, L. García Ballester y J. Veny, Lérida, 1998.

³¹ Sirva de ejemplo el hombre que quedó tullido por sus pecados y sanó, milagrosamente, por intervención de Santa María; El Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo, Ms. T-I-1, *Cantiga*, CLVI.

³² F. López-Ríos Fernández, *op. cit.*, p. 50.

³³ En ciertos manuscritos de contenido médico se iluminan escenas sobre baños. Véase: el baño de hombre y mujer del *Libro de la salud*, de Aldobrandino de Siena, obra del siglo XIII; Londres, British Library, Sloane, Ms. 2435, fol. 8v.

³⁴ Véase la imagen correspondiente a la *Chirurgia* de Rogerio de Salerno (ca. 1230-40), fol. 240; Cambridge, Trinity College, Ms. 0.1.20.

³⁵ Se ilustra esta escena en un códice (¿alemán?) del siglo XIII; Londres, British Library, Arundel, Ms. 295; fol. 256.

³⁶ Es magnífica la imagen correspondiente a una viñeta que adorna el mes de agosto del calendario del *Libro de Horas* de Lorenzo de Medicis, obra de Antonio Sinibaldi e iluminado por Francesco Rosselli; Florencia, Bibl. Laurenziana, Ms. Ashb. 1874, fol., 8. Por tratarse de frágiles piezas de vidrio, como las que vemos en Londres, British Library, Sloane, Ms. 7, fol. 59v., solían transportarse en bolsas o se colgaban de los anaqueles de las consultas médicas o de las tiendas de los boticarios, como vemos en la *Cantiga* 88a y en la 108a respectivamente. También se puede contemplar la figura de un médico, escudriñando este objeto que porta en la mano, en las sillerías de coro de las catedrales

pios explorativos se pueden añadir otros, tales como el examen de la vista, el olfato y el tacto o palpaciones³⁷. También se tenían en cuenta la fiebre y los vómitos³⁸. Estos aspectos enumerados se registraron, de forma muy expresiva, en el campo de las artes. Todo ello queda resumido en el siguiente párrafo que tomamos del *Calila e Dimna*: «El físico sabio non se atreve a melicinar al enfermo si non después que fabla con él e cata su pulso y orina e conoce su complisión e la cabsa de su enfermedad»³⁹.

Analizando las enfermedades a las que más se alude en los siglos medievales, podemos establecer los siguientes grupos. Señalamos, en primer lugar, las afecciones dermatológicas. Entre ellas, la lepra era una de las más extendidas y temidas, pues se consideraba castigo divino. En los textos bíblicos se menciona con frecuencia⁴⁰. En el *Levítico* (13, 45) leemos:

El leproso manchado de lepra, llevará rasgadas las vestiduras, desnuda la cabeza y cubrirá su barba e irá clamando: ‘Inmundo, inmundo’. Todo el tiempo que le dure la lepra será inmundo. Es impuro y habitará solo; fuera del campamento tendrá su morada.

Es una de las mayores pruebas a las que Yahvé sometió a Job⁴¹. La maldita enfermedad condicionaba la vida del enfermo al que se separaba del

de León y Ciudad Rodrigo y en una de las *marginalia* de un *Libro de Horas* flamenco, del siglo XIV; Baltimore, A. Gallery, Ms. W.82.

³⁷ El método exploratorio de la palpación de un físico a un niño ilustra el herbario del Pseudo-Apuleyo, diseñado con recursos plásticos bizantinos; Florencia, Bibl. Laurenziana, Ms. Plut. 73.16, fol. 29v.

³⁸ Gran naturalismo se observa, a propósito del *vomitus*, en una miniatura del *Tacuinum Sanitatis* del siglo XIV; Viena, Österreichische Nationalbibliothek, cod. Vindobonense, Ms. 2.644, fol. 99v. Consúltese también *Medicina Antiqua, Codex Vindobonensis 93*. Viena, Österreichische Nationalbibliothek, intr. de P. Murray Jones, Londres, 1999. Remitimos, además, a Aldobrandin de Siena, *op. cit.*, pp. 25 y 74-75.

³⁹ Madrid, 1985, p. 104.

⁴⁰ *Lev.*, 14 y *Mat.*, 8, 4.

⁴¹ *Job*. 1, 8-10 y 1, 11-13; *Biblia* del año 960, León, Arch. Capitular de la Real Colegiata de San Isidoro, Ms. 2, fol. 182, que ilustra el pasaje 2, 7, en el que Satán hiere a Job con úlceras desde la cabeza hasta los pies. E. Fernández González, «Aproximación a la estética de las miniaturas del Códice», en *Codex biblicus legionensis. Veinte estudios*, León, 1999, pp. 161-175, volumen complementario a la edic. facsimilar de la *Biblia visigótico-mozárabe*, y en los estudios de S. Silva y Verástegui, «La iconografía de la *Biblia* de san Isidoro de León. (Cód. 2) año 960», en *Codex...*, pp. 187-206, especialmente en p. 199 y ss., y *La miniatura medieval en Navarra*, Pamplona, 1988, pp. 105-106, donde se ocupa de la obra de Beda el Venerable, *Super Epistolas Catholicas. Expositio y el Libro de Job*, Pamplona, Antigua Bibl. Capitular, cód. 13, fol. 86, y de otra imagen que sobre el mismo pasaje se inserta en un manuscrito de París, Bibl. Nacional, Ms. 15307.

resto de la comunidad con expresas prohibiciones, entre otras, de entrar en la iglesia y en servicios públicos como el molino, el mercado, acercarse a las fuentes o tocar, directamente, algún objeto con la mano y sin ayuda del bastón o de otro artilugio que le sirviese de aislante. También se le obligaba a llevar unas señas de identificación tales como las tablillas o matracas para que, haciéndolas sonar, anunciase su presencia. Además portaba el sombrero alado, el bastón y un sobrepuesto, cosido a sus vestiduras, en forma de corazón o pata de ganso para ser fácilmente reconocido por el resto de la comunidad⁴². En las representaciones artísticas muchas veces se mostraba desnudo para poder apreciar mejor sus llagas⁴³. De la gravedad y difusión de la enfermedad nació la necesidad de erigir hospitales exclusivos para leprosos, malaterías o lazaretos que, en el caso hispano, adquirieron gran difusión a través del Camino de Santiago⁴⁴.

La enfermedad afectó a todas las clases sociales. Así, en el siglo x, el monarca asturiano Fruela II falleció víctima del temido mal⁴⁵. También se representaron en el ámbito de las artes otras lesiones dermatológicas, como la ictiosis o escamación de la piel por sequedad de la misma⁴⁶, y otras más, a las que aludiremos más tarde.

Anteriormente nos hemos referido a las cuestiones relacionadas con la obstetricia. Los temas ginecológicos, especialmente los partos, tuvieron desde el mundo antiguo una gran repercusión plástica. Los textos islámicos concernientes a estos asuntos son pródigos en detalles⁴⁷. También se practicaban cesáreas⁴⁸. En obras de carácter religioso hay algún ejemplo cuando se desea poner de manifiesto que el parto ha salido bien gracias a la interven-

⁴² F. López-Ríos Fernández, *op. cit.*, pp. 70-71.

⁴³ Curiosamente, en la ya mencionada imagen de la *Biblia* isidoriana, fol. 182, «el desinterés por el desnudo, obligó al miniaturista a recurrir a una serie de convencionalismos mostrando las pústulas por *transparencia* sobre el ampuloso atuendo y la cabellera del paciente personaje», E. Fernández González, *op. cit.*, p. 166.

⁴⁴ L. Vázquez de Parga, J.M^a Lacarra y J. Uría Rúa, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, t. I, Oviedo, reed. de 1981, pp. 381-399, y J. Tolivar Faes, *Hospitales de leprosos en Asturias durante las Edades Media y Moderna*, Oviedo, 1966.

⁴⁵ E. Fernández Vallina, «El obispo Pelayo de Oviedo, su vida y su obra», en *Liber Testamentorum Ecclesiae Ovetensis* «Estudios», Barcelona, 1995, pp. 437-438. En p. 344 recoge noticias de la *Crónica de Sampiro* «en las que se consignan algunas enfermedades que padecieron miembros de las familias reales cristianas y gentes árabes».

⁴⁶ Véase la talla de un brazal de la sillería de coro de la catedral de Plasencia.

⁴⁷ Miniatura de un manuscrito del maqamat de Al-Hariri, París, Bibl. Nacional.

⁴⁸ En los textos árabes son frecuentes las imágenes de este tipo. Véase el manuscrito de Al-Buruni, Edimburgo, Bibl. de la Universidad.

ción divina⁴⁹. A lo largo del siglo xv se multiplican las representaciones de los nacimientos de la Virgen, de san Juan o de personajes históricos⁵⁰. En estos casos, por tratarse de ilustraciones de libros que no son de contenido médico, al miniaturista le interesa más el instante posterior que el hecho mismo del parto. Se presta mayor atención al engalanamiento de la alcoba, con la madre y el niño en el lecho y las parteras y criadas que la asisten. Es una emulación de lo que acontecía en el ambiente regio y de la alta nobleza de Borgoña y otros centros cortesanos.

Por otro lado, también se atendieron con detenimiento las enfermedades oftalmológicas. Como en el caso de la lepra, los textos bíblicos aluden a ella en varias ocasiones. Recuérdese el pasaje referido a Tobías⁵¹. La pérdida de la visión por opacidad del cristalino, la pérdida del ojo por inflamaciones o la ceguera por traumatismo eran las enfermedades oculares más comunes y las que se trataban con mayor asiduidad.

No obstante, fueron las lesiones traumáticas las que suscitaron mayores problemas al hombre del medievo, producidas por las actividades habituales de su ocupación: la guerra⁵², la caza o el torneo. Luxaciones, abundantes fracturas⁵³, suturas⁵⁴, extracciones de flechas, junto a lisiados de todo tipo, pueblan los códices⁵⁵ y los relieves de aquellos siglos, como los del sepulcro

⁴⁹ *Cantiga* LXXXIX, donde se cuenta la historia de una judía convertida después del nacimiento de su hijo.

⁵⁰ Recordemos, como uno de los muchos ejemplos al respecto, el nacimiento del Bautista de un *Libro de Horas* de Milán-Turín (ca. 1440-1450), Turín, Museo Cívico, Ms. 47, fol. 93v.

⁵¹ Tobías, 2, 9 y ss., y L. Réau, *Iconografía del arte cristiano, Antiguo Testamento*, t. 1, vol. 1, Barcelona, 1996, pp. 168-178. Remitimos al respaldo bajo de la sillería de coro de la catedral de León y al rostro con las huellas de este mal de una misericordia de santa María de Nájera y un torso cubierto de pústulas de otra misericordia de la referida sillería najerense.

⁵² Véase la imagen perteneciente a la historia de *Aníbal en Cartago* iluminada (ca. 1465) para Felipe el Hermoso, duque de Borgoña, Florencia, Bibl. Laurenziana, Med. Palat. 156, fol. 181v.

⁵³ En el tratado de Rolando de Parma *Chirurgia*, fol. 19 (ca. 1300), se reproduce una magnífica imagen sobre la dislocación de la mandíbula, Roma, Bibl. Casanatense, Ms. 1.382. En otro código sobre la misma obra, en Montpellier, Facultad de Medicina, se incorporó una expresiva reducción de fractura de un brazo.

⁵⁴ Una sutura de tórax se puede contemplar en un código francés del siglo xiv, Londres, British Library, Sloane, Ms. 1977, fol. 6v.

⁵⁵ Un ejemplo de interés se inserta en un combate de vicios en *Le Livre des deduis du roi Modus et de la reine Ratio* (ca. 1450), Bruselas, Bibl. Royale de Belgique, Ms. 10218-19, fol. 162.

del obispo don Martín «el zamorano» en la catedral de León o el de la sillería de santa María de Nájera, que camina apoyándose en zancos.

Gráficamente también tuvo interés todo tipo de ascitis. El enfermo de hidropesía, llevando su panza hinchada en una carretilla, representado en las sillerías de coro de las catedrales de León y Belmonte, puede entenderse en una doble vertiente: como enfermedad o como expresión del vicio de la gula o mejor, como símbolo de un desmedido amor por la bebida⁵⁶. También interesó el campo de la proctología, en el que se ilustró más de un manuscrito desde el siglo XII⁵⁷, así como diferentes variantes de funciones fisiológicas⁵⁸.

Los problemas mentales afectaron a la humanidad en todas las épocas. La imagen del loco o del necio tuvo una gran difusión en los siglos medievales. Sin embargo, el modelo iconográfico adoptó escasas variantes. Los no peligrosos que vagaban por las ciudades adoptaban un rasgo común: se representan con el cabello rasurado, pues, recordando a Sansón y cómo su fuerza residía en la cabellera, se pensaba que de ese modo se les hacía perder su vitalidad. Al mismo tiempo, era una llamada de atención que servía para reconocerlos⁵⁹. Iban descalzos, semidesnudos; sostenían un palo en la mano izquierda y con la otra se llevaban una gran piedra a la boca⁶⁰.

Por último, prestando atención a otro tipo de cuestiones que se pueden considerar afines a los temas que nos ocupan, podríamos hacer mención a las tablas de consanguinidad, cuyas imágenes medievales resultan de gran interés. Para san Isidoro, la consanguinidad va disminuyendo paulatinamente y el parentesco deja de existir al llegar al sexto grado⁶¹. Con tales imágenes

⁵⁶ I. Mateos Gómez, *Temas profanos en la escultura gótica española. Las sillerías de coro*, Madrid, 1979, p. 394; F. López de los Ríos Fernández, *op. cit.*, p. 79; D. Teijeira Pablos, *La influencia del modelo flamenco en León. Las sillerías de coro catedralicias*, León, 1993, p. 59, y *Las sillerías de coro en la escultura tardogótica española*, León, 1999, pp. 146-149, y M. Gómez Rascón, *El coro de la catedral de León*, León, 1994, p. 90.

⁵⁷ Recuérdese, entre otros ejemplos, un códice francés de finales de esa centuria; Londres, British Library, Sloane, Ms. 1975, fol. 93.

⁵⁸ También a estos temas se les asignaron valoraciones satíricas. Véase el detalle de la sillería de coro de Ciudad Rodrigo en el que con gran realismo se ha dispuesto a un mendigo defecando en sus bragas, F. López de los Ríos, *op. cit.*, pp. 97-103.

⁵⁹ G. Tilander, «Ouso de rapar cabeça aos delinquentes e aos loucos», en *Leges Hispanicae Maedii Aevii*, Estocolmo, 1959, p. 223 y ss.

⁶⁰ S. Silva y Verástegui, en *La miniatura medieval...*, p. 113 y ss., figs. 51 y 52, se ocupa de estas imágenes en el *Breviario de Pamplona*, Pamplona, Arch. Catedralicio, Ms. 20, fol. 269v (ca. 1332), que corresponde a una miniatura inserta en una D que da comienzo al salmo 52 «Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus», y en una *Biblia* de Santo Domingo de Silos de finales del siglo XIII, fol. 233. Remitimos también a A. Sicart Giménez, *Pintura medieval; miniatura*, Santiago, 1981, p. 246, y G. Menéndez Pidal, *La España del siglo XIII leída en imágenes*, Madrid, 1986, p. 163.

nes se simboliza al hombre y mediante él a la humanidad. Recordemos, finalmente, cómo la fantasía, las leyendas y los libros de viajes nutrieron de imágenes irreales y monstruosas las páginas de muchos códices, como el famoso de *Mirabilia Mundi* de mediados del siglo XII⁶².

Pero, ¿cómo se podía solventar todo este cúmulo de calamidades que afectaban a los humanos? Desde antiguo había la creencia generalizada en un restablecimiento espontáneo de los humores perturbados por la enfermedad. Si esto no era suficiente se ponía en práctica la medicina casera, cuyo conocimiento solían tener las mujeres de la familia. Se procuraba limpiar el cuerpo en cualquiera de sus partes de los malos humores y sustancias nocivas que alterasen la salud mediante purgas⁶³, enemas⁶⁴ (Lám. 2) o infusiones, recurso que pueden ilustrar las siguientes palabras tomadas de una carta inglesa del siglo XV:

Estoy muy afligida al enterarme que mi sobrino John Berney está enfermo. Dadme, os suplico, mi vino blanco o mis aguas medicinales, o cualquier otra cosa que yo dejé bajo vuestra custodia, ya que puede que le alivien. Me parece que el agua de menta o la decocción de mil-flores le harán bien a mi sobrino para la digestión. Si le preguntáis a Mme. Elisabeth Calthorpe ella os dará una u otra, ella tiene también otras decocciones para facilitar la digestión⁶⁵.

La petición, por carta, de remedios debió de ser frecuente a lo largo de los siglos que nos ocupan⁶⁶. El uso de las cataplasmas tuvo, para combatir

⁶¹ *Etim.*, cap. VI, Lib. IX, t. I, p. 794. Para el caso hispano nos sirve como ejemplo más antiguo el esquema abstracto de un árbol al que se le añadieron una cabeza humana en la copa, las manos en las ramas y los pies bajo el tronco, de la genealogía del *Codex Vigilanus*, o «*Albendense*»; El Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo, d-1-2, y cuyo origen habría que buscar en otros manuscritos que transmiten el texto de las *Etimologías*. El tema de las tablas de consanguinidad ha sido estudiado por S. Silva y Verástegui en *Iconografía del siglo X en el Reino de Pamplona-Nájera*, Pamplona, 1984, pp. 457-458, y láms. 194 a 199, y, recientemente, por F. Galván Freile, en «El Ms. 1513 de la Biblioteca Nacional de Madrid: primeros pasos en la miniatura gótica hispana», *Anuario de Estudios Medievales*, 27/1, Barcelona, 1997, p. 483 y ss.

⁶² Oxford, Bodleian Library Ms. Bodley 614, fol. 41.

⁶³ Aldobrandin de Siena, *op. cit.*, pp. 63-73.

⁶⁴ Una misericordia de la sillería de coro de la catedral de Zamora muestra esta práctica. Más expresiva aún, en gestos y actitudes, es la miniatura correspondiente a un códice del siglo XV, Londres, Wellcome Library, Ms. 550, fol. 193v.

⁶⁵ Carta de Margaret Paston a James Gloys fechada en Mantby en 1473, en *Les Paston. Une famille anglaise au XV^e siècle. Correspondance et vie quotidienne illustrées*, com. de R. Virgoe, París 1989, p. 226.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 71; en otra misiva que Margaret Paston envía, desde Norwich, a su marido, en julio de 1451, le ruega le envíe «rápidamente un tarro de triaca, pués después de vuestra

dolencias diversas, una gran difusión hasta tiempos recientes. El texto de otra carta de John Paston a su segunda esposa Margery es bien significativo a este respecto. Sabedor de los conocimientos médicos de su consorte, le solicita un remedio para los males que afligen al fiscal real:

Os ruego me enviéis sin tardanza, por el primer mensajero que podáis encontrar, una gran cataplasma de *flos unguentorum*, para el fiscal del rey, James Hobart, pues su enfermedad no es otra que un dolor en la rodilla. Yo os daré cuarenta libras para que con vuestro emplasto le libréis del mal. Pero, cuando me enviéis la cataplasma, deberéis explicarme por escrito cómo debe ser aplicada a la rodilla, y cómo se debe retirar. Decidme también cuánto tiempo es necesario dejarla puesta, cuánto tiempo durará el emplasto, y si es necesario poner un vendaje envolviendo la cataplasma para guardar calor⁶⁷.

No obstante, en la higiene y en la dieta se buscaban muchas soluciones a los problemas de salud⁶⁸. Con la vida ordenada se pretendía alcanzar la perfección de la persona⁶⁹. A dieta alimenticia se sometió Carlomagno en los últimos días de su vida cuando:

Cogió una fuerte fiebre que le obligó a permanecer en la cama, entonces, en seguida, como se suele hacer en los casos de fiebre, se impuso una dieta alimenticia, creyendo que con tal medicina se podría acabar con la enfermedad o, por lo menos, atenuarla, pero la fiebre se complicó con un dolor en el costado lo que los griegos llaman pleuresía y como seguía con un régimen y sólo nutría su cuerpo

partida yo he estado muy incómoda, igual que vuestro hijo». Se refiere, sin duda, a un compuesto, usado desde antiguo, a base de muchos ingredientes entre los que figuraba el opio. Se empleaba como remedio para muchos males y para combatir las mordeduras de animales venenosos.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 278. En p. 242 se aconseja para las rodillas hinchadas cataplasmas de ruda, borraja y miel.

⁶⁸ L.S. Granjel, *op. cit.*, pp. 81-95. Véase, además, otra versión de un *regimen sanitatis* en G. Martínez Ferrá, «Una nova versió catalana del *Liber de Conservanda Sanitate de Johannes de Toledo*», *Anuario de Estudios Medievales*, 29, (1999), pp. 585-599; corresponde a un códice del siglo xv, de los fondos de la Biblioteca Vaticana, Barberini lat., 311. Precisamente en la obra de Aldobrandin de Siena, su verdadero «mérito está en reunir nociones de higiene y dietética», p. 20, y especialmente en la primera parte: «Sobre cómo cuidar el cuerpo», p. 37 y ss.

⁶⁹ A la *Recomendación de la salud*, escrito por Maimónides, siguieron el *Antidotarium*, colección de recetas y el *Regimen Sanitatis Salernitanum* o *Flos Medicinæ*, donde se resumen los conocimientos sobre los modos de enfermar y los tratamientos más adecuados en cada ocasión. Continuaron vigentes durante siglos en la Europa occidental. Consúltese L.S. Granjel, *op. cit.*, p. 96, y *El siglo xi en 1ª persona, las memorias de 'Abd Allàh, último Rey Zirí de Granada destronado por los Almorávides (1090)*, trad. y notas de E. Leví-Provençal y E. García Gómez, Madrid, 1980, p. 307 y ss.

con unos rarísimos brebajes, el séptimo día después de que se metiera en la cama, tras recibir la santa comunión, murió a los setenta y dos años, en el cuadragésimo séptimo de su reinado, el día quinto antes de las calendas de febrero, a la hora tercia⁷⁰.

Prestando una lectura detenida a textos medievales y renacentistas observamos que, muchas veces, van de la mano, en la misma obra, las recetas de cocina con las recetas médicas; es el caso de la obra de Luis de Lobera de Ávila, *Vergel de sanidad* que, aunque se entiende como libro de cocina, es más adecuado considerarlo como obra con carácter médico, en la línea de los seguidores de la escuela de Salerno⁷¹.

A Alfonso VI le recomendaron los médicos hacer ejercicio físico: «Al acercarse el tiempo de su muerte (1109) cayó en cama y permaneció en enfermedad un año entero y siete meses; y enfermo y todo, todos los días montaba a caballo un poco por mandato de los médicos por ver si tenía algo de alivio en el cuerpo»⁷². «La higiene corporal diaria, también es el mejor remedio contra los piojos». «Los peregrinos suelen arrastrar gran cantidad de piojos en su cuerpo, por causa del sudor, del polvo y de la falta de higiene»⁷³ (Lám. 3).

Las menciones a remedios medicinales no faltan en ninguna época. A Alcuino se le atribuían estas aseveraciones: «Aquí vienen los médicos, los de la cofradía hipocrática; éste incide venas, ése mezcla hierbas en la olla, aquel cuece harina, otro prefiere la copa». De sus palabras se desprenden diferentes procedimientos para combatir las enfermedades: las sangrías⁷⁴,

⁷⁰ Eginardo, *Vida de Carlomagno*, Barcelona, 1986, pp. 107-108.

⁷¹ Parece que se inspiró en el *Regimiento de sanidad de todas las cosas que se comen y se beben, con muchos consejos*, de Miguel de Savonarola de Ferrara, tomado de D. Hernández de Maceda, *Libro del Arte de Cozina, en el qual se contiene el modo de guisar de comer en qualquier tiempo, ansi de carne, como de pescado, ansi de pasteles, tortas, y salsas, como de conservas, y de principios, y postres, a la usança Española de nuestro tiempo*, edic. de Santiago Gómez Laguna, Salamanca, 1999, pp. 49-50. En p. 53 y ss. también se hace alusión al *Tratado llamado menor daño de medicina*, de A. de Chirino, Toledo, 1513, donde se trata de definir lo que se puede comer y cuándo se debe hacer.

⁷² Del *Liber Chronicorum*, del obispo Pelayo; véase A. Fernández Vallina, «Traducciones», en *Liber Testamentorum...*, p. 438.

⁷³ Como remedio se recomienda «aplicarse una cataplasma de plata viva (mercurio), apagada con aceite, y añadiéndole alistoliquia larga, todo ello por la mañana, al tomar el baño, y que se limpien el cuerpo con un masaje fuerte», *Hortus sanitatis. De animalibus*, cap. 119, fol. 164.

⁷⁴ Practicada en buen momento, «dependiendo del frío, del calor y de la luna nueva, purificaba el espíritu regeneraba la sangre, liberaba el cuerpo de sus enfermedades impuras y de la fiebre», *Les Paston...*, p. 242, y Aldobrandin de Siena, cit., pp. 53-59.

las cataplasmas y las bebidas medicinales, ya aludidas⁷⁵. Cuando uno de estos remedios era ineficaz se aplicaban otros buscando la salud del paciente⁷⁶.

Si con la dieta y los muchos remedios enunciados no se erradicaba el problema, el médico pone en práctica otro tipo de tratamientos: los farmacológicos o los quirúrgicos; no sin antes probar con la palabra para distraer al paciente durante las curas y para captar su confianza. Él conoce los remedios y los administra. Él mismo y el boticario o el especiero combinaban y preparaban las sustancias que se consideraban medicinales. «El frasco de esencias es el atributo de boticarios y especieros, y de quienes mezclan en morteros los ungüentos, y fabrican polvos y demás especies aromáticas»⁷⁷. Además:

deben desempeñar su oficio públicamente a la vista de todos y ser diligentes en cumplir lo que los médicos les mandaren [...]. Huyan de la mentira y del engaño para que, por haber falsificado, quiero decir, faltado en el peso de los fármacos, bálsamos y cosas aromáticas, no merezcan el nombre de ladrones en vez de boticarios. El boticario tiene que hacer los ungüentos de sanidad, y confeccionar las unturas de suavidad o pomadas, y no despachar de ninguna manera y por ningún precio, a personas que infundan sospecha, sustancias venenosas, ni en una medicina simple ni como ingrediente de medicina compuesta, porque guiados por la malicia, convertirían aquellas medicinas en venenos para dañar a sus familiares, y quedarían cómplices del delito quienes deben tener cuidado de la salud⁷⁸.

Buscando remedios para librarse de tantos males, surge la noción de medicamento, entendiéndolo como «toda substancia que altera el organismo con intensidad intermedia entre el alimento y el veneno, según se interpretaba en los textos hipocráticos»⁷⁹. La recolección de hierbas y la preparación de medicinas dio pie para la elaboración de escenas con carácter narrativo de gran interés, como la que se intercala entre el texto de un códice del siglo xv, en la que Esculapio y Apolo, junto con Hipócrates o Galeno, instruyen a

⁷⁵ P. Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 146.

⁷⁶ Para librar a Enrique vi de Inglaterra de la locura, mientras los médicos lo consideraron oportuno, se le aplicaron sangrías y, viendo que con ellas no se obtenían los resultados apetecidos, se continuaron tratamientos a base de cataplasmas, pociones, laxantes, electuarios y todo tipo de siropes y decocciones, *Les Paston...*, p. 242.

⁷⁷ J. de Cessolis, *op. cit.*, p. 74. En la sillería de coro de la catedral de Toledo, un boticario machaca en el mortero los productos medicamentosos bajo la mirada del médico.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 78-79.

⁷⁹ P. Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 141.

médicos y boticarios a preparar y dispensar medicamentos y a analizar las mezclas a la luz del sol⁸⁰.

Durante la Edad Media, la farmacopea se nutrió de la biología vegetal y animal⁸¹. En el primer caso, está representada por los herbarios, «libros en los que se catalogaban las plantas medicinales»⁸². Continuaron la tradición sumeria, egipcia, griega, helenística y romana⁸³. Sin embargo, la personalidad clave que abre las puertas a este campo fue Pedanius Dioscórides, médico griego del siglo I de nuestra era, quien compiló en la *Materia médica* el conjunto de hierbas medicinales más famoso del mundo antiguo y uno de los herbarios más copiados hasta el renacimiento⁸⁴. Desde el punto de vista artístico es una magnífica obra, ya que acompañan al texto imágenes explicativas de las plantas medicinales a las que se refiere. En los siglos del medioevo se multiplicaron el número de herbarios, antidotarios y libros de recetas y se prodigaron aún más con la llegada de la imprenta e ilustración de grabados⁸⁵.

El cultivo y cuidado de las plantas dependió de los centros monásticos que disponían en sus huertos de espacios para las hierbas salutíferas⁸⁶. Es bien conocido, por otra parte, en el plano ideal del monasterio de Saint-Gall, la representación de espacios destinados para casa de los médicos,

⁸⁰ Londres, British Library Sloane, Ms. 6, fol. 175v.

⁸¹ G. Foch Jou, *Historia de la farmacia*, Madrid, 1951, obra ya clásica y en la que se recoge, en pp. 439-444, abundante bibliografía hasta la época renacentista; J. Folch, *Historia general de la farmacia*, p. 1986, y A. Cintora, *Historia ilustrada de la farmacia*, Zaragoza, 1987.

⁸² *Etim.*, Lib. IV, 10.

⁸³ G. Foch Jou., *op. cit.*, pp. 1-70. Los textos bíblicos también son pródigos en referencias sobre estos asuntos. Remitimos al elaborado estudio del Dr. Maxim Kerkhof, publicado en este mismo volumen.

⁸⁴ A través del siríaco el referido texto pasó al árabe. Fue bien conocido en el mundo bizantino y parece que, a principios del siglo X, ya se conocía en Córdoba a través de un ejemplar que Constantino Porfirogeneta envió al califa andalusí; *Al-Andalus, las artes islámicas en España*, Madrid, 1992, pp. 122-123 y 179-180; A. Laguna, *Comentarios al Dioscórides, sobre la materia medicinal y los venenos mortíferos*, Madrid, 1984; *À l'ombre d'Avicenne. La médecine au temps des califes*, cat. de exp. del Institut du Monde Arabe, París, 1996; P. Dioscórides, *Plantas y remedios medicinales. De materia médica*, trad. y notas de M. García Valdés, 2 vols., Madrid, 1998, y P. Font Quer, *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado*, Barcelona, 1999.

⁸⁵ Remitimos como ejemplo a C. Acosta, *Tratados de las drogas y medicinas de las Indias Orientales* (edic. facsímil de la edic. de Burgos, Martín de Vitoria, 1578), León, 1995.

⁸⁶ *Etim.*, libros IV y XVII.

para el hospital y para el herbario de las plantas medicinales⁸⁷. En la referida obra de Baudri de Bourgueil también se hace alusión al jardín del monasterio y a su belleza⁸⁸. En este ambiente proliferaron los *Hortus Sanitatis*, clasificación de plantas con la descripción de sus propiedades. Servían de guía a los monjes para reconocer las que se podían utilizar como remedios médicos⁸⁹. En este mismo género literario de manuales de salud hay que incluir el *Tacuinum Sanitatis*, tratado médico-farmacológico escrito a mediados del siglo xi. Su redacción en árabe se atribuye a Ibn-Bothan, médico de Bagdad. Tiempo más tarde se tradujo al latín. Es característico en la estructura de este tipo de obras que vaya perdiendo importancia el contenido y la expresión literaria para dar mayor realce a la imagen. Así, en los manuscritos del siglo xiv, la composición plástica ocupa prácticamente el folio y el texto se reduce a una sencilla explicación del motivo miniado⁹⁰. Recordemos, por último, otro herbario que parece haber sido redactado a fines del siglo xi o principios de la centuria siguiente. Nos referimos al *Macer Floridus*⁹¹ (Lám. 4).

A modo de ejemplos, señalamos tres imágenes que ilustran, mediante grabados del siglo xv, los aspectos plásticos que nos ocupan. En primer lugar el ajo, cuyas propiedades benefactoras, descritas en el *Macer Floridus* (Lám. 5), sirven contra las mordeduras de la serpiente; machacado con manteca de cerdo reprime los tumores; sana las heridas y posee otras muchas

⁸⁷ W. Braunfels, *La arquitectura monacal en occidente*, Barcelona, 1975, pp. 57-71; W. Horn y F. Born, *The plan of Saint Gall*, 3 vols., Los Angeles-Londres, 1979, y L. Price, *The plan of Saint Gall in Brief*, Londres, 1982.

⁸⁸ Poema cxci, *Ad Auitum ut ad eum veniret* (vv. 6-24); P. Abrahams, *op. cit.*, pp. 191- 192, y en el ya mencionado poema dedicado a la condesa Adèle, cuando se ocupa de la Medicina, alude a los bálsamos y a las hierbas curativas (vv. 1303 y 1304). En el v. 1324, imbuido de profundos conocimientos clásicos, nombra a la hierba de Medea y a Jasón, quien había recibido conocimientos médicos del centauro Quirón.

⁸⁹ Sirva, a modo de ejemplo, el famoso *Hortus Sanitatis, sive Tractatus herbarum, lapidum, animalium et caeterarum creaturarum, etiam describentes ipsarum virtutem*, conservado en León, Biblioteca de la Real Colegiata de san Isidoro, sig. 156, editado en Estrasburgo (ca. 1497). Es uno de los seis herbarios publicados a finales del siglo xv. De él se han efectuado, hasta el momento, en tres volúmenes, la edic. facsimilar de *Hortus Sanitatis. De animalibus*, León, 1997, *De Hortus Sanitatis. De Avibus. De Piscibus*, León, 1998, y *De Hortus Sanitatis. De Herbis I*, León, 1999.

⁹⁰ Remitimos al *Tacuinum Sanitatis*, Viena, *Codex Vindobonensis series nova 2. 644, Manual de salud del siglo xiv*, texto de F. Unterkircher, edic. facsímil, Madrid, 1995.

⁹¹ Parece que se imprimió por primera vez a fines del siglo xv. De él se conserva otro interesante ejemplar en León, Biblioteca de la Real Colegiata de san Isidoro, incunable n° 158-ccx. Se puede manejar la edic. facsimilar, con trad. y estudio de P. Caballero de la Torre, León, 1990, y Aldobrandin de Siena, cit., p. 16.

virtudes que ya eran conocidas por Hipócrates y Dioscórides⁹². Se completa con una estampa xilográfica, muy esquemática, de tres cabezas de ajo enmarcadas en un pequeño rectángulo. Más compleja es la imagen de la mandrágora que ilustra la escena del *Tacuinum Sanitatis*⁹³ (Lám. 6). Es ésta una planta mágica: «oliéndola cura el dolor de cabeza caliente y el insomnio. Aplicada en fomentos es eficaz contra la elefantiasis». La imagen miniada ilustra el carácter mágico de la misma. Se creía que sus raíces tenían forma humana. Por eso se puede representar como una personificación, de cuerpo entero o como la mencionada, mediante un busto que contemplamos, por transparencia, bajo la tierra. Como no podía ser arrancada directamente, se empleaba para ello un perro, al que su amo ataba a la planta. Después llamaba al animal y le mostraba la comida. Al acudir hacia el alimento lograba arrancarla. En los libros de medicina también hay alusiones a productos relacionados con temas legendarios o mitológicos que se recogen en los poemas medievales. Muy sugestivo es el que se relaciona con la historia de Alejandro Magno y el famoso bálsamo del jardín del Viejo Cairo (Fustat) que manaba de una conífera situada en un jardín cercado que tenía siete fuentes y cuatro vasijas colgadas. Una pareja de soldados custodiaba, a la puerta del recinto murado, el mágico lugar. Todos estos temas aparecen, por primera vez, en el siglo XIV, ilustrando un frontispicio de la historia de Alejandro. Recuerdan, junto con otras historias de sus legendarios viajes, aquel verdadero bálsamo que manaba en el jardín cercado de Babilonia y en el de El Cairo⁹⁴. Aunque el origen hay que buscarlo en Oriente, la forma de interpretación de la imagen y los recursos plásticos pueden ser plenamente occidentales⁹⁵.

Dichos productos medicinales se preparaban, almacenaban y dispensaban en las farmacias o tiendas especializadas, sobre las que los códices medievales son pródigos en imágenes miniadas⁹⁶. Dos son las piezas esenciales, además de tamices, espátulas o alambiques, relacionadas con estos establecimientos y especialmente en la farmacopea árabe; los que se mantuvieron

⁹² *Ibid.*, pp. XXVI-XVII.

⁹³ *Op. cit.*, fol. 40.

⁹⁴ El origen de la leyenda y su traslación a occidente, como otros muchos elementos islámicos de carácter médico, hay que buscarlo en la traducción de la palabra árabe bálsamo; P.M. Jone, *Medieval Medicine in Illuminated Manuscripts*, Londres, 1998, p. 70.

⁹⁵ Responde a estas peculiaridades la ilustración de un manuscrito lombardo (ca. 1400), Londres, British Library, Sloane, Ms. 4016, fol. 10v, que se reproduce en la citada obra de P.M. Jones, fig. 63.

⁹⁶ Sirva de ejemplo la que ilustra un códice francés del siglo XIV, Londres, British Library, Ms. 1977, fol. 49v.

en uso durante siglos y de los que se conservan buen número de ejemplos son el mortero y el albarello. El primero se empleaba para machacar plantas y para pulverizar y mezclar los elementos⁹⁷ (Lám. 7). Es el mismo utensilio que utilizaron los artistas del color en el mundo medieval para la mezcla de los pigmentos colorantes. La segunda pieza es el albarello o tarro de farmacia de cerámica. Aunque hay varias leyendas sobre su origen, parece que fue en Al-Andalus donde se fabricaron los primeros y desde allí se generalizó el modelo por toda Europa⁹⁸. Lo más significativo de su diseño es la forma cilíndrica y ligeramente cóncava de su cuerpo⁹⁹.

También debemos considerar el valor apotropaico de los colores, propiedades médicas de profundo carácter supersticioso y mágico. Así por ejemplo, «todo objeto o sustancia de color rojo tenía la virtud de detener las hemorragias»¹⁰⁰.

Por otro lado, el mundo de los animales aportó, a través de los *Bestiarios* y de *El Fisiólogo*, un conjunto de saberes muy importantes de la antigüedad al medievo, muy especialmente a partir de la obra de Aristóteles, *De partibus animalium*, de la *Historia Naturalis* de Plinio o del tratado, entre otros, *De Animalibus*, de san Alberto Magno¹⁰¹. Tomemos como ejemplo la calandria. En el *Bestiario toscano*, se dice de ella que:

Tiene una doble característica: que cuando alguien la lleva a un enfermo, si la calandria lo mira a la cara es signo de vida, y vivirá; y si la calandria no lo mira, más bien se aparta y le vuelve la cara, es señal que morirá de aquella enfermedad¹⁰².

⁹⁷ P. Cintora, *op. cit.*, p. 38.

⁹⁸ A. Escárcaga, *Porcelana, cerámica y cristal*, Madrid, 1994, p. 32 y ss.

⁹⁹ Los ejemplos más antiguos conservados datan del siglo XIII.

¹⁰⁰ Esta fórmula se basaba en el principio homeopático de que el «color lleva a exigir que de ordinario los remedios que se aplican a un enfermo tengan una tonalidad cromática similar al humor correspondiente causante de una dolencia». Para mayor información sugerimos la consulta del reciente trabajo de M.A. Marcos Casquero, «Creencias y supersticiones relacionadas con el color», en *Creencias y supersticiones en el mundo clásico medieval, XIV Jornadas de Estudios Clásicos de Castilla y León*, coord. M.A. Marcos Casquero, León, 2000, pp. 131-173, especialmente pp. 142-151, cuyo conocimiento y consulta agradecemos a la amabilidad del autor.

¹⁰¹ *Bestiario medieval*, edic. de I. Malaxecheverría, Madrid, 1986; S. Sebastián, *El Fisiólogo atribuido a San Epifanio, seguido de El Bestiario Toscano*, Madrid, 1986; J. Voisenet, *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge (V^e-IX^e s.)*, Toulouse, 1994, y AA.VV., *Aristote's animals in the Middle Age and Renaissance*, Lovaina, 1999.

¹⁰² La interpretación de esta imagen se puede comparar con la del sabio consejero que, «cuando el pecador va a confesar, enseguida sabe bien si se confiesa ordenadamente,

En el *Tacuinum Sanitatis* se dan consejos a propósito de alimentos de procedencia animal. Por ejemplo, los sesos, «de naturaleza fría y húmeda en segundo grado, deben elegirse de animales crecidos, porque son los mejores. Ayudan al cerebro y engordan el cuerpo, pero tardan en digerirse, provocan náuseas y se corrompen fácilmente. Para evitar esto deben prepararse con: sal, orégano, poleo de montaña y especias cálidas y finas»¹⁰³.

Los tratamientos quirúrgicos fueron otro de los recursos empleados por los médicos del medievo. La cirugía no tenía el sentido curativo actual. Como en la antigüedad, cumplía solamente fines reparadores en el caso de fracturas y luxaciones. También se puso en práctica una cirugía evacuante para trepanaciones y para aliviar todo tipo de abscesos. Por otro lado, el material quirúrgico era exiguo: cauterios, punzones, agujas, tenazas y otros artilugios, como el banco hipocrático que se continuó utilizando hasta el siglo XIX¹⁰⁴. Como ya comentamos anteriormente, de armas tales como arcos y ballestas se sirvieron algunos médicos para la extracción de flechas, cuando la fuerza necesaria para tal operación sobrepasaba a la del cirujano¹⁰⁵.

Una de las prácticas más extendidas y más reproducida, desde el punto de vista plástico, ha sido el cauterio¹⁰⁶. En ciertas miniaturas se llama la atención sobre cada paciente, enmarcándolo con un arquillo, mientras que una mano, que soporta el instrumento incandescente, lo aplica con destreza, en el lugar idóneo, sin distraer al espectador con figuras completas, con mobiliario o instrumental médico; mientras tanto, Hipócrates contempla la escena¹⁰⁷. En la obra de Guillermo de Saliceto se señalan puntos de cauterización a la vez que se acompañan estos de los instrumentos más adecuados para el ejercicio de la práctica médica¹⁰⁸.

con contrición y propósito de enmendarse y pedir 'a Dios perdón por su pecado'. Si es así, verdaderamente, ese hombre podrá salvarse gracias a la misericordia del Señor» (S. Sebastián, *op. cit.*, p. 23). Sirve para ilustrar este ejemplo la miniatura del *Bestiario* (ca. 1200), Londres, British Library, Ms. Royal 12, C. XIX, fol. 47v.

¹⁰³ Fol. 77, y Aldobrandin de Siena, *op. cit.*, p. 135.

¹⁰⁴ En la copia bizantina, del siglo XI, códice de Apolonio de Citio, Florencia, Bibl. Laurenziana, Ms. Plut. 74.7, hay varias reproducciones del mismo.

¹⁰⁵ *Cantiga* 126C.

¹⁰⁶ Con un sencillo trazo lineal se ilustran escenas médicas de este tipo en un manuscrito de finales del siglo XI o principios del XII de Florencia, Bibl. Laurenziana, Ms. Plut. 73.41, fol. 122. Remitimos a P.M. Jones, *op. cit.*, p. 76 y ss.

¹⁰⁷ Rolando de Parma, *op. cit.*, fol. 19.

¹⁰⁸ Recoge las enseñanzas de la *Chirurgia* de Albucasis; Florencia, Bibl. Laurenziana, Ms. Plut. 73.23, fol. 82v.

El desarrollo y detallada representación del instrumental para la intervención de fístula del ano advierten de lo pródigas que debieron de ser tales operaciones, lo que también se deduce de la frecuencia con la que el cirujano aparece llevando a cabo esa intervención¹⁰⁹. Junto a ésta podemos recordar la extirpación de pólipos nasales¹¹⁰. La cirugía oftalmológica se practicaba desde época romana¹¹¹. Asimismo, el atractivo que despertaron con el paso del tiempo los estudios anatómicos hizo que nos llegara imágenes de gran interés científico y plástico¹¹². Al mismo tiempo se pusieron en práctica las extracciones dentarias, no exentas, en ocasiones, de cierta gracia expresiva por el realismo y lo anecdótico de algunos detalles¹¹³ (Lám. 8).

Por otro lado, no menos interés tiene el tema de las operaciones o trepanaciones de cráneo. La frecuencia con la que se representan en imágenes nos hace pensar en un hábito muy extendido, a pesar de las graves consecuencias que dichas prácticas debían ocasionar¹¹⁴. La pervivencia del tema en las artes plásticas se mantuvo, tiempo más tarde, en la extracción de la piedra de la locura de El Bosco¹¹⁵.

Relacionado con estas prácticas quirúrgicas y con el hábito de esas intervenciones se podía aludir al interés por el cuerpo humano y por los conocimientos de fisiología y anatomía, poniendo en práctica la disección de cadáveres. Se toman del pasado muchos conocimientos, como es el caso del *Canon* de Avicena¹¹⁶ y que distan muy poco, desde el punto de vista artístico, de las imágenes medievales que nos han llegado del asesinato de Agripina. Si no se tiene en cuenta el texto que ilustran o la presencia de Nerón, efigiado con los *regalia* propios de un soberano del medievo, podría ser una imagen

¹⁰⁹ Es interesante el ejemplar inglés del siglo xiv de John de Ardenés, Londres, British Library, Additional, Ms. 29301, fol. 25.

¹¹⁰ Para las dos intervenciones remitimos a: Londres, British Library, Ms. 1975, fol. 93.

¹¹¹ M. Feugère, E. Kúnzl y U. Weisser, «L'opération de la cataracte dans le monde roman et l'*instrumentarium* de Montbellet», *Les dossiers...*, n° 123, pp. 67-71.

¹¹² *El libro de Macharias sobre el ojo*, Londres, British Library, Sloane, Ms. 981, fol. 68. Para el cuidado de los ojos remitimos a Aldobrandín de Siena, *op. cit.*, pp. 100-101.

¹¹³ Véase al respecto la imagen miniada de la *Enciclopedia* de Jacobo de Englishman, Londres, British Library, Royal Ms., 6 E VI, fol. 503v. Para su cuidado, Aldobrandín de Siena, *op. cit.*, pp. 103-104, dio buenos consejos .

¹¹⁴ Rogerio de Parma, *op. cit.*, fol. 2.

¹¹⁵ I. Bango Torviso y F. Marías, *Bosch. Realidad, símbolo y fantasía*, Madrid, 1982, p. 147.

¹¹⁶ Códice del siglo xv, Glasgow, Biblioteca de la Universidad.

más sobre la búsqueda de los saberes médicos¹¹⁷. Se inician estos estudios de disección, en el siglo XIV, a partir de los trabajos de Mondino de Luzzi quien, por primera vez, realizó una autopsia al cuerpo de una mujer embarazada y se consideró el más autorizado anatomista medieval¹¹⁸. Igualmente, los estudios de anatomía femenina y los órganos reproductores también resultaron atractivos para la ilustración de códices de la Edad Media¹¹⁹, junto con las representaciones fetales, cuyo interés se había despertado en occidente a partir del conocimiento del texto de Moschion, quien se inicia en estos saberes con los escritos de obstetricia de Sorano de Éfeso¹²⁰. A este último se debe también un magnífico tratado sobre vendajes, conocido en occidente a través de una copia de principios del siglo XI. Aparte de la sofisticación a la hora de disponer las vendas, es preciso señalar cómo cuando éstas se aplican a la cabeza o al rostro el miniaturista emplea los recursos plásticos de la estética bizantina y los enmarca en *tondos*, siguiendo las pautas generalizadas desde antaño para el retrato¹²¹.

Además de las prácticas descritas, hubo otros métodos, como el de las ventosas, ya aludidas y cuyos conocimientos fueron habituales en la época romana¹²², así como la aplicación de sanguijuelas¹²³ (Lám. 9). Recordemos, por último, la utilización de prótesis. Desde el siglo XIII, en oftalmología se aplicaron diferentes tipos de lentes para mejorar la visión. Su uso debió de ser bastante común para quienes tenían por hábito la lectura o para quienes

¹¹⁷ Remitimos a Bib. Laurenziana, Florencia, Ms. Acq. E Doni, 153, fol. 77v, y al manuscrito flamenco del *Roman de la Rose*, Londres, British Library, Harley, Ms. 4425, fol. 59.

¹¹⁸ L.S. Granjel, *op. cit.*, pp. 104-105, donde se reproduce un grabado con esa escena que ilustra el frontispicio de su obra anatómica.

¹¹⁹ Londres, Wellcome Library, Ms., 49, fol. 38

¹²⁰ Es un pequeño compendio ginecológico dedicado a parteras para ser memorizado. Se considera obra del siglo VI. El códice más antiguo conservado data del siglo IX, Bruselas, Bibl. Royale de Belgique, Ms. 3701-14. Véase Ch. Bonnet-Cadilhac, «Représentations fœtales d'après le manuscrit de Moschion», en *Les dossiers...*, pp. 49-51, y en las imágenes fetales de otro manuscrito inglés del siglo XV, Londres, British Library, Sloane, Ms. 2463, fol. 218v.

¹²¹ Florencia, Bibl. Laurenziana, Ms. Plut., 74.7, fol. 233.

¹²² Véase nota 9 y Aldobrandino de Siena, *op. cit.*, pp. 59-61.

¹²³ En el *Libro de la salud* de Aldobrandino de Siena, Londres, British Library, Sloane, Ms. 2435, fol. 15v, se ve un paciente, al que se le prescribieron sesiones de estos hirudíneos, sentado, con los pies en el agua, mientras que los animales le succionan la sangre a través de sus ventosas. Consúltese la traducción de la referida obra en p. 26.

usaban a diario los *Libros de Horas*. Probablemente a ello se deba la representación de clérigos con lentes en las sillerías de coro catedralicias¹²⁴.

En el *Jardín de la salud* hay también un sitio, como remedio médico, para las piedras y los minerales¹²⁵. La creencia en las virtudes terapéuticas de las piedras fue muy general en la Edad Media. Alfonso x ordenó la traducción del árabe de un *Lapidario*, iniciando con ello su labor en el campo científico¹²⁶. Trata de las virtudes mágicas y de los poderes de las piedras en relación con los signos zodiacales. Por eso se pueden considerar fuentes de su inspiración tanto los lapidarios griegos y romanos que se ocupaban, exclusivamente, de las propiedades medicinales, como otros más antiguos, de carácter mágico y de origen mesopotámico y egipcio¹²⁷. Tomamos dos ejemplos que ya se recogían en los lapidarios antiguos: el ámbar y la piedra bezoar. La primera, aunque más que una piedra propiamente dicha es una resina fósil, colgada del cuello, en sartas, tenía la propiedad de curar las escrófulas. Era beneficiosa contra la hidropesía y contra las enfermedades cerebrales y cardíacas¹²⁸. Mas curiosa es la piedra llamada bezoar. Se consideraba uno de los mejores antídotos. Eran cálculos que procedían del intestino y de la vejiga de la hiel de varios rumiantes (la tradición árabe estimaba que la piedra bezoar se engendraba en los lacrimales de los ciervos que antes habían comido animales venenosos); distintas en forma y color, dichas piedras tenían en común el interior cóncavo y estaban rellenas de polvo de la misma sustancia que la piedra¹²⁹.

¹²⁴ Sirva de ejemplo la imagen tallada en la sillería de coro de la catedral de León y en la de santa María de Nájera. Remitimos a F. López-Ríos Fernández, *op. cit.*, p. 63 y ss., y al retrato del canónigo van der Paele, orante ante la Virgen; Brujas, Musée Communal des Beaux-Arts.

¹²⁵ A. Vinayo González, «Piedras y metales sanadores. El lapidario del *Hortus Sanitatis*», en *Actas de las 1 Jornadas sobre minería y tecnología en la Edad Media Peninsular* (León, septiembre de 1995), León, 1996, pp. 615-621.

¹²⁶ Remitimos al códice de El Escorial, Biblioteca Real de San Lorenzo, Ms. H.I.15; Plinio el Viejo, *Lapidario*, pref., trad. y notas de A. Domínguez García y H.B. Riesco, Madrid, 1993, y al estudio de la Dra. Eva-María Güida sobre «El *Lapidario* de Alfonso x. Observaciones acerca del léxico», publicado en este mismo volumen.

¹²⁷ G. Folch Jou, *ob. cit.*, p. 11 y ss.; A. Domínguez Rodríguez, *Astrología y arte en el Lapidario de Alfonso x el Sabio*, Madrid, 1984, p. 13 y ss., y *Vida y peregrinación. Claustro de la iglesia catedral de Santo Domingo de la Calzada*, Catálogo de Exposición, La Rioja, 9 de julio-26 septiembre 1993, pp. 202-203.

¹²⁸ *Vida y...*, p. 201.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 200. En la fig. 34 se reproduce un ejemplar del Museo de Farmacia Hispana, Universidad Complutense de Madrid.

Es bien sabido que en el mundo islámico tuvo gran importancia la «medicina del Profeta». Los hadith incluyen datos sobre magia, talismanes, amuletos o plegarias y recogen fórmulas para prevenir el «mal de ojo» y las enfermedades y para librarse de las mismas. En occidente estas prácticas de antídotos y amuletos también estuvieron admitidas y el uso de algunas pervivió hasta tiempos recientes. Una de las creencias más extendidas era la del poder curativo que tenía el cuerno del unicornio, animal mítico del que se habla en los *Bestiarios*¹³⁰. A falta de cuerno real del unicornio, cumplía sus funciones en farmacopea el del pez narval y el del rinoceronte. Era reputado por sus poderes contra la epilepsia y los venenos¹³¹. No menos interés despertó la pezuña de la gran bestia. Se llamaba así a la uña de la pata trasera izquierda del alce. Se creía que tenía poderes curativos contra las convulsiones, junto con el cráneo humano, el hígado de víbora y la raspadura del cuerno del unicornio, además de perlas, marfil, corales y almizcle. En Europa se utilizó desde la Edad Media hasta el siglo XVIII por sus poderes curativos y como amuleto¹³². Hasta el siglo XIX se consiguieron del cuerno de ciervo distintos productos: por la destilación de algún fragmento de la zona del pitón, se obtenía un líquido eficaz para inducir al parto; unas sales contra fiebres malignas y contra la viruela y unos aceites fétidos que eran remedio dermatológico muy apreciado.

Para prevenir contra el aojamiento, brujerías y encantamientos, estaba la higa, dije de azabache o de coral y en forma de puño cerrado en un gesto especial, dejando a la vista el dedo pulgar entre el índice y el corazón (Lám. 10). Este tipo de amuleto, como ya vimos, también lo conocieron los musulmanes¹³³. Hasta tal punto se extendió su uso en la Edad Media que varios pintores de los siglos del gótico se atrevieron a colocárselo al Niño Jesús¹³⁴. También aparece en la Misa de san Gregorio¹³⁵ junto a otro elemento icono-

¹³⁰ *El Bestiario...*, p. 146 y ss., especialmente en la p. 150.

¹³¹ Se considera cuerno de unicornio el de un narval del Museo de Farmacia Hispana, Universidad Complutense. *Vida y...*, pp.199 y 200.

¹³² *Ibid.*, p. 199.

¹³³ A. Franco Mata, «Las minas de azabache en Asturias y el Arte», en *Actas de las I Jornadas sobre minería...*, pp. 91-101, especialmente en p. 91.

¹³⁴ J. Yarza Luaces, «Fascium. Reflets de la croyance au mauvais œil dans l'art médiéval hispanique», *Razo*, Niza (1988), pp. 119-120.

¹³⁵ *Die Messe Gregors des Grossen: Vision-Kunst-Realität*, Katalog und Führer zu einer Ausstellung im Schnutgen-Museum der Stadt Kol, 20. Oktober 1982 bis 30. Januar 1983, Köln, 1982.

gráfico del que nos ocuparemos más tarde¹³⁶ o con el «Varón de Dolores»¹³⁷ (Lám. 11). Con ese dedo de la higa se señalaba a las personas infames o se les aplicaba un gesto de desprecio. Esta pieza, sola o junto a otros amuletos, se colgaba del cuello o de un cinturón a los niños para preservarlos del mal de ojo o de posibles enfermedades, costumbre que aún se mantenía en Galicia y en Asturias hasta mediados del siglo xx, con evidente efecto apotropaico. Los utilizaron todas las clases sociales¹³⁸. No nos resistimos a transcribir, por lo curioso del caso, los que pertenecieron al infante don Fernando, hijo de Felipe IV y doña Mariana:

una higa de azabache, una guarnición de oro con una R a modo de coral, un *chupador* de cristal, una *mano de texón*, una raíz de peonía, una castaña, una media luna de acero, una campanilla de oro, junto con otra higa guarnecida de oro, un relicario con el *Lignum Crucis* y un cascabelero de plata¹³⁹.

¹³⁶ Nos referimos a la presencia en la misma escena de la «Vera Icona» junto a la higa. Véase la tabla central de la predela del retablo de santa Tecla y san Sebastián de la catedral de Barcelona (ca. 1486), J. Boch i Balbona, «Retaule de santa Tecla i sant Sabastià», en *Jaume Huguet (500 anys)*, Catálogo de exposición, Barcelona, 1993, pp. 194-197, y A. Franco Mata, «Las minas...», p. 96 y fig. 9, donde anota el ejemplo de la tabla que con dicho título se conserva en Madrid, Museo Arqueológico Nacional, n.º inv. 51717, procedente del convento de santa Clara de Palencia.

¹³⁷ Hans Menling, Melbourne, National Gallery of Victoria. En el ámbito catalán hay varios ejemplos de interés en el retablo de la Paeria, Lleida, Capilla de la Paeria; *vid.* J. Yarza, «Retaule de la Paeria. Jaume Ferrer II y colaboradores», en *Cataluña medieval*, Catálogo de Exposición, Barcelona, 1992, pp. 322-323; en el retablo de la Virgen de san Fabián y san Sebastián, de Pere García de Benavarrí, Lleida, Museu Diocesà; así como en la tabla central de la predela del retablo de los santos Juanes de Viniaxa, obra de Bernat Martorell, Barcelona, Museu Nacional d'Art de Catalunya; véase R. Alacoy, «Retablo de los santos Juanes de Viniaxa, compartimentos y predela», en *Museu Nacional d'Art de Catalunya, Prefiguración*, Catálogo general, Barcelona, 1993, pp. 278-283, y *Catalonia (Arte gótico de los siglos XIV y XV)*, Madrid, 1997, pp. 164-169.

¹³⁸ Era creencia generalizada que el mal de ojo partía el corazón y el azabache era la piedra que tenía la propiedad de asumir esos efectos maléficos, logrando evitar que lo sufriera el portador del amuleto. Son muchos los retratos de infantes de la familia real hispana que, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, llevan estos amuletos o talismanes en el cuello, colgados del cinturón *mágico* o prendidos en los ropajes. Sirva de ejemplo, entre otros muchos, el del príncipe Felipe Próspero, retratado por Velázquez, a la edad de dos años y que se custodia en el Kunsthistorische Museum de Viena. J. Hernández Perera, «Velázquez y las joyas», *Archivo Español de Arte*, núms. 130-131 (1960), p. 283, y A. Franco Mata, «Las minas...», pp. 97-98.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 97. Remitimos también a otros bien documentados trabajos de la referida autora: «Azabaches del M.A.N.» *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 4 (1986); «El azabache en España», *Compostellanum*, 34 (1989), pp. 311-336, y «Valores artísticos y simbólicos del azabache en España y Nuevo Mundo», *Compostellanum*, 36 (1991), pp. 467-531. Un collar de cuentas de coral, con colgante del mismo material, lleva al cuello el Niño de la Virgen de Senigallia, obra de Piero della Francesca, Urbino, Galería Nacio-

Como antídoto contra el veneno se emplearon los dientes de tiburón fosilizados. Se creía que eran lenguas de dragón o de víbora y que, por exudación, anunciaban la presencia del veneno, al que podían neutralizar. Preservaban la pureza de la sal de un envenenamiento con arsénico. El coral, como amuleto, reforzaba la fuerza benefactora de las lenguas del mencionado reptil. Por ello son dos objetos que, por sus propiedades mágicas, resultan especialmente adecuados para el adorno de saleros de mesa. Sirva de ejemplo el magnífico salero germano, de principios del siglo xv, con un pie de plata dorada y coronado por un arbolito de coral de cuyas ramas penden los ya citados dientes fosilizados de tiburón¹⁴⁰ (Lám. 12).

Además de los tratamientos médicos y recursos empleados con fines terapéuticos, debemos tener en cuenta las rogativas, los exvotos¹⁴¹, las limosnas o las promesas de oraciones y otros sacrificios tanto para solicitar la ayuda divina, ante cualquier mal, como para agradecer las curaciones. Son muy expresivas al respecto las siguientes palabras que la ya mencionada Margaret Paston escribe a su marido en 1443:

Agradezco a Dios vuestra curación después de vuestra grave enfermedad. Os agradezco, igualmente, la carta que me habéis enviado, por la que mi madre y yo nos hemos sentido muy preocupadas porque no nos comunicasteis vuestra enfermedad, hasta que tuvimos la certeza de vuestra curación. Mi madre ha querido ofrecer una estatua de cera [exvoto] pensando en vuestra gravedad a Nuestra Señora de Walsingham y ella ha enviado dos libras a las cuatro órdenes de frailes mendicantes de Norwich para que recen por vos; yo de mi parte, he prometido que efectuaríais dos peregrinaciones a Walsingham y a San Leónard [priorato de Norwich]¹⁴².

nal de las Marcas. Para el caso hispano nos sirve de ejemplo la imagen del Niño del retablo procedente de Vallmoll, Barcelona, Museu Nacional d'Art de Catalunya, obra de Jaume Huguet (1445-1450), *Cathalonia...*, p. 212, o la figura del Niño de la tabla de Pere García de Benabarri (ca. 1470), Barcelona, Museu Nacional d'Art de Catalunya, *Cathalonia...*, pp. 210-213.

¹⁴⁰ Viena, Schatzkammer des Deutschen Ordens; *Reyes y Mecenas*, Catálogo de Exposición, Toledo, 1992, p. 480, n° 227. En la obra de Petrus Christus, el taller de san Eloy, se ofrecen ejemplos de estas piezas en el anaquel de la pared del fondo, detrás del santo (Nueva York, Col. Rober Lehman).

¹⁴¹ Así se refleja en la escena en la que aparece la princesa Eudoxia ante la tumba de san Esteban, obra de finales del siglo xv, del taller de los Vergós, Barcelona, Museu Nacional d'Art de Catalunya, en *Cathalonia...*, pp. 196-202.

¹⁴² Ob. cit., p. 44. Por lo que se refiere a la Península, aún siguen siendo lugar de peregrinación popular, en Asturias y en Galicia, los santuarios erigidos en honor de san Roque y de san Cosme y san Damián. De estos dos últimos se guardaban reliquias en el Arca Santa de la catedral de Oviedo. Además de las plegarias y donaciones populares se reúne en las romerías, celebradas en su honor, gran cantidad de cera y de *ex votos* en los que se reproducen los miembros enfermos o los sanados por intervención de los santos.

La necesidad de codificar y transmitir los saberes médicos dio lugar, como vimos hasta ahora, a un nutridísimo *corpus* de escritos que, acompañados de imágenes, pusieron a disposición de docentes en el campo médico o de quienes se dedicaban a estas ocupaciones y estudios los conocimientos del mundo antiguo y los avances que, con el paso de los siglos, se fueron incorporando a éstos. La abundancia de imágenes y lo expresivo de las mismas pone de manifiesto la pluralidad de todos los saberes y de obras artísticas que se gestaron en la Edad Media, frente a la creencia generalizada de quienes no profundizaron en estos estudios de que, en los siglos del medievo, las obras artísticas son, casi siempre, de carácter religioso.

La práctica médica y la atención al enfermo no fueron muy distintas de unos ámbitos geográficos a otros, pero sí en relación con los diferentes estamentos sociales. Aunque, desde el punto de vista artístico, el espacio para dichas actividades no siempre estuvo bien definido, ni interesó al artista, hay ciertas fórmulas que podemos considerar generalizadas. Así contemplamos la consulta médica donde médico y enfermo dialogan, o en la que el primero lleva a cabo algún gesto expresivo ante los síntomas que presenta el paciente, sin necesidad alguna de alusión al ámbito espacial¹⁴³. En otras ocasiones, la asistencia al enfermo se realiza en su propio domicilio, en su alcaoba, introduciendo, en estos casos, variantes compositivas y estéticas, tanto en detalles ornamentales del engalanamiento del recinto como de la situación misma del enfermo: curación y restablecimiento, redacción del testamento ante la muerte que se avecina o la presencia de figuras sagradas que anuncian un desenlace inminente. No obstante, estos aspectos mencionados, rebasado el siglo xi, están más en relación con la práctica médica que disfrutaban reyes y poderosos, en la que el paciente es atendido por su médico personal o exclusivo¹⁴⁴. También los miembros de la alta burguesía solían beneficiarse de asistencia médica domiciliaria¹⁴⁵. Para el «pobre estamental», la ayuda es la hospitalaria. Dicha fórmula era ya conocida en oriente desde el siglo iv, pues hay constancia de la existencia de hospitales en Edesa, Pérgamo y otros lugares¹⁴⁶. Damasco, Bagdad y El Cairo los tuvieron desde

¹⁴³ Sirve para ilustrarlo, Londres, British Library, Sloane, Ms. 1977, fol. 50v.; Florencia, Bibl. Laurenziana, Gaddi, 24. C. 247v.; o la visita médica del *Canon* de Avicena, siglo xv, Bolonia, Biblioteca Universitaria.

¹⁴⁴ M^aE. González de Fauve y P. Fortea, «El tiempo de la enfermedad. Cuatro médicos al servicio de los reyes castellanos a finales del siglo xv», en *Actas de las primeras Jornadas de Historia de España, Fundación*, II (1999-2000), pp. 325-347.

¹⁴⁵ Véase la recuperación de un enfermo en su domicilio particular en *Tacuinum...*, fol. 44v.

¹⁴⁶ Se conoce la obra de Nonnus, obispo de Edesa que, con posterioridad al año 435, consagró el *martyrium* de san Cosme y san Damián en el interior de un hospital para enfermos pobres, ya existente, situado extramuros de aquella ciudad, próximo a la puer-

finales del siglo VIII, donde algunos califas, como Harún al-Rashid, dispusieron que se edificase un hospital al lado de cada mezquita que se levantase de fábrica nueva. El propio Benjamín de Tudela se sorprendió ante el maristán de Bagdad¹⁴⁷. En el caso hispano, uno de los más notables fue el Hospital del Rey, en Burgos, que se mantuvo en funcionamiento desde su construcción en el siglo XIII, por Alfonso VIII, hasta el XIX. En sus estatutos se disponía que «el que viniere enfermo o enferma [...] danle mugieres e varones que piensen dél y le den guisadas e prestadas todas las cosas quel fueren menester fasta que sane o muera»¹⁴⁸. En otros ámbitos europeos se siguen las mismas pautas, como es el caso del Hôtel-Dieu de París o el St. Bartholomews Hospital de Londres. Beneficencia y caridad movían tales instituciones, por lo que era habitual que estuviesen al cargo de las órdenes monásticas. A finales de la Edad Media, el desarrollo que adquirieron algunos de estos centros hizo necesaria la redacción de estatutos y normas que facilitasen la organización, mantenimiento y buena marcha de los mismos. Muchas de esas ordenanzas constituyen hoy una fuente inagotable de datos sobre el asunto y aportan, en el campo artístico, valiosas muestras del desarrollo de la vida cotidiana en las referidas sedes hospitalarias. Sirva de muestra el *Libro de la*

ta de Beith-Schemesch. No menos interés despierta la noticia referida al obispo Rabula (412-435), que edificó un hospital para mujeres desamparadas con las piedras procedentes de la destrucción de cuatro templos paganos y se ocupó de los menesterosos y alienados. Vid. F. Cabrol y H. Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, voz «Édesse», t. IV, 2ª parte, París, 1924, col. 2064; desde ahora citaremos como D.A.C.L.

¹⁴⁷ *Op. cit.*, pp. 93-94. El relato, en el que ensalza al califa como un hombre piadoso, dice así: «Ha hecho un palacio al otro lado del río, en la orilla de un brazo del Éufrates, que está al otro lado de la ciudad, y construyó allí grandes casas y zocos y alhóndigas para los enfermos que vienen a curarse. Hay allí como unas cincuenta boticas y todas tienen bálsamos y todo cuanto necesitan de la casa real. Todo enfermo que allí va es atendido con el dinero del rey, y le medican. Hay allí un palacio que llaman DAR AL-MARISTAN. Es el palacio donde encierran a todos los dementes que se encuentran en toda la ciudad, a causa del calor. Cada uno está sujeto mediante cables de hierro, hasta que recobran la razón, en invierno. Todos los días que están allí son mantenidos por la casa real. Cuando recobran la razón se les despide, y cada cual vuelve a su casa y a [ocupar] su cargo. Mensualmente, los funcionarios del rey les interrogan y examinan, soltándoles si han cobrado la razón, y regresan a sus casas y a [proseguir] sus caminos. Todo lo hace el rey, por caridad, a todos los que vienen a la ciudad de Bagdad,[tanto] enfermos [como] dementes. El rey es hombre piadoso y de buena intención en este asunto».

¹⁴⁸ *Crónica General*, edic. R. Menéndez Pidal, Madrid, 1955, p. 686. Es imposible tratar aquí, a pesar de su interés, las fábricas hospitalarias; por ello remitimos, para el caso hispano, al estudio, con abundante bibliografía específica, de M^oD. Barral Rivadulla, «Arquitectura nosocomial en la Coruña gótica», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, t. XLIII, fasc. 108 (1996), pp. 195-220. Aunque muchos edificios fueron auténticas joyas artísticas desde el punto de vista arquitectónico, debieron de ser bien distintos a la sordidez y tristeza que se respiraría en sus salas y aposentos.

vida activísima de los religiosos del Hospital Mayor de París, redactado en el siglo xv¹⁴⁹. Fijémonos, a modo de ejemplo, en dos de sus miniaturas más expresivas. En el primer caso (Lám. 13), podemos observar dos ámbitos arquitectónicos bien definidos: el templo, para resaltar el carácter monástico de la institución benéfica, por donde entran las novicias que van a profesar en la comunidad y, al lado, el edificio hospitalario desde cuyas ventanas se ventilan las ropas de cama. Por otra puerta distinta acceden los enfermos. Ya en el interior del recinto (Lám. 14), en la sala de los enfermos, se ven el espacio común y los lechos compartidos, como solía ser habitual, y con el suelo cubierto de paja para caldear la estancia¹⁵⁰. Las religiosas que asisten a los pacientes se mueven diligentemente a las órdenes de otras figuras femeninas, de tamaño jerárquico con relación a las primeras. Otra vez más debemos efectuar un paréntesis para dar cabida a la imagen alegórica con sus atributos. Son, estas últimas, las virtudes cardinales, las principales de todas, dentro del orden moral, en la jerarquía del Pseudo-Dionisio: Prudencia, Justicia, Fortaleza y Templanza. En la imagen anterior, el número se amplía con las ordinales: Fe, Esperanza y Caridad, virtudes que deben ornar a quienes desean acceder a la vida en común y dedicarse al cuidado de los enfermos. A dichas figuras habría que añadir la personificación de los votos monacales: Obediencia, Castidad y Pobreza.

Reflexionemos, por último, sobre ciertos convencionalismos plásticos en las imágenes inverosímiles, propias de la época medieval y que añaden a éstas una gran fuerza expresiva. Nos referimos al «realismo» que se da a la representación del hecho médico o a la enfermedad y el marcado contraste que se observa al plasmar la realidad del acto descrito con imágenes. Pensemos en las operaciones ya citadas, en trepanaciones de cráneo, suturas, asesinatos, como el de Agripina, o en estudios de anatomía; pues bien, a pesar de la gravedad de los casos citados y del dolor y pérdida de la consciencia propios de cada caso, el paciente sufre la cura con gesto impasible, en pie y con los ojos abiertos. Pocas veces se trasluce el dolor y sus consecuencias inmediatas. Se da más fuerza a la vida que a la muerte. El deseo del artista al mostrarnos la imagen del enfermo, al igual que el deseo del paciente, es el de resaltar la salud, y nada mejor para alcanzarla que ofrecer al espectador una imagen que quiere estar sana y viva (Lám. 15).

¹⁴⁹ París, Musée de l'Assistance Publique (Hôpital de Paris), *Livre de la Vie Active*, Ms. AP 572, iluminado por Jean Henry (ca. 1482), o la Regla y ordenanza de las hermanas hospitalarias de Nuestra Señora de Tournay (ca. 1400), Tournai, Biblioteca Municipal, Ms. 1A.

¹⁵⁰ En 1208, Felipe Augusto dispuso que, siempre que se ausentara de París, la paja que cubría su palacio fuese entregada al Hôtel-Dieu, M.A. Carême, *El gran arte de los fondos, caldos, adobos y potajes*, Barcelona, 1980, p. 39.

SANACIONES MÁGICAS Y MILAGROS COMO FUENTES DE LA ICONOGRAFÍA MEDIEVAL

Es bien sabido que, en el mundo antiguo, los dioses paganos tenían poderes sanadores y que, en Grecia, se dirigían plegarias a algunas de estas divinidades que podían curar: Apolo, Asclepios, Artemisa, Panakeia y otros.

En el cristianismo primitivo se suceden hechos similares en los que se combinan magia, milagro y efectos curativos. En muchos de ellos, conocidos a través de leyendas y textos diversos, se encuentran las fuentes de programas iconográficos que se mantuvieron vigentes a lo largo de la Edad Media y pervivieron en etapas históricas posteriores¹⁵¹.

El propio Cristo se llama a sí mismo *médico* en más de una ocasión¹⁵². En este contexto tenemos que incluir la leyenda del rey Abgar de Edesa, contemporáneo del Salvador, relato que llegó hasta nuestros días, principalmente, a través de Eusebio de Cesarea y de tres fragmentos textuales siríacos conocidos como la leyenda Adai¹⁵³. En la referida leyenda se cuenta que el rey Abgar padecía una enfermedad incurable (¿lepra?). Conociendo las curaciones efectuadas por Cristo le escribe una carta rogándole que venga a su reino para curarle. Jesús le contesta con otra misiva excusándose, pero le promete que cuando se vaya de este mundo, le enviará a uno de los suyos para curarlo e instruirlo. Después de la Ascensión, Tomás fue el encargado de llevar a cabo esta misión. Aunque éste es el núcleo fundamental de la historia, en ambas fuentes textuales hay matices diferenciadores. En el segundo relato, se transcribe la carta del rey de este modo: «Abgar Ouchamá a Jesús buen *médico*, que ha aparecido en el país de Jerusalén, mi Señor, ¡Salud!»¹⁵⁴; seguidamente enumera todas las curaciones que efectuaba, sin medicinas, con el poder de la palabra. El encargado de llevar a Cristo esa misiva fue Hannan, del que se dice era archivero y pintor del rey. Cuando regresa a Edesa lleva dos objetos sacros muy importantes: la carta con la respuesta de Cristo, que se convierte en un amuleto protector de la ciudad, y su retrato hageiropoeta, impreso milagrosamente en el lienzo en el que iba a ser pintado, en el santo Mandylión. Éste se consideró una reliquia y sólo con mirarla

¹⁵¹ R. Crawford, *Plage...*, cit.

¹⁵² *Mat.*, IX, 12; *Marc.*, II, 17; *Luc.*, V, 31.

¹⁵³ *Historia Eclesiástica*, 2 vols., Madrid, 1973, edic. de A. Velasco Delgado; especialmente, t. I, 13, cols. 53-59, y voz «Abgar. La légende», en D.A.C.L., vol. 1A, París, 1907, cols. 87-97, y la voz «Édesse», en t. IV, 2ª parte, cols. 2058-2110.

¹⁵⁴ D.A.C.L., «Abgar», vol. 1A, col. 92. En el texto paralelo de Eusebio se dice que hace estas cosas porque es hijo de Dios.

el rey Abgar quedó curado de su dolencia, por lo que desde entonces fue objeto de veneración¹⁵⁵.

La leyenda tuvo un desdoblamiento y grandes repercusiones en los ámbitos litúrgico e iconográfico, como veremos seguidamente. En Oriente, el episodio fundamental giró en relación al texto de la correspondencia. Como ya se dijo, la carta enviada por Cristo al soberano de Edesa se convirtió en talismán apotropaico. Colocada a la puerta de la ciudad, la liberó contra los ataques de los persas¹⁵⁶. En Bizancio se consideró más importante la imagen santa, que tenía este aspecto: rostro frontal, barbado y melena larga. Esta reliquia, el «santo Mandylión» o la «Vera Icona», fue una de las más importantes que se custodiaron en la basílica de san Pedro de Roma¹⁵⁷. Al contemplarla se ganaban indulgencias y curaba milagrosamente¹⁵⁸.

Esta «Vera Icona» o «santo Mandylión» tiene otra variante, la Verónica¹⁵⁹. De forma genérica se denomina así a una santa ficticia que, según los Evangelios apócrifos, se identifica con la hemorroisa de los evangelios canónicos y que se curó de su mal después de rozar la túnica de Cristo. Según la leyenda, en el camino del calvario se acercó al Maestro y le ofreció un paño para que se enjugase el sudor y se limpiase la sangre que brotaba a causa de la corona de espinas. Milagrosamente, el rostro de Cristo, en visión frontal,

¹⁵⁵ *Ibid.*, cols. 92-93, se recogen las dos versiones sobre la impresión del retrato de Cristo en el paño sagrado.

¹⁵⁶ Allí las vio Egeria, cuando visitó esta ciudad y el palacio del rey, acompañada por el obispo, quien le dio copias del texto. Estas son las palabras que en él se leían: «tanto de la [carta] de Abgar al Señor como la [carta] del Señor a Abgar; y aunque tenía en mi patria copias de las mismas, con todo tuve gran gusto en recibir las allí de él mismo, por si acaso nos hubiesen llegado a la patria algo incompletas, pues no hay duda que es más extenso lo que aquí recibí», de donde se puede colegir que en el siglo IV ya eran conocidas en la Península y, probablemente, en otros ámbitos europeos, *Itinerario de la virgen Egeria*, edic. de A. Arce, Madrid, 1998, pp. 235-241. Esto puede explicar el hábito generalizado en Inglaterra de colocar, hasta el siglo pasado, a la puerta de las casas el texto de la referida carta. Por otra parte, el contenido textual de la misma se conmemoraba en el oficio de cuaresma de la liturgia siríaca, D.A.C.L., vol. 1A, col. 97.

¹⁵⁷ Allí la conocieron los peregrinos y parece que estuvo en la basílica romana hasta el saco de Roma de 1527; M. Smeyers, «An Eyckian Vera Icon in a Bruges Book of Hours (ca. 1450) (Nueva York, Pierpont Morgan Library, Ms. 421)», en *Serta Devota in Memoriam Guillelmi Lourdaux*, Lovaina, 1995, pp. 195-224.

¹⁵⁸ Sobre otras curaciones milagrosas del santo Mandylión, como es el caso del emperador Tiberio, remitimos a *Los Evangelios apócrifos*, texto latino de la *Mors Pilatii*, en edic. de A. De Santos, Madrid, reed. 1991, p. 496 y ss.

¹⁵⁹ *Ornamenta Ecclesiae*, Exposición de Colonia, t. 3, Colonia, 1985, pp. 162 y 181-183; *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, t. 8, Friburgo, 1976, cols. 543-544; A. Chastel, «La Véronique», *Revue de l'art*, 40-41 (1978), p. 72, y K. Weitzmann, «The Mandilyon and Constantine Porphyrogenetos», *Cahiers Archéologiques*, 11 (1960), p. 163 y ss.

quedó impreso en el tejido. Es por tanto otra «Vera Icona», una imagen que surgió de forma similar a la que recibió el rey Abgar, pero hay una diferencia sustancial entre ambas. En ésta, la efigie cristológica lleva corona de espinas y, en el rostro, quedan las manchas de la sangre que manaba de las heridas¹⁶⁰. Su carácter apotropaico también es claro. Era fuente de indulgencias, curaba de muchos males y liberaba de la muerte violenta. Alcanzó gran difusión, en el siglo xv, con el desarrollo de los Autos Sacramentales¹⁶¹ y fue entonces cuando comenzó a prodigarse la iconografía de la «santa Faz», junto con la del «Varón de Dolores» y los «Arma Christi»¹⁶², en los *Libros de Horas*¹⁶³, de oraciones y misales¹⁶⁴ (Lám. 16). Arraigó su representación en la miniatura borgoñona y entre los primitivos flamencos, promovida, en

¹⁶⁰En el tema que nos ocupa conviene tener claro que el término «Verónica» sirve para nombrar al lienzo con el que Cristo se limpió el rostro y en el que se plasmó su imagen, a la mujer que se lo ofreció y a la figura femenina que lo muestra sujetándolo con sus manos; L. Réau, *Iconografía del arte cristiano*, Barcelona, 1998, t. 2, vol. 5, pp. 315-319.

¹⁶¹En la catedral de Toledo se conserva una curiosa talla de madera, de finales del siglo xv. Es la Verónica, que sostiene en sus manos la imagen de Cristo, coronado de espinas, pintado y enmarcado. Concebida la escultura para estar adosada, debió de formar parte de un conjunto teatral de Misterios de la Pasión: *Piedras Vivas. La catedral de Toledo 1492*, Catálogo de exposición, Toledo, 1992, p. 141.

¹⁶²M. Smeyers, *L'art de la miniature flamande...*, pp. 197-198, y R. Suckale, «Arma Christi. Überlegungen zur Zeichenhaftigkeit mittelalterlicher Andachtsbilder», *Stüdel Jahrbuch*, 6 (1977), pp. 177-208. En el ámbito hispano, los ejemplos abundan en la retabística catalana. Recordemos, entre otras imágenes notables, la tabla de la predela del retablo de la Virgen de la iglesia de santa María de Ivorra (Segarra), hoy en Solsona, Museu Diocesà i Comarcal; la que aparece en la tabla de Cristo muerto de Lluç Borrassà, Pollença, Museu Municipal; F. Ruiz i Quesada, «Lluç Borrassà. Plany sobre el cos de Crist Mort», en *Mallorca Gòtica*, Catálogo de Exposición, Barcelona-Palma, 1999, pp. 184-187.

¹⁶³*Ibid.*, cita como ejemplos un *Libro de Horas* de Brujas, de principios del siglo xv, Nuremberg, Stadtbibliothek, Hert. Ms. 3, fol. 202v, en el que el lienzo está sostenido por dos ángeles tenantes, y otro *Libro de Horas*, también de Brujas (ca. 1450), Nueva York, Pierpont Morgan Library, Ms. 421, fol. 13v. Dicha imagen cristológica, entre san Pedro y san Pablo, decora el *Libro de Horas* del duque de Berry (Bruselas, Bibliothèque Royale de Belgique, Ms. 11060-61, fol. 8). En el *Libro de Horas* de Isabel la Católica, fol. 332v, se incluyó la miniatura de la Verónica con la referida efigie de Cristo. Además, se intercaló una oración a la Santa Faz (fol.332v); *vid. Libro de Horas de Isabel la Católica*, estudio crítico de A. Domínguez Rodríguez, Madrid, 1991, y J.O. Hand, «Salve Sancta Facies. Some Thoughts on the Iconography of the Head of Christ by Petrus Christus», *Metropolitan Museum Journal*, 27 (1992), pp. 7-8.

¹⁶⁴En un misal de Brujas se muestra la *Vera Icona*, de acuerdo con el modelo descrito, hoy en el Museo de Nuremberg. Otro ejemplo similar está miniado en otro misal, junto a escenas de la vida de María Magdalena, santa Marta y san Lázaro (Brujas, Grand Séminaire, Ms. 48/ 3, fol. 216v).

parte, por la piedad y devoción que Margarita de Baviera sentía hacia ella¹⁶⁵. No obstante, es preciso señalar que a lo largo del siglo xv observamos la existencia de una serie de modalidades iconográficas que responden a esa idea común que estamos analizando. Por un lado, el paño con el rostro de Cristo que emula la imagen que se relata en la leyenda Adaï, como vemos en la «Vera Icona» de la Misa de san Gregorio del Maestro de Flémalle¹⁶⁶ o en la del tríptico del abad Antonius Tsgrooten de Goswyn van der Weyden¹⁶⁷. Al mismo tiempo, convive esa fórmula de la Verónica con otra en la que se efigia como una gran dama que sujeta con sus manos el paño sagrado. A este grupo pertenecen la tabla del Maestro de Flémalle¹⁶⁸, la de Roger van der Weyden del tríptico del calvario¹⁶⁹, la del tríptico de Floriens de Hans Menling¹⁷⁰ y la miniatura del *Pasionario* de Mendoza (1425)¹⁷¹.

A van Eyck se debe una imagen cristológica similar que, a su vez, inspiró a miniaturistas de la escuela de Brujas y de la que se hicieron varias copias posteriores¹⁷². En ella se ha querido ver una adecuación perfecta al texto de la carta apócrifa de Lentulus, texto que parece circulaba por Europa desde finales del siglo xi o principios del xii¹⁷³. En él se decía de Cristo que:

¹⁶⁵ C. Gaspar y F. Lyna, *Les principaux manuscrits à peintures de la Bibliothèque de Belgique*, t. I, Bruxelles, 1989, p. 399 y ss., y AA.VV., *Les primitifs flamands et leur temps*, dir. de B. de Patout y R. Van Schoute, Tournai, 1998.

¹⁶⁶ Bruselas, Musées Royaux de Beaux Arts.

¹⁶⁷ Amberes, Musée Royal de Beaux Arts.

¹⁶⁸ Frankfurt, Städelsches Kunstinstitut.

¹⁶⁹ Viena, Kunsthistorisches Museum.

¹⁷⁰ Brujas, Saint Janshospitaal.

¹⁷¹ Toledo, Biblioteca Capitular, Ms. Res. 8; fol. 68, J. Janini y R. González, *Los manuscritos Litúrgicos de la Catedral de Toledo*, Toledo, 1977, pp. 264-265, núm. 239.

¹⁷² Brujas, *Libro de Horas* (ca. 1450); Nueva York, Pierpont Morgan Library, Ms. 421, fol. 13v. En relación con la presencia de este prototipo iconográfico en la península, consúltese Ch. R. Post, *A History of Spanish Painting*, 4, Cambridge (Mass.), 1933, p. 21, y E. Bermejo, *La pintura de los Primitivos flamencos en España*, t. 1, Madrid, 1980, pp. 58-59 y n. 1.

¹⁷³ Este texto de la literatura espiritual se atribuyó a Publius Lentulus, antecesor de Pilatos, quien, elegido cónsul en el año duodécimo segundo del gobierno de Tiberio, la había escrito al emperador y al senado de Roma. Se le dio una gran importancia porque inspira, en buena medida, el pensamiento de san Anselmo Cantauriense (1033-1109). Se incluye en el prólogo de las *Meditationes vitae Christi*, de Ludolphus de Saxonia, Colonia, 1474, y en el texto que precede al prólogo de las *Opera* de san Anselmo, Nuremberg, 1491; J.A. Fabritius, *Codex Apocryphus Novi Testamenti. Ex Epistola Lentuli ad Senatam*

«resucita a los muertos y cura a los enfermos». Al mismo tiempo, se describían con detalle las características de su rostro en las que parece que se resumía, según el pensamiento de Robert Grosseteste, el concepto de perfección formal y de belleza, ya que la belleza suprema es la belleza de Dios¹⁷⁴. De Petrus Christus se conserva un ejemplo similar, pero con el rostro sufrido y corona de espinas, por lo que su imagen también mueve a la piedad¹⁷⁵. A él mismo se debe un retrato de un joven en el que, en la pared del fondo, se cuelga la imagen del *Salvator Mundi* con los rasgos faciales aludidos y, bajo Él, el texto de Lentulus¹⁷⁶.

Esta imagen cristológica adquirió fortuna en la retabística catalana y mallorquina del siglo xv, como se puede observar en el remate del retablo incompleto de san Antonio Abad y san Pedro Eremita del Museu Diocesà de

Romanorum, Hamburgo, 1703, p. 302, y C.G.N. Vooy, *Middelnerlandsche legenden en exempelen*, Groningen-Den Hag, 1926, pp. 144-145. Para el caso inglés se ha querido ver otra fuente en la alusión que hace Beda el Venerable a una imagen del Salvador que portaban Agustín y sus monjes cuando llegaron a la corte de Ethelbert, *Ecclesiastical History of the English People*, Penguins Classics, 1955, p. 69. Consúltese E. Dhanens, *Hubert et Jan van Eyck*, Amberes, 1980, p. 293.

¹⁷⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia de la estética, II. La estética medieval*, Madrid, 1990, p. 240. S. van Gelder en: «Kristus volgens de Lentulusbrief», *Meer Schoonheid: Driemandelijke tijdschrift voor heem —kunst— en natuurschoon*, 27 (1978), pp. 33-38, transcribe el texto: «En este tiempo vivía y aún vive un hombre —si así puede nombrarse— de gran fuerza. Su nombre es Cristo y le llaman Jesús. El pueblo lo ha considerado profeta de la verdad; sus discípulos lo llaman Hijo de Dios. ‘Resucita a los muertos y cura a los enfermos’. Es robusto, de estatura media —quince puños y medio de alto— de aspecto firme, noble y venerable. Su cabello, de color castaño, es liso hasta la altura de las orejas y, a partir de ahí se ondula, cayendo sobre los hombros y la espalda en suaves bucles. Los lleva con raya en el centro de la cabeza, como los nazarenos. Posee una frente despejada y serena; el rostro sin arrugas ni manchas, algo moreno. La nariz y la boca son perfectas. Tiene la barba poblada, partida en el medio y es del mismo color que el cabello. Tiene grandes ojos gris-azulados. Su mirada es inteligente, profunda y de gran fuerza expresiva; terrible cuando reprende y dulce y amable cuando amonesta. Es alegre con mesura. Algunas veces llora, pero nunca se le ha visto reír. Su figura adopta siempre una postura firme y recta. Sus brazos y sus manos están bien formados. Se expresa con seriedad, moderación y mesura. Por ello se le podrían aplicar las palabras del profeta: ‘Es el más hermoso de los hijos de los hombres’». Agradecemos al profesor Werner Verbeke, de la Katholieke Universiteit de Lovaina (Bélgica), su amabilidad al traducirnos este texto del neerlandés.

¹⁷⁵ Nueva York, Metropolitan Museum of Art.

¹⁷⁶ Londres, National Gallery. Remitimos a *La peinture dans la peinture*, Catálogo de Exposición, Dijon, 1982, y a *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, t. 1, Friburgo, 1968, cols. 423-425. Se conserva en el Museo de Maastrich un retrato de Cristo de perfil, en una tabla anónima, del siglo xv, con copia adjunta del referido texto, lo que prueba la fuerza del documento apócrifo al que los artistas incorporaron diferentes modalidades compositivas.

Lleida, acompañado por el retrato de la Virgen¹⁷⁷ (Lám. 17). Ambas figuras se efigiaron en el díptico del Rey Martín, procedente de la cartuja de Valdemosa¹⁷⁸ (Lám. 18). A idénticas fuentes iconográficas pertenece la «Icona de Cristo» y la de su Madre, montadas en el relicario de la Columna del tesoro de la catedral de Palma¹⁷⁹. En tierras castellanas podríamos señalar, por su belleza, la Santa Faz que ocupa la totalidad de la tabla central de la predela del retablo de San Ildefonso de la catedral de Zamora, obra de Fernando Gallego (ca. 1467)¹⁸⁰.

Da la impresión de que el relato de Abgar y el de Lentulus poseen muchos puntos en común, por lo que iconográficamente el «Mandilyon» y la «Vera Icona» son muy similares y, además, ambas imágenes eran consideradas hageiropoetas.

A la vista de los análisis expuestos opinamos que en estas obras, de factura flamenca, hay una contaminación entre las dos tradiciones descritas ya que, por un lado, se efigia la Verónica como una gran dama, engalanada a la manera del siglo xv y, en el paño que sostiene, se optó por la modalidad del rostro de Cristo según la fórmula del «Mandilyon» o la descripción de Lentulus y no la versión precisa de la Verónica, con la corona de espinas y el rostro ensangrentado¹⁸¹.

Mención especial merece el caso hispano del retablo de santa Catalina de Luis de Borrassá, obra de 1415¹⁸² (Lám. 19). En una de sus tablas se

¹⁷⁷ X. Company, «Retaule incomplet de Sant Antoni Abat» en *Pulchra*, Catálogo de Exposición, Museu Diocesà de Lleida, 1893-1993, Lérida, 1993, pp. 91-93; *Servei de Conservació i Restauració de Béns Mobles d'activitats 1989-1996*, Barcelona, 1997, p. 110, y X. Company, I. Puig, *La pintura gòtica dels Ferre*, Lérida, 1998, pp. 233-236.

¹⁷⁸ Palma, Societat Arqueològica Lul·liana. La factura, de la segunda mitad del siglo xv, se ha atribuido a Miguel d'Alcanyís y a Bernat Martorell o a su círculo. Remitimos a *Mallorca Gòtica*, Catálogo de Exposición, Barcelona-Palma, 1999, pp. 175-177 y, sobre el tema en general, véase, además, R. Puig Massana, *El rostre de Jesús el Crist. Passeig fenomenològic per dos mil anys d'iconografia cristològica*, Barcelona, 1998. Agradecemos las noticias y atención dispensadas por el Dr. G. Rosselló Bordoy, director del Museo de Mallorca, donde, en depósito, se custodia la obra.

¹⁷⁹ Atribuido con reservas a Antoni Oliva y a Miquel d'Alcanyís, se montaron ambas imágenes en un curioso relicario coronado por un fragmento de la «Vera Cruz»; *Mallorca...*, pp. 171-174.

¹⁸⁰ J.M^a Caamaño, «Fernando Gallego», *Edades del Hombre*, Catálogo de Exposición, Salamanca, 1988, pp. 263-264.

¹⁸¹ Esta peculiaridad fue advertida por A. Domínguez Rodríguez en relación con el *Libro de Horas* de Isabel la Católica, *op. cit.*, p. 103.

¹⁸² Vic, Museo Episcopal; R. Rodríguez Culebras, *El rostro de Cristo en el arte español*, Madrid, 1978, pp. 6 y 13.

representó uno de los pocos ejemplos plásticos que se conservan de la leyenda del rey Abgar. En ella se escenifica el momento en el que el soberano, acompañado de personajes de la corte, se cura milagrosamente de su dolencia al mostrarle el retrato del Salvador y la carta enviada por Cristo¹⁸³.

El tema de la Verónica con la efigie cristológica coronada de espinas perduró en la obra de El Greco¹⁸⁴. Además, tiene este autor otra versión sin corona¹⁸⁵, en la línea iconográfica edesiana que, tal vez, pudo conocer en su tierra de origen, ya que éste era el modelo formal imperante en la iglesia bizantina y también en su ámbito de expansión por las tierras eslavas¹⁸⁶.

Pero volvamos al principio, cuando la Verónica se identificaba con la hemorroisa del evangelio y cuando las leyendas se entrelazan y multiplican. En el siglo v, Macario Magnés consideró a la Verónica como Berenice, princesa de Edesa, y en otra leyenda se cree que Berenice y la citada hemorroisa eran la misma persona. En la continuación del relato se apunta que ésta, para conmemorar su curación milagrosa, erigió en la ciudad palestina de Paneas, junto a su casa, un grupo escultórico en bronce. En versión de Eusebio de Cesarea, que al parecer lo vio, el conjunto artístico lo componía la figura femenina, rodilla en tierra, en gesto de súplica. Frente a ella estaba la imagen de un hombre (Cristo) en pie, cubierto con un manto¹⁸⁷ y tendiendo la mano hacia aquélla. «A sus pies —dice el texto— brota una extraña especie de planta, que sube hasta la orla del manto de bronce y resulta un antídoto

¹⁸³ J. Gudiol i Ricart, *La pintura gótica*, en *Ars Hispaniae*, t. ix, Madrid, 1955, p. 92 y fig. 65; J. Gudiol y S. Alcolea i Blanch, *Pintura gótica catalana*, Barcelona, 1986, pp. 384-385 y fig. 29.

¹⁸⁴ Madrid, Col. Caturla, procedente de la iglesia de santo Domingo el Antiguo de Toledo.

¹⁸⁵ Museo del Prado.

¹⁸⁶ El modelo se mantiene hasta nuestros días. Recuérdense, entre otros, una imagen de la «Vera Icona» del siglo xvi, San Petesburgo, Museo Ruso. El modelo de retrato real, protegido por el «santo Mandilyon» y acompañado con los textos correspondientes, podemos analizarlo a través de la tabla en la que se efigia al zar Fédor Alekseievich (ca. 1680), Moscú, Museo Histórico. A. Grabar, *La Sainte Face de Laon, le Mandylion dans l'art orthodoxe*, Praga, 1931; G. y M. Sotiriou, *Ikônes du Mont Sinai*, 1, Atenas, 1956-58, p. 49, fig. 34-36; J. Lafontaine Dosogne, *Ikônes russes et autres objets de culte*, Bruselas, 1990, e «Ikône du Mandilyon 'Sainte Face' aux Musées Royaux d'Art et d'Histoire», *Bulletin des Musées Royaux d'Art et d'Histoire*, 61 (1990), pp. 222-229; O. Popova, E. Smirnova y P. Cortesi, *Les icônes: l'histoire, les styles, les thèmes des origines à nos jours*, París, 1996, pp. 13, 164, 171 y 176, e «Ikône de Mandilyon russe de 1500», en *La salle aux trésors, chefs-d'œuvre de l'art roman et mosan*, Turnhout, 1999, pp. 168-169, fig. 69.

¹⁸⁷ En un orfrés que adornaba su indumentaria, parece que se leía la inscripción: «curación de todas las enfermedades», L. Réau, *op. cit.*, t. 1, vol. 2, p. 31.

contra toda clase de enfermedades»¹⁸⁸. En tiempos de Juliano el Apóstata se derribó el monumento, por lo que no es fácil decantarse hacia la interpretación más plausible del mismo. No obstante, a esta visión cristiana de la obra se opone la interpretación pagana de algunos arqueólogos, de la que se derivan, a su vez, otras dos versiones. Para unos, se trataba de la imagen imperial de Adriano protegiendo, alegóricamente, a la provincia de Judea, arrodillada a sus pies; mientras que, para otros, era Asclepio con su hija Panakeia, personificación de la planta que servía de remedio a todas las dolencias: Panakea, identificada como la diosa que simboliza la curación universal¹⁸⁹. A la vista de estas complejas leyendas, observamos que textos paganos, cristianismo primitivo, magia, medicina, temas iconográficos y obra artística son inseparables.

El mundo de las enfermedades y los diferentes remedios para combatir las es otra puerta que se nos abre en este campo complejo de la iconografía y las reliquias. En la cama estaba el rey Alfonso X, en Vitoria en 1276, cuando nos dice: «me cogió un tal dolor que pensé era mortal; los físicos me mandaron poner paños calientes, pero no lo quise hacer, sino que mandé traer el libro [las Cantigas] y lo pusieron sobre el dolor» e inmediatamente quedó curado¹⁹⁰.

Muchos santos también tuvieron poderes curativos e incluso estaban especializados en la sanación de un miembro u órgano determinado. Esas fórmulas de curación no dejan de ser curiosas y envueltas, muchas veces, en las creencias mágicas del momento. Nos sirve de ejemplo uno de los muchos milagros atribuidos a san Cosme y san Damián a través de un bebedizo muy especial que toma un enfermo. Está hecho con el enlucido de una pared, de una casa privada, donde estaban pintados los santos. Mediante la sustancia material de la imagen, el enfermo se apropió del poder curativo que emanaba de los santos, pues se entendía que la imagen asumía su presencia real¹⁹¹. No menos espectacular fue el milagro que obraron en la

¹⁸⁸ Eusebio de Cesarea, *op. cit.*, t. II, pp. 461-462.

¹⁸⁹ L. Réau, *op. cit.*, t. I, vol. 2, p. 31 y ss.; «Abgar», D.A.C.L., t. I, col. 96.

¹⁹⁰ *Cantiga* 209. E. Fernández González, «El castillo y la iconografía en la Edad Media», en *La fortaleza medieval: realidad y simbolismo*, Alicante, 1998, pp. 215-243, especialmente en p. 235.

¹⁹¹ Remitimos a J. Yarza Luaces, *Arte Medieval 1*, «Alta Edad Media y Bizancio», Barcelona, 1982, pp. 43-44, donde se recoge bibliografía específica sobre el asunto y se transcribe este milagro, el nº 15 de una colección redactada entre los siglos VI y VII, que dice así: «Dándose cuenta que estaba en peligro, se arrastró fuera de la cama y, para alcanzar el lugar donde estos muy sabios santos estaban pintados en la pared, se levantó apoyándose en su fe como sobre un bastón y arrancó con sus uñas algo de yeso. Lo puso en agua y después de beber la mezcla, estuvo inmediatamente curada de sus dolores por la visita —*epiphonêsis*— de los Santos».

persona del sacristán de la iglesia romana consagrada a la advocación de ambos¹⁹².

Los textos medievales aluden con frecuencia a este interés que despertaban las reliquias y sus poderes curativos. Así, cuando Rábano Mauro redacta el epitafio de Eginardo, dice de él que: «dando pruebas de un digno honor, buscó en Roma los cuerpos de los santos Pedro y Marcelino y los trajo aquí [a la abadía de Seligenstadt, que recientemente había fundado] para que beneficien con muchos ruegos y cuidados medicinales y den el reino de los cielos a su alma»¹⁹³. Otras veces, la vida de un santo y sus curaciones milagrosas pueden ser el motivo de la creación de magníficos códices miniados¹⁹⁴.

Algunos monarcas tuvieron poderes similares. Podían curar las escrófulas, las inflamaciones purulentas de la garganta, por «emanación». El rito tuvo su difusión en Francia desde los primeros Capetos, y se mantuvo vigente hasta el siglo xviii¹⁹⁵. En la Inglaterra normanda se conocen estas prácticas desde Eduardo el Confesor (1042-1066) o desde Enrique I (1100-1135) hasta principios del siglo xvi. Este poder taumatúrgico lo adquirirían por haber sido «consagrados», lo que se entendía como «apto» para curar. En el rito el rey imponía la mano sobre la cabeza del enfermo, oraba y hacía la señal de la cruz. Parece que los médicos evitaban toda alusión al «tacto real» y, aunque no siempre se curaba por este procedimiento, no por ello se ponía en duda el poder curativo regio¹⁹⁶. Parece que algunos monarcas hispanos

¹⁹² Tenía éste una pierna afectada de gangrena. Los santos se la amputaron y se la sustituyeron por la de un negro que acababa de ser enterrado. Se obró el milagro y el trasplante, desde el punto de vista médico, dio el resultado apetecido, conservando desde entonces el sacristán una pierna negra y otra blanca, lo que sirvió de tema iconográfico para la ilustración de retablos, como el ya citado de Terrasa. L. Réau, *op. cit.*, t. 2, vol. 3, p. 339 y ss., *Leyenda...*, t. 2, p. 615 y ss., y J. Garriga i Riera, «Retaule de sant Abdó i sant Senen» en *Jaume Huguet...*, pp. 160-165.

¹⁹³ Eginardo, *op. cit.*, pp. 8-9.

¹⁹⁴ Nos sirve de ejemplo la figura de santa Radegunda, reina de Francia, cuya *Vita Radegundis*, escrita en el siglo vi, fue copiada y magníficamente ilustrada en los siglos del románico. *La Vie de Sainte Radegonde par Fortunat*, edic. de R. Favreau, Poitiers, 1995, edic. facsímil, Poitiers, Bibliothèque Municipale, Ms. 250 (136). En el fol. 39, la santa cura milagrosamente a Animia, vertiendo sobre ella aceite como si de los santos óleos se tratase o como si quedase limpia, mediante las aguas bautismales, siguiendo la fórmula del bautismo por inmersión.

¹⁹⁵ Se reproduce la escena en una imagen miniada en la que aparece Enrique II (1519-1559) imponiendo la mano sobre un enfermo en un códice francés; París, Bibl. Nationale, Lat. 1429, fol. 107v.

¹⁹⁶ M. Bloch, *Los reyes taumatúrgos*, México, 1988, y J.P. Bayard, *Sacres et couronnements royaux*, París, 1984, p. 309 y ss.

también tuvieron poderes taumatúrgicos, que en Castilla la cura se aplicaba a los endemoniados y que en Navarra, por su vinculación a la casa capeta, también se reconocen estas prácticas¹⁹⁷. Desde el punto de vista artístico se conservan pocas representaciones sobre este tema; algún ejemplo miniado en Inglaterra¹⁹⁸ y unas desaparecidas vidrieras de la abadía del Mont Saint-Michel¹⁹⁹. Estas últimas imágenes iban acompañadas de texto explicativo en el que se leían las palabras sacralizadas: «¡Dios te cura, el rey te toca!».

Asimismo, la realeza inglesa disponía de otra fórmula curativa a través de los «anillos medicinales» ligada, al menos desde el siglo XIV, a la adoración de la cruz que cada Viernes Santo efectuaban los soberanos²⁰⁰. El rito era muy complejo. En la capilla del castillo donde se encontrase el rey se erigía una cruz y él, postrado en tierra, boca abajo, en gesto de absoluta humillación, se «arrastraba» hasta ella. Posteriormente, al menos desde la época de Eduardo II (1284-1327), el monarca depositaba sobre el altar ricas monedas de oro y plata que, seguidamente, recuperaba y sustituía, a modo de donativo, por otras de valor equivalente. Las ricas se fundían para fabricar anillos. Éstos poseían poderes curativos para quienes los llevasen. Aunque no se conoce bien qué enfermedades curaba, en tiempos se habló de la epilepsia y, en documentos de Eduardo II, se decía de ellos: «anillos que se les darán como medicina a las diversas gentes»²⁰¹. A lo largo del siglo XV, al mismo tiempo que se recomienda su uso en tratados ingleses de medicina²⁰²,

¹⁹⁷ M^aR. García Arancón, «Los Évreux, ¿reyes ‘taumatúrgos’ de Navarra?», *Príncipe de Viana* (1990), año LI, n^o 189; pp. 81-88.

¹⁹⁸ Biblioteca de Cambridge, Ms. Ee III 59, en el que se incluye un poema titulado *La Estoire de Seint Aedward le Roi*, fol. 38; tomado de M. Bloch, *op. cit.*, p. 408.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 408-409, donde reproduce el texto del abad Pigeon, *Nouveau guide historique et descriptif du Mont Saint-Michel*, Avranches, 1864, y a través de la copia que del mismo hizo P. Gout, *Le Mont Saint-Michel*, II, pp. 556-557 (cf. M. Bloch, *op. cit.*).

²⁰⁰ Los anillos con fines medicinales se utilizaron desde el mundo antiguo. Para el estudio detallado del tema consúltese el ya citado trabajo de M. Bloch, p. 152 y ss.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 152 y ss.

²⁰² *Ibid.*, p. 159, n. 21, transcribe el texto de Londres, British Library, Arundel, Ms. 276, fol. 23v, en el que se lee: «Para el calambre, concurrir el día de Viernes Santo a cinco iglesias parroquiales y tomar en cada una el primer penique que se haya depositado como ofrenda durante la adoración de la cruz y decid cuatro Pater en honor de las cinco llagas y usadlo durante cinco días, diciendo cada día la misma oración de la misma manera; y haceos fabricar con las monedas un anillo, sin que lleve alianza de otro metal. Escribid en su interior Jasper, Baltasar, Attrapa y en el exterior Ihc. Nazareus. Id a buscar al orfebre un viernes y decid entonces cinco Pater como anteriormente. Y desde entonces usadlo siempre».

dicha práctica fue denostada por algunos predicadores como san Bernardino de Siena²⁰³. El remedio radica en el metal que extrae el poder de las manos *sagradas* del monarca y en el óleo santo por el que les venía, a los soberanos ingleses, el referido poder de curar las escrófulas.

Desde el punto de vista artístico, la escena se plasmó en una miniatura del *Misal* de María Tudor, que da paso al detallado ceremonial de la liturgia del Viernes Santo²⁰⁴. Aparece la reina dentro de un enmarque cuadrangular y arrodillada ante el altar. A ambos lados del mencionado recinto se ubicaron dos recipientes dorados que contienen los anillos metálicos²⁰⁵.

LA SANACIÓN MILAGROSA DE CONSTANTINO EL GRANDE Y EL CICLO ICONOGRÁFICO DEL ORATORIO ROMANO DE SAN SILVESTRE

A todo lo expuesto vamos a añadir, a modo de ejemplo señero, la historia de la curación milagrosa del emperador Constantino, hecho que, envuelto en leyendas, historias apócrifas y textos diversos de origen occidental y ligados a otros edesianos, ya citados, sirvieron de fuente de inspiración a los artistas medievales. Ellos fueron capaces de narrar, con pinceles y color, la compleja trama que se cierne en torno a la figura del emperador y que, a su vez, enlaza con la historia hagiográfica del papa Silvestre I, con la conversión de santa Elena y con la leyenda de la invención de la Cruz²⁰⁶. El ciclo al

²⁰³ Arremete contra quienes «usan para curarse del mal de calambres anillos fundidos mientras se lee la Pasión de Cristo», M. Bloch, *op. cit.*, p. 159, n. 20.

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 170- 172, n. 42, y pp. 410 y 414, apénd. II, núm. 19, donde se anota bibliografía específica sobre el referido libro regio que se conserva en la Biblioteca de la catedral católica de Westminster. Remitimos además a R. Crawford, «The blessing of cramp-rings. A chapter in the history of the treatment of epilepsy», *Studies in the history and method of science*, edit. by Charles Singer, I, Oxford, 1917, pp. 165-187, pl. XI.

²⁰⁵ Es una imagen plástica que concuerda con la ceremonia que vio y describió el italiano Faitta el 4 de abril de 1556, M. Bloch, *op. cit.*, pp. 170-172 y n. 43.

²⁰⁶ A. Muñoz, «La capella di San Silvestro ai Ss. Quattro Coronati e le recenti scoperte», *Nuovo Bollettino di Archeologia Cristiana*, a. XIX (1891), pp. 205-211, y «Affreschi del XII secolo ai Ss. Quattro Coronati», *Studi Romani*, I, (1913), pp. 278-79; R. Krautheimer, «The Carolingian Revival of Early Christian Architecture», *Art Bulletin*, 24, (1942), p. 1 y ss., p. 16 y ss. y p. 26; G. Matthiae, *Pittura romana del Medioevo*, II, Roma, 1966, pp. 146-152; M. Petrassi, «La leggenda di San Silvestro», *Capitolium*, 45, 12 (1970), pp. 33-42; J. Mitchell, «St. Silvester and Constantine at the Ss. Quattro Coronati», en *Atti della III settimana di studi di storia dell'arte medioevale dell'Università di Roma* (15-20 maggio 1978), 2, 1981, pp. 15-32, y A. Tomei, «Storie di S. Silvestro», en *Laboratorio di Restauro* 1, Sopr. B.A.S. Roma, 14 dicembre 1985-28 febbraio 1986, pp. 160-163.

que nos referimos, con reminiscencias plásticas bizantinas, se dispone, a lo largo de los muros y en el luneto sobre la puerta de ingreso, en el oratorio de San Silvestre edificado, en 1246, por el cardenal Esteban, a los pies de la basílica romana de los Cuatro Santos Coronados²⁰⁷.

Preside el conjunto pictórico, en la zona superior del luneto, la imagen de Cristo Juez acompañado por la Virgen, san Juan y el colegio apostólico. Bajo esta escena, se inicia el ciclo narrativo que leemos de izquierda a derecha y cuya historia, desde el punto de vista plástico y compositivo, adquiere gran fuerza expresiva por sí misma, independientemente, incluso, del resto del conjunto en el que está inmersa. Las fuentes hay que buscarlas en los *Acta Silvestri*, texto no anterior al siglo v²⁰⁸, y en el relato pormenorizado que de la historia se relata en la *Leyenda Dorada*²⁰⁹. Se inicia el ciclo pictórico con la imagen de Constantino aquejado de lepra, como castigo por las persecuciones que había llevado a cabo contra la Iglesia. Los remedios aconsejados por los médicos no daban resultado, por lo que, como antídoto mágico, le aconsejan degollar a tres mil niños y bañarse en su sangre. El emperador, asistido por su séquito en un ambiente palatino, recibe a las madres quienes, con gestos desgarrados, solicitan su clemencia, a lo que él accede. Seguidamente, vuelto al palacio, Constantino tiene un sueño, en el que se le aparecen san Pedro y san Pablo; le dicen que, por su buena acción, al perdonar a los inocentes, Cristo los envía para comunicarle que busque al obispo Silvestre, que se encuentra escondido en el monte Soracte, para librarse de las persecuciones que el emperador había decretado y que, si hace lo que él le aconseje, quedará limpio. Le invitará a entrar tres veces en una piscina y además, curado de la enfermedad, responderá con tres buenas obras: demoler los templos paganos, edificar nuevas iglesias y convertirse al cristianismo. La expresividad del relato queda patente con la figura de Constantino que, incluso en el lecho porta los *regalia* y la alusión convencional al *palatium* diseñado como telón de fondo, mientras que el mueble, para darle mayor prescancia, se coloca, en un primer plano y fuera del recinto arquitectónico. Un miembro del servicio del palacio que porta un *flabelum*, vela el sueño del *imperator*. Constantino envía emisarios que encuentran en el monte a Silvestre. A la descripción sencilla del relato, el pintor añade los recursos plásticos del momento y, además, ofrece una luz simbólica, a modo de árbol estrellado, del

²⁰⁷ M^aG. Barberini, *I Santo Quattro Coronati a Roma*, Roma, 1989, p. 55.

²⁰⁸ D.A.C.L., voz «Constantin», t. III, 2^a parte, cols. 2621-2695, especialmente, cols. 2683-2684, donde se anota abundante bibliografía, y el «Prologus in vitam sancti Sylvestri papae et confessoris» que recoge Boninus Mombricitus en *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, Milán, 1475, t. II, reed. en Hildesheim, 1978, pp. 508-531.

²⁰⁹ T. I, pp. 76-84. Véase, además, L. Réau, *op. cit.*, t. 2, vol. 5, pp. 219-222. Remitimos también a la voz «Silvestro I» en *Bibliotheca Sanctorum*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1968, cols. 1077-1082.

que emanan destellos para señalar el lugar. En el encuentro de ambos personajes, acompañados por dos clérigos y otros tantos dignatarios de la corte, Silvestre le muestra al emperador el retrato de los apóstoles que son reconocidos por Constantino. Seguidamente tiene lugar la escena solemne del bautismo (Lám. 20). La composición se ajusta a una marcada simetría, en la que sirve de eje la pila bautismal gallonada, a la manera de la época, si bien, en este caso, se adopta el ritual litúrgico del bautismo por inmersión, frente al uso, ya generalizado en el siglo XIII, de la fórmula por aspersion. El momento representado en la escena coincide con el final del evento, ya que el cuerpo del emperador está limpio de enfermedad. A su derecha observamos un grupo de clérigos con la cruz procesional y en el extremo opuesto, al *protovestuario* que sostiene la túnica regia y otros dos mancebos de la casa real que hacen lo mismo con la corona. Las aguas salutíferas del bautismo han producido el efecto curativo esperado²¹⁰.

Al llegar a este punto es preciso introducir otra fuente textual nueva. Nos referimos a la *Donatio Constantini*, uno de los documentos apócrifos más célebres y controvertidos, redactado, probablemente, en el siglo VIII²¹¹ para establecer los derechos soberanos sobre Roma frente a la pujanza de los francos en el suelo italiano²¹². No es éste el lugar ni el momento para indagar en la problemática que le concierne. Bástenos decir que nos remite a un momento en el que las supersticiones y leyendas buscan una legitimación y que la *Donatio*, junto con los *Acta Silvestri*, sirvió como fuente iconográfica para el magnífico ciclo pictórico del oratorio de la basílica romana de los Cuatro Santos Coronados. El bautismo, la curación milagrosa y la conversión de Constantino fueron los hechos que propiciaron la redacción de la pieza en la que el emperador otorgó al pontífice Silvestre la ciudad de Roma y otros privilegios honoríficos e incluso le anuncia que le va a transferir el poder sobre la capitalidad del imperio de oriente²¹³. El hecho se ilustra, plás-

²¹⁰ En esta sanación milagrosa se han querido ver fuertes concomitancias con las leyendas edesianas, con la ya citada de Agbar y con la de Tirídates, soberano de Armenia. En los tres casos, los intermediarios de la curación real fueron discípulos de Cristo: Silvestre, Adai y Gregorio, y ello supuso, al mismo tiempo, la conversión de los monarcas y del reino. El tema se mantiene a lo largo de la Edad Media. Un magnífico ejemplo del bautismo del emperador Constantino, en este tipo de pilas bautismales, se adoptó en el tapiz de Tournai con el ciclo de la *Exaltación de la Cruz*, obra de finales del siglo XV, que pertenece a la Colección Capitular de la Seo de Zaragoza, n° inv. 1703.

²¹¹ Redactada probablemente en el pontificado de Adriano I (752-774 / 778), D.A.C.L., t. III, 2ª parte, col. 2677.

²¹² *Ibid.* Se puede consultar el estudio y la bibliografía específica sobre el tema y la redacción posterior del *Pactum Pippini*.

²¹³ «Deseamos que la dignidad pontificia no sea otra vez humillada, que sea honrada más que el propio emperador terrestre y que por nuestro glorioso poder le sea dado al hono-

ticamente, en los dos paneles siguientes. En el primero, Silvestre I, acompañado por su acólito que porta la cruz, está sentado en el trono. Lleva nimbo circular, como en todas las escenas en las que aparece, en señal de santidad, incluso cuando se efigia estando vivo. Se toca con la mitra, símbolo de su dignidad episcopal; recibe la tiara pontificia de manos del emperador y un mandatario imperial se acerca para cubrirle con la *umbrella*. Constantino, a pie, despojado de la corona, en señal de sumisión y respeto, lleva a su caballo por las riendas. Desde el muro de ronda, los miembros de la corte contemplan el desfile del cortejo. A continuación, el emperador coronado, marcha a pie, precedido por su *armiger*, con la espada envainada y sostenida por el filo, en señal de autoridad. Conduce el séquito papal hacia la ciudad de Roma. El papa, impartiendo la bendición, encabeza el grupo de jinetes.

Los *Acta Silvestri*²¹⁴ y la *Leyenda Dorada*²¹⁵ suministran nuevos datos a la narración y el pontífice se convierte en el protagonista principal. Se relata ahora, con los pinceles, el debate que él sostiene con los judíos y los milagros que acaecen por su intervención. Resucita a un toro salvaje y libera a la ciudad de Roma de las asechanzas de un dragón²¹⁶. Consecuencia de estas disputas con los rabinos fue la conversión al cristianismo de la emperatriz Elena, madre de Constantino, quien aparece, en un segundo plano, tocada con la corona²¹⁷.

En la última escena se aúnan, plásticamente, dos relatos ligados a la invención de la Cruz por santa Elena, durante el episcopado de Macario en Jerusalén, y la historia de Judas-Ciriaco, que también fue obispo de aquella ciudad y en la que sufrió el martirio²¹⁸. La fidelidad de la imagen con rela-

rable pontífice Silvestre, papa universal, en primer lugar nuestro palacio, como se ha dicho, así como la ciudad de Roma y todas las provincias, lugares y ciudades de Italia y de las regiones occidentales. Queremos que todo esto esté a su disposición, bajo la autoridad y jurisdicción de Silvestre y de los pontífices que le sucedan; lo decretamos en virtud del poder de las decisiones imperiales por nuestra sagrada y divina orden y por nuestra pragmática sanción; y deseamos que estos dones permanezcan siempre en poder de la santa Iglesia», D.A.C.L., t. III, 2ª parte, col. 2676.

²¹⁴ *Ibid.*, col. 2684.

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 79-84, y L. Réau, *op. cit.*, t. 2, vol. 5º, pp. 219-222.

²¹⁶ Desgraciadamente, parte de las pinturas correspondientes a los referidos pasajes han desaparecido, por lo que no podemos conocer las posibles variantes iconográficas que en ellos se podrían haber introducido.

²¹⁷ L. Réau, *op. cit.*, t. 2, vol. 3º, pp. 426-430.

²¹⁸ A propósito de las tres principales leyendas en relación con la invención de la Cruz que nos ocupa, remitimos a la voz «Croix», 'invention et exaltation de la vraie', en D.A.C.L., t. 2, 2ª parte, cols. 3133-3134, y a L. Réau, *op. cit.*, t. 1, vol. 2, pp. 515-530.

ción al texto es bien clara. Ya en Jerusalén, la emperatriz, rodeada de su séquito, presencia junto a varios dignatarios de la urbe los trabajos de búsqueda del leño santo. La versión, popularizada por la *Leyenda Dorada*²¹⁹, habla de un judío, Judas Cyriaco, que conocía el lugar y se negaba a revelarlo. Para conseguir el secreto santa Elena lo encerró sin alimentos, en un pozo, durante seis días, hasta que señaló el lugar. Aquí aparece el personaje, aislado, en una magnífica visión por transparencia, a la vez que se ponen al descubierto las tres cruces del Gólgota²²⁰.

Pero ¿qué vigencia pueden tener a mediados del siglo XIII y en Roma tales relatos para que con tanta fuerza se plasmen en imágenes en este magnífico friso? Es evidente que subyace la problemática situación de la época carolingia, cuando el papa Adriano I recuerda a Carlomagno, en el 774, los buenos hechos del emperador Constantino hacia el papado y le aconseja seguir sus pasos para que se le considere como un «nuevo Constantino». Además, se revitalizan, nuevamente, las reivindicaciones papales frente al poder del emperador germano. El significado político del ciclo artístico estudiado es claro. En 1246 se consagra el oratorio romano y, un año antes, el pontífice depone a Federico II, demostrando así que el papa gobierna la iglesia y el imperio, recordando con estas imágenes que el papa es el guía espiritual de la cristiandad y el soberano temporal de Occidente, según estaba fijado en la *Donatio Constantini*²²¹.

Sirvan estas palabras de referente al complejo mundo de la magia y la medicina, de la realidad y la leyenda y su ingerencia en la iconografía y en las imágenes del medievo.

²¹⁹ T. II, pp. 287-293.

²²⁰ Al hallazgo e identificación de la Vera Cruz siguió la conversión del referido Judas, que más tarde llegó a ser el obispo Ciriaco de Jerusalén y acabó martirizado.

²²¹ Consúltese, para más información, W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, 1971, p. 77; E.H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, 1985, pp. 102-103; y A. Dempf, *Sacrum Imperium*, Florencia, 1988, p. 273.



(Lám. 1) Imagen de un médico. *Libro de los Privilegios de la Universidad de Lovaina* (ca. 1450), Bruselas, Archives Générales du Royaume, depositado en la Biblioteca de la Universidad Católica (K.U.), Lovaina, Ms. 3, fol. 2.



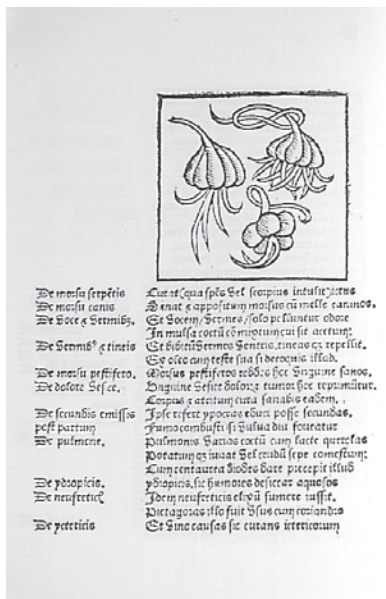
(Lám. 2) Colocación de un enema. Manuscrito de John de Ardene (s. xv), Londres, Wellcome Library, Ms. 550, fol. 193v.



(Lám. 3) El piojo. *Hortus sanitatis. De animalibus* (s. xv), León, Biblioteca de la Real Colegiata de San Isidoro, incunable nº 156, fol. 164.



(Lám. 4) El médico en su estudio. *Macer Floridus* (s. xv), León, Biblioteca de la Real Colegiata de San Isidoro, incunable nº 158-ccx (frontispicio).



(Lám. 5) El ajo. *Macer Floridus* (s. xv), León, Biblioteca de la Real Colegiata de San Isidoro, incunable nº 158-ccx, s. fol.



(Lám. 6) La mandrágora. *Tacuinum Sanitatis* (s. xiv), Viena, Biblioteca del Museo de Austria, *Codex Vindobonensis*, Ser. n. 2644, fol. 40r (Cortesía de la edit. Casariego).



(Lám. 7) Mortero de bronce (s. xviii), León (colec. particular).



(Lám. 8) Sacamuelas. Manuscrito de J. Englishman (s. xiv), Londres, British Library, Royal Ms. 6 EVL, fol. 503v.



(Lám. 9) Tratamiento con sanguijuelas, *Li Livres de Santé* de Aldobrandin de Siena (s. xiii), Londres, British Library, Sloane, Ms. 2435, fol. 15v.



(Lám. 10) Higa de oro (s. xix), León (colec. particular).



(Lám. 11) El «Varón de Dolores» con los atributos de la Pasión. Retablo de san Fabián de P. García de Benabane (finales del s. xiv), Lleida, Museu de Lleida: Diocesà i Comarcal (detalle).



(Lám. 12) Salero de coral y dientes de tiburón (s. xv), Viena, Schtzkammer des Deutscher Ordens.



(Lám. 13) Llegada de novicias. *Libro de la vida activísima de los religiosos del Hospital Mayor de París* (ca. 1482), iluminado por Jean Henry, París, Musée de l'Assistance Publique. Hôpital de Paris, Ms. A.P. 572.



(Lám. 14) Sala de enfermos. *Libro de la vida activísima de los religiosos del Hospital Mayor de París* (ca. 1482), iluminado por Jean Henry, París, Musée de l'Assistance Publique. Hôpital de Paris, Ms. A.P. 572.



(Lám. 15) Sutura de torax. Manuscrito francés (s. xiv), Londres, British Library, Sloane, Ms. 1977, fol. 6v.



(Lám. 16) Santa Faz. *Misal de la Maison-Dieu de la Madeleine* (s. xv), Brujas, The Grand Séminaire Library, Ms. 48/3, fol. 216v (detalle).



(Lám. 17) Santa Faz. Retablo de san Antonio abad y san Pedro ermitaño de Jaime Ferrer (ca. 1415-1430), Lleida, Museu de Lleida: Diocesa i Comarcal (detalle del Calvario).



(Lám. 18) Santa Faz y rostro de la Virgen. Díptico del Rey Martín, atribuido a Miguel d'Alcanyís (primera mitad del s. xv), procedente de la Cartuja de Valldemosa, Societat Arqueològica Lul·liana, depositado en el Museu de Mallorca.



(Lám. 19) Leyenda del rey Abgar. Retablo de santa Catalina de Luis de Borrassá (1415), Vic, Museo Diocesano (Foto: Institut Amatller d'Art Hispànic) (detalle).



(Lám. 20) El bautismo del emperador Constantino. Frescos del Oratorio de San Silvestre (s. XIII), Roma, Basílica de los Cuatro Santos Coronados.

Fernando GALVÁN

DE MAGIA ARTÚRICA

El mundo artúrico está estrechamente vinculado a la fantasía y la magia del Medievo. Basta la evocación del nombre de Arturo y sus famosos caballeros para que acudan de inmediato a nuestra mente las consabidas figuras míticas del mago Merlín, del hada o bruja Morgana, o de objetos mágicos —con poderes extraordinarios— como el Grial, o la espada Excalibur (o Escalibor), o de lugares con un importante halo mítico y mágico, como Camelot, Avalón, la Yerma Floresta, la Capilla Peligrosa, etc. Podrían citarse decenas y decenas de motivos sobradamente conocidos que aparecen por doquier en todo el Medievo y que aún después perviven en reescrituras y adaptaciones de los relatos artúricos. Basta con consultar una obra tan documentada como la de Carlos Alvar, *El Rey Arturo y su mundo. Diccionario de mitología artúrica*¹, para constatar la riqueza mágica y mitológica subyacente. En el prólogo su autor hace referencia a la *Historia de Lanzarote del Lago* como el núcleo central de las narraciones artúricas, pues en ella hallamos la mayoría de los motivos y temas que se repiten y se modifican en otros lugares. Pero en ese mismo *Lanzarote* también —dada su singular extensión— constatamos lo que puede verse en otros muchos relatos en verso y prosa en las diversas lenguas europeas del Medievo. Esto es, que los personajes, los incidentes, los objetos, los lugares de ese mundo de ficción no mantienen una identidad concreta y fija, sino que van cambiando, alterando su naturaleza y transformándose, como por arte de magia, en múltiples versiones. Este *Diccionario* de Alvar es insustituible, en nuestra lengua, para encontrar las claves de tantas transformaciones, de los cambios de fisonomía, de nombres, de formas que adoptan los cientos de personajes y de incidentes del mundo artúrico. A veces creemos percibir en tal o cual elemento narrativo la huella de la Antigüedad clásica, otras veces del primitivo mundo celta —del que seguramente proceden muchas de las leyendas que dieron forma al mundo del rey Arturo—; y en otras

¹ Carlos Alvar, *El Rey Arturo y su mundo. Diccionario de mitología artúrica*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

ocasiones es indudable la presencia del Cristianismo que —como en otras épocas— también en el Medievo se esforzó por adaptar fantasías y mitos paganos a la doctrina de la Iglesia.

No es fácil, pues, resumir en una exposición como ésta la amplísima nómina de acontecimientos de tipo mágico que pululan por tantos textos —de origen, lengua y desarrollo muy diversos— en todo el Medievo. Creo que cualquier intento de síntesis, en un espacio reducido como del que dispongo aquí, está condenado de antemano al fracaso. De cada uno de los elementos importantes vinculados con la magia y la fantasía hay libros y artículos bien conocidos, y nada nuevo podría añadir yo, en realidad, a lo que han aportado las prestigiosas obras de R.S. Loomis, como su estudio sobre el Grial o su imponente recopilación de la literatura artúrica en diversos territorios del Medievo europeo, o, en fin, su estudio sobre las transformaciones de las leyendas celtas en el mundo artúrico² o la monumental enciclopedia de N.J. Lacy y otros³, u otras obras de Geoffrey Ashe⁴, William Albert Nitzze⁵, Nikolai Tolstoy⁶, etcétera. Incluso en español disponemos de abundantes fuentes bien informadas, porque además de la obra señalada de Carlos Alvar —y sin mencionar las introducciones a tantas traducciones de relatos artúricos como hay publicadas en español, debidas al propio Carlos Alvar, a Martín e Isabel de Riquer, a Victoria Cirlot, a Luis Alberto de Cuenca, a Joaquín Rubio, a Fernando Gómez Redondo, etc.⁷—, habría que nombrar también, por ejemplo, los libros de Carlos García Gual sobre las leyendas artúricas⁸, y de San-

² Véanse en particular R.S. Loomis, *The Grail from Celtic Myth to Christian Symbol*, Nueva York, Columbia University Press, 1963; su compilación *Arthurian Literature in the Middle Ages, a Collaborative History*, Oxford, The Clarendon Press, 1959; y *Celtic Myth and Arthurian Romance*, Nueva York, Columbia University Press, 1927.

³ Norris J. Lacy, con Geoffrey Ashe, Sandra Ness Ihle, Marianne Kalinke y Raymond H. Thompson, eds., *The Arthurian Encyclopedia*, Nueva York, Garland, 1986. (Hay segunda edición en la misma editorial, en 1991).

⁴ Véanse, entre otras, las siguientes obras de Geoffrey Ashe, *Avalonian Quest*, Londres, Methuen, 1982; *Camelot and the Vision of Albion*, Londres, Heinemann, 1971; o *King Arthur. The Dream of a Golden Age*, Londres, Thames & Hudson, 1990.

⁵ W.A. Nitzze, *Arthurian Romance and Modern Poetry and Music*, Nueva York, Haskell House Publishers, 1971 (1ª ed. 1940).

⁶ N. Tolstoy, *The Quest for Merlin*, Londres, Hamish Hamilton, 1985.

⁷ Véase, por ejemplo, la bibliografía de textos y ediciones en español recogida por Carlos Alvar en su espléndida edición del anónimo *La muerte del rey Arturo*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp. 85-88 de la sección «Album».

⁸ Carlos García Gual, *Historia del rey Arturo y de los nobles y errantes caballeros de la Tabla Redonda*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, 2ª ed.

tiago Gutiérrez sobre Merlín⁹. Para no perderme, pues, en el fárrago de los detalles mágicos que afectan al ciclo artúrico, prefiero centrarme en tratar de explicar, más bien, algunas de las razones que se esconden detrás de esa magia y su relación con la ciencia, la religión y la historia, y comentar asimismo —de forma forzosamente breve— los efectos de esa magia en el Medievo e incluso en épocas posteriores, pues los resultados de la magia artúrica se extienden mucho más allá de las fronteras del siglo xv.

El mundo de la fantasía, de lo maravilloso —que en nuestra época se ve generalmente como algo irreal y muchas veces como un procedimiento escapista, que nos aleja de las preocupaciones de nuestro entorno, de la realidad que nos oprime— no tuvo, como sabemos, la misma significación en otros periodos históricos. Como ha escrito Ann Swinfen en un libro titulado *In Defence of Fantasy*, en el que realiza un estudio sobre la novela fantástica contemporánea,

Perhaps one of the most difficult aspects of undertaking a serious critical study of the fantasy novel results from the attitude of the majority of contemporary critics —an attitude which suggests that the so-called «realist» mode of writing is somehow more profound, more morally committed, more involved with «real» human concerns than a mode of writing which employs the marvellous. The contention of this defence of fantasy is that this is far from being the case. It may perhaps clarify the issue if we recall that what is now regarded as the «real» world —that is, the world of empirical experience— was for many centuries regarded as the world of «appearances». To our ancestors, more inclined than we by belief and by learning to look beyond the material world for reality, the ultimately real lay in spiritual otherworlds. It is with the reality of such otherworlds that fantasy very largely deals¹⁰.

Y en efecto, en el Medievo lo sobrenatural, lo mágico, no era necesariamente una fantasía irreal, ni tenía por qué oponerse al concepto de ciencia,

⁹ Santiago Gutiérrez, *Merlín y su historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

¹⁰ Ann Swinfen, *In Defence of Fantasy*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984, pp. 10-11. [Trad.: «Quizá uno de los aspectos más difíciles al emprender un estudio crítico de la novela de fantasía resulta de la actitud de la mayoría de los críticos contemporáneos —una actitud que sugiere que el modo de escritura llamado ‘realista’ es en cierta forma más profundo, más comprometido moralmente, más directamente relacionado con las preocupaciones humanas ‘reales’ que un modo de escritura que haga uso de lo maravilloso. La razón de esta defensa que hago de la fantasía es que las cosas distan mucho de ser así. Tal vez pueda ayudarnos a clarificar esta cuestión si recordamos que lo que ahora consideramos como el mundo ‘real’ —esto es, el mundo de la experiencia empírica— fue considerado durante muchos siglos como el mundo de las ‘apariencias’. Para nuestros antepasados, más inclinados que nosotros por convicción y por aprendizaje a buscar más allá del mundo material la realidad, lo definitivamente real residía en los otros mundos espirituales. Es la realidad de esos otros mundos de los que, en gran medida, trata la fantasía»].

sino que muchas veces se trataba de un medio didáctico para transmitir un conocimiento profundo sobre la realidad, un conocimiento no cognoscible a nivel empírico, y que podía presentarse, por tanto, a través de paradojas y de contradicciones con las apariencias del mundo real.

MAGIA E HISTORIA

No debe extrañarnos, por tanto, que muchos de los escritores que abordaron el tema artúrico —a pesar de las grandes dosis de magia y fantasía que incluyeron en sus relatos— insistieran en que su propósito era el de contar la verdad de lo sucedido. Así lo hacen Geoffrey de Monmouth o Marie de France, por ejemplo, a pesar de que sus narraciones nos parezcan hoy absolutamente ancladas en la irrealidad y llenas de elementos acientíficos. Pero lo cierto es que, aunque Arturo —según Monmouth— fuera engendrado merced a un encantamiento de Merlín, que hizo que Uther Pendragón fuera aceptado, bajo apariencia engañosa, por Iguerne o Igera, estando ausente su marido el Duque de Cornualles, la finalidad de Monmouth no era contar una fábula para entretener a su auditorio, sino que pretendía relatar objetivamente la historia de su país. El título de su libro —recordemos— es *Historia Regum Britanniae*, y su propósito fue presentar la historia de la Gran Bretaña desde su fundación (mítica, naturalmente) por Brutus, bisnieto de Eneas, hasta el último monarca británico de origen celta, Cadwallader en el año 689 A.D., es decir un periodo nada menos que de 1900 años. La historia de Arturo, al que dedica un quinto de la obra total (los libros octavo, noveno y décimo), —por más que hoy nos parezca un fábula llena de fantasías— tenía pretensiones de «historia», no de cuento o ficción. Es sobradamente conocido que Monmouth se nutrió de leyendas celtas para montar su historia de Arturo, y el hacerlo así obedecía a un propósito ideológico manifiesto. La obra de Monmouth se compone entre 1136-1138, cuando hacía menos de un siglo (apenas setenta años) que la isla había sido invadida por los franceses, por los normandos más concretamente, al mando de Guillermo, duque de Normandía. Como sabemos, en el año 1066 este duque derrota en la batalla de Hastings al último rey anglosajón, Harold. Guillermo se convirtió en el rey Guillermo I de Inglaterra, pero siguió manteniendo lógicamente su ducado de Normandía, y como tal duque, continuó rindiendo vasallaje al rey de Francia. Este vasallaje se fue haciendo, con el tiempo, una losa cada vez más pesada para sus descendientes, que ya no sólo eran duques de Normandía y reyes de Inglaterra, sino que años después se convirtieron también en poseedores de otros territorios en Francia, como los condados de Aquitania, Anjou, Bretaña, Poitou y Gascuña.

Precisamente en este contexto histórico conviene entender y situar la presentación de Arturo que hace Monmouth en su libro. Sin duda se trata de la legitimación épica de las naturales ambiciones políticas y de expansión

territorial de los reyes ingleses de este periodo. Como ha dicho uno de los mayores expertos arturianos, William Albert Nitze¹¹, con el mito artúrico pasó algo similar que con el de Roldán en Francia, o —remontándonos a un pasado más remoto— con el de Eneas y la *Eneida* para Roma.

Efectivamente, Roldán (o Roland) fue un conde de la Marca de Bretaña que cayó en un encuentro con los vascos en el año 778, como se narra en la «Vida de Carlomagno» de Eginhard; pero en el poema épico *La Chanson de Roland*, compuesta unos tres siglos más tarde (hacia 1100), el héroe sigue siendo conde de Bretaña, pero ahora muere en una batalla no contra los vascos, sino contra los sarracenos, los enemigos nacionales de Francia, y el momento de su muerte es el año 1086, inmediatamente antes de la Primera Cruzada. Es decir, un héroe franco se convierte en héroe nacional francés. De igual modo —dice Nitze— un guerrero romano llamado Artorius Castus del siglo II —del que tenemos una simple referencia a través de una inscripción—, que lucha contra los británicos del norte de Inglaterra, unos siglos después (posiblemente en algún momento posterior al siglo VI) se convierte en Arturo, héroe británico (de origen celta), que defiende el territorio frente a la amenaza de los bárbaros anglosajones que han invadido Inglaterra. Es decir, un héroe romano se convierte en héroe británico. Pero la mitologización continúa en el periodo posterior a la Conquista Normanda, y se plasma en la *Historia Regum Britanniae* de Monmouth. Ahora Arturo es sin duda un rey británico, pero con ancestros que se remontan al feliz Brutus, heredero de Eneas, que fundó la monarquía británica. Y es más, el Arturo que nos presenta Monmouth es el rey que se refugia en Avalón para recuperarse de las heridas, de donde ha de volver para rescatar el reino de la opresión de los anglosajones. Históricamente los británicos originarios, esto es, celtas, que no pudieron refugiarse en lugares recónditos de Gran Bretaña y que lograron escapar a las masacres anglosajonas, huyeron de la isla, cruzando el Canal de la Mancha, y se establecieron en la Armórica, que era el nombre antiguo de la actual Bretaña francesa y la Normandía. De ahí precisamente es de donde vendría Guillermo el Conquistador, como un Arturo redivivo, que liberaría a Inglaterra del yugo anglosajón, tal como la leyenda predicaba del Arturo herido y refugiado en Avalón. De este modo, Geoffrey de Monmouth revestía la invasión normanda de Inglaterra de tintes épicos legendarios, haciendo que el duque de Normandía representara una doble cualidad para Inglaterra: a) la recuperación de un pasado egregio, el pasado romano que se remontaba a Brutus y a Eneas y que tan bien había representado Arturo; y b) el regreso de lo celta (es decir, lo auténticamente autóctono) a Inglaterra, de modo que ya los invasores anglosajones no tendrían el poder que habían usurpado a los reyes celtas.

¹¹ Véase W.A. Nitze, «Avalon and the Passing of Arthur», en el libro ya citado *Arthurian Romance and Modern Poetry and Music*, pp. 1-18.

AVALÓN Y LA MAGIA: DE MERLÍN A MORGANA

He mencionado Avalón como el lugar de refugio del moribundo Arturo, así como el lugar desde el que el Arturo redivivo ha de volver algún día para sentarse otra vez en el trono de Inglaterra, el Arturo calificado en latín con la famosa frase *REX QUONDAM REXQUE FUTURUS*. Tenemos que recordar en este punto que el nombre de Avalón ha sido interpretado de diversas formas; es sin duda el equivalente del Jardín de las Hespérides clásico, pues Avalón evoca el término galés «Avallach», que significa «rico en manzanas», por lo que Avalón debe ser, según algunos críticos, «Isla de los Manzanos» o de las manzanas. Así lo encontramos en otra obra de Monmouth, la *Vita Merlini* en verso, que nos lo ofrece como «Insula Pomorum», una isla de verano eterno, paradisíaca, de la que nos da una localización geográfica muy precisa. A ella se llega, en efecto, navegando hacia Occidente, dejándose llevar por los vientos más allá de las Columnas de Hércules y el Estrecho de Gibraltar. Con esa descripción apenas puede ser otra que sencillamente una de las Islas Canarias, de las Islas Afortunadas de la mitología clásica, donde habitaban los héroes amados de los dioses en una felicidad eterna. La mitología irlandesa abona también esta hipótesis de que Avalón sea esa isla paradisíaca del Occidente. De hecho, para los irlandeses existía una isla de manzanas, «Emain Ablach», en un archipiélago atlántico que se extendía hasta donde se ponía el sol. En ese archipiélago se hallaba también Tir na nOg, la Tierra de los Jóvenes, y otra, la Tierra de las Mujeres, con la que sin duda la Hermandad Femenina de Morgana —que atiende al Arturo mortalmente herido— guarda un parentesco. Recordemos también que las historias legendarias de viajeros irlandeses a estas islas se vinculan asimismo al Archipiélago, como el famoso *Viaje de San Brandán*.

Pero también es cierto que la hipótesis de que Avalón sea una de estas Islas Canarias es una posibilidad entre otras muchas, desde luego, porque se han señalado asimismo otras localizaciones, como la isla de Man (conocida en algunas antiguas leyendas irlandesas como «Ablach»), y hasta la localidad inglesa de Glastonbury, cuya abadía estuvo en otro tiempo rodeada de agua, por lo que fue denominada así: Glastonbury es la expresión sajona para la celta Inis Witrin o Ynis Gutrin, «isla de cristal», que aparece en la mitología galesa. De hecho, hacia finales del siglo XII, hacia 1190, se anunció que se había excavado la Abadía de Glastonbury y se habían encontrado en ella las tumbas del rey Arturo y la reina Ginebra, con lo que Avalón se convertía en el destino final de Arturo y se unía así su tumba al Grial, que —de acuerdo con Robert de Boron— acabó en los valles de Avalón, en el centro del condado de Somerset, donde luego se erigió la Abadía. Además, en esa misma localización, y en época pre-cristiana, se celebraban ritos paganos celtas relacionados con el culto a los muertos. No debe sorprendernos, desde luego, que un antiguo santuario pagano acabara siendo convertido en iglesia cristiana, pues la historia de la Cristiandad está llena —como sabemos— de

estas transformaciones. Así pues, en Glastonbury se fundirían las figuras del Arturo cristiano y del Arturo pre-cristiano celta. En Glastonbury estaría la puerta al Annwn, el Otro mundo, que atravesaría Arturo —como un antiguo héroe celta— para retornar cuando fuera necesario¹².

Se ha dicho, sin embargo, que la asociación de Avalón con Glastonbury fue resultado también de la necesidad del poder político por acabar con la leyenda de un Arturo vivo, que podía regresar en cualquier momento para reclamar —en nombre de los celtas— el trono inglés. Semejante amenaza era obviamente un riesgo continuo de desestabilización política. Al encontrarse la tumba de Arturo, con su esqueleto, en la Abadía de Glastonbury, ya no había motivos para temer una revuelta contra los reyes normandos, los verdaderos herederos bretones de Arturo, según la mitología de Monmouth. Al mismo tiempo, los monjes de la Abadía se convertían en depositarios de la mayor reliquia nacional, haciendo de Glastonbury un lugar de peregrinación al que se vinculaba toda suerte de leyendas y ritos antiguos¹³. Sea como fuere, lo cierto es que, tal como vemos, Avalón no es sólo un lugar mágico e irreal, asociado a múltiples leyendas y versiones contradictorias de mitos antiguos de carácter diverso. Es también —como la propia creación mítica de Arturo— un lugar al que se asigna una función muy específica de carácter totalmente mundano y práctico.

Pero naturalmente Avalón está relacionado asimismo con Merlín, el mago, el artífice de tantos hechos maravillosos del mundo artúrico. La naturaleza de este personaje es sin duda singular: producto de la unión de una joven virgen y un íncubo, demonio sobrenatural, según la versión de Monmouth¹⁴.

¹² Sobre Avalón es muy útil el libro de Geoffrey Ashe, *Avalonian Quest*, Londres, Methuen, 1982, así como su libro anterior *King Arthur's Avalon: The Story of Glastonbury*, Londres, Collins, 1957. Véanse referencias más específicas en la voz correspondiente del ya citado *El rey arturo y su mundo. Diccionario de mitología artúrica* de Carlos Alvar, p. 31.

¹³ Sobre Glastonbury pueden consultarse los libros de James P. Carley, *Glastonbury Abbey*, Woodbridge (Suffolk), Boydell, 1988, y de R.F. Treharne, *The Glastonbury Legends: Joseph of Arimathe, The Holy Grail and King Arthur*, Londres, Cresset, 1967.

¹⁴ Reproduzco unas líneas de Santiago Gutiérrez en su libro citado *Merlín y su historia*, que me parece que resumen bien las opiniones de la época: «El origen del coito entre humanos y demonios (íncubos si eran machos; súcubos, si se trataba de hembras) procede de fuentes diversas: la tradición agustiniana, la *Biblia*, glosas, etcétera. Los exégetas de la Baja Edad Media, como el autor de la *Glosa sobre el Génesis*, interpretaron el pasaje del *Génesis*, vv. 1-2, que hablaba de relaciones entre hijos de Dios e hijos de los hombres para referirse a la unión con íncubos. Pero, hasta el siglo XIII, las autoridades sobre las que apoyarse eran numerosas: la *Glosa sobre Isaías*, la *Glosa sobre el bienaventurado Gregorio*, Beda, Guillaume de Cantimpré, Tomás de Aquino... Se demostró cómo era posible tener descendencia con la intervención de uno de estos seres. El demonio debía aparecerse primero a un hombre, como súcubo, de quien obtenía semen; inmediatamente, tras tomar la forma de íncubo, lo transmitía a una mujer. El semen se conservaba en perfecto estado porque el calor vital no se evaporaba. Aunque, según el *Malleus*

Recordemos que Merlín es capaz de los mayores portentos: puede volar, cambiar de apariencia, volverse invisible, puede conjurar monstruos, hablar con los espíritus sobrenaturales de los bosques, las montañas, los lagos; es capaz de viajar en el tiempo, etc. No es extraño, por ello, que sea Merlín el que cree la Tabla Redonda, el que maneje los hilos de Camelot, el que favorezca la consolidación de Arturo. ¿A qué obedece esta figura? Es difícil decir si estamos ante una criatura totalmente mítica, derivada de las leyendas celtas —algo que es obvio, por otro lado—, o si también en Merlín hay elementos históricos, de la realidad llamada objetiva. Es asimismo Geoffrey de Monmouth el que nos presenta por primera vez al Merlín que conocemos: en primer lugar en su *Prophetiae Merlini*, o *Profecias de Merlín*, escrito en 1130; luego lo incorpora en su *Historia Regum Britanniae*, ya mencionada; y posteriormente vuelve a su figura en su *Vita Merlini* (hacia 1150). Monmouth hace uso de testimonios anteriores a él para desarrollar su personaje, y desde ese punto de vista podemos naturalmente decir que no es mera invención suya. Evidentemente hay ciertas leyendas galesas antiguas en las que seguramente se inspiró Monmouth. Una de ellas se refiere a una figura sagrada llamada «Myrddin» o «Myrddin Emrys» (Merlín Ambrosius), un niño profeta sobrenatural al que convoca Vortigern en la historia «El dragón rojo y el dragón blanco». Ahí Merlín profetiza la caída del rey Vortigern (el dragón blanco), la vuelta de Uther Pendragón (el dragón rojo), la instauración del reino de Arturo (simbolizado por un jabalí) y la historia futura de los bretones. Esta figura es desde luego legendaria y confusa, y no sólo por su carácter profético y sobrenatural, sino porque en ella se funden dos personajes, el del niño profeta, por un lado, y el de Ambrosius Aurelianus (o Aurelius), *dux bellorum*, que encabezó el contingente de bretones de la Armórica que pondría fin a los conflictos con los sajones y los pictos provocados por Vortigern. Es decir, el Merlín profeta niño se confunde con el jefe militar que luego es coronado rey como Aurelius, lo que hace a esta versión de Merlín absolutamente insostenible desde un punto de vista lógico. La otra leyenda asociada al Merlín de Monmouth es la del druida, Merlín el Salvaje o «Silvestre», o «Myrddin Wyllt», que alude a un cierto Myrddin ap Morfyn o Merlin Celidonus, personaje supuestamente histórico que fue un bardo galés del siglo VI, autor de algunos poemas del *Libro Negro de Carmarthen* (la palabra «Merlín» procedería de esta localidad, pues el nombre galés de Carmarthen es Caermyrddin, esto es, «ciudad de Myrddin»).

Maleficiarum, el fruto de esta unión no era hijo del demonio, sino de un humano, bastaba lo anterior para engendrar un monstruo. Como reflejo de la importancia que estas creencias habían alcanzado por aquella época, cabe señalar, en fin, cómo otras nociones semejantes se refinaron y racionalizaron; y, así, por ejemplo, el pacto con el Diablo tendió a ser considerado un acto formal, análogo a la ceremonia feudal del homenaje» (pp. 93-94).

Mas el problema para asociar a este Merlín histórico con el posible Arturo histórico es también considerable, porque ese Merlín histórico vivió después de que Arturo hubiese muerto.

En fin, como vemos, es prácticamente imposible reconstruir la realidad subyacente bajo la magia artúrica. Se ha avanzado también la hipótesis de que el Merlín arturiano podría ser simplemente una versión de Odín, el rey de los dioses de la mitología germánica, porque ambos son presentados como magos de lengua barba y ambos llevan a cabo hazañas similares, como revela la comparación entre las de Merlín con relación a Arturo (la espada en la piedra, la forja de la espada, etc.) con las protagonizadas por Odín con los héroes escandinavos Sigmund y Sigurd en la *Saga de los volsungos*¹⁵.

Luego, en las versiones posteriores a Monmouth, Merlín adquiere otros valores, especialmente los de mago, muy distintos a los del dios o profeta que tenía en las leyendas germánicas o celtas. Es con Robert de Boron, a principios del siglo XIII, cuando Merlín evoluciona algo más y conocemos su vida como niño y joven; los elementos cristianos toman, además, una relevancia especial. Y después de Boron, en las prosificaciones de la Vulgata francesa del siglo XIII se resaltarán especialmente los atributos típicos del hechicero. Como ha escrito Santiago Gutiérrez en su estudio *Merlín y su historia*:

Resulta revelador el contraste entre el Merlín que daba sus primeros pasos literarios en la *Historia* de Monmouth, dibujado apenas con un par de trazos, y el de los últimos estadios evolutivos: consejero real, siempre dispuesto a hacer el bien, amigo de las bromas, optimista y seguro de sí mismo, gracias al poder que le otorgan sus facultades. Éstas se han ido igualmente transformando. A partir del profeta que nos mostraba Monmouth, Merlín se ha deslizado hacia el campo de las artes mágicas. Tal es la tendencia que se apunta en el *Brut*, donde Wace le hace recitar un ensalmo durante el transporte de las piedras de Irlanda. Boron, en cambio, rectifica esta trayectoria e, imbuido por el espíritu cristiano que alienta su obra, desarrolla la faceta de antiprofeta del Grial. Pero será en vano; los continuadores de la *Vulgata* y del *Pseudo-Boron* desvalorizarán las profecías hasta convertirlas en un simple truco anticipatorio y concederán más relieve a los hechizos, a pesar de la explícita condena que de ellos hará el autor de la *Suite du Merlin*¹⁶.

No es posible, por tanto —como comentaba al principio—, ofrecer una visión o interpretación coherente y global de estos elementos mágicos, tal

¹⁵ Véase la reciente edición española de Javier E. Díaz Vera, *Saga de los volsungos*, Madrid, Gredos, 1998.

¹⁶ Santiago Gutiérrez, *Merlín y su historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, pp. 15-16.

como demuestra el caso de Merlín¹⁷. Son tales las transformaciones que sufre y las vertientes de las que provienen los incidentes y rasgos que dan forma al personaje que no podemos aventurar una explicación lógica satisfactoria. Merlín, así como Morgana¹⁸, el Grial¹⁹, Avalón, y tantos otros ingredientes del mundo artúrico, tienen un probable (y en muchos casos seguro) origen celta, pero su desarrollo trasciende esa fuente; esos personajes, esas mágicas transformaciones son probablemente consustanciales a la visión de la realidad del hombre de la época. Y como ésta va cambiando, así se modifican también personajes y motivos. Recordemos por un instante, a modo sólo de ejemplo, lo que pasa con Morgana.

Tiene este personaje una evolución ciertamente curiosa. En el siglo XII, en Monmouth, se nos presenta como un hada, uno de esos seres feéricos lleno de belleza, que transporta a Arturo hasta la isla de Avalón, de la que es señora. En las versiones sucesivas van cambiando algunos rasgos: en el *Brut* de Layamon es llamada «Argante», y algo más tarde Étienne de Rouen la convierte, en el *Draco Normannicus* (entre 1167 y 1169), en la hermana de Arturo. De ahí que Chrétien en *Erec et Énide* se refiera a Morgana como la hermana de Arturo. Pero en Chrétien sigue siendo la señora de Avalón, pues es la amante del señor de la isla, un enamorado de las hadas. Morgana es todavía, pues, un hada buena y hermosa en Chrétien. Pero en las novelas en prosa del siglo XIII se nos presenta bajo rasgos más humanos. Así vemos que es parte de la genealogía de Arturo, que se casa, y que ya perdida la virginidad, se torna entonces maga, no hada (aunque se le sigue llamando el hada Morgana), pues se convierte en discípula de Merlín y se vuelve, finalmente, malvada. Curiosamente, este paso del hada fantástica, sobrenatural, a la maga

¹⁷ Un libro que presenta una visión global de las transformaciones de Merlín a lo largo del tiempo, y no sólo en el Medioevo, es el editado por James Gollnick, *Comparative Studies in Merlin from the Vedas to C.G. Jung*, Lewiston, Mellen, 1991. Merece también destacarse el editado por Jeanie Watson y Maureen Fries, *The Figure of Merlin in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Lewiston, Mellen, 1989.

¹⁸ Este personaje es también objeto de numerosas y sugestivas transformaciones, pues su paso de hada inicial a bruja en las diversas versiones del mito artúrico ha sido objeto de variadas interpretaciones. Véase, por ejemplo, la breve síntesis que hace de las principales transformaciones Santiago Gutiérrez en su libro citado *Merlín y su historia*, pp. 183-187; o la relación que establece Maureen Fries en su trabajo «Women in Arthurian Literature» entre la primera Morgana (heroína, bella, y hada) y la última Morgana (antiheroína, fea, y bruja) y el creciente temor y odio que fue generándose hacia las mujeres hacia finales de la Edad Media (en el libro *Approaches to Teaching the Arthurian Tradition*, editado por Maureen Fries y Jeanie Watson, Nueva York, MLA, 1992, pp. 155-158).

¹⁹ Sobre el Grial y sus transformaciones es muy útil el libro de Sandra Ness Ihle, *Malory's Grail Quest: Invention and Adaptation in Medieval Prose Romance*, Madison, University of Wisconsin Press, 1983.

que adquiere el dominio de su oficio a través de las técnicas que le enseña Merlín (o la instrucción científica, podríamos decir) hace de Morgana un ser malvado, apartado del mundo y hasta cierto punto antipático²⁰. En el *Lanzarote*, en su característico esfuerzo racionalizador, vemos la transformación como algo lógico y natural. El paso de esta Morgana maga a la Morgana bruja es sencillo, pues —como es común en la misoginia medieval, especialmente la de la Baja Edad Media— la mujer con muchos conocimientos —la mujer sabia— deja de ser buena y acaba siendo odiada y temida por los hombres. Precisamente una estudiosa del mundo artúrico, Maureen Fries, en su trabajo «Women in Arthurian Literature», establece una relación entre la primera Morgana (heroína, bella, y hada) y la última Morgana (antiheroína, fea, y bruja) y el creciente temor y odio que fue generándose hacia las mujeres hacia finales de la Edad Media. Dice Fries que esta transformación de Morgana de hada en bruja implica que se vuelve fea, lasciva e hipersexual, que su rostro se torna moreno, y evidentemente que su coyunda con el demonio la hace cada vez más fea. En esta fase del desarrollo de Morgana, cuando se presenta como bella es sólo una ilusión fruto de un hechizo, como ocurre en *Sir Gawain y el caballero verde*, obra en la que Morgana es una bruja, que ha sometido al Caballero Verde a un encantamiento y su doble, la esposa de Bertilak, una dama encantadora. Esta nueva Morgana —como señala Fries— es una mujer sexualmente insaciable, que no es calmada en sus ardores pasionales por ninguno de sus esposos. Sin embargo, curiosamente, y a pesar de esta transformación, no pierde Morgana su condición de ayudante o auxiliar de Arturo, conduciéndolo al final hasta Avalón. Se trata, pues, de un personaje ambivalente y contradictorio —como otros muchos del mundo artúrico—, fruto de las variantes que el paso del tiempo y el cambio de mentalidad iban produciendo en el imaginario medieval²¹.

Me parece interesante vincular también esta transformación de Morgana de hada a bruja, producto de su adquisición de conocimientos técnicos (mágicos), con la figura del científico, menospreciada y objeto de burla en el Medioevo. Es decir, no es sólo la mujer sabia la que es mala; es que el hombre sabio —aunque no necesariamente malvado— no es tampoco un ideal. Es risible, pues su sabiduría no le impide caer en las trampas más tontas. Pienso en Merlín, pero no sólo en él. Sabemos, por ejemplo, que la Dama del Lago —otro personaje inicialmente de naturaleza fêérica como Morgana— va adquiriendo en las versiones en prosa un carácter humano y que a partir del

²⁰ Morgana, según leemos en la *Vulgata*, aprende de Merlín «muchas maravillas... de astronomía y nigromancia» (*Vulgata*, p. 254, l. 23; cit. por S. Gutiérrez, *Merlín y su historia*, p. 155).

²¹ Maureen Fries, «Women in Arthurian Literature», en *Approaches to Teaching the Arthurian Tradition*, *op.cit.*, pp. 155-158.

Lanzarote se le identifica con Viviana (o Niviana), que hechiza con sus encantos femeninos a Merlín, el sabio, el científico, pero el hombre —al fin y al cabo— que pierde la cabeza por una mujer. No es el único, como digo, en el Medievo. Recordemos que la lista de sabios antiguos ridiculizados por mujeres en la Edad Media es extensa, y va desde Virgilio a Aristóteles, pero incluye no sólo hombres de ciencia, sino también grandes figuras de la historia clásica o de la Biblia: Adán, Salomón, David, o Sansón se perdieron por su «intemperancia amorosa»²². Parece, pues, que en esta confrontación entre lo mágico y lo científico para la opinión pública medieval (si podemos usar ese término como referente que extraemos de la literatura del periodo) debe predominar el primero, siempre que esa magia sea natural, no adquirida. Si es magia en el sentido de adquisición de técnicas, entonces ya es ciencia, y ya sabemos: en una mujer significa brujería (pacto con el demonio), y en un hombre resulta ridículo.

DEL MUNDO DEL ROMANCE AL REALISMO DE MALORY

Es obvio, pues, que el punto de vista del hombre del Medievo, como decía antes, dista mucho del nuestro a la hora de enfrentarse al mundo de las realidades (o apariencias, para ellos) frente al *otro* mundo —mucho más rico y profundo—, a pesar de su apariencia de irrealidad y superstición.

Que no existe ese divorcio tan claramente establecido en nuestro tiempo entre la historia y la fantasía, lo prueban innumerables testimonios de la época, como es bien sabido. Para no abandonar el mundo artúrico, recordemos, por ejemplo, el tratamiento que recibe uno de los géneros más característicamente bretones, y fantásticos, el de los *lais* de Marie de France. En efecto, en los *lais* hallamos toda suerte de elementos maravillosos, que —recordemos— constituyen un rasgo distintivo del género. Mas son relatos que, aun en verso, pretenden convencer al auditorio de su respeto por lo real. Marie se empeña en dar detalles de localización para hacer creíbles sus historias, insistiendo en que lo que nos cuenta es *realmente lo que ocurrió*. En la Introducción de su colección de doce composiciones en verso octosílabo nos dice con rotundidad:

Les contes ke jo sai verrais,
dunt li Bretun unt fait les lais,
vos conterai assez briefment (vv. 19-21)
[«Voy a contaros, asaz brevemente, unas historias que sé verdaderas,
de las cuales los bretones han hecho los lais»].

²² Véase la obra citada de Santiago Gutiérrez, *Merlín y su historia*, p. 307, n. 84.

Y así, en otros muchos momentos, insiste: «L'aventure d'un autre lai, / cum ele avint, vus cunterai» (*Lanval*, vv. 1-2) [«Voy a contaros, tal como ocurrió, la aventura de otro lai»]; «L'aventure k'avez oïe / veraie fu, n'en dutez mie. / De Bisclavret fu fez li lais / Pur remembrance a tuz dis mais» (*Bisclavret*, vv. 315-318) [«La aventura que habéis oído es verdadera, no lo dudéis. El lai de Bisclavret se compuso a fin de que fuese recordada para siempre»].

¿Qué significado tienen, pues, los elementos maravillosos en estos *lais* de Marie de France, o en las versiones del mito artúrico de Chrétien de Troyes y de otros autores? Hay referentes espaciales como el mar, el río, el lago, la fuente, el bosque, el jardín, la isla, el castillo, la torre, la nave, o personajes como las hadas o los caballeros de otro mundo, o animales como el caballo, el ciervo, el pájaro, etc., u objetos como el anillo o la almohada, que se comportan de modo distinto al común. La descripción del mundo que se pretende objetiva se nos presenta, pues, bajo la luz de hechos y circunstancias sobrenaturales. Como han escrito estudiosos tales como Jacques Le Goff en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*²³, o Lucienne Carasso-Bulow en *The «Merveilleux» in Chrétien de Troyes' Romances*²⁴, o Northrop Frye en *The Anatomy of Criticism*²⁵, lo maravilloso en esta cultura estaba perfectamente integrado en la propia identidad, tanto individual como colectiva. En palabras de Frye, al describir al personaje del romance:

The hero of romance moves in a world in which the ordinary laws of nature are slightly suspended: prodigies of courage and endurance, unnatural to us, are natural to him, and enchanted weapons, talking animals, terrifying ogres and witches, and talismans of miraculous power violate no rule of probability once the postulates of romance have been established²⁶.

Si nos movemos en ese mundo del romance, hemos de abandonar nuestro escepticismo contemporáneo, suspender la incredulidad —como nos pedía

²³ Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1986.

²⁴ Lucienne Carasso-Bulow, *The «Merveilleux» in Chrétien de Troyes' Romances*, Ginebra, Librairie Droz, 1976.

²⁵ Northrop Frye, *The Anatomy of Criticism: Four Essays*, Nueva York, Atheneum, 1967.

²⁶ *Ibid.*, p. 33. [Trad.: «El héroe del romance se mueve en un mundo en el que las leyes ordinarias de la naturaleza quedan en cierta suspensión: prodigios de valentía y sufrimiento, que a nosotros nos resultan antinaturales, son naturales para el héroe, y las armas encantadas, los animales que hablan, los terroríficos ogros y brujas, y los talismanes de poderes milagrosos, no violan ningún regla de probabilidad una vez que se establecen los postulados del romance»].

el poeta romántico Coleridge— para aceptar como normal lo que entonces era patrimonio común de conocimiento de letrados y analfabetos, de gentes cultas e incultas.

Lo más sorprendente quizá de esa magia artúrica —si lo pensamos bien— no es el rol dominante en la Edad Media. Al fin y al cabo, las historias del rey Arturo no añadían gran novedad, pues todas esas transformaciones del mundo artúrico eran cosas que se conocían (sus fuentes —como digo— eran patrimonio común) y se aceptaban como normales gracias a los medios de transmisión del conocimiento (escritos y orales). Los distintos romances y adaptaciones del mito contribuían sólo a elevar al orbe literario el conocimiento popular, el «folklore» en su sentido etimológico. Lo que me parece más llamativo y mágico es que esas historias hayan pervivido más allá de los límites del Renacimiento, que hayan logrado escapar del mundo medieval y siguieran hechizando a los hombres y mujeres de la modernidad y aún de la posmodernidad, cuando obviamente la relación entre magia y ciencia es bien distinta.

Así pues, permítaseme que dé un salto hasta finales del siglo xv, y que pase de las referencias poéticas y mágicas a la prosa, para referirme a la obra de Malory, *Le Morte d'Arthur*. Aunque se titule paradójicamente así, en francés, se trata —como es sabido— de la obra cumbre del ciclo artúrico en inglés, y una de las obras literarias más populares y más leídas, más veces reimpresa y adaptada de toda la tradición literaria inglesa. Se escribe en prosa a finales del siglo xv, ya casi en los umbrales del Renacimiento. Es una suerte de síntesis de la Vulgata francesa, un compendio del mundo artúrico. Se escribe en una época de transición, en la que la sociedad inglesa pasa por el periodo de las Guerras de las Dos Rosas, una continua sucesión de enfrentamientos entre dos ramas de la familia real, los Lancaster y los York, que llevan al país a una progresiva destrucción de su propia nobleza, y que coincide con el auge de la clase media. Avanza el pensamiento humanista, entra la imprenta en Inglaterra (1474) y, con el final de las Guerras de las Rosas, en 1485, se introduce una nueva dinastía, que dominará el siglo xvi, la de los Tudor, emparentados con los Lancaster, y que pronto —a través del primer rey Tudor, Enrique vii— emparentará también con los York, por su matrimonio con Elizabeth de York.

En esta época de decadencia del feudalismo en Inglaterra se produce, curiosamente, esta obra de Malory. Fue escrita hacia 1470, aunque no se publica hasta el año 1485, el mismo año efectivamente del final de las Guerras de las Rosas y la introducción de la dinastía Tudor. Hay una paradoja curiosa aquí, y no será la única relativa a esta obra, como luego comentaré, pues *La muerte de Arturo* está dedicada a una época periclitada, fenecida podemos decir, ya que los ideales feudales del amor cortés, de la lealtad feudal, etc. están prácticamente desaparecidos en la Inglaterra del último tercio del siglo xv. Cabe preguntarse cómo a alguien se le ocurre componer una obra de esta índole en un momento como éste. Y cuando conocemos algo sobre ese alguien la paradoja se torna aún más enigmática. El autor,

como nos lo dice su editor William Caxton, es un caballero llamado Sir Thomas Malory, es decir, un miembro de esa clase feudal que está en decadencia. Pero Malory —que nos presenta los retratos de los caballeros de la Tabla Redonda, caballeros tan leales e ideales en muchos aspectos— fue (algo que no nos dice Caxton) aparentemente un desalmado, que ni tan siquiera logró ser fiel a un ideal político, pues luchó en los dos bandos de las Guerras de las Rosas, unas veces con los Lancaster y otras con los York. El espejo de honor y virtud que se proyecta desde el libro se contradice con la imagen que tenemos de su autor.

Como leemos en su propia obra, escribió *La muerte de Arturo* en la cárcel, a partir del poema aliterativo *Morte Arthure*, así como de libros franceses, probablemente los escritos en prosa de la Vulgata. Los críticos han comparado el nivel de influencia que estos precedentes ejercieron en Malory y están de acuerdo, en general, en que fue grande, pero que Malory —a pesar de lo que pueda parecer a quienes (que son muchos) se acercan a su libro sin conocer los precedentes— intentó suavizar y eliminar muchas veces los elementos maravillosos, fantásticos, mágicos, tan característicos de los romances de caballerías, para dibujar un mundo más apegado a la realidad. Es decir, para generaciones de lectores durante siglos Malory ha sido el epítome de la tradición cortés, del romance artúrico, lleno de fantasías, hechos maravillosos, etc., y sin embargo, una comparación con sus fuentes revela justamente que su autor pretendía lo contrario, eliminar tantos elementos maravillosos para aproximarse al tema de su libro desde una perspectiva más cotidiana y realista. Ya en la época en que escribe Malory, pues, el hombre medieval no parece requerir el mismo nivel de fantasía y magia que en los siglos precedentes. Pero no pensemos que la magia desaparece por este motivo. Veamos qué ocurre a continuación.

El éxito de esta obra en la literatura inglesa ha sido singular, único, sin duda, sólo comparable al de Shakespeare que —por supuesto— lo supera. Recordemos que la acogida de *La muerte de Arturo* fue de tal calibre que a la edición de 1485 siguieron cinco ediciones hasta 1634. Fue un libro muy popular en el siglo XVI y principios del XVII en Inglaterra, atacado a veces por unos que lo creían inmoral y poco adecuado para la instrucción de los jóvenes, como Roger Ascham en su tratado *The Scholemaster* (1570), y alabado por otros, que lo veían como una gran obra de entretenimiento para caballeros, como Sir Philip Sidney, en su *Apology for Poetry* [*Defensa de la poesía*] (1595). Aunque en la segunda mitad del XVII y durante el siglo XVIII fue poco leído, desde principios del siglo XIX hasta la actualidad ha sido el libro más veces reimpresso, adaptado y leído sin duda de toda la Edad Media.

Pero en esa época de finales del siglo XV, cuando se escribió y se publicó, cumplió una función también cercana a la de Monmouth en el siglo XII; esto es, la de servir de soporte a la monarquía Tudor. De hecho, el primer monarca de la dinastía, Enrique VII, bautizó a su primogénito con el nombre de Arturo, con la clara pretensión de que simbolizara el retorno del personaje mítico del REX QUONDAM REXQUE FUTURUS. Pero fue un Arturo frustrado,

porque murió joven, sin descendencia tras un corto matrimonio con Catalina de Aragón. Aunque no ha habido más reyes Arturos en la monarquía británica, la presencia mítica se ha mantenido durante tiempo, ya que lo que sí ha habido, y muchas, son recreaciones de Arturo en la ficción y la literatura. Unas décadas después del frustrado Arturo Príncipe de Gales, a finales del siglo XVI, reinando Isabel I Tudor, uno de los mayores poetas ingleses, Edmund Spenser, compondrá una magna y ambiciosa obra épica y alegórica titulada *The Faerie Queene* [*La reina de las hadas*], inicialmente prevista como una epopeya artúrica, aunque luego se quedara en otra cosa.

LA MAGIA ARTÚRICA EN LA ÉPOCA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

Spenser se trazó el plan de una magna obra dividida en veinticuatro libros, aunque sólo acabó seis y dejó un fragmento del libro VII. En los doce primeros libros se pretendía retratar doce virtudes morales personales, cada una representada por una figura caballeresca diferente, y resumidas todas en la persona del propio Arturo antes de que se convirtiera en rey. Los doce libros restantes tenían como función celebrar doce virtudes públicas políticas de Arturo, ya después de su ascensión al trono. La historia del magno poema nos presenta la visión de un sueño en la que Arturo contempla la gracia de Gloriana, la Reina de las Hadas, y al despertar toma la determinación de buscarla en la Tierra de las Hadas. Se trata de una clara alusión a la Reina Isabel y a su país, Inglaterra. En el último libro de la primera parte (que Spenser no llegó a escribir) se supone que se habría llegado al matrimonio entre Arturo y Gloriana. En esos doce primeros libros se presentaban, durante los doce días de la Navidad, doce peticiones de socorro y ayuda, que solicitarían personas en apuros ante la corte de la Reina de las Hadas. La Reina designaría un caballero para reparar el mal y socorrer a los afligidos. Vemos, pues, que la fantasía de las Hadas —tan habitual en los romances artúricos— adquiere en esta recreación spenseriana un claro mensaje alegórico político, en defensa y alabanza de la monarquía isabelina.

Como acabo de decir, el mundo artúrico fue poco tratado en la segunda mitad del siglo XVII y en el siglo XVIII, pero en el XIX hubo una notable recuperación. El tema artúrico atrajo, por ejemplo, a un grupo de poetas victorianos, cuyo representante más egregio es, sin duda, Lord Alfred Tennyson, debido a las dimensiones de su aportación artúrica, y a la popularidad de que gozó tanto su obra como su figura (fue Poeta Laureado a partir de 1850, cuando murió Wordsworth, hasta su muerte en 1892). La categoría de Poeta Laureado, encargado oficial de cantar las glorias y conmemoraciones del país, fue naturalmente un elemento que le granjeó una enorme popularidad entre el *establishment* victoriano, que vio en él a su cantor natural y legítimo. En muchos aspectos la poesía de Tennyson es, pues, un espejo de

los valores sociales y morales de ese mundo victoriano establecido, riguroso e hipócrita, inflexible y pacato. Durante estos años Tennyson hubo de exaltar en sus versos esos valores, y cantar las glorias de la Reina, que en 1876 fue coronada como Emperatriz de la India, y en 1887 celebró su «Jubileo Dorado» (50 años en el trono).

Precisamente uno de los monumentos literarios más representativos de esa época es su colección de 12 poemas titulada *Idylls of the King* [*Los idilios del Rey*], en la que estuvo trabajando durante unos cuarenta años, con el propósito —similar al de Spenser tres siglos antes— de exaltar el imperio británico y los valores dominantes. Es a partir de 1833 cuando empieza a trabajar en la serie, componiendo primeramente un poema largo titulado «Morte d'Arthur», que luego incorporaría, con adiciones y cambios, a uno de esos doce libros o apartados de los *Idilios*, titulado *The Passing of Arthur*. Desde esa fecha hasta la composición de los últimos títulos de la serie, transcurren efectivamente más de cuarenta años, porque el último libro, titulado *Balin and Balan*, fue escrito entre 1872 y 1874. Si hablamos de publicación, debemos incluso referirnos a un periodo de 50 años al menos, ya que ese último título no se publicó hasta 1885, y la secuencia en su totalidad, tal como hoy la conocemos, hasta 1891, un año antes de su muerte²⁷.

Y no sólo Tennyson en el siglo XIX; otros poetas, como Matthew Arnold, Charles Algernon Swinburne, o William Morris escribieron diversas recreaciones del mundo artúrico²⁸. Podríamos resumir el espíritu que encarnaban estos poetas, refiriéndonos también al movimiento pictórico que los acompañó, la Hermandad Pre-Rafaelista, y que dio lugar a cuadros, grabados y ediciones ilustradas de gran belleza. Hay importantes y bellas ediciones de Malory en esta época, como la de 1867 con dibujos de Gustave Doré, así como innumerables cuadros murales, vidrieras en edificios públicos, o esculturas fúnebres, adornos de trofeos cívicos y deportivos, etc. que representaban el tema artúrico, en un auténtico «revival» de la caballería. Para esta época, pues, el mito artúrico representó una justificación de la clase burguesa, que acudió a las antiguas leyendas para sustentar sus afanes nostálgicos e idealizantes de una nobleza desaparecida. Las convenciones

²⁷ Sobre esta reescritura de Tennyson y los valores que adquirió el mundo maravilloso arturiano en la época, véanse el artículo de Linda K. Hughes, «Tennyson's Urban Arthurians», en Valerie M. Lagorio & Mildred Leake Day, eds., *King Arthur through the Ages*, Nueva York, Garland, 1990, vol. 2, pp. 39-61; así como el de Victor Kiernan, «Tennyson, King Arthur, and Imperialism», en Raphael Samuel & Gareth Stedman Jones, eds., *Culture, Ideology and Politics: Essays for Eric Hobsbawm*, Londres, Routledge, 1982, pp. 126-148. Singular interés tiene también el libro de Roger Simpson, *Camelot Regained. The Arthurian Revival and Tennyson 1800-1849*, Cambridge, D.S. Brewer, 1990.

²⁸ Véase, por ejemplo, el libro de Carole Silver, *The Romance of William Morris*, Athens, Ohio University Press, 1982.

sociales de esa burguesía victoriana tuvieron en gran medida su fundamentación en los valores cortesés y en la ética noble del heroísmo artúrico.

En el siglo xx el auge del mundo artúrico no ha decrecido, a pesar del desarrollo de la tecnología y el cambio de costumbres y hábitos lectores. Al contrario, la identificación de lo artúrico y lo medieval con los valores de la civilización, con la cortesía y nobleza de espíritu, pervive especialmente en las primeras décadas del siglo xx. Prueba de ello es, por ejemplo, la constitución del grupo llamado «the Inklings», fundado en Oxford hacia mitad de los años treinta y que se mantuvo vivo hasta los años sesenta. Del grupo formaban parte escritores como J.R.R. Tolkien, C.S. Lewis y Charles Williams. Todos los jueves por la tarde hasta bien entrada la noche se reunían estos y otros amigos en las habitaciones de Lewis en la Universidad, o en un pub cercano, para charlar sobre literatura y leerse mutuamente lo que escribían. En este ambiente y en su primera época justamente fue donde se oyó hablar por primera vez de los *hobbits* o del singular mago Gandalf —clara versión rediviva de Merlín—, en medio de discusiones sobre las técnicas de la fantasía, o sobre cuestiones teológicas, etc. Aquí, efectivamente, nació el nuevo mundo artúrico del siglo xx, la famosísima obra de Tolkien *The Lord of the Rings* [*El señor de los anillos*], inspirada —aunque no mantenga con exactitud los incidentes ni los personajes— en el ciclo arturiano.

En la religión y en la literatura fantástica tradicional, esto es, en el mundo de los espíritus bondadosos, de la magia pura, encuentra Tolkien el sentido de la vida, pues para él el consuelo que proporciona la fantasía, que él llamaba *eucatástrofe*, o final feliz, está íntimamente vinculado con el mensaje cristiano de esperanza y fe en la resurrección y redención final. De hecho, su primera obra, *El hobbit*, que se publica en 1937 y está dirigida a un público infantil, responde —según confesión del autor— a esa melancolía o nostalgia (*Sehnsucht*) por el mundo de la infancia feliz ya pasado. Tanto en esa obra como en *El señor de los anillos* se evidencia con claridad esta concepción de la fantasía como un medio para escapar de un mundo contemporáneo que es profundamente desagradable al autor. La patria de los *hobbits* es así un retrato de la Inglaterra anterior a la Revolución Industrial, un país idílico y pastoril, una época arcádica dominada por la agricultura, espacio y época que se oponen al país moderno y al tiempo del progreso mecánico que le toca vivir a Tolkien.

Tolkien ha contribuido, además, a plantear la necesaria reflexión teórica sobre el concepto y la función de lo mágico en nuestro mundo, sobre la técnica de un género como el fantástico, que aparece en una época y en una sociedad muy distintas de las que lo vieron nacer. Las hadas, los griales, los anillos mágicos, los dragones y todos los demás seres maravillosos no encajan, desde luego, con nuestros automóviles, con nuestros aviones, con nuestro mundo altamente tecnificado. ¿Cómo hacer creíble, pues, a un Merlín, como el que encarna Gandalf en *El señor de los anillos*? A este tipo de preguntas trata de responder Tolkien en un ensayo titulado «On Fairy-Stories» [«Sobre los cuentos de hadas»], en el que nos dice que la insatisfacción del

hombre contemporáneo con la realidad de su tiempo le impele a mirar al pasado en busca de eso que no encuentra ni en su tiempo ni en su sociedad. Esa cosa que busca consiste para Tolkien en un proceso en tres fases: a) la *recuperación* de lo perdido (en nuestra infancia individual, pero también en la infancia de la humanidad); b) el *escape* de un mundo tecnificado que resulta muy insatisfactorio; y c) el *consuelo* de hallar otro mundo lleno de esperanza, que culmina en ese concepto de *eucaástrofe* citado, el «final feliz»²⁹.

Pero además de Tolkien, sus amigos Williams y Lewis contribuyeron también a hacer renacer la magia artúrica. Charles Williams, por ejemplo, es el primero en revitalizar el género, al publicar en 1930 su novela *War in Heaven* [*Guerra en el cielo*], en la que aborda el tema del Santo Grial en pleno siglo xx. En ella encontramos, en medio de la Inglaterra moderna, las aventuras de «caballeros» actuales que luchan contra magos malvados para obtener ese Grial; el mundo del presente y el fantástico del pasado están conectados en esta novela por una puerta mágico-religiosa que permite la entrada del Preste Juan con el fin de que acabe con las maquinaciones de los perversos.

Más conocido que Williams es, sin duda, C.S. Lewis, sobre todo como historiador de la literatura. Pero Lewis fue también ardiente cultivador de la fantasía, y escribió una colección de siete novelas dirigidas a los niños, titulada *The Chronicles of Narnia* (1950-1956), en la que se retratan dos mundos, el real y otro fantástico (el Reino de Narnia), separados por la puerta de un armario; escribió también una trilogía fantástica, de marcada tendencia alegórica cristiana, para lectores adultos, compuesta por *Out of the Silent Planet* [*Fuera del planeta silencioso*] 1938; *Perelandra*, 1943; y *The Hideous Strength* [*Esa horrible fortaleza*], 1945, que se sitúa primeramente en los planetas Marte y Venus, donde un enviado terrestre, el filólogo de Cambridge Ransom, ayuda a los inocentes habitantes de estos planetas (que aún no han conocido la Caída y el pecado) a defenderse de un espíritu maligno, encarnado en un científico megalómano, Weston. Pero en el tercer volumen, *Esa horrible fortaleza*, se vuelve al planeta Tierra, donde una pandilla de malvados científicos locos se ha hecho con el dominio de Inglaterra a través del Instituto Nacional de Experimentos Coordinados. Ransom lucha contra ellos, con la ayuda nada menos que del mago Merlín de nuestro ciclo artúrico, que se levanta después de muchos siglos de reposo para combatir, de forma un tanto reaccionaria, el progreso de la técnica. Como vemos, encontramos la misma actitud conservadora, que busca en el pasado la imagen idealizada, supuestamente pura y arcádica de un mundo perfecto, de armonía, paz y tran-

²⁹ Véase J.R.R. Tolkien, «On Fairy-Stories», recogido en su libro *Tree and Leaf*, Londres, Unwin Hyman, 1988 (2ª ed.), pp. 9-73.

quilidad. Este Merlín es básicamente el mismo Gandalf de *El hobbit* y *El señor de los anillos*, el mago «blanco» que está dispuesto siempre a prestar su ayuda para retornar a ese pasado ideal y para vencer a las fuerzas del mal³⁰.

Pero la pervivencia del mundo artúrico no se reduce a adaptaciones más o menos lejanas, a alegorías o alusiones diversas (podríamos citar muchas, como esa conocida novela del autor inglés David Lodge, *Small World* [*El mundo es un pañuelo*], de ambiente universitario, pero con marcadas vinculaciones al ciclo artúrico y llena de episodios mágicos y fantásticos). Se han traducido a casi todos los idiomas occidentales los romances franceses de Chrétien de Troyes, los textos medievales latinos e ingleses; se han adaptado al cine diversos episodios del ciclo (¿quién no recuerda películas como *Merlín el encantador*, *Camelot*, *Excalibur*, *Lanzarote del Lago*, etc.); se han reescrito incluso —en lenguaje contemporáneo— muchos pasajes célebres de las leyendas artúricas, siguiendo a Malory a veces, o bien a otros, como la obra de John Steinbeck *The Acts of King Arthur and His Noble Nights* [*Los hechos del Rey Arturo y sus nobles caballeros*] (publicado póstumamente en 1976)³¹; o la tetralogía de Terence H. White titulada *The Once and Future King* [*El rey que fue y será*], que tuvo un éxito clamoroso. Puede decirse que a esta última adaptación de White se debe gran parte del conocimiento popular del ciclo artúrico en nuestro tiempo (al menos en los Estados Unidos), pues sus novelas dieron origen a una obra musical para el teatro, titulada *Camelot*, que luego se convertiría en película (hasta la propia administración demócrata de John F. Kennedy llegó a ser comparada con *Camelot*). Y es más, la primera novela del ciclo, *La espada en la piedra*, sirvió como base para la película de dibujos animados de Walt Disney *Merlín el encantador*, a través de la cual muchos niños han accedido por vez primera a la magia y los mitos artúricos. Pero versiones contemporáneas hay cientos, muchas dirigidas a lectores infantiles o jóvenes, como la trilogía sobre Merlín de Mary Stewart (*The Crystal Cave*, 1970; *The Hollow Hills*, 1970; y *The Last Enchantment*, 1979), o la popular novela de corte feminista de Marion Zimmer Bradley, *The Mists of Avalon* (1982), las novelas de Rosemary Sutcliff, etcétera.

E incluso, si reparamos en ciertos grandes éxitos cinematográficos de los últimos años, descubriremos en algunos de ellos la clara huella del ciclo artúrico: películas como *La guerra de las galaxias*, *El imperio contraataca*, *En busca del arca perdida*, etc. ¿Cómo no identificar al mago intergaláctico

³⁰ Sobre estos autores y sus recreaciones puede verse el libro de Charles Moorman, *Arthurian Triptych: Mythic Materials in Charles Williams, C.S. Lewis and T.S. Eliot*, Perspectives in Criticism 5, Los Ángeles, University of California Press, 1960.

³¹ Sobre esta reescritura de Steinbeck, véase mi trabajo «Malory Revisited: from Caxton to Steinbeck», en un próximo número de la revista *Selim* (2000), en el que se recoge una amplia selección bibliográfica crítica.

Obi-wan Kenobi en *La guerra de las galaxias* con Merlín, por ejemplo, cuando protege y guía al joven Luke Skywalker, enseñándole las variadas formas de la Fuerza?

En fin, no dispongo de más espacio para proporcionar otros detalles que sólo vendrían a reforzar este cuadro de la pervivencia de la magia y del mundo artúricos en los umbrales del siglo XXI. Esa literatura, nacida en los siglos más oscuros, producto de leyendas y mitos, mezcla de fantasía e historia, de magia y ciencia, derivada luego en representaciones necesarias al poder político y económico, sigue creciendo y no meramente reproduciendo patrones arcaicos o caducos. La fuerza con que ha logrado adaptarse en el transcurso del tiempo a modos de vida, a medios de producción y comunicación diversos, es desde luego mágica. No responde, por supuesto, a la misma visión del mundo, porque —como hemos visto en el rápido repaso que he hecho de la concepción que tienen algunos de los escritores contemporáneos— ahora la magia significa otra cosa. Se ha adaptado a nuestra peculiar *Weltanschauung*, a nuestras necesidades y nuestros gustos, tan distintos y tan distantes de los del Medievo. La magia de Merlín, la magia artúrica, pervive incluso bajo esos otros ropajes, con otros nombres y con otras funciones. He ahí el éxito del encantamiento al que sometió Merlín a la humanidad.

Eva-Maria GÜIDA

EL LAPIDARIO DE ALFONSO X: OBSERVACIONES ACERCA DEL LÉXICO

Esta contribución desea analizar el tema «*Ciencia y magia en la edad media*» desde el punto de vista lingüístico. Su objetivo es mostrar, en base a ejemplos, de qué medios idiomáticos el castellano se sirve para expresar los nuevos contenidos que llegaron a España en el siglo XIII. El papel sobresaliente de Alfonso el Sabio y de la escuela de Toledo condujo a la elección de un texto alfonsí, el *Lapidario*, como objeto de investigación. El presente trabajo se concentra en las traducciones al idioma español de denominaciones de piedras en idiomas extranjeros. Veremos que ya en este texto de la mitad del siglo XIII aparecen usos que normalmente se remontan a textos de medicina del siglo XV. Esto demuestra, por un lado, que el texto es de carácter científico a pesar del uso mágico de algunas de las piedras y, por otro, que los comienzos del idioma técnico español en la medicina ya se encuentran en el trabajo de Alfonso el Sabio.

ALFONSO X «EL SABIO» Y EL DESARROLLO DEL CASTELLANO COMO LENGUA DE PROSA CIENTÍFICA

Entre muchos complimientos et buenas cosas que Dios puso en el rey don Alfonso, fijo del sancto et bien aventurado rey don Ferrando, puso en el su talante de acrescentar el saber quanto pudo, et fizo por ello mucho; assi que non se falla que, del rey Tolomeo aca, ningun rey nin otro omne tanto fiziesse por ello commo el. Et tanto cobdiçio que los de los sus regnos fuessen muy sabidores, que fizo trasladar en este lenguaje de Castiella todas las sciencias, tan bien de theologia commo la logica, et todas las siete artes liberales, commo toda la arte que dizen mecanica. Otrosi fizo trasladar toda la secta de los moros, por que paresçiesse por ella los errores en que Mahomad, el su falso propheta, les puso et en que ellos estan oy en dia. Otrosi fizo trasladar toda [la] ley de los judios et avn el su Talmud et otra sciencia que an los judios muy escondida a que llaman Cabala. [...]. Otrosi romanço todos los derechos ecclesiasticos et seglares. ¿Que vos dire [mas]?

Non podria dezir ningun omne quanto bien este noble rey fizo sennalada mente en acresçentar et alunbrar el saber¹.

Estas palabras en alabanza del Rey Sabio y de su obra provienen de la boca de Don Juan Manuel. Éste las escribió en el prólogo a su *Libro de la Caza*, el cual fue escrito entre 1337-48. Elogia los esfuerzos de Alfonso por facilitar a sus súbditos el acceso a los conocimientos de su tiempo. El camino elegido por el rey fue el de un *romançar*, o sea la traducción o redacción de textos de las más diferentes proveniencias científicas («*todas las sçiençias*») en el *romance*, lo que para Alfonso x significaba: en el *castellano*.

La creación de una prosa castellana es la gran obra de Alfonso el Sabio. Ya como infante el futuro rey había evidenciado sus intereses literarios con el fomento de la traducción del *Lapidario* (1250) y de *Calila* (1251). La fundación de la escuela de Toledo poco después de su ascunción en 1252 muestra que tampoco pensaba descuidar estos intereses durante su reinado: «*En torno al monarca se congregan juglares y trovadores, jurisconsultos, historiadores y hombres de ciencia*» escribe Rafael Lapesa², y la fructífera cooperación entre árabes y españoles, judíos, cristianos y musulmanes, juristas, historiadores y otros científicos desemboca en una obra omnicomprendiva, escrita en el idioma que a los ojos de Alfonso era el de su reino: el castellano.

El uso del castellano en la escritura no ocurrió debido a un decreto real: hasta hoy no se ha encontrado ningún documento en el que Alfonso x haya establecido el uso del castellano en la escritura o determinado la lengua de Toledo como modelo³. Fueron «motivos de utilidad»⁴ los que favorecieron el desarrollo del castellano y condujeron a su primacía:

¹ Don Juan Manuel, *Libro de la Caza*, en *Don Juan Manuel, Obras completas 1*. Edición, prólogo y notas de José Manuel Blecua, Madrid, Gredos, 1982 (Biblioteca Románica Hispánica, IV. Textos, 15), pp. 519-520; cfr. también Christian Schmitt, «Fachsprachen / Tecnolectos», en Günter Holtus/ Michael Metzeltin/ Christian Schmitt (eds.), *Lexikon der Romanistischen Linguistik* (LRL), vol. VI, 1 Aragonesisch/ Navarresisch, Spanisch, Asturianisch/ Leonesisch. Aragonés/Navarro, Español, Asturiano/Leonés, Tübingen, Niemeyer, 1992, p. 307b.

² Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española*. Prólogo de Ramón Menéndez Pidal, Madrid, Gredos, 1983⁹ (Biblioteca Románica Hispánica, III. Manuales, 45), p. 237.

³ «Este aserto se apoya en una arraigada tradición que el cronista de Felipe IV, Tomás Tamayo de Vargas, expresa así en carta de 1629 a los aficionados de la Lengua Española: ‘Alfonso x ordenó [...] que si dende en adelante en alguna parte el Reino hubiese diferencia en el entendimiento de algún vocablo Castellano antiguo, recurriesen con él a la Ciudad de Toledo, como a metro de la Lengua Castellana, y por tener en ella más perfección que en otra parte’» (Gerold Hilty, *Aly Aben Ragel, El Libro Conplido en los Iudizios de las Estrellas*. Traducción hecha en la Corte de Alfonso el Sabio. Introducción y edición por Gerold Hilty, prólogo de Arnald Steiger, Madrid, Real Academia Española, 1954, p. 27.

⁴ Rolf Eberenz, «Sprache und Gesetzgebung / Lengua y legislación», en Günter Holtus/ Michael Metzeltin/ Christian Schmitt (eds.), *Lexikon der Romanistischen Linguistik* (LRL),

Esta preferencia por un texto romance, absteniéndose de pasarlo al latín, respondía a los afanes del monarca en punto a difusión de la cultura⁵.

Dichos motivos se encuentran documentados en el prólogo al *Lapidario*:

Et desque por este i(n)[u]dio su fisico ouo entendido [scil. Alfonso x] el bien & la grand pro q<ue> en el iazie; mando gelo trasladar de arauigo en lenguaie castellano por que los om<ne>s lo ente[<n>]diessen meior (1v18)⁶.

Los escritos alfonsíes constituyen una síntesis de los conocimientos de su tiempo: junto a textos jurídicos (los fueros), entre los que las *Siete Partidas* representan la culminación, se encuentran también una historia de España (*Primera Crónica General*), una historia universal (*General Estoria*), así como tratados de astronomía y astrología (*Libro de las Cruces, Saber de Astronomía, Iudizios de las Estrellas*) y también un texto sobre la religión cristiana (*Setenario*). Incluso un *Libro de Ajedrez* es parte de su vasta obra. No se trata de bellas letras: cada texto tiene su especialización temática. El castellano no se desarrolla solamente como lengua de prosa literaria (*Calila*) sino que adquiere una calidad adicional: ya en la mitad del siglo XIII se encuentra en camino de ser una lengua aplicada a la ciencia, es decir un *lenguaje técnico*. Es precisamente la gran cantidad de textos y su amplio espectro temático lo que nos permite hablar de los comienzos de un lenguaje técnico, un desarrollo que en el castellano se produce casi un siglo antes que en un idioma vecino, el francés⁷.

Primeramente llama la atención el gran número de textos que nos fueron legados y su cronología que se sitúa aproximadamente un siglo antes que la de los textos franceses correspondientes; igualmente es notable la gran envergadura de estos textos, así como la densidad de la expresión que caracteriza la mayoría de los textos en español antiguo, que muchas veces son traducciones o adaptaciones de originales redactados en árabe o hebreo⁸.

vol. vi, 1 Aragonesisch/Navarresisch, Spanisch, Asturianisch/Leonesisch, Aragónés/Navarro, Español, Asturiano/Leonés, Tübingen, Niemeyer, 1992, p. 370a.

⁵ Rafael Lapesa, *op. cit.*, p. 237.

⁶ Todas las citas del *Lapidario* están sacadas de la edición de Kasten/Nitti/Anderson: Alfonso el Sabio, *Lapidario*, en Lloyd Kasten, John Nitti, Jean Anderson, *Concordances and Texts of the Royal Scriptorium Manuscripts of Alfonso x, el Sabio*, Madison, 1978 (Hispanic Seminary of Medieval Studies, Spanish Series, 2).

⁷ Christian Schmitt, *op. cit.*, p. 307a.

⁸ *Ibid.*

Este mérito del castellano, entonces todavía joven como lengua escrita, es aún más admirable si se considera la larga tradición que caracterizaba a las lenguas de las cuales se traducía: árabe, latín, griego, hebreo. El castellano se convirtió en una lengua-meta para contenidos, que por su espectro temático no podían haber sido más variados y más ajenos a la civilización occidental, «un expresar creando y a la vez un crear expresando»⁹. Detrás del *Romançar* de Don Juan Manuel se levanta la conciencia de una lengua propia castellana así como la voluntad de aplicarla a nuevas tareas.

En este proceso Alfonso se veía a sí mismo como al frente de un equipo, al que encargaba realizar las traducciones o redacciones¹⁰:

Yo don Alfonso [...] después que oue fecho ayuntar muchos escriptos e muchas estorias de los fechos antiguos, escogi dellos los mas uerdaderos e los meiores que yo sope; e fiz ende fazer este libro, e mande y poner todos los fechos sennalados tan bien dela estoria de la Biblia, como delas otras grandes cosas que acahesçieron por el mundo¹¹.

escribe al comienzo de su *General Estoria*. Sin embargo, él mismo intervino a la hora de corregir el castellano utilizado en las obras, con el propósito de garantizar un «castellano drecho», un buen castellano¹². El significado exacto que asignaba a este concepto aún queda por definir. Cierta es su actitud pragmática respecto al idioma: su objetivo era encontrar siempre la expresión más precisa para un contenido determinado: «Dicho con otras palabras, su concepción lingüística no se orienta a un sistema, es decir, a la *lengua*, sino a la *cosa*. Tiene un carácter pragmático»¹³. La España de Alfonso el

⁹ Gerold Hilty, *op. cit.*, p. 44.

¹⁰ Para más referencias cfr. Hans-J. Niederehe, *Alfonso x el Sabio y la lingüística de su tiempo*, Madrid, SGEL, 1987, pp. 27-28.

¹¹ Alfonso el Sabio, *General Estoria, Primera Parte*. Edición de Antonio G. Solalinde, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1930, p. 3b20. (= GEstoria 1)

¹² Rafael Lapesa, *op. cit.*, pp. 240-242.

¹³ Hans-J. Niederehe, *op. cit.*, p. 128 (resaltado en el original); acerca de la discusión sobre una «norma toledana» respecto a una «cortesana» vid. también pp. 125-128. Un ejemplo para la actitud pragmática respecto al uso del castellano se encuentra en la cuarta parte de la *General Estoria*: «&’ estos dos dieron por consereros del fecho del comun. & daq<ue>l oficio en q<ue> los ponien. &’ pusiero<n> les no<m>bre. & desta palaura. consulere q<ue> dizen en el latin por conseiar llamaron a ellos consules. & es otrossi palabra del latin. & en el language de castiella q<u>iere dezir tanto como consereros. o conseiadores. mas por q<ue> esta palabra consules es mas ligera de dezir q<ue> non conseieros nin conseiadores y aun mas a puesta. vsamos nos de nombrar en esta nuestra estoria aq<ue>llos dos principes por este nombre consules mas q<ue> los otros tanto q<ue> consules tan bien es ya por language de castiella. ante los omnes buenos &

Sabio se convirtió así en portal para la ciencia, el castellano en un puente para los nuevos conocimientos, no sólo hacia España sino también hacia toda Europa¹⁴.

EL LAPIDARIO DE ALFONSO EL SABIO. ¿CIENCIA O MAGIA?

En el contexto de la obra alfonsí debe asignarse al *Lapidario* un papel predominante. Aunque solamente se trataría, según el título, de un tratado sobre piedras, reúne en sí —más allá de la mineralogía— la astrología y la astronomía, la alquimia y la medicina. Magia y ciencia parecen darse aquí la mano.

Una verdadera fuente de lo sobrenatural («A veritable mine of the supernatural»¹⁵), la cual parece resistirse a una clasificación en la tipología de lapidarios medievales, ve aquí Nunemaker. El texto alfonsí encaja en su opinión simultáneamente en dos de los tipos de Starton¹⁶: el mineralógico, o sea científico, así como el astrológico, o mágico. Nunemaker añade: «and may likewise be designated as medical»¹⁷. Evans enfatiza el carácter mágico-astrológico del texto y lo distingue explícitamente de otros lapidarios

entendidos como consejeros» (Alfonso el Sabio, *General Estoria iv*, en Lloyd Kasten, John Nitti, Jean Anderson, *Concordances and Texts of the Royal Scriptorium Manuscripts of Alfonso X, el Sabio*, Madison, 1978 (Hispanic Seminary of Medieval Studies, Spanish Series, 2), 153v).

¹⁴ Una investigación sistemática así como una elaboración lingüística del léxico alfonsí y del léxico del español medieval en su totalidad es entonces una necesidad urgente, y esto no sólo para la lingüística española. Precisamente éste es el objeto del *Diccionario del Español Medieval* patrocinado por la Academia de las Ciencias en Heidelberg. Nuestra tarea en el DEM consiste en la búsqueda sistemática y el análisis histórico-lingüístico del vocabulario español medieval. Los resultados obtenidos conducen a una valoración completamente nueva del español del medioevo, no sólo con respecto a su propia historia, sino también en comparación con las otras lenguas romances (Bodo Müller, *Diccionario del Español Medieval* (DEM), Heidelberg, Winter 1987-).

¹⁵ J. Horace Nunemaker, «An additional chapter on magic in medieval Spanish literature», *Speculum*, 7 (1932), p. 557.

¹⁶ «There were three types of mediaeval lapidary: the mineralogical (scientific), derived from Theophrastus and Dioscorides; the astrological (or magical), derived from anonymous Alexandrian productions which became known in the west mainly through the Kyranides and the 'Damigeron' and finally, the symbolic interpretations of the precious stones of Aaron's breastplate and of the Apocalypse (Jewish symbolism plus Christian allegories)» (Sarton, review of Studer and Evans, *op.cit.*, in *ISIS*, 9, 1927, 123, citado en J. Horace Nunemaker, p. 557).

¹⁷ John Horace Nunemaker, p. 557.

científicos, calificándolo como el mejor tipo de tratado astrológico y mágico sobre piedras preciosas¹⁸. Rodríguez Montalvo, por el contrario, utiliza la palabra «científico» para destacar el carácter de la obra y resalta su valor, otorgándole al texto una posición sobresaliente:

El Lapidario de Alfonso x posee un gran interés, no solamente por ser uno de los manuscritos primeros de *naturaleza científica* salidos de la Cámara Regia, sino también por su lenguaje. Además de ofrecer la perfección de una prosa de ciencia, presenta el atractivo de poder ser considerado como antecedente de prosa poética¹⁹.

La dificultad que evidencian estos intentos de tipificación reconocen su causa en la separación estricta entre los conceptos de magia y ciencia tal como se los conoce hoy.

Al leer el *Lapidario* mismo el lector no encuentra ni la palabra *magia* ni el término *ciencia*, sino solamente el vocablo *arte*. Éste corresponde al ARTE del latín, el cual designa tanto las nociones «arte» y «ciencia» como también «magia», es decir *sin contener separación alguna* entre magia y ciencia²⁰. Este amplio espectro semántico se refleja así en nuestro texto:

1. Et enel *arte de fisica* es [scil. el magnete] muy prouechosa (2r).
2. la piedra a que dizen milititaz. [...] Et en el *arte de fisica* faze aya tosse o otra dolencia en los pechos; al muy gra<n>d pro & sana luego (4r).
3. la piedra que fuye dela leche. [...] Et esta es en el *arte de fisica* muy bona ca si la molieren & la destempraren con el uinagre & untaren con ella qual quier delas morfegas o alua o negra; sana la luego (4v).
4. la piedra a que dize<n> camorica. [...] & los fis[i]cos mete<n> las en los xaropes. [...] pora taiar las humores [...]. & por q<ue> suelue los cuerpos fuertes.[...]; mete<n> las en el *arte de alquimia* los q<ue> se trabaia<n> della (12v).
5. la piedra que tira los huessos [...] q<u>a'ndo la llegan a algu<n> huesso tiral muy fuerte [...] Et por ende es bona en la *arte de cirurgia* (13v).

¹⁸ «That (scil. lapidary) known by the name of Alfonso x may be considered the best type of the magical and astrological treatise on precious stones» (Joan Evans, *Magical Jewels of the Middle Ages and the Renaissance particularly in England*, Nueva York/Dover Publications, Inc. 1976, p. 41).

¹⁹ Alfonso x, *Lapidario* (según el manuscrito Escorialense H.I.15). Introducción, edición, notas y vocabulario de Sagrario Rodríguez M. Montalvo. Prólogo de Rafael Lapesa, Madrid, 1981 (Biblioteca Románica Hispánica, iv. Textos, 14), p. 11.

²⁰ Cfr. *Oxford Latin Dictionary*, Edited by P.G.W. Glare, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 175b: «A systematic body of knowledge and practical techniques, an art or science; [...]; magic, the 'black art'».

6. la piedra a q^{ue} llaman meneffi. [...] q^ua'ndo [...] la ponen sobre algun miembro de omⁿe atomece gele luego de manera quel noⁿ sieⁿte. Et por ende enel *arte de fisica* obraⁿ della (13v).
7. la piedra del oro. [...] & presta pora muchas cosas enel *arte de fisica*; que non conuienen a dezir todas en este libro (12r/v).
8. la piedra aque dizen luryta. [...] Et presta mucho en el *arte de fisica*. ca si diereⁿ della molida a beuer a qui se faze tissico. [...] sana (23r).
9. la piedra q^{ue}l dizeⁿ bezahar. [...] Et su uertud es contra todo tossico. [...] los sabios que fablaron enel *arte dela fisica* pusieron en sus libros esto muy complida miente (23v).
10. la piedra que tira el uino. [...] quando la llegan a alguna cosa en que este uino; tira lo assi. [...] Et faz aun otras cosas que son muy prouechosas en el *arte de fisica*. que si la trae paralitico [...]; al pro (25r).
11. la piedra aq^{ue} dizen albarquid [...]. & los de india q^{ue} se trabaiaⁿ mucho del *arte de nigromancia*; obraⁿ mucho coⁿ esta piedra (13r).

El concepto de *arte* está ligado aquí a las ciencias que pueden aplicar el *Lapidario* de manera práctica y con beneficios visibles. Estas son la «física», o sea la medicina, la alquimia y la cirugía así como también la nigromancia. Partiendo del comentario en dos lugares del texto²¹, en el sentido de que no se analizará en detalle un cierto aspecto de la piedra que corresponde al área de la alquimia, puede suponerse que el punto central de este lapidario está en la medicina. La gran cantidad de menciones relativas a esta ciencia refuerza este supuesto.

La palabra ARTE tiende también un puente hacia la astrología, un elemento adicional característico del *Lapidario*, considerado como parte integrante de las siete ARTES LIBERALES (TRIVIUM: gramática, retórica, dialéctica; QUADRIVIUM: aritmética, geometría, música, astronomía), las que constituían las bases y requisitos para el estudio de cualquier otra materia —incluida la medicina—. Isidoro de Sevilla, por ejemplo, requería de un médico de buena formación un dominio completo de las siete ARTES («De Medicina»)²².

En este contexto se evidencia que el *Lapidario*, a pesar de su dimensión mágico-astrológica, posee un indisputable carácter científico. Por ello no sorprende que se busque sin éxito la palabra *magia*, no sólo aquí sino en toda la obra alfonsí. En cambio, sí se encuentran los vocablos *magico* y *magica*, así como *nigromancia* en la *General Estoria* y las *Siete Partidas*.

²¹ 34v: «Mas por que esto pertenesce a la obra *dalquimia*; no quisiemos meter lo aqui en este libro»; 77v: «la meten en la obra *dalquimia*. mas de como esto a de seer; no es puesto en este libro por q^{ue}l no coⁿuiene».

²² Se buscaban con preferencia médicos que al mismo tiempo tuvieran buenos conocimientos de astrología. El mismo médico personal de Alfonso el Sabio, Yhuda Mosca, era además un renombrado astrónomo. También Juan II de Portugal tenía como médico personal al astrónomo José Visinho.

Alfonso x mismo nos explica en las Siete Partidas lo que él entiende como *Arte magica*:

quiere dezir tanto commo arte o saber de encantamientos. E el griego dize mantos por adeuinança o encantamiento por do se sabe la adeuinança. E de aquel nonbre mantos tomaron los latinos este otro que dezimos mago en el latino o mago en el language de Castilla. E es mago tanto segunt el castellano como deuino, o encantador, o todo. E asi fueron sabios los tres reyes magos que vinieron a Ihesu Christo, que por su saber entendieron e supieron el fecho del Christo e vinieron a el²³.

Arte magica significa adivinanza, pronóstico o encantamiento. Las abundantes explicaciones sobre su origen en la General Estoria están relacionadas con tres damas, Diana, Circe y Medea, conocidas, de acuerdo al texto, por sus poderes mágicos. El hecho de tratarse de mujeres, que en esta área lograron más que los hombres, se explica por su credulidad:

Se marauillan algunos commo podrie ser de alcançar las mugeres mas en el saber que los varones. [...]. E por que las mugeres fueron sienpre mas ligeras para creer que quier que non los varones, venienles por ende los espiritus mas ligera mientre a sus conjuraçiones e a sus llamamientos que les fazien²⁴.

Se determinan tres tipos diferentes de magia:

1. magia de las ymagine «que son cosa de dura materia, se pueden entender las piedras»
2. magia de las confeçiones o mezclas «(se pueden entender) las yeruas»
3. magia de las suertes «(se pueden endender) las palauras»²⁵

cada uno de los cuales sirve al bienestar humano a su manera:

dizen asi aquellos sabios que de *la magica de las ymagine* recudio despues a las gentes e el saber e las obras de conoçer a Dios, e a los çielos, e a los elementos, e a los santos, e aorar los en las voluntades e por palauras, donde les fizieron ymagine en que les aoraron. [...]. E de las obras *de la magica de las mezclas* naçio otrosi al mundo en los omnes el cuydado de la guarda de los cuerpos. Onde en las mezclas delas yeruas, e de lassemientes, e de las otras cosas asacaron commo se començo la fisica, e se fizieron los axaropes e otros beurajos e leutarios contra las enfermedades de los cuerpos e contra los dolo-

²³ GEstoria I, p. 337b.

²⁴ GEstoria I, p. 338a.

²⁵ GEstoria I, p. 341a.

res. E fallaron otrosi de aqui los sabidores las melezinas de las llagas e de las exidas, e el saber de lus çelurgianos, e de los albeytares, de de los sangradores. E de las obras de *la magica de las suertes* naçieron otrosi sus proes al mundo, ca dende vino a talante a los omnes de querer saber sus faziendas en los fechos deste mundo; donde se mouieron a catar agujeros en estornudos, e en aues, [...]. Mas esta magica non tienen por buena commo las otras, por que oluidaron algunos a Dios en ellas e se desuiaron dEl mas que en las otras²⁶.

Claramente diferenciado de *arte magica* es la *nigromancia*, un arte dañino, como se desprende de los Iudizios [1254]:

En las casas de Mercurio es traydor e engannoso e sabidor de malas mannas e de sciencias que dannan, e muestra a los omnes que es nigromanciano e que obra de nigromanica²⁷.

El mismo Alfonso toma la palabra en las *Siete Partidas* con respecto a las artes mágicas, prohibiendo la nigromancia, o sea, la magia con espíritus malos:

[1256-65] Alf x Part VII, p. 688: Nigromancia dicen en latin á un saber estraño que es para escantar los espíritus malos. Et porque de los homes que se trabajan áfacer esto viene muy grant daño á la tierra [...]; por ende defendemos que ninguno non sea osado de trabajarse de usar tal nemiga como esta [...]. Otrosi defendemos que ninguno non sea osado de facer imágenes de cera, nin de metal nin de otros fechizos malos para enamorar los homes con las mugeres, nin para partir el amor que algunos hobiesen entre sí. Et aun defendemos que ninguno non sea osado de dar yerbas nin brebage á home ó a muger por razon de enamoramiento, porque acaesce á las vegadas que destos brebages atales vienen á muerte los que los toman, ó han muy grandes enfermedades de que fincan ocasionados para siempre²⁸.

La única conexión con la magia en sentido amplio aparece en nuestro texto con la palabra *nigromancia*, la cual encontramos ligada a tres piedras:

1. la piedra q<ue> dizen albarquid [...] & los de india q<ue> se trabaia<n> mucho del *arte de nigromancia*; obra<n> mucho co<n> esta piedra. Et a tal uertud q<ue> si diere<n> desta piedra molida a beuer a mugier; inchal el uientre poc a poco de guisa q<ue> semeia prennada. & q<u>a<n>do uiene al tiempo del parir; desfaz se. Et los

²⁶ GEstoria I, p. 341b.

²⁷ Gerold Hilty, *op. cit.*, p. 9a.

²⁸ Alfonso el Sabio, *Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio*, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia, Madrid, 1972 (reimpresión de la edición de 1807), vol. III, p. 668.

- nigromancianos* faze<n> creer [q<ue>] por su arte. & por su saber; se faze aq<ue>lla prennadez & se tuelle (13r).
2. la piedra aque llama<n> querc. Et fallan la en tierra de india en las riberas dela mar; [...] tienen que a tal uertud. que el que la trae consigo; nol puede nozir oio malo. nin obra de *nigromancia*; nin estas cosas aque llaman encantamientos (16v).
 3. la piedra aque dizen militaz. [...] & aun dixieron mas los sabios que se [*arrie]dran del que la trae consigo los diablos. & nol tiene danno *obra de nigromancia*; ni *fehizos* ningunos quel fagan (51v).

La separación entre magia y nigromancia, o sea la distinción entre magia blanca y magia negra, en la manera propuesta por Alfonso, se basa en la diferencia del propósito de su aplicación: la magia blanca que busca ayudar al hombre puede ser aceptada, la negra, que tiene el propósito de dañarlo, debe ser rechazada. La aceptación de una magia con efectos positivos está fuertemente relacionada con el aspecto medicinal del *Lapidario*, si recordamos que en su origen la medicina y la magia se encontraban estrechamente vinculadas²⁹.

En consecuencia, la cuestión *ciencia o magia* debe ser reformulada: no se trata de verlas como alternativas mutuamente excluyentes, sino de determinar la disciplina, en la que encuentran expresión la concepción medieval de las ARTES, los conocimientos y las creencias populares de la época. Dicho campo es la *física*, la medicina —a ello apuntan numerosos comentarios en el texto mismo—. Las piedras sirven aquí de vínculo: el autor relaciona su apariencia y propiedades con determinadas fuerzas que el hombre puede aprovechar. El uso de las piedras más allá de su condición de adorno³⁰ no era precisamente nuevo: Dioscórides, por ejemplo, consideró ya en su *Materia Medica* casi 200 piedras bajo un punto de vista medicinal³¹ y aun en la creencia popular se apreciaban las piedras como talismán (por ejemplo como amuleto para defenderse del mal o para conservar la salud).

El prólogo al *Lapidario* confirma nuestra tesis: el aspecto central de la utilidad y aprovechamiento de informaciones y la presentación detallada de su tradición muestran que el texto se entiende a sí mismo como científico —para decirlo en términos modernos—. Coloca a la obra en la perspectiva de una larga tradición científica: comienza retornando a Aristóteles, a quien se atribuye un libro sobre piedras que nunca fue encontrado y cuya existencia hoy se niega:

ARistotil que fue mas complido delos otros filosofos & el q<ue> mas natural mente mostro todas las cosas por razon uerdadera. & las

²⁹ Cfr. GEstoria I, p. 341b.

³⁰ Ya en la Biblia (Ex 28) encontramos piedras como elementos decorativos en la descripción de los ornamentos sacerdotales.

³¹ Cfr. Joan Evans, *op. cit.*, p. 15s.

fizo entender complida miente segund son; dixo que todas las cosas que son so los; uelos se mueuen & se endereçan por el moumie<n>to delos cuerpos celestiales por la uertud que an dellos segund lo ordeno dios que es la primera uertud; & donde la an todas las otras. Et mostro que todas las cosas del mundo son como trauadas. & reciben uertud unas dotras. las *mas uiles delas mas nobles. Et esta uertud parece en unas mas manifiesta assi como en las animalias. & en las plantas. & en otras mas asconduda; assi como en las piedras & en los metales. [...]*. Mas los q<ue> escriuieron delas piedras assi como aristotil q<ue> fizo un libro en que nombro sietecientas dellas. dixo de cadauna de que color era. & de que grandeza & que uertud auie. & en que logar la fallauan.

En esta tradición científica se alinea Abolays, a quien se atribuye aquí el primero de los cuatro textos del *Lapidario*:

Et entre los sabios que se mas desto trabaieron; fue uno q<ue> ouo nombre Abolays. Et como quier que el tenie la ley delos moros; era om<n>e que amaua mucho los gentiles. & sennalada miente los de tierra de caldea por que dalli fueran sus auuelos. Et por que el sabie fablar aquel language. & leye la su letra; paga se mucho de buscar los sus libros & de estudiar por ellos.

Abolays, dice el prólogo, encontró un día un libro sobre piedras, el cual le encantó tanto, que él mismo lo tradujo del caldeo al arabigo:

Onde quando abolays fallo este libro; fue con el muy liedo. ca touo que fallara en el lo que cobdiciara fallar deste saber delas piedras. Et desde ouo por el mucho leydo. & entendio lo que en el era *traslado lo de lenguaie caldeo en arauigo*.

Tras su muerte el trabajo cayó en olvido, hasta que fue presentado a Alfonso el Sabio, quien lo hizo traducir del árabe al castellano para que todos los hombres pudieran sacar beneficio de él:

Et desde este libro touo en su poder fizo lo leer a otro su Judio que era su fisico & dizie<n> le Yhuda mosca el menor que era mucho entendido en la arte de astronomia & sabie & entendie bien el arauigo & el latin Et desde por este i(n)[u]dio su fisico ouo entendido el bien & la grand pro q<ue> en el iazie; *mando gelo trasladar de arauigo en lenguaie castellano por que los om<ne>s lo ente[<n>]diessen meior; & se sopiessen del mas aprouechar*. Et ayudol en este trasladamiento Garci perez un su clerigo que era otrossi mucho entendido en este saber de astronomia.

El *Lapidario* no se ocupa solamente de una materia compleja, sino que quiere presentarla también a un público educado y versado científicamente. Es este objetivo que nos hace suponer un lenguaje técnico, preciso:

Et este libro es muy noble & muy preciado. & qui del se quisiere aprouechar; conuiene que pare mientes en tres cosas. La primera que

sea sabidor de astronomia por que sepa connoçer las estrellas en q<u>a'l estado estan. & en qual sazón uiene mayor uertud a las piedras dellas; segund la uertud que reciben de dios. La segunda cosa es *que sepan connoçer las piedras & las colores & las faiciones dellas*. & otrossi q<ue> sepan ciertamente los logares sennalados o se crien & o se fallan. & estremar la contrafecha dela natural. & departir otrossi las que natural mente se semeian en uno connoçiendo las por peso & por dureza & por las otras sennales por que se pueden connoçer a om<n>e que fuere entendido en este saber. La tercera cosa es *que sea sabidor dela arte de fisica* que iaze mucho della encerrada en la uertud delas piedras segund en *este libro se muestra & que sepa dellas obrar assi como en el manda. & que sea de bon seso por que se sepa ayudar delas cosas que fazen pro; & se gua[r]de delas q<ue> tienen danno* (1v).

La presentación sistemática y la orientación claramente científica convierten al *Lapidario* en un punto de partida ideal para investigar la prosa científica alfonsí. Además, el castellano entra en contacto con más de una lengua escrita tradicional. Estas son —de acuerdo al texto— *el griego, el caldeo, el presiano* —sic—, *el latín y el arauigo* —sic—. Las lenguas mencionadas ilustran la diversidad de influencias que distinguen el texto.

EL LAPIDARIO DE ALFONSO X

El *Lapidario* de Alfonso x no es el primer texto en lengua vulgar en el cual se mencionan piedras. En el *Libro de Alexandre* (a 1230-c 1250) encontramos, por ejemplo, una descripción de las piedras siguientes: *esmaragdus, jaspis, gagates, magnetes, adamant, topación, calaica, melocio, heliotropio, sagda, coral, yacinto, margarita, astrites, galatites, galacio, solgema, selenites, cinedia, achates, apsectos, dionisia*. Incluso se agrega una referencia a alguna que otra virtud de las mismas. Las piedras sirven aquí para describir la belleza de Babilonia y no en cuanto a sí mismas o por las ventajas que se puedan obtener de su hipotético uso en función de tales virtudes. Además, falta cualquier referencia a los signos astrales³². Un capítulo sobre piedras se encuentra también en la *Semejanza del Mundo*, la primera presentación del mundo en el español antiguo. El texto data de hacia 1223-1300 e incluye la denominación, origen y descripción de 31 piedras (*mangues, maguet, gagantes, aboston, pyrytus, pyratis, selenites, dionisyus, tratio, syricus, arabycus, samius, menfytis, sarcofagus, batraqites, galatytes, obsyus, metridas, eutes, fyngites, emites, ofrates, malanites, esmyris, erisytes, vii^a*,

³² *El Libro de Alexandre*. Texts of the Paris and the Madrid Manuscripts prepared with an introduction by Raymond S. Willis, Jr., Princeton/París, 1934 (Elliott Monographs in the Romance Languages and Literatures, 32), vv. 1468-1492.

coranus, meloçius, sabinus, sysmyus, escpecularis)³³. Los datos provienen de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla. Aquí falta, en comparación con el *Libro de Alexandre*, el aspecto precioso de las piedras. Una comparación con el *Lapidario* alfonsí permite ver, más allá de la diferencia de extensión, que en el texto citado la relación entre piedra y signo del zodiaco ha sido dejada de lado. Con esto puede decirse que el lapidario alfonsí es el *primer* texto en el cual se unen las disciplinas de mineralogía, astronomía, medicina y alquimia³⁴.

1. Presentación del texto

El texto así como lo presenta el ms. Escorial H.I.15 se divide en cuatro lapidarios: el primero, el más extenso, se atribuye (en el prólogo) a Abolays (fol. 1-93v); el segundo (fol. 94r-101v) y el tercero (fol. 102r-110v) se consideran anónimos; el cuarto (fol. 111r-119r) se atribuye a Mahomat Aben Quich. El orden dado a las piedras se establece en el *Lapidario* atribuido a Abolays según los grados de los signos del Zodiaco, en el segundo según las caras de los signos, en el tercero según la conjunción de los planetas y en el cuarto alfabéticamente. El origen del texto no es claro. El primero que trató de aclarar la cuestión de las fuentes fue Mély, quien vio una ligazón con Dioscórides, excluyendo sin embargo una relación con la *Materia Médica*. También Nunemaker llamó la atención sobre la relación Dioscórides y Serapión. Al final no es posible determinar con exactitud cuáles fueron las fuentes del texto. Los lapidarios hebreos que conocemos (el de Henoch, por ejemplo) tienen un contenido astrológico, pero no incluyen, como afirma Rodríguez Montalvo, ni el vocabulario ni los apuntes sobre el uso que caracterizan al de Abolays. Rodríguez Montalvo y Nunemaker parten por ello de la base de una refundición de textos. La primera llega incluso a decir que el verdadero autor es Yhuda Mosca, médico del rey y astrónomo sobresaliente de su tiempo, a quien también se menciona en el prólogo.

2. La presentación de las piedras en el lapidario atribuido a Abolays

El orden de las 360 (301) piedras se basa en los signos del zodiaco. Después se determina su calidad en el contexto de la teoría de los cuatro elementos: las mencionadas bajo Aries, Leo y Sagitario son calientes y secas, las correspondientes a Tauro, Virgo y Capricornio frías y secas, las de Géminis, Libra y Acuario calientes y húmedas y, finalmente, las de Cáncer,

³³ *Semejança del Mundo*. A Medieval Description of the World, by William E. Bull and Harry F. Williams, Berkeley/Los Angeles, 1959 (University of California Publications in Modern Philology, vol. 51), cp. 206-237.

³⁴ Vid., por ejemplo, J. Horace Nunemaker, «Noticias sobre la alquimia en el ‘Lapidario’ de Alfonso x», *Revista de Filología Española*, 16 (1929), pp. 161-168.

Escorpio y Piscis son frías y húmedas. Seguidamente se ordenan las piedras de acuerdo a las treinta caras de los signos. Posteriormente se describen las piedras, se menciona su localización y se hacen recomendaciones para su uso, sea en la medicina (por ejemplo, como polvo o crema), o en la magia (como amuleto contra enfermedades o desgracias). Cada caso concluye con la mención del planeta, al que se atribuye un poder especial sobre la piedra presentada. Éste componente astrológico del *Lapidario* se evidencia también en la mención de piedras, cuyo nombre se deriva de la posición del planeta respectivo: *Piedra que parece en la mar quando sube mars, piedra que parece en la mar quando sube saturno, piedra que parece en la mar quando se pone la planeta mars, etc.*

Ejemplo de presentación de una piedra:

A. Nombramiento de una piedra de acuerdo a su signo zodiacal:

Del .xxxo. grado del signo de leon es la piedra aque dizen sufre mezclado de muchas colores. & esta es ya quanto clara.

B. Nombramiento del lugar de localización de la piedra:

Et fallan la en la ysla aque dizen lynar.

C. Determinación de la calidad y de la apariencia:

De natura es calient & seca. assi como las otras; mas a menos color que ellas.

D. Aplicación recomendada:

Et si la muelen & la mezc[ll]an con olyo; presta ala sarna. & ala comezon; & al romadizo & ala tos. Et sana otrossi del mal que uiene por destellamiento dela cabeça; de que se faze la tissica enel pulmon.

E. Determinación del planeta que ejerce un poder especial sobre la piedra:

Et la estrella que es en la asa dela tinaia que cata contra medio dia a poder sobresta piedra & della recibe la uertud. Et quando ella fuere en medio cielo; muestra esta piedra mas manifiesta miente sus obras (40r).

OBSERVACIONES ACERCA DEL LÉXICO EN EL *LAPIDARIO* ATRIBUIDO A ABOLAYS

Para los lexicógrafos el *Lapidario* es, según Lapesa, «un precioso regalo», no sólo por el «exotismo» que se atribuye, debido a su deformación, a ciertos arabismos o grecismos:

Un valioso vocabulario, rico en sorpresas: primeras apariciones de cultismos (agricultura, camafeo, opilación, tísico), semicultismos (cirugía) y arabismos (aljófar, almagra, borra); vocablos de tradición popular hasta ahora desconocidos (ciguda «cicuta», uviella «úvula»), acepciones etimológicas (muslo del brazo «músculo»); derivados inusuales después (mollura, salgadumbre)³⁵.

La más notable característica del texto es sin duda la de los *préstamos* (*cultismos*, *semicultismos*, *arabismos*): el listado de Lapesa puede agrandarse sin dificultad. Pero Alfonso persigue el objetivo de facilitar el uso del contenido del libro a aquéllos que sólo dominan el castellano (*mando gelo trasladar de arauigo en lenguaie castellano por que los om<ne>s lo ente[<n>]diessen meior; & se sopiessen del mas aprouechar*), para lo cual el préstamo de una denominación no alcanza por sí solo. Esto vale especialmente para las denominaciones de las piedras mismas; su identificación correcta es requisito para una correcta aplicación, de modo que la mera mención de su nombre exótico no es una solución satisfactoria, debido a su *exotismo* y por tanto a la falta de claridad de la misma denominación.

1. Modelos de denominación para las piedras

A pesar de la gran variedad de los registros se pueden distinguir cuatro modelos diferentes para denominar las piedras:

A. Denominación por préstamo sin explicación detallada subsiguiente.

Ejemplo: la piedra aque llaman beyti.

B. Denominación por préstamo más derivación «etimológica» de la misma.

Ejemplo: la piedra aque dizen eraqui. et este nombre a por quela fallan en la tierra aque llaman laerac.

C. Denominación por préstamo más explicación detallada.

Ejemplo: la piedra aque dizen culucandrya. que quier tanto dezir; como tirador de Fustes.

D. Denominación en lengua vulgar.

Ejemplo: la piedra que es dicha mouedor.

³⁵ Sagrario Rodríguez M. Montalvo, *op. cit.*, p. 9.

En la investigación que sigue nos concentramos en ejemplos del tercer tipo. Ello permitirá mostrar los medios lingüísticos de las que se sirve el castellano para explicar las denominaciones de las piedras.

2. El tipo «préstamo más explicación detallada»

Explicaciones metalingüísticas, a las que puede calificarse sin más de definiciones³⁶, se encuentran repetidamente en este texto alfonsí. Se las introduce normalmente a través de la fórmula: «*lo que quiere dezir tanto como*» (o similares) y se las encuentra especialmente en el caso de aquellas piedras que provienen del ámbito no latino. Muy frecuentemente complementan denominaciones atribuidas al caldeo. Esta distribución en el texto puede ser explicada por el hecho de que el árabe, por su estrecho contacto con España, no se considera tan extraño. Una investigación más cercana de las definiciones alfonsíes nos brinda claridad sobre los medios lexicales a través de los que se reveló la terminología técnica. La investigación se concentra en la muy difundida definición por paráfrasis, la cual nos permite acceder a la determinación de equivalencias semánticas y a través de ellas a las estructuras de formación de palabras en el texto. De esta manera se busca complementar la tradición de concentrarse en el análisis de los préstamos.

La paráfrasis de un préstamo sigue dos modelos: a) la derivación de verbal en *-dor* + preposición *de* + complemento; o b) «*piedra*» + adjetivo formado por derivación. Estos modelos se distinguen además en función del elemento que se defina: para determinar la piedra en lengua vulgar, la combinación «*piedra*» + adjetivo atiende a la similitud de la piedra (color, olor, forma) con lo expresado por el adjetivo correspondiente:

2.1. piedra + adjetivo

<i>plomenna:</i>	este nombre a por q<ue> semeia en la color al plomo. mas es su co<n>traria en el peso. ca el plomo es pesado; & ella es liuiana (37r).
<i>canforenna:</i>	por que quando la echan en el fuego; sale una olor della q<ue> huele como canfora muy fuert. mas en color ni en otra cosa ninguna. no la semeia (62r).
<i>razimenna:</i>	Esta es fecha en forma de razimo de uuas. & por end le dize<n> en arauigo ancodi. q<ue> q<u>i'er dezir ta<n>to como razime<n>na (77r).
<i>uinagrosa:</i>	& esto es por [que] q<u>a'ndo la trae<n> co<n> algun licor lo que della sale a sabor como uinagre muy fuerte (12v).
<i>olyosa:</i>	semeia al olyo en todas s<us> qualidades (23r). <i>fumienta:</i> q<ue> a color de fumo assi q<ue> semeia afumado (8v).

³⁶ Vid. p. ej. Herbert Allen Van Scoy, *A Dictionary of Old Spanish Terms Defined in the Works of Alfonso X*. Edited by Ivy A. Corfis, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1986 (Spanish Series, 24).

dorada: & esto es por que en aq<ue>lla tierra de cabeduhya çerca dela uilla aq<ue> llaman limebi ay una cueua. & dentro en ella; a una minera en q<ue> falla<n> estas piedras dellas grandes & otras peque<n>nas. & semeian pedaços doro en color & en luzimiento & en toda uista (86r).

O se destaca una propiedad específica de la piedra:

piedra camiadiza: & este nombre a por que se camia entre dia & denoche de muchas colores (27r).
oluidadiza: Et su uertud es atal que el que la trae consigo. acaescel oluidamiento de todas las cosas que a de fazer (20r).

Los adjetivos en *-iza* representan la *tendencia a algo* de la piedra. Este *algo* encuentra su expresión en la palabra básica: *camiadiza*: «que cambia fácilmente», *oluidadiza*: «desmemoriado». *Camiadiza* se complementa en el texto con el cultismo *conuertible*. *Caliza*, en cambio, se deriva del sustantivo y se refiere a la substancia de la piedra, «compuesta de calcio, conteniendo calcio»:

caliza: por que esta es aquella de que fazen la cal (7r).

Alternativamente, la paráfrasis destaca una aplicación típica de la piedra:

boytrenna: & este nombre a por q<ue> la trae la fembra del boytre a so nido por q<ue> para mas de ligera miente sus fiios (9r).

O bien informa sobre peculiaridades de la formación de la piedra:

engendada de agua: por q<ue> en tierra de argioz cerca dela uilla aq<ue> llaman arraca a una fuente de agua dulce muy sabrosa q<ue> descende de un monte. & caye en fondo del en una (la) laguna muy ancha. & enel yuierno yelas. & qua<n>do se suelue en uerano por la calentura; fican y unos pedaços co<n>ielados fechos como piedra. & esto contece cada<n>no (58r).
gouernada de friura: ca esta es una manera delas piedras que crecen & se ma<n>tiene<n> por gouernamiento dotra cosa. & esta se faz en fondo de tierra en logares muy frijos en tiempo del yuierno (64v).

2.2. La forma «-dor + de + complemento»

La mayoría de las paráfrasis son derivaciones deverbales mediante el sufijo *-dor* + preposición *de* + complemento, o sea nombramiento del agente más la complementación específica:

aborrecedor del agua la piedra aque dizen beynebeyri. q<ue> quier dezir tanto; como aborrecedor del agua. [...] Et la u<er>tud desta pie-

dra es segu<n>d el su no<m>bre ca si la pone<n> en alguna cosa corrie<n>t si no en el agua; ua al fondo. mas si en ella la echan; salta fuera bien como si la aborreciese (73v).

arredrador de tossico

Et dizen le en griego ubericulequyn que quiere dezir tanto como arredrador de tossico. [...] Et la pro que faz es en esta manera. que si molieren esta o limare<n> della peso de media dragma & lo diere<n> a beuer a om<n>e que aya beuido qual quier tossico; faze lo salir con suor & sana (23v).

arredrador de suenno

la piedra aque llaman bedunaz que quiere dezir tanto como arredrador de suenno. [...] Et su uertud es segund el nombre q<ue> a ca si colgaren al om<n>e della peso de diez dragmas nunqua dormira mientras la touiere; tan bie<n> de noche como de dia (10r).

cogedor de leche

la piedra aq<ue> dizen fuludia q<ue> quiere dezir tanto como cogedor de leche. [...] Et si la fregan con la leche. lo q<ue> ende sale; quaiia toda la leche sobre q<ue> la pongan & por ende los daq<ue>lla tierra usan della en sus q<ue>sos. & en toda otra cosa de leche q<ue> quiere<n> quaiar (12v).

cozedor de carne

la piedra aque dize<n> Mezarigez. q<ue> quier dezir en caldeo cozedor de carne. Su uertud es atal q<ue> si metieren un poco della co<n> la carne qua<n>do la mete<n> a cozer en olla o en otra cosa; faz que se cuela ayna (85v).

dador de alegria

la piedra aq<ue> dize<n> bezebekaury. Et este nombre quier ta<n>to dezir en caldeo; como tolledor de tristezas; & dador dalegria. por que ella a tal uertud q<ue> el q<ue> la trae consigo; tuellel toda tristeza de qual natura quier q<ue> sea (80v).

dannador del sentido de gostar

la piedra aq<ue> dizen aslagoniz. q<ue> quier dezir en caldeo; da<n>nador del sentido del gostar. [...] Et el nombre q<ue>l diximos de primero. es con muy gra<n>d uerdad. ca el q<ue> la tiene en la boca no aura sabor en cosa que coma ni beua (61r).

desfazedor del baço

la piedra q<ue>l dize<n> en caldeo seralicen. q<ue> quier dezir en este le[<n>]guaie; tanto como desfazedor del baço. Et esta semeia en forma & en color baço de om<n>e. Et a tal uertud que el que la trae consigo cinta; sana de todo mal de baço & tuelle la set q<ue> uiene por enfermedat del (91r).

desfazedor del higado

es la piedra aque dizen çuuidica q<ue> quiere dezir; desfazedor del figado. [...] a tal uertud q<ue> qua<n>do

la pulen o la muelen. & daq<ue>llas poliduras o moleduras dieren a alguno a beuer qua<n>tidat sabuda; desfazer le a todo el figado saliendo sa<n>gre por dyuso assi que nu<n>qual q<ue>dara fasta q<ue> muera (2v).

estancador de bauas

la piedra aq<ue> dize<n> leylerizech. q<ue> quier dezir tanto en caldeo; como estancador de bauas. Ca ella a tal uertud q<ue> qui la trae co<n>sigo; uieda las bauas q<ue> corren al om<n>e en durmiendo (74v).

*fazedor del
emprennamiento*

la piedra q<ue> dizen secutarica. que quier dezir fazedor del emprennamiento ; por que la su uertud es atal. que la mugier que la tra[e] co<n>sigo emprennas dela primera uez que uaron se ayunte a ella (55v).

guardador de ninnos

la piedra aq<ue> dizen guifirquizti. q<ue> quiere dezir en caldeo; guardado [r] de ninnos por q<ue> ella a tal uertud q<ue> si la ponen a los ninnos quando nacen; son guardados de no auer la maseda. ni las otras enfermedades q<ue> les suelen acaecer quando los crian (81r).

guardador de criaturas

es la piedra aq<ue> dize<n> gebraquifez. q<ue> q<u>i'ere dezir en caldeo guardador de criaturas. Et este nombre a por q<ue> su uertud es atal. que si la trae consigo mugier pre<n>nada; guarda la criatura de mal fasta tiempo del parir. & demas; fazel que para ligera miente & sin peligro. & ayuda la a crecer ayna; sin danno (63v).

madurador de postemas

la piedra a que dizen miliztiz q<ue> quiere dezir ta<n>to en caldeo; como madurador de postemas. [...] Et en razon de fisica faze gra<n>d pro. ca el q<ue> la moliere & la amassare co<n> alguna licor & la pusiere sobre la postema; faz la madurar luego (3r).

quaiador de argent uiuo

es la piedra aque dizen en presiano leguya & en caldeo mechineta. & en g<r>i'ego guiraciel. & todos estos nombres quieren dezir quaiador de argent uiuo. Ca si ponen della un peso sobre quinze del all hora del fondir; quaiad de manera que sufre fundicion & martiello (65r).

retenedor de cauallo

la piedra q<ue> dizen camiulicaz. que quiere dezir tanto como retenedor de cauallo. Et su uertud es atal que quando la uee el cauallo non se puede partir della ante esta reninchando & teniendol mientes fasta que muere; si gela no asconden o non gela tuellen delant (28r).

retenedor de lengua

la piedra aque dizen fardicaner. que quier ta<n>to dezir en caldeo; como retenedor de le<n>gua. [...] Et muestra la p<ro>p<r>i'edat que a en si. que el que la traxiere consigo; no podra hablar (42r).

- retenedor de natura* es la piedra aq<ue> dize<n> lotarican. que q<u>i'ere dezir; retenedor de natura. [...]. Su uertud es que si la colgare<n> sobrel om<n>e que aya menazon. faze la estancar luego de manera que mientras la touiere non puede fazer ninguna cosa. & si dieren daquello que sale della quando la pulen a beuer; faze esso mismo (19v).
- sanador del dolor dela media cabeça* la piedra q<ue>l dizen darnificer. [...] & este nom[^{bre}] de darnifice<n> q<ue> a esta piedra; alo dela uertud q<ue> a en ella. ca segund el lenguaie caldeo. tanto quiere dezir este nombre; como sanador del dolor dela media cabeça; aq<ue> llaman en griego cefalea (65v).
- sanador despanto & de tollimiento delos miembros* la piedra aq<ue> dizen zarbeninenic q<ue> quier dezir en caldeo sanador despanto & de tollimiento delos miembros. Et esto es por q<ue> su uertud es atal q<ue> qui la trae co<n>sigo; es seguro de no auer enfermedad delas que uiene<n> por qual q<u>i'er destas dos naturas. & si la ouiere dante; sana (88r).
- sanador de sordedat* es la piedra aq<ue> llaman en caldeo delmenicari. q<ue> q<u>i'ere tanto dezir como sanador de sordedat. ca ella a tal uertud. q<ue> si la trae om<n>e sordo dequal natura quier q[<ue>] la aya; sana (90v).
- sanador de itericia* la piedra aq<ue> dizen zarmiquidez. q<ue> quiere dezir en caldeo; sanador de itericia. por que su uertud es atal q<ue> el que la trae consigo; es seguro de no auer esta enfermedad. & si la pusieren al que la ouiere; sana luego (65v).
- soluedor de natura* la piedra q<ue> dize<n> mecelucan. que q<u>i'ere dezir tanto en caldeo; como soluedor de natura. [...] Su nombre es segund su uertud. ca el qui la a en quanto la tiene consigo; nunca pierde fluxu del uientre (28r).
- tirador de espuma* es la piedra q<ue> dize<n> en caldeo meymenez. q<ue> quier dezir; tirador de espuma. [...] Et su uertud es atal q<ue> qui la trae co<n>sigo sueluel la sperma & faz la correr de guisa que si dura mucho q<ue>l no accorre<n> con alguna cosa; puede ende morir (54r).
- tirador de fustes* la piedra aque dizen culucandrya. q<ue> quier ta<n>to dezir; como tirador de fustes. Esta a por su p<ro>p<r>i'edat de tirar todas maneras de fustes assi como dixiemos; bien como los otros magnetes q<ue> son tiradores; tiran las cosas sobre que an poder (44r).
- tirador de gusanos* la piedra que es dicha kedoritoz. q<ue> quier dezir tirador de gusanos. [...] Et a tal uertud. que si la meten en la

boca al que a sangusuelas en la garganta; tira gelas todas assi como la aymente tira el fierro.

- tirador de paias* la piedra q<ue>l dize<n> alcarabe q<ue> quier dezir en griego; tirador de paias. & en este le[<n>]guaie; llama<n> le ala<m>bre. [...] Et su uertud es tirar las paias (48v).
- tirador de sangusuelas* es la piedra q<ue> a nombre tarnycen. q<ue> quier de(de)zir tirador de sangusuelas. [...] Et su uertud es atal. q<ue> si la ponen ala boca de algun animal que tenga sangusuela enel cuerpo o en la garganta; tira la con tan grand fuerça q<ue> la faz uenir & pegar en ella (56r).
- tolledor de roydo* es la piedra dela sirpient. & dizen le en caldeo bezaquid. que q<u>i'er dezir tanto como tolledor de roydo. [...] Et su uertud es atal. que qui la troxiere consigo; sera seguro de no auer la enfermedat del roydo que se faze en la cabeça. & auiendo la dante; guaresçra co<n> ella (52r).
- tolledor de tristeza* la piedra aq<ue> dize<n> bezebekaury. Et este nombre quier ta<n>to dezir en caldeo; como tolledor de tristezas; & dador dalegria. por que ella a tal uertud q<ue> el q<ue> la trae consigo; tuelllel toda tristeza de qual natura quier q<ue> sea (80v).
- tragador de olyo* la piedra quel dize<n> barcadunitycaz. q<ue> quiere dezir en caldeo tragador de olyo [...] La uertud que a es esta que quando la pone<n> çerca de olyo de qual natura quier que sea tira lo assi & çuma dello; quanto es su grandez & su peso (22r).
- uedador de canas* la piedra quel dize<n> batocita. que quier dezir en caldeo; ta<n>to como uedador de canas. [...] Et su uertud es atal. que el q<ue> la trae consigo ante que encanesca uedar la q<ue>l non uengan las canas (29r).
- uedador de engendramiento* la piedra aque dizen aguquiriaz que q<u>i'ere dezir tanto en caldeo; como uedador de engendramie<n>to en este romanz. [...] Su u<er>tud es atal q<ue> q<u>a'l q<u>i'er animal q<ue> la te<n>ga si es maslo no enge<n>dra. & si fe<m>bra no<n> recibe empre<n>namie<n>to (12r).

La designación vulgar de la piedra no ocurre en este modelo a través de su apariencia específica, sino que se orienta al poder que se le atribuye: el *uedador de canas* impide las canas en la vejez, el *fazedor del empreñamiento* ayuda a lograr el embarazo, el *uedador de engendramiento* conduce a lo contrario, el *sanador de sordedat* elimina la sordera; o bien nombra una propiedad característica: el *aborrecedor del agua* repele el agua. La base de

derivación está constituida por los verbos usuales del español antiguo *aborecer* (1), *arredrar* (2), *cozer* (1), *coger* (1), *dannar* (1), *dar* (1), *desfazer* (2), *estancar* (1), *fazer* (1), *guardar* (2), *quaiar* (1), *madurar* (1), *retener* (3), *sanar* (4), *soluer* (1), *tirar* (5), *toller* (2), *tragar* (1), *uedar* (2). Dos aspectos se destacan como específicos del texto: la gran cantidad de formaciones en *-dor* desde el punto de vista formal, siempre en su forma masculina a pesar del género femenino de la palabra *pedra*, así como desde el punto de vista semántico el significado especializado que se puede encontrar en las definiciones.

La regularidad de las derivaciones (*sanar* - *sanador* «el que sana», *guardar* - *guardador* «el que guarda», *fazer* - *fazedor* «el que faze», etc.) y la claridad que surge de ella corresponden a los propósitos de comprensibilidad y aprovechamiento práctico del texto mencionados en el prólogo. Dicha regularidad va mano a mano con la tendencia a la especialización típica de todo lenguaje técnico moderno, el cual no tiende a aprovechar todas las posibilidades potencialmente existentes de formar palabras³⁷. Contrariamente a lo que ocurre en los lenguajes técnicos modernos, en los cuales predomina la derivación con morfemas cultos de origen greco-latino, la misma tiene lugar aquí por medio de un morfema popular, *-dor*, el cual hoy en día goza de igual productividad en los lenguajes técnicos³⁸.

La tendencia hacia el lenguaje técnico se evidencia no solamente en lo formal sino también en la semántica, como lo muestran los ejemplos que siguen.

tirar - *tirador*

A aquellas piedras cuyo poder se designa con *tirador* se asigna un poder magnético, es decir, que ejercen atracción sobre otros cuerpos:

pedras t[i]radores aq<ue> llama<n> mag[<n>]etes tiran los cuerpos
q<ue> les son co<n>uinie<n>tes de tirar.

El verbo *tirar*, hoy «despedir de la mano una cosa»³⁹, en el español antiguo también «hacer fuerza para atraer hacia sí», es la base de esta deriva-

³⁷ Christian Schmitt, *op. cit.*, p. 314b.

³⁸ «The high synchronic productivity of *-dor* formations is seen in its proliferation of animate / inanimate designation and in its proliferation in the technical lexis», en M.F. Lang, *Spanish Word Formation. Productive derivational morphology in the modern lexis*, Londres/Nueva York, Routledge, 1990, p. 144.

³⁹ Martín Alonso, *Enciclopedia del Idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XI al XX) etimológico, tecnológico, regional e hispanoamericano*, Madrid, Aguilar 1982 (segunda reimpression de la primera edición de 1947), vol. III, p. 3964a.

ción. En el *Lapidario* se encuentra también como elemento de denominación vulgar de piedras: *piedra que tira las unnas*, *piedra que tira el uinagre*, *piedra que tira la carne*, *piedra que tira el seuo*, *piedra que tira los huessos*, *piedra que tira la plata*, *piedra que tira el plomo*, *piedra que tira el oro*, *piedra que tira el tossico*, *piedra que tira la sal*. Las piedras así denominadas pertenecen, junto a las *piedras tiradores*, al grupo al que se atribuye fuerza magnética. *Tirar* y *tirador* designan aquí el fenómeno de la fuerza de atracción magnética, por lo que forman parte del lenguaje técnico de la física. En los ejemplos cit. arriba, el *tirador* también es la piedra a la que se atribuye el poder de extraer un cuerpo extraño. Este uso de los vocablos en los textos de medicina se documenta en DETEMA II, p. 1553a⁴⁰: *tirador* «que atrae» y *tirar* «extraer» 1554a para el s. XV.

aborrecer - aborrecedor *Aborrecer* es uno de los verbos más frecuentes del español antiguo, registrándose con los significados «sentir horror, espanto; repugnar; renunciar; rechazar; etc.» (DEM I, p. 160b). Salta a la vista el uso divergente que se hace de la palabra en el *Lapidario* (165b por un lado «repeler»; por otro lado «ser incompatible una cosa, materia o sustancia con otra, no pudiendo la una resistir la fuerza destructora de la otra»):

Et a [scil. la piedra] otra uertud que tanto aborrece el uino por su natura que quando la ponen con el; salta & fuye dello muy derrezio (17v).

Et su proprietat es de aborrecer la sal tanto; que bien parece que a entramas grand enemiztat, ca si las ponen en uno, quiebra la piedra & muelas (61r).

Mediante *aborrecedor del agua* se denomina una piedra a la que se atribuye la propiedad de repeler el agua; el verbo y su derivado se documentan aquí con significados pertenecientes al lenguaje técnico de la física. Como sinónimo de *aborrecer* «repeler» encontramos también utilizado el verbo *fuyr*: *Piedra que fuye del uino*, *piedra que fuye la miel*, *piedra que fuye la leche*.

estancar - estancador A la piedra denominada *estancador* se le atribuye el poder de impedir la salivación de una persona que se halla durmiendo. La palabra de base *estancar* también se encuentra en nuestro texto, con el significado de «detener un líquido o impedir su paso» (por ejemplo, f. 19). DETEMA registra el verbo con ese mismo significado (I, p. 680a),

⁴⁰ *Diccionario español de textos médicos antiguos* (DETEMA), bajo la dirección de M^a Teresa Herrera, Madrid, Arco Libros, 1996, 2 vols.

pero falta su forma derivada *estancador*. Tenemos aquí otro ejemplo de un significado técnico cuyo primera documentación ya se encuentra en el siglo XIII.

- soluer - soluedor* La denominación *soluedor de natura* despierta interés por razones semánticas. La palabra *natura* se usa aquí con el significado de «vientre» (DETEMA registra este significado sólo una vez para el siglo XV), el verbo *soluer* con el significado de «evacuar» (cfr. DETEMA, II, p. 1492c «soluer el vientre»). DETEMA registra el verbo para el siglo XV, faltando aquí nuevamente el derivado *soluedor*.
- retener - retenedor* El *retenedor* tiene un poder opuesto al del *soluedor*, ya que posee un efecto astringente. *Retener la natura* se registra también en los textos médicos del s. XV (DETEMA, II, p. 1380c), con el significado de «estreñir»; aquí se encuentra ya documentada para el s. XIII.
- toller - tolledor* El poder curativo del *tolledor de roydo* consiste en la curación del zumbido. *Toller* con el significado de «quitar» se encuentra documentado en los textos médicos del s. XV (DETEMA, II, p. 1558c). En cambio, no se registra el derivado *tolledor*. El significado de «zumbido» de la palabra *roydo* sigue vigente en el s. XV (DETEMA, II, p. 1401a).
- quaiar - quaiador* *Quaiar*, hoy *cuajar*, significa «solidificar» y se encuentra, al igual que *argent uiuo* «azogue», en los textos médicos del s. XV (DETEMA, I, p. 430b). Se trata en este caso de una terminología perteneciente al área de la física. Otra vez se nota la falta del derivado *quaiador*.
- madurar - madurador* La piedra designada *madurador* tiene el efecto de curar *postemas*, con lo cual se designa en los textos de español antiguo un «absceso, proceso purulento o tumor de pus» y, en sentido más genérico, «cualquier proceso inflamatorio de la piel y partes profundas» (DETEMA, I, p. 129b, s.v. *apostema*). *Madurar* significa aquí «hacer alcanzar el estado previo a la supuración» (DETEMA, II, p. 976b); el derivado *madurador* falta en el diccionario.
- tragar - tragador* El *tragador de oloyo* tiene un efecto de absorción: puesto cerca de aceite, lo atrae, absorbiéndolo completamente hasta llenarse de él. *Tragar*, encontrado en el texto normalmente con el significado de «ingerir», es la palabra base para la derivación *tragador*, la cual se usa aquí en el sentido de «que absorbe». Se trata entonces de una aplicación en el lenguaje técnico de la física.

Observamos en los ejemplos citados un proceso de ampliación de significados en palabras del lenguaje común, las cuales toman un significado especial en un lenguaje técnico, siendo luego usadas regularmente en el mismo.

CONCLUSIONES

De acuerdo al prólogo, el *Lapidario* aspira a ser un texto de naturaleza científica, cuya utilidad debe encontrarse principalmente en el área de la medicina.

En función de este principio, el autor se esfuerza por alcanzar máxima claridad idiomática y con ello de contenidos.

El análisis de las definiciones elegidas muestra que los esfuerzos realizados en el *Lapidario* fueron motivados por la necesidad de superar la falta de claridad existente. Ésta, por su parte, se debía al carácter extranjero de las denominaciones de las piedras. Esto encaja en el propósito mencionado en el prólogo, de facilitar el uso práctico del texto.

La estructura predominantemente paratáctica de las explicaciones así como la redundancia de las mismas (repetición subsiguiente) subrayan la búsqueda de claridad en la expresión.

Desde el punto de vista semántico se nota el significado especializado, científico de las formulaciones. En el *DETEMA* se encuentran documentados algunos de estos significados, provenientes por ejemplo de la medicina, para el siglo xv. Aquí se evidencia su existencia ya en la mitad del siglo xiii.

Desde el punto de vista de la formación de palabras, el uso del sufijo *-dor* en el castellano técnico de hoy (tipo: *ordenador*) tiene sus orígenes en la lengua técnica del s. xiii.

En cuanto al lenguaje técnico de la medicina y la física, puede decirse que ya en el siglo xiii se encuentra documentado mucho de lo que en los textos del siglo xv se habrá de establecer.

La terminologización de un lenguaje técnico medicinal se inicia en España en el siglo xiii, no a través de los medios idiomáticos del greco-latín, sino mediante aquellos propios del castellano.

Estos resultados confirman la indispensabilidad de un análisis sistemático del léxico español medieval.

Nos encontramos frente a una verdadera «cultura científica en lengua vulgar»⁴¹.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

BUTOR, Michel, *Die Alchemie und ihre Sprache. Essays zur Kunst und Literatur*, Frankfurt, Fischer, 1990.

⁴¹ Rolf Eberenz, *op.cit.*, p. 369b

- Historia general de las ciencias*. Vol. I: La ciencia antigua y medieval (de los orígenes a 1450), por R. ARNALDEZ ET ALII. Prólogo general por René TATON, Barcelona, Ediciones Destino, 1971.
- LINDBERG, David C., *Von Babylon bis Bestiarium. Die Anfänge des abendländischen Wissens*. Aus dem Amerikanischen von Bettina Obrecht, Stuttgart/Weimar, Verlag J.B. Metzler, 1994.
- MÜLLER, Bodo, *Diccionario del español medieval* (DEM), Heidelberg, Winter, 1987.
- PATTISON, David G., *Early Spanish Suffixes. A functional study of the principal nominal suffixes of Spanish up to 1300*, Oxford, Basil Blackwell, 1975.
- SCHMID, Beatrice, «Geschichte der Verschriftung / Lengua y escritura», en HOLTUS, Günter/ METZELTIN, Michael/ SCHMITT, Christian (eds.), *Lexikon der Romanistischen Linguistik* (LRL), vol. VI, 1 Aragonesisch/Navarresisch, Spanisch, Asturianisch/ Leonesisch, Aragonés/Navarro, Español, Asturiano/Leonés, Tübingen, Niemeyer, 1992, pp. 414-427.
- NUNEMAKER, J. Horace, *Index of the stones in the lapidary of Alfonso with Identifications in other lapidaries*, Diss. Universidad de Wisconsin, 1928.
- Studien zu romanischen Fachtexten aus Mittelalter und früherer Neuzeit*, Guido MENSCHING & Karl-Heinz RÖNTGEN (eds.), Hildesheim-Zurich-Nueva York, Georg Olms Verlag, 1995 (Romanistische Texte und Studien, 6).

Maxim P.A.M. KERKHOF

SOBRE MEDICINA Y MAGIA EN LA ESPAÑA DE LOS SIGLOS XIII-XV

«Magic has existed among all peoples
and at every period» (Hegel)¹

En la Edad Media, varias creencias supersticiosas y la práctica de la magia estaban muy arraigadas en Europa². Las continuas prohibiciones por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas son prueba de la gran expansión de las manifestaciones mágicas³ en las sociedades del occidente europeo. Pese a ello, el interés por la magia seguía muy vivo, y parece que en el siglo XV hasta aumentó considerablemente en toda Europa, y en todas las capas sociales⁴.

¹ *Lectures on the Philosophy of Religion*, apud Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. I, 5ª ed., Nueva York, 1958, p. 1. En esta exposición también hago uso de los volúmenes II (5ª ed., Nueva York, 1958), III (3ª ed., Nueva York, 1960), y IV (3ª ed., Nueva York, 1960) de esta obra impresionante.

² No es sostenible la opinión de Menéndez y Pelayo, que creía que España «es y ha sido...el pueblo menos supersticioso de Europa» (en *Historia de los heterodoxos españoles*, tomo I, BAC, Madrid, 1956, p. 658 (véase también la p. 320). Desde luego es posible que ciertas supersticiones no echasen raíces en suelo español (*ibidem*, p. 662). Cfr. también Antonio Garrosa Resina, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Biblioteca de Castilla y León, Serie Literatura, nº. 1, Valladolid, 1987, p. 29 y *passim*; y mi «'Signa ex avibus', 'ex coelo', y otros agüeros en la España de la Edad Media», en el *Feestbundel voor Jan Brouwers [Homenaje a Jan Brouwers]*, University Press, Nimega (en prensa).

³ Considero lo mágico como una forma de saber apriorístico que no puede ser calada mediante la lógica. Como Thorndike (*op. cit.*, vol. I, p. 2), empleo el término «magia» en sentido amplio; comprende las artes mágicas y las varias formas de superstición.

⁴ Cfr. P.E. Russell, «La magia, tema integral de 'La Celestina'», en *Temas de 'La Celestina' y otros estudios*, Ariel, Barcelona, 1978, pp. 246-47. Véase también J. Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen [El otoño de la Edad Media]*, 10ª ed., Tjeenk Willink, Haarlem, cap. XVII, p. 252 y ss.

En España, el rey Juan II promulgó en 1410 la famosa ley «contra los que usan de hechicerías y adivinanzas y agüeros y otras cosas defendidas»⁵.

Un «mago» y «científico» muy conocido del siglo XV es Enrique de Villena, que «non se deteniendo en las çiençias notables e católicas, dexóse correr a algunas viles o raheces artes de adeuinar e interpretar sueños e estornudos e señales e otras cosas tales que nin a príncipe real, e menos a católico christiano, convenían», en palabras de Pérez de Guzmán⁶. Cuando falleció en 1434, su biblioteca fue quemada por orden real.

En la misma época, en el *Corbacho* (1438), el Arcipreste de Talavera arremete contra los «lapidarios (= conocedores de las virtudes mágicas y curativas de las piedras), [...] nigrománticos, alquimistas, [...], encantadores, fechizeros, agoreros, físicos e de yerbas conocedores», que andan «de casa en casa, de logar en logar, de regno en regno, de tierra en tierra, de cibdad en cibdad, con su ábyto e vida desymulada engañando el mundo»⁷.

Ahora bien, de acuerdo con el tema de este seminario —*Ciencia y Magia en la Edad Media*—, voy a tratar de medicina y magia. Y como he de limitarme, por razones de espacio, hablaré de propiedades curativas y mágico-terapéuticas atribuidas por varios autores y doctores en medicina a hierbas, piedras, amuletos (talismanes), ligaduras y elementos de animales.

Recordemos en este contexto las palabras que Pleberio, al final de la *Tragicomedia de Calisto y Melibea*, le dirige a su hija: «Que ni te faltarán medicinas, ni médicos, ni siruientes para buscar tu salud, agora consista en yeruas, o en piedras, en palabras, o esté secreta en cuerpos de animales»⁸; o lo que dice Lucrecia sobre las habilidades médico-farmacéuticas de la vieja mediadora Celestina, que «conosce mucho en yeruas, cura niños, y avn algunos la llaman la vieja lapidaria»⁹.

Por ser escasos los datos relativos a médicos y autores españoles medievales que trataron de temas médico-farmacológicos, voy a referirme varias veces a médicos y autores medievales de fuera de España, partiendo de la suposición de que la imagen así concebida —algo generalizada, claro está—, reflejará suficientemente la situación española. Además, las obras de la mayoría de estos autores eran conocidas también en la Península Ibérica.

⁵ *Apud* Russell, art. cit., p. 248.

⁶ En *Generaciones y semblanzas*. Edición y notas de J. Domínguez Bordona, Espasa-Calpe, Madrid, 1941, p. 100.

⁷ Edición de J. González Muela, Clásicos Castalia, nº 24, Madrid, 1970, p. 236.

⁸ Aucto XX, p. 287. Utilizo la edición crítica de M. Criado de Val y G.D. Trotter, Clásicos Hispánicos, CSIC, Madrid, 1970.

⁹ Ed. cit., Aucto IV, p. 83.

En la Edad Media la botánica, es decir el cultivo y estudio de plantas con fines medicinales, jugó un papel importantísimo en el tratamiento de determinadas enfermedades.

Jerry Stannard ha mostrado que en la Alta Edad Media las recetas están llenas de elementos botánicos¹⁰. Sirvan de ejemplo las tres recetas del doctor Gómez García de Salamanca, editadas por Amasuno¹¹.

Disponemos de referencias del siglo xv a doctores en medicina que tenían sus propios jardines de plantas medicinales¹². Muy importantes eran también los *herbularia* de los conventos. No olvidemos que el cuidado de los enfermos pobres estaba principalmente en manos de los monjes; sólo los ricos podían permitirse el lujo de consultar un médico (doctor en medicina). Según Paul Meyvaert, en la baja Edad Media en ningún convento faltaba un *herbularium*¹³. Por ejemplo, en el proyecto (de ca. 820) para la construcción de la abadía de Sankt Gallen en Suiza estaban planificados un cuarto con seis camas para los monjes enfermos, una estancia para el médico, una farmacia¹⁴ con medicamentos principalmente preparados con hierbas¹⁵, y un *herbularium* con 16 plantas¹⁶.

La mayoría de las hierbas utilizadas en la farmacología medieval eran salvajes o exóticas; por ejemplo, sólo un quinto de las plantas medicinales mencionadas en el famoso manual *De simplicibus medicinis* o *Circa instans* de Platearius (siglo xii) son plantas cultivadas¹⁷. Está claro que los ingredientes exóticos, como jengibre, cinamomo, anís, nuez moscada, azafrán, etc., eran comprados¹⁸.

¹⁰ «Botanical Data and Late Mediaeval 'Rezeptliteratur'», en *Fachprosa-Studien. Beiträge zur Mittelalterlichen Wissenschafts- und Geistesgeschichte*. Ed. G. Keil et al., Berlin, 1982, pp. 371-395.

¹¹ Marcelino V. Amasuno, *Medicina castellano-leonesa bajomedieval*, *Acta Histórico-Médica Vallisoletana* xxxii, Valladolid, 1991, pp. 46-48. Véase también, más adelante, la parte dedicada al *De vegetabilibus et plantis* de Alberto Magno.

¹² Cfr. Gundolf Keil, «*Hortus Sanitatis, Gart der gesundheit, Gaerde der Sunthede*», en *Medieval Gardens*. Edited by Elisabeth B. Macdougall, Washington, 1986, p. 68.

¹³ «The Medieval Monastic Garden», en *Medieval Gardens*, op. cit., p. 39.

¹⁴ Cfr. David Riesman, *The Story of Medicine in the Middle Ages*, Nueva York, 1935, pp. 19-20.

¹⁵ Cfr. Paul Meyvaert, art. cit., p. 41.

¹⁶ Cfr. Carmélia Opsomer-Halleux, «The Medieval Garden and its Role in Medicine», en *Medieval Gardens*, op. cit., pp. 98-99.

¹⁷ *Ibidem*, p. 103.

¹⁸ Cfr. Marjorie Jenkins, «Medicine and Spices, with Special Reference to Medieval Monastic Accounts», *Garden History*, 4 [1976], pp. 47-49.

En los siglos XII y XIII la Iglesia prohibió continuamente que los monjes practicasen la medicina¹⁹, lo cual es muestra de la gran importancia del trabajo de éstos en el terreno del cuidado de enfermos. Riesman considera estas prohibiciones como una de las causas del declive de la medicina monástica a partir del siglo XIII²⁰. Sin embargo, con autorización especial del Papa, era posible que frailes y monjes ejerciesen la medicina.

Por ejemplo, el 13 de julio de 1442, el Papa Eugenio IV dio permiso para estudiar y practicar la medicina a aquellos frailes del monasterio de Guadalupe que antes de tomar el hábito habían adquirido unos conocimientos de la ciencia médica²¹. Con el tiempo surgió allí una verdadera Escuela de Medicina.

En el cuaderno de la «mayordomía» del *Libro de los oficios* de los años 1463-1464 se lee:

Enfermería [destinada a los frailes]: ...e allende del frayle enfermero estan aqui otros cinco frayles, e los dos son cirujanos e fisicos, e el otro es botycario, e el otro echales ayudas e tiene cargo de la huerta e de los viejos e de los letuarios, e el otro es refitolero: asy que syrven aqui cinco frayles, e con el enfermero son seys²².

Fuera del ya mencionado *Circa instans* y sus versiones alargadas, el llamado *Lexikon plantarum* de Munique, y el *Livre des simples médecines* (siglos XIV-XV)²³, son importantes para el estudio de la utilización de hierbas en la medicina medieval el *De herbis et curis* de Hipócrates (ca. 460-377 antes de J.C.), la *Materia medica* de Dioscórides (primer siglo después de J.C.), el *Herbarium* del Pseudo-Apuleyo (siglo IV), y el *De viribus herbarum* (o *De virtutibus herbarum*, o simplemente *De herbis*) de un tal Macer Floridus (probablemente fue escrita por Odo de Meung-sur-Loire en el siglo XI). O sea, en la Edad Media se continúa esencialmente la tradición de las grandes obras clásicas de farmacología herbaria. El Macer era conocidísimo en el medioevo; fue, por ejemplo, una de las fuentes principales para los famosos herbarios ilustrados, *Herbarius Moguntinus* y *Gart der Gesundheit*, publicados en Maguncia, en 1484 y 1485 respectivamente²⁴.

¹⁹ *Ibidem*, p. 24.

²⁰ *Ibidem*, pp. 24-25.

²¹ Guy Beaujouan, «La bibliothèque et l'école médicale du monastère de Guadalupe à l'aube de la Renaissance», en *Médecine humaine et vétérinaire à la fin du Moyen Âge*, Ginebra-París, 1966, p. 374.

²² *Apud* Beaujouan, art. cit., p. 375, nota 16.

²³ Cfr. Carmélia Opsomer-Halleux, art. cit., p. 100.

²⁴ Cfr. Gundolf Keil, art. cit., pp. 64-65.

En su inventario de manuscritos médicos españoles medievales, Beaujouan cita varios códices del *Herbarium* del Pseudo-Apuleyo, de Macer, de Platearius, y sólo uno de Dioscórides²⁵. En el inventario más antiguo (de principios del siglo XVI) de la farmacia del convento de Guadalupe figura «un volumen de Dioscorides»²⁶, y en dos inventarios más tardíos (de 1555 y 1556) de la misma institución figuran dos manuscritos de Platearius y cuatro de Dioscórides²⁷.

El *Macer* y el *Dioscórides* eran «libros de texto» del «*ars medicinae*» en las Escuelas/Facultades de Medicina²⁸.

El *Macer* está escrito en forma de poema, que en la versión original consiste en 2.269 versos, en que se discuten 77 hierbas. No parece ser una obra original, sino más bien una compilación de lo que varias «auctoritates» y expertos antiguos habían escrito sobre virtudes atribuidas a ciertas plantas. La obra no está libre de elementos mágicos. Por ejemplo, repite la receta para curar dolor de dientes, la cual figura en Plinio y consiste en sacar la hierba *Senecion* del suelo sin ayuda de un objeto de hierro, tocar con ella tres veces el diente que duele, y plantarla después en el mismo sitio de donde fue sacada; o la historia de Galeno, según la cual un muchacho epiléptico fue curado colgándole al cuello la raíz de la hierba de Santa Rosa²⁹.

Dioscórides coleccionó las hierbas medicinales de los países por donde pasó. En su *Materia medica* describe más de 600 plantas, 90 de las cuales se

²⁵ Guy Beaujouan, «Manuscrits médicaux du Moyen Âge conservés en Espagne», en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, VIII (1972), pp. 180 y 192. En el catálogo más antiguo de la biblioteca de la Universidad de Salamanca figuran un «Dioscorides en griego» y un «Macer de Herbis» (Cfr. Guy Beaujouan, *Manuscrits scientifiques médiévaux de l'Université de Salamanque et de ses «Colegios Mayores»*, Burdeos, 1962, p. 10, y nota 31). En los archivos de la Catedral de Barcelona se guarda un manuscrito con el título *Libre apellat Macer* (véase Félix Martí-Ibáñez, «The Medico-pharmaceutical Arts of 'La Celestina'», *International Record of Medicine and Practice Clinics*, 169 (1956), p. 234).

²⁶ Cfr. Beaujouan, art. cit., pp. 410-411. Para la tradición de Dioscórides en España, véase C.E. Dubler, *La «materia médica» de Dioscórides: transmisión medieval y renacentista*, 6 vols., Barcelona, 1953-1959.

²⁷ *Ibidem*, pp. 412-413.

²⁸ Cfr. Charles Homer Haskins, «A list of text-books from the close of the twelfth century», en *Studies in the History of Mediaeval Science*, Nueva York, 1960, pp. 374-375. Véase también David Riesman, *op. cit.*, cap. xxxii, pp. 345-354.

²⁹ El *Macer* atribuye esta virtud también a la hierba *pyrethrum* (*apud* Lynn Thorndike, vol. 1, *op. cit.*, pp. 613-614).

utilizan todavía hoy en día³⁰. Esta obra se conoció en la Edad Media en toda clase de versiones (abreviadas, con adiciones e interpolaciones)³¹.

Entre las obras de Alberto Magno (ca. 1200-1280), el *Doctor Universalis*, uno de los precursores de la ciencia natural moderna, se encuentra también una dedicada a la botánica, la *De vegetabilibus et plantis libri septem*. El libro sexto de esta obra enciclopédica puede ser considerado como un verdadero herbario³².

Stannard resume las tareas del herbolario medieval de la manera siguiente:

The medieval herbalist combined the roles of physician, apothecary, plant collector, dietician, and student of natural history. Leaving aside differences in background, training, clientele, and the like, the herbalist's art centered upon a belief, shared by most non-herbalists as well, in the healing properties of plants and plant products³³.

Efectivamente, el herbario de Alberto consta de la descripción de unas cuatrocientas plantas diferentes, ordenadas alfabéticamente, con frecuentes referencias a las eventuales propiedades medicinales, o al uso de ellas en las «praeparationes medicorum» u «operationes medicorum»³⁴. Para ello se basó en los manuales de «experti» o «auctoritates» (como Hipócrates, Dioscórides, Galeno, Avicena, Constantino Africano, etc.), o en su experiencia propia («quasdem quidem nos experimento probamus»³⁵).

Conviene que se sepa que en la Edad Media el término *experimentum* o *experientia*, por lo general, tiene el significado de «percepción» o «experiencia» *sensorial*. Según Dijksterhuis, cuando en obras medievales uno topa con el término *experientia* o *experimentum*, muy a menudo «se encuentra

³⁰ Cfr. Howard W. Haggard, *Mystery, Magic, and Medicine*, Garden City, Nueva York, 1933, p. 35.

³¹ Cfr. Marcelino V. Amasuno, *La materia médica de Dioscórides en el Lapidario de Alfonso X el sabio*, Cuadernos Galileo de Historia de la Ciencia, 9, CSIC, Madrid, 1987, p. 77.

³² El Padre Winfried Fauser SJ menciona un manuscrito castellano del siglo XIV de esta obra (Cfr. *Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung*. Teil I: Die echten Werke, Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorff, 1982, p. 136).

³³ «Albertus Magnus and Medieval Herbalism», en *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*. Edited by James A. Weisheipl, Toronto, 1980, p. 356.

³⁴ Cfr. *Opera Omnia*, vol. X, *apud* Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, París, 1891: VI, I, 12; VI, I, 13; VI, I, 15; VI, I, 16; VI, I, 17; etc.

³⁵ VI, I, 1 : «Earum [= plantas] autem quas ponemus, quasdem quidem nos experimento probamus. Quasdem autem referimus ex dictis eorum, quos comperimus non de facili aliqua dicere nisi probata per experimentum. Experimentum enim solum certificat in talibus, eo quod tam de particularibus naturis simile haberi non potest».

cerca de la esfera de lo oculto»³⁶. Por ejemplo, una obra con el título *Experimentarius* trata de distintas formas de «mantike» (adivinación); y según Guillermo de Auvergne, la India es un país de muchos *experimentatores*, por florecer allí la magia³⁷. Dijksterhuis también señala que no hay que equiparar la *Scientia Experimentalis* de Roger Bacon (ca. 1215-1294) al método experimental moderno de las ciencias naturales. Por ser denominada esta ciencia también *scientia secretorum experimentorum* o *ars experimentalis*, parece que se trata más bien de un arte o técnica con una tendencia oculta³⁸.

Esto no obstante, cabe subrayar que Alberto Magno y Roger Bacon establecieron los fundamentos de la ciencia natural moderna, a lo cual también contribuyeron los practicantes de determinadas artes mágicas. Con razón observa Lynn Thorndike en el prólogo a su monumental obra *A History of Magic and Experimental Science*:

My idea is that magic and experimental science have been connected in their development; that magicians were perhaps the first to experiment; and that the history of both magic and experimental science can better understood by studying them together³⁹.

Alberto Magno distingue entre la «scientia magica» (y «astrologica» y «necromantica») y la ciencia natural, o «scientia physica», como él la llama. Lynn Thorndike observa al respecto: «we are also always being reminded that magic, although itself a ‘science’, is essentially different in methods and results from natural science or at least from what Albert calls ‘physical science’»⁴⁰.

En más de una docena de casos Alberto cita propiedades que *magici* e *incantatores* atribuyen a ciertas plantas⁴¹. Así por ejemplo, en la descripción del «pyrus», se lee: «Qui autem *magicis* insudant, dicunt quod radix pyri, [...] portata et ligata super mulierem, impedit conceptum»; y en la del «rhamnus»: «*incantator* enim dicit hoc genus ligni portatum schismata et rixas et odia suscitare»⁴².

³⁶ E.J. Dijksterhuis, *De mechanisering van het wereldbeeld [La mecanización de la imagen del mundo]*, 8ª ed., Meulenhoff, Amsterdam, 1998, p. 154.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Op. cit.*, tomo I, p. 2.

⁴⁰ *Op. cit.*, vol. II, p. 559.

⁴¹ P. ej., en VI, i, 30; VI, i, 32; VI, i, 33; VI, ii, 3; VI, ii, 12; VI, ii, 17; etc. Cfr. más adelante lo dicho sobre su lapidario.

⁴² En VI, i, 30, y VI, i, 32 respectivamente.

En otros casos en que se trata también de usos igualmente fantásticos, Alberto no da ningún comentario. Así, por ejemplo, escribe sobre una poción preparada de las hojas del «populus»: «quod succum foliorum bibens post fluxum suorum mentruorum, non concipiat, sed sterilis efficiatur», según dicen los «incantatores»⁴³. Pero varios remedios para interrumpir el embarazo, los cuales menciona sin comentario, no son menos mágicos (véanse, por ejemplo, bajo *calamentum*, *centaurea*, *cucumer*, *lilium*⁴⁴).

A veces, menciona distintas opiniones acerca de algo, y las discute críticamente, como en la descripción del «*balsamus*»⁴⁵; otras veces expresa su asombro ante una propiedad maravillosa atribuida a una planta, como en el caso de la «*lingua arietis*»:

et quod mirabile videtur, si bibantur tres radices ejus, hoc est, succus radicum ejus cum quatuor unciis vini, aliquando curat tertianam: et si quatuor radicum succus cum quatuor unciis vini bibatur, aliquando curat quartanam⁴⁶.

Y varias veces, cuando no menciona la fuente, y no se refiere a *magici*, *incantatores* o *necromantici*, escribe simplemente en forma impersonal «fertur», «ferunt», «dicunt», «dicitur», «dixerunt», etc. Por lo tanto, como buen enciclopedista incluye todos los datos que había podido reunir sobre árboles y plantas.

Sobre la «artemisia» escribe, entre otras cosas, que «portata etiam et alligata cruribus, tollit lassitudinem itinerantium»; y la «peonía» «confert etiam epilepsiae, adeo quod collo suspensa grana seminis ejus compertum est multum valuisse»⁴⁷.

La creencia en las propiedades curativas de amuletos y ligaduras de plantas estaba muy difundida en el medievo; no sólo se manifestaba, y todavía se manifiesta en el folclore, en el uso de ciertas hierbas, dotadas de fuerzas extraordinarias mediante ritos aprobados por la Iglesia, en medallones y reliquias⁴⁸, sino también en tratados de medicina.

⁴³ VI, i, 30.

⁴⁴ VI, ii, 4; VI, ii, 11.

⁴⁵ VI, i, 8.

⁴⁶ VI, ii, 11.

⁴⁷ VI, ii, 2; VI, ii, 11; y VI, ii, 15, respectivamente.

⁴⁸ Varias plantas, como, p. ej., la ‘betonica’, ‘ruta’, salvia’ y ‘verbena’, entran en esta categoría. Cfr. Stannard, «Albertus Magnus...», art. cit., p. 375. Estas plantas son denominadas por Stannard «magiferous or magic-bearing plants» («Magiferous plants and magic in medieval medical botany», *The Maryland Historian*, 8, 1977, pp. 33-46).

Arnaldo de Vilanova (ca. 1240-1311), doctor en medicina por el *studium* de Montpellier, menciona tratamientos con amuletos y ligaduras de plantas, aunque en principio excluye la magia de la medicina⁴⁹. En este contexto sería interesante saber si él tradujo o no el *De physicis ligaturis* de Costa ben Luca⁵⁰. Otro ejemplo de un doctor en medicina que recomienda ciertos amuletos y ligaduras es Antonio Guaineri, profesor de medicina de la universidad de Padua en la primera mitad del siglo xv⁵¹.

Muy difundida estaba también la creencia en la influencia astrológica sobre cuerpos terrestres, y, por lo tanto, también sobre hierbas. Por ejemplo, en su obra *Causae et curae*, Hildegard von Bingen (siglo xii) advierte que las «nobiles et bonae herbae» tienen más fuerza medicinal cuando son cortadas en tiempo de la luna creciente⁵².

Conviene que se sepa que en la Edad Media los lazos entre la medicina y la astrología eran muy estrechos; muchos médicos practicaban la astrología⁵³. En un intento de alcanzar un compromiso entre el cristianismo y la astrología Santo Tomás de Aquino (1224-1274) arguyó en su *Summa contra gentiles* que Dios gobierna los «cuerpos inferiores» mediante las estrellas, mientras que es el responsable directo del intelecto, y de ahí de la capacidad de elegir entre el bien y el mal. Según Campion,

Aquinas' model drew a strict theoretical line, but its practical consequences were [...] confusing [...] for, even if conscience was free from the influence of the stars, physical cycles and necessities were not. Medical astrology was therefore accepted, as was the study of war, peace and politics, which were subject to human physical passions⁵⁴.

En el *Tratado de la adivinanza*, que escribió fray Lope de Barrientos a petición del rey D. Juan II, para que éste pudiera «juzgar y determinar en los

⁴⁹ Cfr. Lynn Thorndike, *op. cit.*, vol. II, pp. 848, 853-854.

⁵⁰ Cfr. Menéndez y Pelayo, *op. cit.*, p. 488; y el *Dictionary of scientific biography*, vol. XI, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1975, p. 244.

⁵¹ *Ibidem*, vol. IV, p. 226. Su obra intitulada *Practica* se encontró en la biblioteca del monasterio de Guadalupe (Cfr. Beaujouan, «La bibliothèquede ...», art. cit., p. 402).

⁵² *Apud* Paul Meyvaert, art. cit., p. 42, nota 82.

⁵³ Cfr. Nancy G. Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, Chicago, Londres, 1990, pp. 36, 67-68. Cfr. también Thorndike, *op. cit.*, vol. IV, pp. 543-561.

⁵⁴ Nicholas Campion, *The Great Year: Astrology, Millenarianism and History in the Western Tradition*, Arkana-Penguin, Harmondsworth, 1994, p. 352 (*apud* Sue Lewis, *Astrology and Juan de Mena's Laberinto de Fortuna*, Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar 21, Londres, 1999, pp. 27-28).

tales casos de arte mágica, cuando ante tu Alteza fuesen denunciados»⁵⁵, se condena severamente la magia; sin embargo, «cuanto toca a la observación de los tiempos, cual los agoreros guardan para hacer sus fechos, esta observación no es pecado, antes es premisa, ansí como *no sangrar ni purgar en la conjunción de la Luna*»⁵⁶.

No deja de ser significativo el que la Facultad de Medicina de la universidad de París durante mucho tiempo se llamase «Facultas in medicina et astrologia»⁵⁷.

Así, el médico italiano Gentile da Foligno (siglo XIV) menciona siete hierbas cuyas virtudes medicinales se deben a la influencia de los astros⁵⁸. En su estudio de la farmacopea de Celestina Laza Palacios proporciona diversos ejemplos de lo que llama «botánica oculta» o «astrológica»⁵⁹.

Al comentar la utilización de hierbas en la medicina medieval, sería una grave omisión no decir nada sobre la «medicina doméstica». En su estudio sobre los conocimientos médicos de Hildegard von Bingen, Victoria Sweet considera la medicina doméstica como una de las fuentes en que Hildegard bebió. Según esta estudiosa había en las cocinas aceite de oliva y lanolina, vino y vinagre, y miel; elementos de animales farmacológicamente activos, como tiroides, páncreas, hígado, vesícula, testículos y úteros; minerales obtenidos de conchas, piedras y huesos, etc., y aguas minerales. Pero plantas, tanto silvestres como cultivadas, eran la parte esencial de la farmacia doméstica, y entre ellas, varias drogas activas, como opio, solano, mandrágora, etc.⁶⁰.

Este inventario de una farmacia «doméstica» medieval nos recuerda en cierto modo la descripción que en la *Tragicomedia de Calisto y Melibea* hace Pármeno de lo que se ha llamado el «laboratorio» de Celestina. Fuera de una cantidad de objetos utilizados para hacer hechicerías, conocidos en las artes mágicas y en la tradición oral y literaria⁶¹, hay en él varios elemen-

⁵⁵ *Tratado de la adivinanza*, en Luis G. Alonso Getino, *Vida y obras de Lope de Barrientos*, Anales Salmantinos, vol. I, Salamanca, 1927, p. 89.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 72-73. (La cursiva es mía).

⁵⁷ Cfr. Lynn Thorndike, *op. cit.*, vol. IV, p. 142.

⁵⁸ Cfr. Lynn Thorndike, *op. cit.*, vol. III, p. 245. Para manuscritos de obras de este médico existentes en bibliotecas españolas, véase Beaujouan, «Manuscrits médicaux...», art. cit., p. 184.

⁵⁹ *El laboratorio de Celestina*, Málaga, 1958.

⁶⁰ Victoria Sweet, «Hildegard of Bingen and the Greening of Medieval Medicine», *Bulletin of the History of Medicine*, 73 (1999), pp. 398-399.

⁶¹ Como la *tela de cauallo*, la *flor de yedra*, y la *piedra del nido del aguila*, que son elementos que, por ejemplo, figuran también en el *Laberinto de Fortuna* (mi edición, Castalia, Madrid, 1995, estrofas CX y CCXL).

tos de una botica «casera», como son plantas aromáticas (para baños medicinales), tarritos con unguentos, hierbas y raíces «que tenía en el techo de su casa colgadas»⁶², agujas e hilos de seda para coser heridas, y elementos de animales. Las virtudes medicinales de varias hierbas de la botica de la vieja mediadora, como azafrán, marrubios, romero, estoraque, culantrillo, neguilla, laurel, etc., se aprecian también en tratados de medicina, como por ejemplo el *Lilio de medicina* de Bernardo de Gordonio (finales del siglo XIII, principios del XIV), una obra muy conocida en España en el siglo XV⁶³, y el *Tratado de epidemia et peste*⁶⁴.

Otro ingrediente de la botica celestinesca, el «hueso de corazón de ciervo», por fantástico que parezca, figura también en varios tratados médicos. En la enciclopedia de Bartolomeo Anglico, *De proprietatibus rerum*, se lee acerca del ciervo:

E este animal jamas no padeçe fiebres ningunas. Ca el ha siempre buen remedio contra esta enfermedad. Esto dize plinio en el libro viii. cap. xxxiiij...E avn...valen los huesos que se hallan en el coraçon de la çierua e avn contra muchas pasiones del cuerpo. E avn dizen Costantino e Dioscoro e Plinio que comunmente le ponen en las nobles mediçinas⁶⁵.

Preparaciones con «huesos de coraçon de çieruo» las mencionan también Bernardo de Gordonio en el *Lilio de medicina*, y el doctor Gómez García [de Salamanca], catedrático de la Escuela de Medicina de Salamanca en la primera mitad del siglo XV, en su *Recetario contra la pestilencia*⁶⁶. Al componente en cuestión se refiere también en el *Tratado muy útil y muy provechoso contra toda pestilencia y ayre corrupto*, del Licenciado Forés (Salamanca, 1507); y en una anotación que el doctor Andrés Laguna hizo en el Libro II, cap. LII de su traducción del griego al castellano de *Peri hyles iatrikes* (*Sobre materia médica*) de Dioscórides (Salamanca, 1570)⁶⁷.

En cuanto a medicamentos maravillosos, preparados con elementos de animales, cabe hacer mención de la en la Edad Media y mucho después muy

⁶² Ed. cit., Aucto I, p. 43.

⁶³ Cfr. Beaujouan, «Manuscrits médicaux...», art. cit., p. 178; «La bibliothèque...Guadalupe», art. cit., p. 405; *Manuscrits scientifiques...*, op. cit., pp. 3, 36, 60, 70-71, 198.

⁶⁴ Ver *ADMYTE*.

⁶⁵ *ADMYTE*; Libro XVIII, cap. XXVIII.

⁶⁶ *Apud* Amasuno, *Medicina...*, op. cit., pp. 48, y 61-62.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 62.

conocida y discutida *teriac*, compuesta de carne de víbora y unos 60 elementos más, y usada, por lo general, como antídoto contra las mordeduras de animales venenosos⁶⁸. El doctor Laguna llamó a este medicamento la «medicina solemne»⁶⁹.

En el *Thesaurus pauperum* de Petrus Hispanus (ca. 1220-1277), un manual sencillo para practicantes de medicina, muy popular hasta el siglo xvii⁷⁰, se enumeran varios remedios confeccionados de las más fantásticas (y repugnantes) mezclas de plantas y elementos de animales⁷¹.

Otra creencia supersticiosa, muy difundida en la Edad Media, era la atribución de fuerzas mágicas a ciertas piedras preciosas. Juan Manuel escribe en el *Libro de cavallero et del escudero* que «las piedras preciosas obran por virtudes ciertas que ha en ellas»⁷². Según Enrique de Villena (*Arte cisoria*), los cortadores llevaban sortijas con determinadas piedras preciosas que detectaban veneno o que funcionaban como talismanes «contra ponçoña e ayre infecto, así como robí, e diamante, e grigonça»⁷³.

En la Edad Media los tratados sobre piedras preciosas gozaron de gran popularidad. En ellos pervivieron las diferentes tradiciones lapidarias de la antigüedad clásica y del mundo árabe: la mineralógica (Teofrasto, Plinio), la médica (Dioscórides)⁷⁴, y la mágica, con influencia astrológica, que remonta a obras árabes compuestas en la escuela de Alejandría (Damigeron y los Kyranides)⁷⁵ y al lapidario estelar de Henoch⁷⁶.

La pervivencia de estas tradiciones en el medievo, y también en tiempos posteriores, por lo general, se manifiesta en mezclas o compendios de esas

⁶⁸ Cfr. Nancy Siraisi, *op. cit.*, pp. 188-119; y Michael McVaugh, «Theriac at Montpellier 1285-1325», *Sudhoffs Archiv*, 56 (1972), pp. 114-129.

⁶⁹ *Apud* Modesto Laza Palacios, *op. cit.*, p. 152.

⁷⁰ Cfr. Nancy G. Siraisi, *op. cit.*, pp. 131-132.

⁷¹ Cfr. Lynn Thorndike, *op. cit.*, vol. II, pp. 495-497.

⁷² En *Obras de Juan Manuel*, tomo I. Edición preparada por José María Castro y Calvo, y Martín de Riquer, CSIC, Madrid, 1955, cap. XLV, p. 61.

⁷³ Edición y estudio de Russell V. Brown. Editorial Humanitas, Barcelona, 1984, pp. 61-62.

⁷⁴ Cfr. Amasuno, *La materia médica...*, *op. cit.*, p. 85 y ss.

⁷⁵ Para las diferentes categorías, véanse George Sarton, en su reseña del libro *Anglo-Norman lapidaries* (París, 1924) de Paul Studer y Joan Evans, publicada en *ISIS*, IX (1927), pp. 123-124; y Joan Evans, *Magical Jewels of the Middle Ages and Renaissance, particularly in England*, Clarendon Press, Oxford, 1922.

⁷⁶ Cfr. Sagrario Rodríguez M. Montalvo, en la introducción a su edición del *Lapidario (Según el manuscrito escurialense H.I.15)* de Alfonso X, Gredos, Madrid, 1981, p. 15.

distintas categorías de lapidarios, en los cuales se describen las cualidades físicas de las piedras, los lugares donde son halladas, sus propiedades mágicas y curativas o medicinales, su eventual carácter profiláctico y, en algunos casos, también la influencia que los signos del Zodíaco y los planetas ejercen sobre ellas.

Uno de los momentos más importantes en la historia de los lapidarios medievales fue la publicación del *Liber lapidum* (ca. 1090) de Marbodo, obispo de Rennes. Este tratado, compuesto en hexámetros latinos, es sin lugar a dudas el lapidario más conocido de la Edad Media: existen de él más de 100 manuscritos y, además, fue traducido completa o parcialmente al francés, provenzal, italiano, irlandés, danés, hebreo y castellano⁷⁷. Como los demás lapidarios medievales, es un compendio de las diferentes categorías de tratados sobre piedras preciosas: combina la ciencia mineralógica con las creencias en las propiedades medicinales y mágicas de las piedras preciosas. Según Riddle, el que el *Liber lapidum* figure en varios manuscritos juntamente con *De Herbis* de Macer, o con tratados médicos de Dioscórides, Hipócrates, Constantino Africano, Galeno o Avicena, muestra que fue asociado con la ciencia médica⁷⁸. Compárese también lo que está escrito en la introducción de un manuscrito del lapidario marbodiano, el cual se conserva en el Vaticano (VA 2403): «Hic continentur due epistolae quas rex arabum / misit Tiberio imperatori de nominibus lapidum qui / in arte medicine reperiuntur» (fol. 87)⁷⁹.

Pannier sostiene que el lapidario marbodiano era «le grand poème pédagogique du moyen âge sur les pierres précieuses, et, jusqu'à la fin du XVI^e siècle, le manuel classique des écoles de pharmacie»⁸⁰. Sin embargo, el erudito francés no proporciona argumentos para sustentar esta afirmación.

⁷⁷ Cfr. Joan Evans, *op. cit.*, pp. 33-34, notas 1-7. El *Liber lapidum* es una de las fuentes más importantes para el capítulo que Vincent de Beauvais dedica a las piedras preciosas en su *Speculum Historiale*. El lapidario castellano del siglo xv, publicado por Vollmöller (*Ein spanisches Steinbuch*, Heilbronn, 1880), se basa esencialmente en Marbodo. A la misma tradición pertenece también el lapidario mencionado por Gallardo en su *Ensayo de una biblioteca española*, tomo 1, Madrid, 1863, n.º 814, pp. 891-893. Desconozco su paradero actual.

⁷⁸ Cfr. John M. Riddle, *Marbode of Rennes's (1035-1123) De Lapidibus*. *Sudhoffs Archiv, Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte*, Heft 20, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1977, pp. 8 y 131-132. El subtítulo de este libro reza: «Considered as a medical treatise».

⁷⁹ *Apud* Riddle, *op. cit.*, p. 8.

⁸⁰ *Les lapidaires français du moyen âge (des XII^e, XIII^e et XIV^e siècles)*, Slatkine Reprints, Ginebra, 1973, p. 20. En este contexto es interesante ver que en el primer folio de guarda del Ms. lat. 14470 de la Bibliothèque Nationale de París, que con toda probabilidad fue confeccionado en Italia a finales del siglo xii o principios del xiii y que contiene la primera traducción al francés del lapidario de Marbodo, figuran tres *recetas médicas*, dos en italiano y una en latín (Cfr. Paul Meyer, «Les plus anciens lapidaires français», *Romania*, 38 (1909), pp. 50-52).

La enorme difusión del *Liber lapidum* por todo el occidente europeo y el hecho de que se lo cita frecuentemente en la literatura científica de los siglos XII y XIII llevan a Lynn Thorndike a la conclusión de que «everyone... took it precisely as Marbode meant it, as a 'serious' statement of the marvelous powers which had been divinely implanted in gems»⁸¹.

En efecto, no hay dudas acerca de la seriedad de la obra en los siglos XII y XIII, como tampoco la hay en el caso del lapidario alfonsí, en cuyo prólogo se dice que un tal Abolays encontró el libro, lo tradujo del caldeo al árabe «Et en su uida punno [= procuró] de prouar aquellas cosas que en el iazien, et fallo las ciertas et uerdaderas, ca el era sabidor dela arte de astronomia et dela natura de connoçer las piedras»⁸². Y al lector se le advierte que para aprovecharse del libro «conuiene que pare mientes en tres cosas. La primera, que sea sabidor de astronomia [...] La segunda cosa es que sepan connoçer las piedras et las colores, et las faïçiones dellas [etc.] La tercera cosa es que sea sabidor dela *arte fisica*, que iaze mucho della encerrada en la uirtud delas piedras...»⁸³; lo cual llevó a Nunemaker a la siguiente conclusión: «That the work was compiled as a *bona fide* list of remedies or pharmacopoeia there is no doubt»⁸⁴.

Alberto Magno también se ocupó de los poderes mágico-medicinales de las piedras preciosas en su *Mineralia*. El *Tractatus II* del *Liber Secundus* es un verdadero lapidario, en que el autor trata de las piedras preciosas y de sus virtudes medicinales, que conoce, como dice, «aut per experimentum, aut ex scripturis Auctorum»⁸⁵, describiéndolas «eo modo quo mos est Medicis describere simplices medicinas»⁸⁶.

Según Alberto, las propiedades de las piedras sólo pueden ser determinadas «experimentalmente»⁸⁷, «oculis nostris» (su lema era: «fui et vidi experire»). La causa es inexplicable («causa autem virtutis lapidum occulta

⁸¹ *Op. cit.*, p. 781.

⁸² Alfonso X, *Lapidario (según el manuscrito escurialense H.1.15)*. Introducción, edición, notas y vocabulario de Sagrario Rodríguez M. Montalvo, Gredos, Madrid, 1981, p. 18.

⁸³ *Ibidem*, p. 19.

⁸⁴ «An additional chapter on magic in mediaeval Spanish literature», *Speculum*, VI (1932), p. 563.

⁸⁵ Cfr. *Opera Omnia*, vol. V, *Libri III Mineralium, apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, París, 1890*, I, II, I, p. 30.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

est valde»⁸⁸); y así, dice que vio cómo un zafiro extirpó dos úlceras («Hujus [= del zafiro] autem virtutem ergo vidi, quod anthraces duos fugavit»⁸⁹).

Respecto a lo que sus fuentes dicen acerca de las fuerzas maravillosas de las «gemmae sigillatae» (talismanes) advierte que, por no haber leyes físicas («principia physica») que prueban que estas piedras tienen las fuerzas que se les atribuyen «oportet ad hoc scire astronomiam et magicam et necromanticas scientias, de quibus in aliis considerandum est», y remite al lector a autoridades como «Magor Graecus, et Germa Babylicus, et Hermes Aegypticus,...Ptolemaeus sapiens et Geber Hispalensis, Tebith», autores cuyas obras sobre alquimia, astrología/astronomía y «ciencias» mágicas se citan frecuentemente en la Edad Media⁹⁰.

Como en *De vegetabilibus* respecto a plantas, menciona en su *Mineralia* varias virtudes maravillosas atribuidas a piedras, de acuerdo con la información que había sacado de obras de *magici* («ex libris magorum Hermetis, et Ptolemaei, Thebith...»), *aurifices*, *necromantici* e *incantatores*, y de autoridades como Aristóteles, Plinio, Isidoro, Constantino, etc.

A menudo adopta una actitud crítica frente a lo que dicen las «auctoritates». Por ejemplo, después de haber mencionado cuál es, según Hermes, la causa de las cualidades de las piedras, observa: «Tamen hoc dictum imperfectum est in physicis, licet forte in astronomicis et magicis esset sufficiens»⁹¹. No siempre cita su fuente ni añade «propter quod a magicis quaeritur» o algo por el estilo. A veces no sabe qué pensar de lo que lee, y concluye diciendo «quod si verum est, mirabile est valde, et absque dubio coelesti virtuti deputandum»⁹². Sin embargo, otras veces, a pesar de lo fantástico o maravilloso de lo mencionado, observa «virtus pro certa experta est», «Expertum autem est», o «Certissime valet», como, por ejemplo, en el caso de las piedras *ramai*, *specularis* y *zemech*⁹³. Está claro que en estos casos reproduce simplemente la información de su(s) fuente(s).

Y respecto a «ligaturae et suspensiones lapidum», tras mencionar algunos usos, termina diciendo: «Haec sunt experimenta physica, et a magnis viris probata, quae lapides virtutibus suarum formarum et specierum operantur»⁹⁴.

⁸⁸ *Op. cit.*, II, II, 1, pp. 23-24.

⁸⁹ *Op. cit.*, II, II, 17, p. 44.

⁹⁰ *Op. cit.*, II, III, 5, p. 55; y II, II, 3, p. 51. Y Lynn Thorndike, *op. cit.*, vol. II, pp. 218-228 y 557.

⁹¹ *Op. cit.*, II, I, 3.

⁹² *Op. cit.*, II, II, 10.

⁹³ *Op. cit.*, II, II, 16; II, II, 3.

⁹⁴ *Op. cit.*, II, III, 6.

No resultará extraño el que Alberto tuviese la reputación de ser «mago», precisamente por haberse ocupado de las fuerzas maravillosas o mágicas de plantas y piedras preciosas. Según Riesman, «Ars Albertina was at one time synonymous with magic»⁹⁵.

Roger Bacon, otro espíritu independiente e ilustre precursor de la ciencia natural moderna, también parece aceptar que existían fuerzas milagrosas en hierbas, piedras, metales y otras cosas⁹⁶. Recomienda que la Iglesia dé permiso a científicos para estudiar las «scientiae magicae» («Et ideo si ecclesia de studio ordinaret, possent homines boni et sancti laborare in hujusmodi scientiis magicis auctoritate summi pontificis speciali»⁹⁷). Por lo tanto, para él, como para Alberto Magno y otros científicos de aquellos tiempos, las «scientiae magicae» eran auténticas «ciencias».

En el Proemio de la *Eneyda romançada*, Enrique de Villena distingue entre ciencias lícitas —las «notables e católicas» de Pérez de Guzmán (véase arriba)— e ilícitas, condenadas por la Iglesia, derivando ambas categorías de la emanación de la sabiduría divina. En cuanto al segundo grupo observa: «E la cabeça e totalidat de las vedadas sçiençias es la *magica*, de la cual salieron quatro prinçipales, que son mathematica, prestigio, maleficio, encantacion». Sumando a éstas las subcategorías, se llega a un total de «quarenta vedadas» o «supersticiosas»⁹⁸. Según Carla De Nigris,

lo stesso spazio riservato alla magia nel complesso della classificazione (le arti magiche sono quaranta, tutte le scienze cento), come pure l'attribuzione indiscussa della qualifica di scienze a pratiche di magia nera, confermano lo sforzo di Villena di conferire prestigio e autorevolezza a queste arti superstiziose⁹⁹.

Pero volvamos a Alberto Magno. Aunque, en principio, hace una distinción entre ciencia mágica y ciencia natural («physica»), la línea divisoria entre las dos ciencias no siempre resulta muy clara, como hemos visto.

Por lo tanto, la creencia en los poderes sobrenaturales de ciertas piedras estaba muy expandida en toda la Edad Media, e incluso mucho des-

⁹⁵ *Op. cit.*, p. 77.

⁹⁶ *Opus Maius*, II, 208. Edición de J. H. Bridges, Oxford, 1897.

⁹⁷ En *Opus Tertium* (apud Lynn Thorndike, *op. cit.*, pp. 666-667).

⁹⁸ *Obras Completas*, II, Biblioteca Castro, Turner, Madrid, 1994, p. 34.

⁹⁹ «La classificazione delle arti magiche di Enrique de Villena», *Quaderni Ibero-Americani*, Fascicolo 53-54, VII (1979-80), pp. 289-290. Cfr. más arriba la recomendación de Roger Bacon al Papa para que éste diese permiso a estudiar las 'scientiae magicae'.

pués¹⁰⁰, como testimonian diversos tratados médicos¹⁰¹, copias manuscritas de los *Mineralia* de Alberto Magno¹⁰², y otras enciclopedias muy manejadas, como el *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais y el *De proprietatibus rerum* de Bartolomeo Anglico. Llama la atención el que en España estas obras fuesen copiadas sobre todo en el siglo xv¹⁰³.

Hemos visto ya cómo el Arcipreste de Talavera arremetió contra los «lapidarios», o sea, los concedores de las virtudes mágicas y curativas de las piedras, llamándolos engañadores del mundo¹⁰⁴.

Sin embargo, en la misma época, no es excepcional que catedráticos en medicina muestren confianza en las propiedades curativas de ciertas ligaduras, amuletos, y piedras preciosas. El ya mencionado médico italiano Antonio Guaineri, a pesar del hecho de que reconozca que en su tiempo muchas personas ya no creen en los efectos favorables de las piedras, sigue teniendo cierta confianza en sus virtudes ocultas¹⁰⁵. El elemento mágico tampoco está ausente en la obra de Arnaldo de Vilanova, como ya hemos visto¹⁰⁶. Con todo, llama la atención el que en los inventarios de bibliotecas de facultades de medicina no figure un *Marbodo*, lo cual muestra, a mi ver, que no era un «libro de texto» en la enseñanza académica, como sostuvo Pannier (véase arriba). Los «libros de texto» de farmacología médica que figuran en una lista de finales del siglo xii, publicada por Haskins, la cual con toda probabilidad procede de la universidad de París, parecen representativos para el

¹⁰⁰ En el Museo de Farmacia Hispana en Madrid se exhibe un botiquín del siglo xvii, el cual contiene, entre otras cosas, piedras y minerales con virtudes medicinales.

¹⁰¹ Cfr. los cuatro volúmenes de la *History of magic and experimental science*, de Lynn Thorndike, *op. cit.*, *passim*.

¹⁰² Cfr. Maxim Kerkhof, «Sobre lapidarios medievales. Edición de un lapidario español desconocido (fols. 16v-20r del códice n-1341 de la Biblioteca de Palacio, Madrid)», en *Nunca Fue Pena Mayor (Estudios de Literatura Española en homenaje a Brian Dutton)*. Edición al cuidado de Ana Menéndez Collera, y Victoriano Roncero López, Cuenca, 1996, pp. 349-350. La primera parte de este lapidario sigue esencialmente la descripción de las piedras correspondientes del *Tractatus n del Liber n qui est de lapidibus pretiosis* de Alberto Magno.

¹⁰³ Véase Winfried Fauser SJ, *op. cit.*, números 70-72, 96, 106, 120 y 126, pp. 73-74, 76, 78-79; C.R. Post, «The sources of Juan de Mena», *The Romanic Review*, III (1912), pp. 241-242 [Vicente de Beauvais]; *Bibliography of Old Spanish Texts*, 3ª ed., Madison, 1984, números 862, 1950 y 1951 [Bartolomeo Anglico].

¹⁰⁴ *Corbacho*, ed. cit., p. 236.

¹⁰⁵ *Apud* Lynn Thorndike, *op. cit.*, vol. IV, p. 224 y ss.

¹⁰⁶ Cfr. también Menéndez y Pelayo, *op. cit.*, p. 488; y Lynn Thorndike, *op. cit.*, vol. II, p. 851 y ss.

curriculum del «studium medicinae» en una facultad de medicina medieval. Los autores que figuran en él son Honein ben Ishak, Isaac ben el-Abbas, Galeno, Hipócrates, Constantino Africano, Dioscórides, Avicena, Macer, Isaac Judeus, y Alexander Trallianus¹⁰⁷. Gracias a Sudhoff sabemos que en la facultad de medicina de la universidad de Leipzig, en el siglo xv, durante los primeros dos semestres se explicaba el primer *Canon* de Avicena; en el tercero y cuarto semestre el *Liber Tegni* de Galeno, y durante el quinto y sexto los *Aforismos* de Hipócrates, con comentarios de Galeno¹⁰⁸. Con respecto a la medicina práctica, el catedrático explicaba un libro de Rhazes, el primer capítulo del cuarto libro de Avicena, y el cuarto capítulo del primer canon del mismo autor¹⁰⁹. En las obras de varias de las autoridades que acabamos de mencionar, hay referencias a la magia, como la creencia en las virtudes medicinales de plantas y piedras¹¹⁰. Así, por ejemplo, observa Thorndike que las obras de Galeno, la autoridad máxima de la medicina medieval¹¹¹, no están enteramente libres de elementos mágicos que el autor mismo condena en las obras de otros médicos¹¹².

Para España, Guy Beaujouan inventarió nada menos que unos 90 títulos de Galeno¹¹³. Sin embargo, el hispanista francés observa que muchos de los manuscritos latinos mencionados en su repertorio de manuscritos médicos medievales no son representativos de la cultura medieval española, por haber sido adquiridos en el extranjero en los siglos xvi y xvii¹¹⁴.

Para los siglos xiii y xiv nos falta por completo información sobre el papel de las facultades de medicina en el desarrollo de la ciencia médica. Parece que en la Castilla del siglo xiii y buena parte del xiv la ciencia médica o no, o apenas funcionaba en las universidades o *studia generales*¹¹⁵.

¹⁰⁷ Cfr. Charles Homer Haskins, art. cit., pp. 374-375. Véase también David Riesman, *op. cit.*, cap. xxxii, pp. 345-354.

¹⁰⁸ *Apud* Riesman, *op. cit.*, p. 349.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Cfr. Thorndike, *op. cit.*, vol. i, pp. 165-181 (Galeno); pp. 611-615 (Dioscórides, Macer).

¹¹¹ Cfr. G.A. Lindeboom, *Inleiding tot de geschiedenis der geneeskunde [Introducción a la historia de la medicina]*, 7ª ed., Rotterdam, 1993, p. 101.

¹¹² Cfr. Thorndike, *op. cit.*, vol. i.

¹¹³ «Manuscrits médicaux ...», art. cit., pp. 181-184.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 165.

¹¹⁵ Luis García-Ballester, «Medical science in thirteenth-century Castile: problems and prospects», *Bulletin of the History of Medicine*, 61 (1987), p. 188.

Según Beaujouan, uno de los rasgos característicos de la ciencia española de los siglos XIII, XIV y XV, en general, es precisamente la «relative débilité des universités»¹¹⁶.

El primer catedrático de medicina del que tenemos noticia es Joan Ruis, quien en 1406 enseñaba en la facultad de medicina de la universidad de Salamanca¹¹⁷. No deja de ser significativo el que las primeras señales de la presencia de libros científicos en la biblioteca universitaria de Salamanca sean de la segunda mitad del siglo XV¹¹⁸.

Muy diferente era la situación en el Reino de Aragón, en cuyo *studium* (Montpellier) se graduó Arnaldo de Vilanova.

En la España del siglo XIII seguía circulando la llamada «literatura médica presalernitana»¹¹⁹, calificada por García-Ballester de la manera siguiente:

This literature was composed of a limited legacy from classical Greek medicine, and literature of a lesser order, of poor scientific quality, even including superstitious elements, which was written between the fifth and eleventh centuries¹²⁰.

En Castilla, los *corpora medica* de Salerno y Toledo comenzaban a ser absorbidos mucho más tarde que en Aragón, Italia y Francia¹²¹. Aunque en la segunda mitad del siglo XIII el *corpus* salernitano hubiese llegado a Castilla, como testimonian las bibliotecas catedralicias de Zamora, Oviedo, Burgo de Osma y Toledo, faltaban todavía los centros para incorporarlo en el estudio de la medicina¹²². En estos tiempos circularon en España también diversas obras de medicina científica redactadas en árabe, que fueron copiadas y estudiadas en las comunidades judías¹²³. Por eso, no extrañará el que varios

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 166.

¹¹⁷ Cfr. Vicente Beltrán de Heredia, *Cartulario de la universidad de Salamanca, 1218-1600*, Salamanca, 1970, p. 659.

¹¹⁸ Luis García-Ballester, art. cit., p. 188.

¹¹⁹ Cfr. Augusto Beccaria, *I codici di medicina del periodo presalernitano, secoli IX, X, e XI*, Roma, 1956, p. 9.

¹²⁰ Art. cit., p. 193.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 193-194.

¹²² *Ibidem*, p. 194.

¹²³ Cfr. Luis García-Ballester, art. cit., p. 197. También Beaujouan («Manuscripts médicaux...»), art. cit., p. 166) subraya el papel importantísimo de los judíos en la ciencia médica científica.

médicos de nobles y reyes fuesen judíos. Según Américo Castro «es muy sabido que la medicina fue uno de los menesteres más practicados por los judíos cultos, y más descuidados por los españoles cristianos»¹²⁴.

Para terminar, está claro que en la Edad Media —y todavía mucho tiempo después— no es raro encontrar casos en que la medicina y la magia se entrelazan, testimonio de lo cual son, por ejemplo, las referencias en tratados médicos a las propiedades medicinales fantásticas de piedras, amuletos, ligaduras y elementos de animales. Como dijimos arriba, la medicina medieval continúa la ciencia médica de los clásicos. Sus componentes irracionales también son de origen clásico; o, como dice Stannard,

if we applaud as a triumph of pure reason, the theory of the four elements, or its physiological corollary, the theory of the four humors, we must also remember that polypharmacy and many superstitions have a classical ancestry as well¹²⁵.

En obras de doctores en medicina, como Petrus Hispanus, Arnaldo de Vilanova y Gómez García de Salamanca, no faltan elementos mágicos, como hemos visto, a pesar de las protestas contra la presencia de la magia en la medicina académica.

Bernardo de Gordonio, cuyas obras eran muy conocidas en España en la Edad Media¹²⁶, observó en el *Tractatus de decem ingeniis curandorum morborum*:

Tertio quod medicus operatur secundum artem seu per canones Galenis et Hippocratis et aliorum sapientium et in hoc condemnatur omnis ars auguriandi sicut et ars geomantica et suspendendi herbas ad collum, et omnia emp[ir]ica et [s]orticia et fassina et alia quam plurima quae non est bonum revelare propter abutentes qui conscientia neglecta utuntur magis et quibusdam ingeniis fatuis, etc.¹²⁷.

Otro ferviente adversario del charlatanismo en la medicina fue el médico español Alonso de Chirino (siglo xv)¹²⁸.

¹²⁴ Cfr. Américo Castro, *La realidad histórica de España*, México, 1954, pp. 468-472.

¹²⁵ «Medieval Herbals and their Development», *Clio Medica*, 9 (1974), p. 29.

¹²⁶ Cfr. Beaujouan, «Manuscrits médicaux...», art. cit., p. 178; *idem*, *op. cit.*, pp. 3, 36, 60, 70-71, y 198.

¹²⁷ Venecia, 1496, pp. 228-229 (*apud* Thorndike, *op. cit.*, vol. II, p. 848, nota 2).

¹²⁸ Cfr. Beaujouan, «Manuscrits médicaux...», *art. cit.*, p. 169.

También señalamos que, según Antonio Guaineri, en el siglo xv pocas personas creían todavía en las propiedades curativas de piedras preciosas.

Sin embargo, esta firme toma de posición en contra de la magia por parte de ilustres doctores en medicina no pudo impedir que todavía a finales de la Edad Media los lazos entre medicina y magia siguiesen existiendo¹²⁹, no sólo entre charlatanes (cfr. arriba el testimonio del Arcipreste de Talavera) y en la medicina popular, sino también en el gremio de los practicantes de la medicina académica o científica, donde, como hemos visto, también pervivieron varias creencias en propiedades mágicas atribuidas a piedras, hierbas, amuletos, ligaduras y elementos de animales.

Al comienzo de la novela corta *O físico prodigioso*, del escritor portugués Jorge de Sena (1919-1978), la cual se sitúa en la Edad Media, se lee que tres médicos examinan al protagonista para comprobar sus capacidades médicas, preguntándole si

usava ele umbigo de menino, cozido ou frito? E a corda de enforcado? Quanto tempo a punha de molho? Pela lua nova ou no minguan-te? E o olho mirrado do gato preto? Torrava-o? E mão de toupeira? E molho de giesta ou de serpão? E outras coisas mais que demonstravam a muita ciência deles.

Y un poco más adelante, uno de los tres añade que había estudiado «em Bolonha, em Pádua, em Salamanca, em Paris», y que llegó a ser «médico do rei de França, e do conde de Sabóia, e do Marquês de Monferrato, e do duque de Lorena, e do senhor de Biscaia, etc.»¹³⁰.

Pocos lectores se darán cuenta de que el entrelazamiento de la medicina y la magia, tal y como figura en este pasaje, por fantástico que parezca, no es una mera invención literaria, sino, en cierta medida (con un poco de exageración tal vez), un reflejo del contexto de la época en que el autor sitúa la novelilla.

¹²⁹ Cfr. Peter Russell, art. cit., p. 274, nota 36.

¹³⁰ Jorge de Sena, *O físico prodigioso*, Edições 70, 1977, p. 32. Respecto a la «corda de enforcado» y «mão de toupeira», véase el Aucto 1, de la *Tragicomedia de Calisto y Melibea*, ed. cit., p. 44.