



LA MAGIA EN LA EDAD MEDIA

Richard Kieckhefer

Lectulandia

La Magia en la Edad Media es un texto académico que estudia las prácticas mágicas medievales. Como el mismo autor nos cuenta, «Primeramente, he intentado replantearme la distinción fundamental entre la magia diabólica y la magia natural. En segundo lugar, me he esforzado por situar el marco cultural de los magos, como miembros de diversos grupos sociales, y de la magia en tanto que fenómeno cultural relacionado con la religión y con la ciencia». El resultado es un libro que nos habla de nigromancia, astrología, alquimia, ciencias ocultas, magia astral, libros secretos, objetos mágicos, brujería, amuletos, hechizos, magia medicinal, runas, cultos paganos, celtas y nórdicos insertados en esa gran e incomprensible Edad Media.

Lectulandia

Richard Kieckhefer

La magia en la Edad Media

ePub r1.0
RLuII 08.08.15

Título original: *Magic in the Middle Ages*
Richard Kieckhefer, 1989
Traducción: Montserrat Cabré
Diseño de cubierta: RLull

Editor digital: RLull
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

Prólogo

Hace algunos años escribí un libro sobre las concepciones de la brujería en Europa durante la Baja Edad Media. Después de terminarlo, mi mayor reserva era que me parecía artificial considerar la brujería aislada del contexto más amplio en el que se inserta, el de la magia en general. Por esta razón acepté la invitación de escribir este libro, en parte porque suponía una oportunidad para completar lo que no había hecho anteriormente: examinar de manera más completa el alcance de las creencias y de las prácticas mágicas medievales. Durante el transcurso de la investigación y el proceso de redacción, he podido darme plena cuenta de la complejidad de este tema y de la necesidad de considerar cada una de sus facetas a la luz del conjunto.

Este libro ha sido concebido para un público académico, aunque espero que también otras personas puedan considerarlo útil. Al intentar ofrecer una visión general completa, he tenido que sintetizar abundantes fuentes secundarias en diversas áreas, mientras que para otros temas la escasez de material utilizable me ha obligado a trabajar directamente con los manuscritos. El resultado es, en cierto modo, una nueva interpretación. Primeramente, he intentado replantearme la distinción fundamental entre la magia diabólica y la magia natural. En segundo lugar, me he esforzado por situar el marco cultural de los magos, como miembros de diversos grupos sociales, y de la magia en tanto que fenómeno cultural relacionado con la religión y con la ciencia. En especial en el tratamiento de la nigromancia, he tenido que adentrarme en territorio inexplorado.

Sin embargo, me he basado, por supuesto, en los trabajos de Lynn Thorndike y otros grandes investigadores. Aunque he proporcionado un número mínimo de notas, creo que éstas junto con la Bibliografía complementaria dan suficiente idea de mi deuda para con estos investigadores.

Muchas son mis deudas personales. Mi colega Robert Lerner y mi esposa y colega Barbara Newman leyeron este libro durante su proceso de realización y aportaron gran número de valiosas sugerencias en cuestiones de detalle, además de ayudarme a clarificar las tesis principales de mi exposición en sendas conversaciones; su ayuda ha sido inestimable. Agradezco también a Robert Bartlett, Charles Burnett, Amelia J. Carr, John Leland, Virginia Leland y Steven Williams la lectura de alguna de las versiones del manuscrito, brindándome útiles comentarios y corrigiendo errores. David d'Avray, Timothy McFarland, W. F. Ryan y los estudiantes de mis cursos atendieron amablemente la exposición de mis pensamientos y fueron fuente desugerentes ideas e información. La doctora Rosemary Morris y el equipo de la Cambridge University Press me proporcionaron su ayuda de expertos profesionales. Christine E. E. Jones, del Museo de Londres, me brindó referencias importantes, y Margaret Kieckhefer me ayudó con la aportación de valiosa bibliografía.

Pacientemente, los bibliotecarios de diversas instituciones me han ayudado en mis esfuerzos. Sin nombrarlos a todos, debo por lo menos agradecer a los de la Northwestern University y a los de la Universidad de Chicago, a los del Warburg Institute, a los de la Bodleian Library y a los de las bibliotecas del Trinity College y del St. John's College de Cambridge. Mi agradecimiento a la Biblioteca Británica y al Museo Británico va más allá de lo que las notas y las referencias de las ilustraciones pueden sugerir.

Estoy en deuda también con el National Endowment for the Humanities, cuyo apoyo para otro proyecto de investigación me brindó la oportunidad de recoger materiales y realizar la revisión de este libro.

Finalmente, hago constar mi agradecimiento a T. William Heyck, sin el cual hubiera podido escribirse este libro, aunque quizá no se habría hecho.

Richard Kieckhefer

Introducción: la magia como encrucijada

Este libro tratará de la magia como una especie de punto de confluencia donde convergen diferentes caminos de la cultura medieval. La magia es, en primer lugar, un punto de intersección entre la religión y la ciencia. La magia diabólica invoca a los espíritus demoníacos y reposa en una red de creencias y prácticas religiosas, mientras que la magia natural explota los poderes «ocultos» y es, en esencia, una rama de la ciencia medieval. Pero, de hecho, la magia diabólica y la magia natural no son siempre tan distintas como en un principio pudiera parecer. Incluso cuando la magia es claramente no demoníaca mezcla a veces elementos de la religión y de la ciencia: una cura mágica, por ejemplo, puede incorporar los conocimientos herbolarios de la medicina popular y al mismo tiempo frases procedentes de plegarias del ritual cristiano. En segundo lugar, la magia es un área donde la cultura popular se encuentra con la cultura erudita. Las nociones populares de la magia fueron adoptadas e interpretadas por «intelectuales» —término utilizado aquí para designar a quienes tuvieron una formación filosófica o teológica— y sus ideas sobre la magia, los demonios y otros temas afines fueron a su vez difundidas aquí y allá por los predicadores. Una de las tareas más importantes de la historia cultural es analizar estas vías de transmisión. En tercer lugar, la magia representa una encrucijada particularmente interesante entre ficción y realidad. La literatura de ficción de la Europa medieval refleja a veces la realidad de la vida de la época y a veces la distorsiona; en ocasiones proporcionó vías de escape de la realidad y a veces ofreció ideales para ser imitados. Cuando este tipo de literatura resaltó los rasgos distintivos de hechiceros, hadas y otros profesionales de la magia, quizá no los presentó con demasiado realismo. A pesar de ello, la magia que describe la literatura medieval tenía similitudes con las prácticas mágicas reales, similitudes difíciles de precisar pero interesantes de desentrañar.

En resumen, la magia es un cruce de caminos donde la religión converge con la ciencia, las creencias populares se interseccionan con las de las clases educadas, y las convenciones de la ficción se encuentran con las realidades de la vida diaria. Si nos situamos en este cruce podremos seguir adelante por cualquiera de las diversas direcciones, explorar la teología, las realidades sociales, la literatura o la política de la Europa medieval. También podemos tomar otros caminos, como los del arte o la música medieval, ya que el arte a veces describió temas mágicos, y la música fue vista como depositaria de poderes del mismo tipo. Puesto que la magia fue condenada por la Iglesia y el Estado, su historia nos conduce por la senda del desarrollo del derecho. En realidad, el estudio de la magia merece la pena por su valor como punto de partida para realizar incursiones en otras muchas áreas de la cultura medieval. Un examen de este tipo puede resultar revelador para explorar la complejidad y las interrelaciones entre diversas facetas de esa cultura.

El humor y la seriedad convergen también en la magia de la Europa medieval. Muchas de las recetas mágicas que encontraremos en este libro pueden sorprender al lector moderno por divertidas o por frívolas, y quizá fueron escritas con ánimo jocoso, pero no es nada fácil saber con seguridad si este tipo de material hubiera divertido o impactado a un lector medieval. La gente de la Edad Media utilizó algunas de las prácticas mágicas que pueden parecer ahora fútiles, pero los jueces que condenaron a muerte a los magos no las tomaron con la misma ligereza.

La magia representa una encrucijada por otro motivo distinto a los anteriores. Las ideas sobre la magia que florecieron en la Europa medieval procedieron de varias fuentes. Las creencias y prácticas mágicas de la cultura clásica de las regiones mediterráneas se mezclaron con creencias y prácticas de los pueblos germano y celta del norte de Europa. Más adelante, los cristianos medievales tomaron prestadas nociones sobre la magia de los judíos que vivían en sus comunidades o de los musulmanes de otras tierras. A veces, es difícil distinguir con precisión dónde surgió una creencia específica, pero para entender todas las formas de la magia medieval debemos ser conscientes de estos préstamos de diversas culturas. El estudio de la magia aparece, pues, como un camino hacia la comprensión de cómo diferentes culturas se relacionan unas con otras.

Dos casos paradigmáticos

Quizá la mejor manera de clarificar lo que todo esto significa sea considerar dos manuscritos del siglo xv en los que la magia desempeña un papel importante: un libro para la administración y el gobierno del hogar procedente del castillo de Wolfsthurn, en el Tirol, y un manual de magia diabólica conservado hoy en la Biblioteca Estatal Bávara de Munich.

El manual de Wolfsthurn muestra el lugar que la magia pudo ocupar en la vida cotidiana.^[1] Su anónimo compilador fue una persona, mujer u hombre, relacionada con la administración de una gran propiedad. Quizá vivió en Wolfsthurn, o en sus cercanías. Sea como fuere, el libro no está escrito en latín sino en lengua vernácula, en alemán, y el compilador fue más probablemente una persona laica que un sacerdote o un monje. La obra refleja todos los asuntos prácticos de importancia en la vida doméstica. La gente de un feudo sufría enfermedades constantemente, los campos necesitaban ser cultivados y protegidos de los elementos, las ratas debían ser

expulsadas de la bodega. Gran parte de los conocimientos que se requerían para la realización de estas tareas podían retenerse en la memoria, pero un cabeza de familia letrado podía escribir provechosamente algunos detalles para asegurarse de que permanecerían frescos, y un libro era el lugar adecuado para registrar tal información. La obra contiene instrucciones sobre casi todos los aspectos de la administración de un hogar. Explica cómo curtir la piel, cómo fabricar jabón o tinta, cómo lavar la ropa o cómo pescar. Entremezcladas con tales consejos encontramos prescripciones médicas para enfermedades humanas y animales. Recabando la autoridad de Aristóteles y otros hombres eruditos de la Antigüedad, el compilador explica cómo diagnosticar y tratar las fiebres, las dolencias de los ojos y otros problemas de tipo médico. Además, se añaden a este popurrí plegarias, bendiciones y conjuros.

Los compiladores medievales de este y otros manuales parecidos nunca se hubieran considerado a sí mismos como magos, pero el libro al que nos referimos contiene elementos de lo que nosotros podríamos denominar magia. Recomienda, por ejemplo, tomar las hojas de una planta específica como remedio para «todo tipo de fiebres»; esto entraría en el terreno de la ciencia o de la medicina popular más que en el de la magia. Pero antes de utilizar estas hojas hay que escribir en ellas ciertas palabras latinas para invocar el poder de la Santísima Trinidad, y rezar el padrenuestro y otras plegarias; esto podría considerarse propiamente como religión. Sin embargo, no hay ninguna razón científica o religiosa que induzca a repetir esta operación tres mañanas consecutivas antes de la salida del sol. Al añadir este requisito, el autor intensifica el poder de la ciencia y de la religión por medio de la magia. En el tratamiento que sugiere este libro para hacer desaparecer las motas de los ojos, otra vez religión y magia se apoyan una a otra. La prescripción comienza con una historia de las leyendas de los santos, y da entonces un conjuro dirigido a la propia mota:

[Leyenda:] San Nicasio, el santo mártir de Dios, tenía una mota en el ojo, e imploró a Dios que le socorriera, y el Señor le curó. Rezó y pidió [otra vez] al Señor, que cualquier persona que llevara su nombre fuera curada de todas las motitas, y el Señor le oyó.

[Conjuro:] Así yo te imploro, ¡oh mota!, por el Dios viviente y el Dios santo, que desaparezcas de los ojos del siervo de Dios N., tanto si eres negra, roja o blanca. Cristo puede hacerte desaparecer. Amén. En nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Amén.

La leyenda es en sí misma religiosa, y la fórmula tiene algunas características típicas de una plegaria, pero la magia entra en juego con la idea de que la propia afección tiene algún tipo de responsabilidad y puede obedecer a una orden. Un caso parecido es el de una cura para el dolor de muelas que empieza con la leyenda de san Pedro. Al santo le duelen los dientes a causa de un gusano. Cristo lo ve sentado en

una piedra con la mano reposando en su mejilla, y le cura cuando implora al gusano que se marche, «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Este acto de curación de Cristo se convierte en un arquetipo, cuyo poder puede ser invocado para curar las propias afecciones dentales. En el manual de Wolfsthurn, sin embargo, el procedimiento concreto de la curación no se explica. Al contrario, siguen a la leyenda fragmentos de terminología religiosa («Ayos, ayos, ayos tetragramaton»), y a continuación el consejo de que una persona que sufra esta afección debe escribir en su mejilla una mezcla de latín y de palabras sin sentido («rex, pax, nax in Cristo filio suo»).[2]

A veces, las fórmulas litúrgicas de este manual van destinadas claramente a usos mágicos. Para una mujer con problemas menstruales, el libro recomienda escribir las palabras de la misa «Por Él, con Él y en Él» y colocar el pedazo de papel en la cabeza de la mujer afectada. De carácter más claramente mágico es un remedio contra la epilepsia: primero se pone una venda de piel de venado alrededor del cuello del paciente cuando está sufriendo un ataque, así se «ata» la enfermedad con la venda «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», y finalmente se entierra la venda junto a un cadáver. La enfermedad se transfiere así del paciente a la venda, y se relega a un lugar seguro en el reino de los muertos para que no pueda causar ningún daño en el mundo de los vivos.

El libro de Wolfsthurn no sólo recomienda plegarias cristianas, sino también combinaciones de palabras o de letras aparentemente sin sentido por su valor medicinal. En cierto momento aconseja copiar las letras «P.N.B.C.P.X.A.O.P.I.L.», seguidas de la forma latina de «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». Para la posesión demoníaca, el libro recomienda que un sacerdote recite a la oreja de una persona afectada la siguiente mezcla de latín, griego alterado y jerga:

Amara Tonta Tyra post hos firabis ficaliri Elypolis starras poly polyque lique linarras buccabor vel barton uel Titram celi massis Metumbor o priczoni Jordan Ciriacus Valentinus.

Como remedio alternativo para la posesión, el manual sugiere tomar tres ramitas de junípero, rociarlas tres veces con vino en honor a la Trinidad, hervirlas y colocarlas, sin su conocimiento, en la cabeza de la persona poseída.

Las prescripciones que contienen fórmulas verbales proceden generalmente de la liturgia cristiana, pero hay otras que no incluyen el recitado de ninguna palabra, y no hay nada en ellas que pueda considerarse religioso. Por ejemplo, para resguardarse de cualquier forma de brujería deben llevarse encima algunas ramitas de artemisa. O para asegurarse una vista tan aguda por la noche como por el día uno debe untarse los ojos con sangre de murciélago, que presumiblemente transmite su notable habilidad para «ver», incluso en la oscuridad. El recurso a las autoridades antiguas pudo parecer algo verdaderamente plausible en tales casos: escritores clásicos como Plinio

a menudo se refirieron a curas similares, si no idénticas, a las que encontramos aquí. Trazar la línea de transmisión exacta mediante la que el compilador encontró cada una de las recetas, sin embargo, sería una tarea ardua y que nos llevaría por caminos laberínticos.

En realidad, hay muy poco material, si es que hay algo, en esta compilación que sea totalmente original; en su mayor parte hace eco de fórmulas antiguas o de otras compilaciones medievales. La cura para el dolor de muelas que empieza con la leyenda de san Pedro, por ejemplo, es un lugar común. La misma fórmula, en esencia, se presenta en muchos manuscritos diferentes de la Inglaterra anglosajona y de muchos otros lugares de la Europa medieval.

No debe sorprendernos que un material de este tipo provoque muestras de asombro. Los comentarios marginales añadidos al manual de Wolfsthurn en fecha algo más tardía indican que el manuscrito pasó después por ojos censores. Un pasaje que resultó ofensivo fue la anteriormente mencionada cura para los problemas menstruales. Un lector posterior al momento de su redacción escribió al lado: «Esto es completamente falso, supersticioso y prácticamente herético». En realidad, ciertas páginas fueron arrancadas de la compilación, quizá por este mismo lector. Algunas de las fórmulas presentadas por el autor aparecen gravemente mutiladas por esta censura, como las instrucciones para convertirse en invisible, mientras que otras se han perdido por completo. En otro punto, sin embargo, el libro provoca escepticismo más que desaprobación; un lector glosó en el margen de un párrafo particularmente dudoso: «¡Esto estaría bien si fuera verdad!».

En resumen, el manual de Wolfsthurn plantea una serie de cuestiones respecto a la historia de la magia: ¿cómo se relaciona ésta con la religión?, ¿cómo se relaciona con la ciencia y con la medicina popular?, ¿qué papel desempeña la antigua tradición clásica en la magia medieval?, ¿cómo y por qué se utilizaron las fórmulas litúrgicas cristianas en la magia?, ¿hasta qué punto fue la magia una actividad de los laicos?, ¿hasta qué punto implicó a los eclesiásticos, como al sacerdote cuya ayuda es necesaria para el exorcismo?, ¿cómo reaccionarían un filósofo o un teólogo como Tomás de Aquino frente a la magia que se presenta en este libro? Todas estas preguntas se volverán a formular en los siguientes capítulos. Lo que interesa ahora solamente es ver cómo la magia del manual de Wolfsthurn puede servir de punto de partida para un complejo recorrido en diversas direcciones o como un lugar de confluencia de la cultura medieval.

El segundo manuscrito plantea una serie de cuestiones algo distintas.^[3] A diferencia del libro de Wolfsthurn, el manual de Munich trata directamente de la magia diabólica, lo que ha dado en llamarse nigromancia. A diferencia del manual de Wolfsthurn, el manual de Munich está en latín (aunque posteriormente se le añadiera material en lengua vernácula), y tanto su autor como su propietario probablemente pertenecieron al estamento eclesiástico. Prácticamente en todas las páginas de este libro se ofrecen instrucciones para invocar a los demonios con círculos mágicos y

otros artificios, dando órdenes a los espíritus una vez han aparecido y forzándoles a regresar a su mundo cuando ya no son necesarios. Los propósitos a los que sirve este tipo de magia son múltiples. Puede utilizarse para intentar enloquecer a una persona, para hacer aflorar un amor apasionado, para ganar el favor de la corte, para crear la ilusión de que existe un extraordinario castillo, para obtener un caballo que pueda transportar al mago a dondequiera que vaya o para revelar secretos del presente y del futuro. La magia que se describe en este libro exige la utilización de una elaborada parafernalia. Además de los círculos mágicos, el mago necesita imágenes de cera de las personas en las que desea influir, o anillos, espadas u otros objetos de uso personal. En algunos casos, el manual requiere que se sacrifique una abubilla en honor a los espíritus del diablo,^[4] o que se quemen ciertas hierbas para que su humo sirva de fumigación mágica. Al igual que el libro de Wolfsturn, el manual de Munich incorpora parte de la riqueza de la liturgia cristiana, pero lo hace mucho más íntegramente. En vez de tomar prestados fragmentos cortos y plegarias familiares, el manual de Munich toma pasajes enteros del ritual de la Iglesia, y en otros casos utiliza fórmulas nuevas claramente basadas en un precedente cristiano.

Otras partes de esta obra recogen la magia judía o la musulmana. Algunas fórmulas incorporan sortilegios mágicos de los nombres de Dios, como en la práctica judía de la magia, mientras que la recitación de los nombres mágicos de Cristo es de hecho una versión cristiana de esta misma práctica. En realidad, la magia judía y la musulmana parecen haber girado en gran medida en torno a la noción básica de que mediante fórmulas mágicas se puede compeler a los demonios a venir y a obedecer los mandatos de uno. Un importante texto mágico árabe, bien conocido en el Occidente bajomedieval con el título de *Picatrix*, contiene también fórmulas similares a algunas de las que se incluyen en el manual de Munich. Además, ciertos párrafos de este manuscrito presuponen un conocimiento por lo menos superficial de la astrología, conocimiento que la cultura bajomedieval occidental había incorporado de las fuentes árabes.

La magia que presenta el manual de Munich es a menudo bastante compleja. En una de sus secciones, por ejemplo, se explica cómo obtener el amor de una mujer. Mientras recita encantamientos, el mago debe tomar la sangre de una paloma y con ella dibujar una mujer desnuda en la piel de una perra. Debe escribir los nombres de varios demonios en diversas partes de esta imagen, y, mientras lo hace, ordenar a los demonios afligir esas partes del cuerpo de la mujer real para que se inflame de amor por él. Debe fumigar la imagen con humo de mirra y azafrán, conjurando a los demonios todo el tiempo a que la influyan para que sólo piense en él día y noche. Entonces el mago cuelga la imagen alrededor de su cuello, se va a un lugar secreto, solo o con compañeros de confianza, y con su espada traza una circunferencia en el suelo, con los nombres de los demonios alrededor de ésta. Entonces, debe colocarse dentro de la figura y conjurar a los demonios. Ellos acuden (promete el libro) bajo la forma de seis sirvientes, preparados para cumplir sus deseos. Él les pide que le

traigan a la mujer sin causarle ningún daño, y así lo hacen. A su llegada, ella está un poco perpleja pero deseando complacer al mago. Al momento de llegar, uno de los demonios coge su forma y la transporta a casa, para que su extraña ausencia no se advierta.

El compilador de este manual tenía más trucos en la manga. Explica, por ejemplo, cómo provocar odio entre dos amigos utilizando un complejo ritual en el que se entierran dos piedras debajo de los umbrales de las casas de los dos afectados, para desenterrarlas después y arrojarlas al fuego, fumigarlas con sulfuro y, después de dejarlas tres días en remojo, destruirlas. Mientras el mago las fumiga, conjura sin cesar por el poder de Dios «a todos los demonios odiosos, malignos, injustos y contenciosos». Les pide que provoquen entre los dos amigos tanto odio como el que existe entre los demonios, o tanto como existió entre Caín y Abel. Mientras golpea las piedras una contra la otra, dice: «Yo no golpeo estas piedras, sino a X y a Y, cuyos nombres están aquí inscritos». Por último, las entierra por separado. El manual advierte que los detalles de esta ceremonia deben ser guardados en secreto por su inefable poder. En caso de que el mago desee deshacer su maleficio en el futuro, debe extraer las piedras, calentarlas, machacarlas y lanzar a un río los fragmentos.

Otra sección del libro explica cómo volverse invisible. El mago va a un campo fuera del pueblo y traza un círculo en el suelo. Fumiga el círculo y lo rocía con agua bendita, y se rocía a sí mismo con la misma agua mientras recita el Salmo 51:7. Se arrodilla y conjura a diversos espíritus, ordenándoles en el nombre de Dios acudir y obedecer a sus mandatos. Los espíritus aparecen de pronto dentro del círculo y le preguntan qué quiere. Él pide el «gorro de la invisibilidad». Uno de ellos va y le proporciona esta pieza, ofreciéndosela a cambio de tela blanca. El ritual tiene su riesgo: si el mago no vuelve al mismo lugar tres días más tarde, recupera su ropa y la quema, morirá en el plazo de siete días.

El autor de este libro no es escrupuloso por lo que se refiere a la conjuración de los «demonios» o los «espíritus del diablo». A veces los invoca por su nombre, como Satanás, Lucifer, Belcebú, etcétera. Incluso cuando las ceremonias no identifican explícitamente como demoníacos a los espíritus que acuden a estas llamadas, la intención es generalmente bien clara, y ciertamente ningún inquisidor hubiera dudado un segundo sobre su naturaleza.

Los materiales que presenta el manual de Munich, igual que los del manuscrito de Wolfsthurn, no son enteramente originales. Pueden encontrarse paralelos en manuscritos procedentes de otros lugares de Europa, así como en las tradiciones judía y árabe. Los ejemplos medievales europeos que se han conservado son escasos, puesto que los inquisidores y otras autoridades quemaron este tipo de escritos. Sin embargo, un número suficiente de manuscritos se libró de este destino, y nos dan una idea general de lo que debió de ser este tipo de literatura.

Este manual, igual que el anterior, plantea una serie de preguntas importantes: ¿qué relación guarda esta magia con la religión? (¡Muy diferente a la del manual de

Wolfsthurn!). Más concretamente, ¿en qué se parece este material al hallado en la magia judía y musulmana, y en qué difiere?, ¿qué tipo de vínculos históricos pueden establecerse entre esta magia y sus precedentes judío o musulmán?, ¿qué tipo de persona podía poseer un libro de estas características?, ¿practicaron realmente sus propietarios estos rituales, o fue todo un juego o una elaborada fantasía? Si quienes los poseyeron llevaron a cabo estas prácticas mágicas, ¿en qué se parecieron a los magos descritos en los sermones medievales, o a los hechiceros de la narrativa medieval? De nuevo, estas cuestiones se volverán a plantear más adelante. Por ahora, lo importante es simplemente mostrar cómo el estudio de la magia puede inducirnos al planteamiento de semejantes cuestiones.

Definiciones de magia

Por el momento, la cuestión más básica para nuestros propósitos es cómo definir la magia. Si una persona se aplica sangre de murciélago en los ojos, ¿es esto magia, o es una forma de ciencia médica primitiva?, ¿cómo podemos establecer la frontera entre magia y ciencia? Incluso si lo que queremos decir es que hay casos que se hallan cerca o en la propia frontera, parece que deberíamos ser capaces de definirla. Del mismo modo, debemos ser capaces de indicar cómo, en principio, la magia se relaciona con la religión, incluso si lo que queremos es reconocer muchos casos en los que una y otra están muy próximas. Todavía se plantean más problemas. Algunas personas, por ejemplo, dirían que conjurar a un demonio solamente para predecir el futuro no es magia, puesto que la magia implica la manipulación práctica de las cosas de este mundo —hacer enfermar a la gente, ganar el favor de la corte, etcétera— más que el simple y predeterminado conocimiento del estado de ciertos asuntos.

¿Qué hubiera dicho la gente de la Europa medieval sobre estas cosas? La mayoría, quizá, poca cosa. Algunas personas intentaron utilizar los conocimientos del tipo de los presentados en los manuales de Wolfsthurn o Munich, otras se preocuparon por el hecho de que fueran utilizados contra ellos, y todavía hubo otras que se dedicaron a velar porque no se utilizaran estos saberes, pero muy pocos se hubieran preguntado si el adjetivo «mágico» era apropiado para definir tales prácticas. Probablemente dijeron que el libro de Wolfsthurn contenía «encantamientos», «bendiciones», «conjuros» o simplemente «curas», sin llamarlas específicamente mágicas. Posiblemente consideraron el manual de Munich como un

libro de «nigromancia» o de «brujería», y no de «magia». Solamente la sofisticada elite teológica e intelectual se preocupó seriamente por estas cuestiones de definición. Cuando los intelectuales se interesaron por estos problemas, sin embargo, reflejaban las prácticas de su tiempo, y a menudo articulaban explícitamente lo que otras personas daban por supuesto. Al considerar las nociones teológica y filosófica de la magia, damos al menos un paso importante hacia la comprensión de lo que los hombres medievales pensaron sobre este tema.

Hablando en términos generales, los intelectuales de la Europa medieval reconocieron dos formas de magia: la magia natural y la magia diabólica. La magia natural no se distinguía de la ciencia, sino que era propiamente una rama de ella. En concreto, era la ciencia que se ocupaba de las «virtudes ocultas» (o poderes ocultos) de la naturaleza. La magia diabólica no se distinguía de la religión, sino que era una derivación perversa de ella. Era la religión que se alejaba de Dios y pedía a los demonios ayuda para la resolución de asuntos humanos.

Se puede concluir rápidamente que la magia del manual de Wolfsthurn ejemplifica la magia natural, y que el manuscrito de Munich representa la magia diabólica. Desde el punto de vista de sus practicantes, esta conclusión puede ser esencialmente correcta. Pero desde la posición aventajada de los teólogos medievales, filósofos, predicadores e inquisidores, las cosas no eran tan simples. Muchos de estos observadores hubieran sospechado incluso que el libro de Wolfsthurn contenía magia diabólica; las palabras ininteligibles que prescribía podían incluir nombres de demonios. El uso de un vendaje de piel de venado para solucionar un caso de epilepsia puede ser considerado como un signo diabólico o un sacrificio a los demonios. Si la artemisa poseía poderes para proteger a la gente de la brujería, el conocimiento de esos poderes ocultos pudo haber sido transmitido por los demonios. Consciente o inconscientemente, la persona que utilizó el manual de Wolfsthurn podría haber estado implicada en el uso de la magia diabólica. Las personas que salían a recoger hierbas aparentemente inocentes, o la comadrona de aspecto intachable y servicial, podrían haber estado confabuladas con los demonios (figura 1). En realidad, para muchos autores de la Europa medieval cualquier tipo de magia era, por definición, diabólica; no todo el mundo estuvo de acuerdo en que existiera la magia natural, diferenciada de la diabólica. Para tales autores el material del manual de Wolfsthurn podía denominarse mágico solamente porque parecía contar con la ayuda de los demonios. Pero el término «magia» tiene una historia, y comprender lo que significa en determinado momento requiere cierto conocimiento de esta historia.



Grupo de magas con demonios, procedente de Lydgate, Peregrinaje de la vida del hombre. (British Library, Ms. Cotton Tiberius A. VII, fol. 70 r.º)

En la Antigüedad clásica, la palabra «magia» se refería en primer lugar a las artes de los magos, los sacerdotes zoroástricos de Persia que conocieron los griegos al menos en el siglo v a. C. Al parecer algunos de ellos emigraron al mundo mediterráneo. Pero, en concreto, ¿qué hacían estos magos? Generalmente, los griegos y los romanos tuvieron nociones imprecisas de sus actividades: practicaban la astrología, decían curar a la gente mediante complicadas ceremonias falsas, y en general poseían conocimientos de lo oculto. Fuera lo que fuera aquello que hacían, sin embargo, fue considerado por definición «artes de los magos» o «artes mágicas», o simplemente «magia». De entrada, el término tuvo, pues, un significado impreciso. Por ser los magos extranjeros con capacidades exóticas que provocaban recelo, el término «magia» tuvo profundas y oscuras connotaciones emocionales. La magia era algo siniestro, algo amenazador. Cuando los nativos griegos y romanos desarrollaron prácticas similares a las de los magos, también fueron temidos por su vinculación con la magia.

El significado del término se extendió entonces a las actividades de los ocultistas, ya fueran extranjeros o indígenas.

Los primeros autores cristianos usaron el término con esta acepción. Si los griegos y los romanos podían predecir el futuro o curar enfermedades, era porque tenían la ayuda de sus dioses. Pero los dioses de los paganos no eran dioses reales; de hecho, desde un punto de vista cristiano, eran demonios. Entonces la taumaturgia del paganismo grecorromano fue desenmascarada como magia diabólica. Aunque los paganos no pensaran que estaban utilizando la ayuda de los espíritus del diablo, e incluso si en realidad lo que estaban utilizando eran meras hierbas curativas y

amuletos hechos de piedras preciosas, para un escritor cristiano como Agustín de Hipona (354-430 d. C.) era indudable la relación demoníaca. Los demonios tomaban este tipo de objetos como signos o indicios que les reclamaban para realizar su trabajo. Fueron los demonios los que habían instituido las artes mágicas, y ellos los que las enseñaron a sus practicantes humanos; y eran los demonios en realidad quienes llevaban a cabo los deseos de los magos. La adivinación (o predicción del futuro) sólo fue posible también con la ayuda de los demonios. Éstos son aspectos destacados en la obra clásica de Agustín *La ciudad de Dios*, y su autoridad en la cultura medieval fue tan grande en este tema, como en tantos otros, que fue su perspectiva la que prevaleció.

Hasta el siglo XII, si se preguntaba a un teólogo qué era la magia, lo más probable es que respondiera que fueron los demonios quienes la empezaron y quienes estaban siempre implicados en su práctica. También es probable que junto a esta respuesta se obtuviera un catálogo de diferentes formas de magia, que en su mayoría serían diversos tipos de adivinación.^[5] Isidoro de Sevilla (c. 560-636), tomando prestadas ideas de autores clásicos como Varrón (c. 116-c. 27 a. C.), relacionó la geomancia, la hidromancia, la aeromancia y la piromancia (adivinación por la tierra, el agua, el aire y el fuego) bajo el epígrafe de «magia», y siguió discutiendo bajo el mismo título los propósitos adivinatorios de la observación del vuelo y de los gritos de los pájaros, de las entrañas de animales para sacrificios y de las posiciones de estrellas y planetas (es decir, la astrología). Solamente después de catalogar esta y otras formas de adivinación incluyó, en el mismo epígrafe, los encantamientos (utilización mágica de las palabras), los vendajes (uso médico de objetos mágicos atados al paciente), y otros fenómenos. «Todas estas cosas», decía, «comportan las artes de los demonios, que proceden de una pestífera sociedad de hombres y ángeles malos».^[6] Durante siglos, los escritores repitieron y adaptaron estas categorías a su tratamiento de la magia. Por lo menos hasta el siglo XII estas categorías eran todavía de uso corriente, y los escritores las repetían y las adaptaban en su discusión de la magia, aunque ya nadie en la Alta Edad Media predecía el futuro inspeccionando las entrañas de los animales sacrificados. No todos siguieron a Isidoro al pie de la letra: a mediados del siglo XIII, el teólogo Alejandro de Hales (c. 1185-1245) utilizó la «adivinación» como un término genérico bajo el cual distinguió varios tipos de artes ocultas, incluyendo la brujería y el ilusionismo. De una forma u otra, sin embargo, los escritores medievales tendieron a ver la magia y la adivinación como actividades estrechamente relacionadas.^[7]

Dos cambios importantes empezaron a gestarse hacia el siglo XIII. En primer lugar, algunos escritores empezaron a ver la magia natural como una alternativa a las formas diabólicas. En segundo lugar, el término pasó a ser utilizado para funciones operativas, tanto para la curación como para la adivinación. Guillermo de Auvernia (c. 1180-1249), teólogo influyente y obispo de París, reconoció la distinción entre

magia diabólica y magia natural y prestó especial atención a esta última. Alberto Magno (c. 1200-1280) reconoció también la posibilidad de la magia natural en sus escritos científicos, aunque en su obra teológica fue cauteloso a la hora de distinguirla de la de tipo diabólico.

Seguramente, mucha gente persistió en la creencia de que toda la magia era diabólica y siguió considerando la adivinación como uno de los objetivos básicos de la magia. Incluso aquellos que se refirieron explícitamente a los poderes ocultos (*virtutes occultae*) de la naturaleza no siempre utilizaron el término «magia» para referirse a ellos. Tomás de Aquino (c. 1225-1274) creyó en los fenómenos ocultos causados por la influencia de los astros y de los planetas, pero tendió a seguir a Agustín al reservar la denominación de «magia» para nombrar los procesos en los que participan los demonios. Roger Bacon (c. 1214 - c. 1292) también creyó en misteriosos e insondables poderes en el seno de la naturaleza, pero, como era habitual, utilizó la palabra «magia» para designar diversos tipos de fraudes y engaños. Durante los siglos XIV y XV, sin embargo, la noción de magia natural se asentó en la cultura europea, aun sin estar universalmente reconocida o uniformemente descrita.

Cuando los escritores hablaban de magia natural como de algo que trata de los poderes ocultos en la naturaleza, ¿qué querían decir concretamente?, ¿en qué se diferenciaban los poderes ocultos de los poderes manifiestos y visibles en la vida cotidiana? En algunos casos parece que la distinción fue subjetiva: un poder de la naturaleza que es poco conocido y provoca temor es oculto, a diferencia de los poderes bien conocidos que la gente da por supuestos. El *Picatrix*, por ejemplo, señala en un momento determinado que está tratando problemas que son «ocultos a los sentidos, de forma que la mayoría de la gente no comprende cómo suceden o qué causas los provocan».^[8] El término tuvo, sin embargo, un sentido técnico que hacía referencia no a la respuesta subjetiva del observador, sino al estatus objetivo del poder en cuestión. La mayoría de las propiedades de las hierbas, de las piedras o de los animales podían ser explicadas en términos de su estructura física. Una hierba que es «fría» o «húmeda» puede tratar una enfermedad causada por exceso de «calor» o de «sequedad». (Éstas son categorías aristotélicas estándar; una planta puede ser clasificada como «caliente» o «fría» por naturaleza, prescindiendo de su temperatura real en un momento dado). Otras propiedades, sin embargo, no pueden explicarse en estos términos. El poder de una planta para curar ciertas dolencias, o el poder de una gema para proteger de ciertos tipos de infortunio, puede derivar no de la estructura interna del objeto, sino de una fuente externa: emanaciones procedentes de estrellas y planetas. Estos últimos poderes fueron técnicamente conocidos como ocultos, y la magia natural era la ciencia que se ocupaba de ellos. Las propiedades en cuestión estaban estrictamente dentro del ámbito de la naturaleza, pero el mundo natural en el que podían situarse era amplio: en vez de examinar la estructura interna de una planta para determinar sus efectos, se debería disponer las influencias que dimanaban de

puntos distantes del cosmos.

Por extensión, un poder se calificaría de oculto si estuviera basado en alguna característica simbólica del objeto que poseía ese poder, y no solamente en su estructura interna. Las plantas cuyas hojas tenían forma de hígado podían favorecer el buen funcionamiento de esta víscera, o la agudeza visual del buitre podría resultar beneficiosa para las dolencias de los ojos si se envolvía un ojo de este animal en la piel de un lobo y se colgaba alrededor del cuello del paciente. Lo que tenemos en estos casos es «magia simpática», como James G. Frazer la llamó: magia que funciona por una «secreta simpatía» o empatía simbólica entre causa y efecto.^[9] Una lista médica del año 1100, aproximadamente, aconseja que la dragontea, hierba llamada así porque sus hojas parecen dragones, puede contrarrestar los efectos de las mordeduras de serpiente y eliminar las lombrices intestinales.^[10] El principio contrario al anterior, también importante para la magia, es el de «antipatía». El lobo es antipático respecto a la oveja, y su antipatía es tal que incluso un tambor hecho de piel de lobo ahogará el sonido de un tambor de piel de oveja. Para la mayoría de autores de la Antigüedad y de la Edad Media, simpatía y antipatía fueron principios de la ciencia ordinaria, no de la magia, pero los autores de la Baja Edad Media que trabajaron con el concepto de magia natural incluyeron a menudo fenómenos de este tipo bajo tal categoría.

En otros casos, el efecto del objeto mágico se basa en principios «animísticos»: la idea de que las cosas de la naturaleza tienen espíritus o personalidades que las habitan. Se consideró que la mandrágora poseía un poderoso efecto mágico, porque su raíz se parece vagamente a un ser humano plantado del revés en el suelo. Puesto que se creía que esta raíz poseía cierto tipo de personalidad, aquellos que la desenterraban para hacer uso de su poder temían que se vengara de ellos. Para evitar este temor debían arrancarla de la tierra atándola a un cabo y anudando el otro a un perro hambriento, arrojándole después carne. Sería pues el animal quien arrancaría la mandrágora del suelo y él quien sufriría su venganza (figura 2). En un pensamiento simbólico de este tipo se basaron muchos de los fenómenos de los que trataremos en este libro.



Extracción de la mandrágora, procedente de un manuscrito del siglo XII con un herbario atribuido a Dioscórides. (British Library, Ms. Harley 5294, fol. 43 r.º)

Incluso cuando tales principios simbólicos se fundamentan en la magia, los intelectuales que quisieron explicar estos poderes ocultos los atribuyeron probablemente a las influencias estelares o planetarias, más que a los principios de simpatía, antipatía o simple animismo.

Así pues, en este libro el término «magia» se utilizará para aquellos fenómenos que los intelectuales hubieran identificado como magia natural o como diabólica. Lo que convierte una determinada acción en magia es el tipo de poder que invoca: si se basa en la acción divina o en los poderes manifiestos de la naturaleza, la acción no es mágica, pero sí lo es si utiliza la ayuda demoníaca o los poderes ocultos en la naturaleza.

Hay una forma alternativa de definir la magia que considera la fuerza intencionada de una acción más que el tipo de poder al que se invoca. Esta forma de concebir la magia tiene sus principales antecedentes en el debate religioso del siglo XVI y fue comúnmente aceptada también en los escritos antropológicos de finales del siglo XIX y principios del XX.^[11] Según esta definición, la característica principal de la religión es que *suplica* a Dios o a los dioses, mientras que la característica fundamental de la magia es que *obliga* a seres o fuerzas espirituales. La religión trata a los dioses como a agentes libres a los que nos ganaremos mediante la sumisión y la continua veneración. La magia intenta manipular a los espíritus —o a las fuerzas espirituales impersonales vistas como emanaciones mecánicas de la naturaleza—, casi de la misma manera que se podría utilizar la electricidad encendiéndola o apagándola. Desde esta perspectiva, la frontera entre religión y

magia se hace difícil de precisar. Una persona que intenta obligar a Dios a realizar algo utilizando rituales mecánicos puede ser vista como alguien que practica la magia; en realidad, los protestantes del siglo XVI acusaban a los católicos romanos precisamente de hacer esto. En los últimos años, incluso los antropólogos han mostrado poco interés por esta oportuna distinción, pero entre el público lector no especializado se mantiene tan profundamente enraizada que muchas personas la consideran como parte del significado natural de los términos.

Desgraciadamente, esta forma de distinguir la magia de la religión no es de ninguna ayuda a la hora de tratar con el material de la Edad Media. En primer lugar, las fuentes nos explican poco acerca de cómo el hombre medieval concibió la fuerza de sus acciones. ¿Intentaba el usuario del manual de Wolfsthurn obligar a Dios a realizar alguna acción al incorporar fórmulas litúrgicas a los rituales curativos, o reflejaban esos rituales unas profundas (si no complejísimas) fe y piedad? El propio manual no nos da la clave, ni lo hacen tampoco otras fuentes. En segundo lugar, la gente corriente de la Europa medieval probablemente no distinguió con claridad entre obligación y súplica. Cuando utilizó encantamientos tales como los del libro de Wolfsthurn, seguramente esperaba que sus esfuerzos tuvieran algún tipo de influencia; algunas veces podía ser coercitiva, otras suplicatoria, pero no se sabía a ciencia cierta la forma que finalmente tomaría. La plegaria podía ser igualmente ambigua: Cristo había prometido hacer algo que sus seguidores reclamaron en su nombre (Juan 14:14), y un cristiano con fe seguro que esperaba que esta promesa se cumpliera, aunque las actitudes de aquellos que invocaban el nombre de Cristo podían ir desde el encantamiento mágico hasta la piedad mística, y los cristianos sencillos probablemente no analizaban con precisión dónde caían sus intenciones en este amplio espectro. En realidad, la gente de la Europa premoderna probablemente también consideró su medicina de forma ambivalente: incluso si se intentaba una cura y era «probada», la fuerza de su influencia en un caso concreto sería difícil de calcular por adelantado. En el caso de la magia diabólica, hay todavía una tercera razón por la cual no es recomendable centrarse en la fuerza de la que se pretendían beneficiar: hubo magos que creyeron poder obligar a los demonios, pero sólo porque previamente habían suplicado a Dios y obtenido de Él poder divino sobre ellos. Si empezamos por asumir una distinción fundamental entre coacción y súplica, le encontraremos poco sentido a tan complejas cuestiones.

Algunos de los casos que examinaremos sugieren que, en realidad, las personas que utilizaban la magia intentaban forzar a los demonios, o a los poderes de la naturaleza, o a Dios. El intento de coacción fue, pues, una característica de estos actos mágicos particulares. Pero las intenciones son tan ambiguas, complejas y variables, que no es de ninguna utilidad considerar la obtención de la fuerza deseada la característica fundamental y definidora de la magia en general.

Así pues, las definiciones propuestas anteriormente para la magia natural y la diabólica serán nuestros puntos de partida para analizar el papel de la magia en la

cultura medieval. No debemos olvidar, sin embargo, que estas definiciones proceden de una clase particular dentro de la sociedad medieval, la de aquellos que tuvieron acceso a una formación teológica y filosófica. Al utilizar sus definiciones debemos ser cautelosos y no permitir que su punto de vista ensombrezca enteramente el de sus contemporáneos iletrados. El problema resulta muy familiar. Todas las fuentes que poseemos para el estudio de la cultura medieval proceden del pequeño grupo de la población que sabía escribir, y no hay ningún atajo que nos conduzca de su mundo mental al del pueblo iletrado. Lo mejor que podemos hacer es leer los documentos con atención y cuidado, con las preguntas correctas en mente: ¿de qué manera la elite letrada compartió o absorbió la mentalidad del pueblo?, ¿hay algunos escritos que reflejen las concepciones de la gente corriente mejor que otros?, ¿podemos reconstruir cuidadosamente las nociones populares a partir de la lectura de los ataques académicos que sufrieron? Las definiciones de magia transmitidas por los intelectuales, ¿reflejan o distorsionan las formas populares de ver las cosas? Estos hombres tienen la ventaja de haber formulado explícitamente teorías y definiciones para que nosotros las leamos y las adoptemos. El resto de la sociedad también tuvo sus formas de concebir el mundo, pero sus puntos de vista son más difíciles de reconstruir. Las mentalidades popular y erudita fueron parecidas unas veces y diferentes otras, y para observar la relación entre ambas debemos leer cuidadosamente los testimonios, caso por caso.

Lo que descubriremos, concretamente al comparar las nociones popular y erudita, es que la historia de la magia es ante todo un punto de intersección donde confluyen la explotación de las fuerzas naturales y la invocación de los poderes demoníacos. Se puede resumir la historia de la magia medieval, de forma muy breve, diciendo que a nivel popular la tendencia fue concebir la magia como algo natural, mientras que entre los intelectuales competían tres líneas de pensamiento: un supuesto, desarrollado en los primeros siglos del cristianismo, de que cualquier tipo de magia implicaba, al menos implícitamente, una dependencia de los demonios; un reconocimiento de mala gana, especialmente fomentado por el influjo del conocimiento árabe en el siglo XII, de que la mayor parte de la magia era de hecho natural; y un temor, estimulado en la Baja Edad Media por la práctica real de la nigromancia, de que la magia comportara una invocación demasiado explícita a los demonios, incluso cuando pretendía ser inocente. Pero en este momento nos estamos adelantando a nuestra historia.

El plan de este libro

Una de las distinciones más claras entre alta cultura y cultura popular en la Europa medieval es que muchas de las concepciones de la magia de los intelectuales procedían de su lectura de la literatura clásica. Antes de que podamos entender cómo las nociones clásica y medieval se relacionan una con otra, y cómo los autores del siglo XIII empezaron a liberarse del manto clásico, o al menos a llevarlo de forma diferente, debemos analizar cuál fue la herencia de la Antigüedad. Esta será la tarea del capítulo 2 de este libro, que tratará del período hasta el 500 d. C.; el resto del libro considerará la magia en la Europa occidental y central desde aproximadamente el año 500 hasta el 1500.

Si la cultura clásica del antiguo mundo grecorromano fue una fuente importante para la magia medieval, la cultura tradicional de los pueblos germanos y celtas fue otra; abordaremos este tema en el capítulo 3. Este análisis será, sin embargo, relativamente corto, porque sabemos mucho menos sobre la magia de estas culturas del norte de Europa.

En el capítulo 4 sostenemos que ciertas formas de magia estuvieron tan difundidas en la Europa de la Baja Edad Media que forman una «tradición común», que se encuentra entre laicos y eclesiásticos, entre nobles y gente del pueblo, entre hombres y mujeres, y (con ciertas salvedades) entre gente de ciudad y gente del campo. Esto no significa que este tipo de magia fuera siempre y en todas partes igual, pero sus formas principales fueron esencialmente similares allí donde aparecen.

En el capítulo 5 consideraremos las nociones de magia que prevalecieron en la cultura cortesana de la Europa de la Baja Edad Media. El eje cronológico de este capítulo será el de los siglos XII al XV, cuando en muchos lugares de Europa las cortes se habían erigido como los principales centros culturales. Geográficamente, este capítulo se centra principalmente en Francia y en los países influidos por la cultura francesa. La cuestión aquí, sin embargo, no será simplemente examinar una región en particular, sino analizar una actitud característica hacia la magia que parece haberse convertido en dominante hacia el siglo XII: una noción de la magia más o menos romántica y a veces bastante fantástica.

Algo importante sucedió hacia el siglo XII: la importación del saber árabe a la Europa occidental, que trajo consigo nuevas concepciones de las ciencias ocultas, incluidas la astrología, la alquimia y otras áreas relacionadas con la magia natural. En el siglo XIII, el material adoptado de la cultura árabe se había difundido tanto y era ya tan influyente que los intelectuales se vieron obligados a llevar a cabo una reconsideración fundamental de sus puntos de vista sobre la magia. Desarrollaremos este tema en el capítulo 6.

Hacia el mismo período, un tipo de magia más siniestra empezó a asentarse en

ciertos lugares: la magia explícitamente diabólica de la nigromancia, que parece haber florecido fundamentalmente en una especie de submundo eclesiástico. Este será el tema del capítulo 7. Como veremos, esto no deja de estar relacionado con el auge del nuevo conocimiento derivado de la cultura musulmana, aunque no es simplemente una consecuencia de este desarrollo.

En cada una de las fases intentaremos relacionar la teoría y la práctica de la magia con sus diversos contextos culturales. Esto implica inevitablemente algún tipo de artificialidad, puesto que la sociedad no puede ser dividida netamente en diferentes contextos culturales. El mismo individuo pudo ser un cortesano y también un miembro de la vanguardia intelectual que estaba adoptando formas musulmanas de magia. O pudo ser un cortesano y a la vez también una figura del submundo clerical en el que se practicó la nigromancia. Los historiadores pueden construir todos los muros que deseen, pero no deben sorprenderse cuando el hombre medieval los traspasa libremente, igual que espíritus. De cualquier forma, las categorías pueden ser útiles aunque no sean mutuamente exclusivas.

Por último, en el capítulo 8 veremos cómo la Iglesia y el Estado reaccionaron ante todas estas formas de magia. Examinaremos las condenas morales de teólogos y predicadores, las prohibiciones decretadas por los legisladores y la acción judicial de los tribunales eclesiásticos y seculares. Puede resultar interesante tratar de estos problemas en cada capítulo: mostrar cómo las autoridades reaccionaron primero a la «tradición común» de la magia y después a cada uno de sus nuevos desarrollos en el siglo XII y posteriormente. Pero las autoridades que condenaron y prohibieron la magia tendieron al hacer esto a fundir sus diversas formas, y los jueces que encausaban a la gente por la práctica de la magia a menudo les acusaron en el mismo juicio de diferentes tipos de ofensa mágica. Reservaremos para el capítulo final el análisis de cómo tipos distintos de magia se confundieron unos con otros en el contexto de la condena, legislación y prohibición de las prácticas mágicas; este capítulo servirá a su vez como resumen de lo que habremos ido estudiando a lo largo del libro.

La herencia clásica

Los testimonios arqueológicos aportan detalles precisos sobre la magia de la Antigüedad. Por ejemplo, en 1934 se desenterró en Londres una placa de plomo del período imperial romano. Alguien se había tomado la molestia de arrancarla de un edificio, inscribir en ella unas palabras e incrustarle siete uñas. En la inscripción se lee:

Yo maldigo a Tretia Maria, a su vida, a su alma y a su memoria, a la mezcla de su hígado y sus pulmones, a sus palabras, ideas y memoria; para que sea incapaz de hablar de lo oculto...^[12]

Sólo puede aventurarse qué tipo de escándalo hubo detrás de este escalofriante maleficio. Sabemos, sin embargo, que no se trata de un caso aislado. Durante un gran período del imperio romano, las personas con enemigos posiblemente intentaron perjudicarles escribiendo una maldición en algún objeto, generalmente una pequeña tabla de plomo. Para aumentar su eficacia mágica, a menudo atravesaban el objeto con una uña y lo enterraban o lo lanzaban a un pozo, donde podía encontrar su lugar entre los poderes del infierno.

Los arqueólogos, especialmente en Egipto, también han recuperado amuletos elaborados con gemas mágicas. Estos amuletos presentan la magia de una forma no tan obviamente siniestra, puesto que podían servir como protección o tener efectos curativos, aunque también podían estar destinados a otros fines. Una de estas gemas (figura 3a) tiene el dibujo de una momia, con la inscripción «Antipater, hijo de Felipa, duerme». La persona que utilizó esta gema deseaba, evidentemente, que un tal Antipater durmiera como una momia, forma poco sutil de decir que quería ver a Antipater muerto. Otra gema representa una figura femenina, posiblemente la diosa Isis, con una larga espiral de letras sin sentido a su alrededor. En el reverso hay una inscripción en la que se reclama a un tal Aquiles para que vuelva con una tal Dionisia. En otras palabras, una mujer llamada Dionisia estaba utilizando esta gema para el amor mágico, esperando así poder atraer a Aquiles. Sin duda no funcionó, puesto que en otra inscripción se lee con un tono mucho más enérgico: «Devuélvemelo o perjudícale». Si la gema no surtió efecto para el amor mágico, quizá fue más eficaz para otros propósitos más siniestros.^[13]

Si bien en estas gemas se inscriben fórmulas cortas, los papiros mágicos contienen textos más extensos; se trata de hojas de papiro con escritos mágicos en griego o en la lengua demótica egipcia. La abundancia y el carácter explícito de estos textos los convierte en una de las fuentes más importantes para el conocimiento de la magia de la Antigüedad. El Egipto de los siglos IV y V estuvo repleto de papiros de este tipo, aunque el ejemplo más antiguo conocido data del siglo I a. C. Su tono general lo indica esta fórmula de amor mágico:

Yo te conjuro, demonio de los muertos... para que lleves a Sarapion al desfallecimiento y le llenes de pasión por Dioskorous, quien nació de Tikoi. Inflama su corazón, fúndelo y conduce su sangre de amor, pasión y dolor hacia mí... Permítele que lo sea todo en mi espíritu, déjale que me continúe amando, hasta que llegue a Hades.^[14]

El papiro sigue listando nombres y caracteres mágicos. Otros papiros similares repiten a veces largas palabras mágicas, progresivamente abreviadas en cada repetición, como por ejemplo:

ablanathanablanamacharamaracharamarach
ablanathanablanamacharamaracharamara
ablanathanablanamacharamaracharamar
ablanathanablanamacharamaracharama

[1]

Y así sucesivamente, hasta que sólo queda la inicial «A». En el mismo período, los magos del mundo mediterráneo estaban inventando otras palabras mágicas como «abracadabra» y «abraxas» para escribir en amuletos o papiros. En estos últimos también se explica cómo transferir el insomnio de una persona a otra haciendo una inscripción en una concha, o cómo hacer que una mujer revele sus secretos mientras duerme. Para este último propósito, uno debe tomar un pedazo de papiro hierático, escribir en él poderosos nombres y caracteres, envolver con él el corazón de una abubilla previamente amarrado en mirra y colocaría n un lugar apropiado del cuerpo de la mujer durmiente. Hay que señalar que ninguno de estos testimonios se conserva, ya que al gobierno romano no le gustaban demasiado estas cosas; se dice que en un solo año el emperador Augusto (63 a. C.-14 d. C.) mandó quemar dos mil papiros mágicos.

Sería difícil distinguir aquí entre magia y religión. La gente que utilizaba estos amuletos y maleficios invocaba a todos los poderes que conocía, y, entre éstos, los más fuertes y poderosos eran los sobrehumanos. Los papiros mágicos y otras fuentes no solamente contienen un sinnúmero de peticiones a las divinidades, sino que también atribuyen las fórmulas mágicas escritas en ellos a la generosidad de los dioses, quienes las han enseñado a los mortales.

Las autoridades cristianas previnieron constantemente sobre los peligros de estas formas de ocultismo, pero sus advertencias fueron desatendidas en muchos lugares, incluso en el seno de las congregaciones cristianas. A menudo, los papiros mágicos incorporan en sus fórmulas a tal fin, entre otros, los nombres judíos y cristianos de Dios o de Cristo. Una gema mágica contenía la inscripción «ho ðn» ('la existencia', en griego), alusión segura al Dios del Éxodo 3:14, mientras que otra serie de letras sin sentido inscritas en este amuleto revela un eco del Tetragrammaton hebreo

«YHWH», otra vez un nombre de Dios (figura 3a). Una gema de, aproximadamente, el siglo III es mucho más explícita: muestra a Cristo crucificado, con figuras arrodilladas a ambos lados y la inscripción «Jesús M[esías]» escrita en arameo, y con caracteres mágicos en el reverso (figura 3b). Aunque es posible que los magos no cristianos invocaran el poder del Dios cristiano, también parece probable que los propios cristianos tuvieran a veces sus veleidades para con la magia.

Todos estos testimonios están hoy a nuestro alcance gracias a la actitud diligente de arqueólogos y anticuarios, pero muy pocos objetos de este tipo fueron conocidos en la Europa medieval. Lo que se conservó, con relativa abundancia, fueron los escritos de griegos, egipcios y romanos *sobre* la magia, textos que tuvieron una profunda influencia en la cultura medieval. La literatura científica y filosófica de la Antigüedad, incluso cuando no trataba expresamente de la magia, ayudó a formar las nociones medievales de lo que era posible e imposible en el mundo físico, y contribuyó, por lo tanto, a la concepción medieval de la magia. La literatura de ficción en griego y latín clásicos aportó historias sobre la magia que podían ser citadas, a menudo como hechos, en los escritos medievales. La propia Biblia, y la literatura extrabíblica (o «apócrifa») similar a los libros de ésta, contribuyó con más narraciones sobre la magia. Y los autores cristianos de los primeros siglos de la historia de la Iglesia prosiguieron en una continua diatriba de condenas, interpretaciones y prohibiciones en detrimento de la práctica de la magia; éstas ayudaron a definir y a clarificar los conceptos de magia que persistieron entre los eclesiásticos durante la Edad Media. Los hombres de la Europa medieval heredaron, pues, una rica colección de escritos sobre este tema; cómo utilizaron esta herencia dependió de cómo interpretaron este conjunto de textos variados y a menudo problemáticos.



*Gema mágica de la Antigüedad tardía.
British Museum, n.º G241, anverso.*

La literatura científica y filosófica

Los intelectuales de la Antigüedad probablemente recelaban de la magia, pero sus actitudes fueron, en general, ambivalentes. Uno de los mejores ejemplos es la *Historia natural* de Plinio el Viejo (c. 23-79 d. C.), obra de referencia y compendio de todas las ciencias. Partiendo de su experiencia personal y de numerosas autoridades que le precedieron, Plinio da una imagen de los cielos, la tierra y sus gentes, de los animales, plantas, medicinas, minerales y metales. En su tratamiento de las plantas y de sus usos medicinales (libros 20-27) raramente incluye curas mágicas, aunque ocasionalmente explica algunas costumbres populares, por ejemplo cómo utilizar una hierba para un amuleto. Sin embargo, cuando considera los poderes curativos de los animales y sus emanaciones (libros 28-30), la tendencia cambia. Empieza por reconocer que muchas de las cosas que va a explicar provocarán asco; pero no le importa, puesto que su interés es solamente proporcionar información que ayude a la gente. Procede entonces a catalogar los poderes curativos y de otros tipos de los cuerpos de los animales, y al hacerlo cita a menudo ingredientes exóticos y aparentemente sin sentido. Menciona como una cura para la disentería la ingestión de lagartos moteados hervidos, importados del extranjero. Los efectos de los remedios que proporciona parecen apoyarse, a menudo, en poderes simbólicos y ocultos, pero no se refiere a ellos en términos de magia, aunque son similares a los que autores posteriores utilizarían al tratar de la magia natural. En otra parte menciona la creencia de que la lengua de una rana viva, colocada sobre el corazón de una mujer mientras duerme, la obligará a responder la verdad a cualquier pregunta. El fango de un surco provocado por una rueda puede curar la mordedura de una rata enfurecida, porque los efectos de la mordedura, presumiblemente igual que la propia rata, «no pasarán por encima de un surco, debido a una especie de torpeza natural». Está claro que Plinio no otorga el mismo valor a todas estas prescripciones. A menudo evade su responsabilidad atribuyéndolas a los magos o a la sabiduría popular: «dicen» esto y «hacen» aquello. Explica que los «cálculos de hiena», tomados de los ojos de este animal, confieren dones proféticos a una persona si se colocan debajo de la lengua, pero añade, «si podemos creer tal cosa». Incluso es posible considerar toda la sección sobre los usos medicinales de los animales fundamentalmente como un catálogo de disparates. A pesar de todo, se toma la molestia de recopilar estos saberes, supuestamente beneficiosos para la salud humana, y no parece que quiera desacreditar del todo aquellas fórmulas en las que no cree. En todo caso, sus lectores posteriores no le tomaron por un escéptico, sino que atribuyeron toda suerte de prodigios a la autoridad de su nombre.

En el tratamiento de las gemas y sus poderes (libros 28-37) es donde Plinio se muestra más abierto y receptivo. El diamante es tan duro que es «la sustancia más poderosa» de la naturaleza, tanto es así que ni el fuego ni el hierro Pueden romperlo,

aunque puede destruirse si se pone en remojo en sangre caliente de cabra. Aquí más que en ningún otro lugar, dice, pueden verse en acción los principios de simpatía y antipatía, principios que son centrales a su ciencia. Presumiblemente, lo que Plinio quiere decir es que la sangre vil de la cabra puede desmoronar la nobleza del diamante debido a la antipatía de las dos sustancias.

¿A qué investigaciones o a qué accidente debemos atribuir este descubrimiento?, ¿qué inferencia pudo haber llevado a alguien a utilizar la más inmunda de las criaturas para probar una sustancia sin precio como ésta? Seguro que es a las divinidades a quienes debemos atribuir estas invenciones y todos estos beneficios.^[15]

Cuando Plinio habla explícitamente de la magia se refiere no a sus propios métodos, sino a los de los magos, y él sólo siente menosprecio hacia esos exóticos charlatanes. Si sus especulaciones hubieran tenido alguna validez, el emperador Nerón hubiera sido una figura formidable, puesto que estudió las artes mágicas con los mejores profesores, pero en realidad fue un hombre de poco éxito. La magia es efectiva solamente porque utiliza venenos. Un mago puede esconder sus ponzoñas tras las mojigangas de rituales y hechizos, pero son los venenos por sí solos los que surten efecto. Sin embargo, al punto en que desecha la magia, Plinio se justifica otra vez: «No hay nadie que no tema a los hechizos y los encantamientos»; evidentemente, esto incluye también a científicos y a filósofos.

La misma ambivalencia se presenta en los textos científicos de otros autores. Dioscórides (siglo I d. C.), cuyo trabajo sobre el uso medicinal de animales, plantas y minerales es un clásico de la antigua farmacología, no pudo ocultar su asombro ante los maravillosos poderes que poseían ciertas piedras. Por este motivo, el famoso médico Galeno (c. 130-200 d. C.) le puso en ridículo, aunque precisamente él desacreditó la magia pero recomendó recoger una hierba con la mano izquierda, preferiblemente antes de que saliera el sol, para conseguir el máximo efecto. Más importante para el futuro desarrollo de la magia fue la teoría de Galeno según la cual ciertos medicamentos funcionaban de una manera prodigiosa no porque poseyeran algún ingrediente o cualidad en particular, sino en virtud de su «esencia total». Galeno tampoco habló explícitamente de los poderes ocultos, pero trazó el camino en esta dirección al sugerir que una planta o un animal podían tener poderes curativos prodigiosos no exclusivos de ninguna propiedad en particular. En sus obras científicas, Séneca (c. 4 a. C.-65 d. C.) utilizó a veces el recurso de Plinio al referirse a los prodigios de la naturaleza como creencias populares más que como verdades científicas.

Pero estaba convencido de la validez de la adivinación: el movimiento de los planetas, la caída de meteoros, el vuelo de los pájaros y especialmente la observación de rayos y relámpagos le servían como augurios de sucesos futuros. Para estos hombres los poderes ocultos y los signos de la naturaleza no eran inherentemente

mágicos. La magia era para ellos una parodia de estas cosas, resultado de la práctica de los magos infames. Pero sus obras científicas proporcionaron material para lo que autores posteriores llamaron, a pesar de todo, magia. Lo mismo sucedió con los «herbarios», o libros sobre hierbas medicinales, que facilitaron un prolijo desarrollo de los conocimientos sobre los poderes prodigiosos de las plantas.

Las obras clásicas más importantes en este campo, básicas por su impacto en las ciencias ocultas de la Antigüedad y también de épocas posteriores, fueron las obras de astrología. La astronomía científica, que apareció en Mesopotamia hacia el siglo v a. C., se desarrolló principalmente en el seno de la cultura griega. La astrología se constituyó un poco más tarde sobre las bases establecidas por la astronomía: el horóscopo babilónico más antiguo que ha sobrevivido data del 410 a. C., pero el desarrollo de la astrología científica no se produjo hasta más tarde, otra vez dentro del mundo griego. Las obras de Aristóteles (384-322 a. C.) fueron en este campo de capital importancia no porque trataran explícitamente de la astrología, sino porque su filosofía sentó las bases intelectuales de la ciencia astrológica posterior. Aristóteles creía que las estrellas y los planetas estaban compuestos por una «quinta esencia», superior a las cuatro restantes (tierra, aire, fuego y agua) que se encontraban en la Tierra. Sostenía que la revolución de los cuerpos celestes era la responsable del desarrollo de la vida y la que promovía las acciones en el planeta. Vio al «primer motor», el ser divino esencial, totalmente ensimismado, enfrascado en sí mismo, alejado de la Tierra, ejerciendo su influencia solamente a través de la mediación de los cuerpos celestes. Esto no significa que Aristóteles creyera que alguien podía predecir los asuntos terrenales observando los cielos. No obstante, creía que el movimiento de los cielos tenía que ver con lo que sucedía debajo de ellos, y esta premisa fue un paso importante hacia la justificación de la astrología en términos filosóficos.

El hombre que dio el paso decisivo en la definición y la defensa de la ciencia astrológica fue el astrónomo egipcio Ptolomeo (siglo II d. C.). Su obra tuvo un gran impacto en la ciencia medieval. Hasta que la teoría heliocéntrica de Copérnico fue aceptada en el siglo XVI, la mayor parte de intelectuales admitieron el modelo de cosmos de Ptolomeo: un universo con la Tierra en el centro, con planetas y estrellas girando a su alrededor en ciclos complejos. En su *Tetrabiblos* explicó con detalle cómo los cuerpos celestes afectan a la vida humana. Fue totalmente consciente de las objeciones que se hacían a la astrología, y replicó a sus críticos con sus razonamientos. No creía que las estrellas determinaran la conducta humana de forma absoluta; se podía oponer resistencia a su poder. (En este aspecto, Ptolomeo difirió de ciertos filósofos estoicos, que creían que la vida humana estaba totalmente determinada, y consideraban a la astrología y otros tipos de adivinación como formas de conocer y por lo tanto de prevenir un destino inevitable). Aunque la obra de Ptolomeo no fue traducida al latín hasta el siglo XII, y antes de esta fecha se conoció en Europa occidental sólo indirectamente, su traducción fue un estímulo importante

en el renovado interés por la astrología.

Los autores medievales estuvieron indirectamente influidos por algunos críticos antiguos de la astrología y la adivinación, tales como Carneades (219-126 a. C.) y Cicerón (106-43 a. C.). En su tratado *De la adivinación*,^[16] Cicerón ridiculizó la idea de que los dioses transmiten mensajes en sueños, que no son más que confusos y ambiguos recuerdos del estado de vigilia. Además, si los dioses desearan comunicar sus verdades a los mortales, encontrarían formas más dignas de hacerlo que pasearse por las camas de la gente «hasta encontrar a alguien roncando para provocarle oscuras y complicadas visiones» que hay que consultar al día siguiente con algún interpretador de sueños. Los adivinos creen que Júpiter nos hace advertencias por medio de rayos. ¿Por qué, entonces, este dios desperdicia tantos rayos valiosos lanzándolos al océano, o a los desiertos, o a personas que no les prestan ninguna atención? Los defensores de la adivinación sostienen que esta ciencia se basa en largas y cuidadosas observaciones, pero Cicerón lo duda. ¿Cuándo y dónde ha obtenido la gente pruebas sistemáticas de las entrañas de los animales de sacrificio, del vuelo de los pájaros, o de los movimientos de astros y planetas? Otros autores, como Sexto Empírico, intentaron hacer una distinción cuidadosa entre las cosas predeterminadas de antemano y las que quedan a merced de la casualidad o del libre albedrío. El primer grupo lo constituye cualquier suceso, tanto si fue pronosticado como si no, mientras que en razón de su naturaleza las casualidades no pueden ser predichas; por lo tanto, queda muy poco ámbito para la adivinación.

Escépticos como Cicerón y Sexto pudieron atacar la magia todo lo que quisieron, pero las multitudes seguían utilizando los servicios de magos y adivinadores, y los intelectuales continuaron encontrando justificación para su propia práctica de las artes ocultas. La ciudad egipcia de Alejandría, una de las más grandes y étnicamente más ricas del Imperio Romano, fue un punto focal para la práctica y el desarrollo de la magia, así como para su articulación filosófica. Fue en Alejandría donde los escritos crípticos y alegóricos sobre ciertos oficios empezaron a proliferar con más fuerza, oficios tales como el trabajo del metal y del vidrio cuyos secretos técnicos se guardaban celosamente de los forasteros, y donde se hallan los fundamentos de lo que más tarde se llamaría alquimia. Normalmente asociado con Alejandría, aunque de procedencia incierta, es un conjunto de escritos griegos de los siglos II y III sobre filosofía, astrología, alquimia y magia, que la posteridad atribuyó a «Hermes Trimegisto» o «Hermes, el Tres Veces Grande». Hermes fue el dios griego de la destreza y de la invención, y se identifica a menudo con su homólogo egipcio Thoth. Cuando los tratados atribuidos a esta figura adquirieron renombre, se añadieron otros a la colección, que durante siglos fueron traduciéndose y revisándose una y otra vez. Los lectores que no creían que el dios real hubiera escrito los tratados a él atribuidos los adscribieron entonces a tres «filósofos»: los bíblicos Enoc, Noé y un rey egipcio.

Más importante para el desarrollo filosófico fue Plotino (c. 205-270 d. C.), fundador de la escuela de pensamiento neoplatónica. Su biógrafo explica cómo un

rival envidioso intentó perjudicarlo dirigiendo rayos estelares contra él, y Plotino no solamente resistió a estas fuerzas mágicas, sino que las desvió hacia el mago. Cierta o no, la historia concuerda con las propias ideas del filósofo. En sus *Enéadas*, Plotino explica que la magia y la plegaria funcionan a través de lazos naturales simpáticos en el universo. Los seres de la Tierra están vinculados entre ellos y con los cuerpos celestes en una intrincada y viva red de influencias. Tanto si somos conscientes de ello como si no, estamos constantemente sujetos al juego de las influencias mágicas procedentes de todas las partes del cosmos: «cada acción tiene a la magia como fuente, y toda la vida del hombre real es un hechizo». Cuando la gente descubre estas fuerzas, puede emplearlas en su beneficio. Así, cuando una persona reza a los dioses, o a los divinos cuerpos celestes, el acto surte efecto automáticamente: «La plegaria obtiene respuesta por el mero hecho de que ambas partes se hablan en el mismo tono, como una cuerda musical que, punteada por un extremo, vibra también en el otro».^[17] Los que son verdaderamente sabios, sin embargo, pueden cultivar los más elevados poderes del alma con la práctica de la contemplación, y hacerse así inmunes a las fuerzas mágicas dirigidas contra ellos. Tales personas pueden todavía verse afectadas por conjuros y encantamientos en sus más bajos e inmoderados poderes, y pueden de hecho sufrir la muerte, la enfermedad u otros infortunios, pero tales conjuros no tendrán ningún efecto sobre la verdadera esencia de sus seres. Sin duda, esta doctrina ofreció un gran consuelo a la reducida elite intelectual.

Los seguidores de Plotino, Porfirio (c. 233-c. 304 d. C.) y Jámblico (m. c. 330) perfeccionaron aún más estas teorías. Los neoplatónicos también elaboraron rituales extravagantes para invocar a los dioses y aumentar sus propios poderes mágicos. Esta magia de base filosófica fue conocida como «teurgia», y sus practicantes se consideraban muy superiores a los adeptos a la magia de tipo inferior denominada *goetia*. Muchos pensadores cristianos antiguos, como Agustín, engrosaron las filas de la filosofía neoplatónica, y fue para ellos fuente de gran inspiración, pero resultó de poca utilidad para concepciones y prácticas como éstas. A algunos neoplatónicos de la Europa medieval les fascinó la idea del cosmos como un gran y harmónico organismo vivo, pero no la teoría de Plotino sobre la plegaria y la magia. No fue hasta el siglo xv cuando los humanistas partidarios del neoplatonismo redescubrieron a Plotino y argumentaron otra vez en favor de esta concepción de la magia.

A menudo, la influencia de los autores clásicos en la cultura medieval fue más indirecta que directa. Algunos autores clásicos fueron más conocidos por obras posteriores y derivadas de la suya propia. Con frecuencia un científico o un filósofo de la Antigüedad tuvo una autoridad tal entre generaciones posteriores que obras mucho más tardías capitalizaron esta autoridad y le reclamaron como su autor. Así, tenemos trabajos escritos siglos después de la muerte de Aristóteles que reivindican su autoría, y otros trabajos falsamente atribuidos a Plinio y a otras autoridades. Esta tradición de falsa atribución perduró durante siglos; tanto es así que una biblioteca medieval bien pudo estar surtida con las obras de Pseudo-Aristóteles y otros

impostores. Entre las obras atribuidas a Aristóteles había libros de experimentos mágicos, tratados astrológicos y de alquimia, obras sobre los poderes ocultos de piedras preciosas y hierbas, y manuales de quiromancia y fisionomía. Algunas de estas obras eran en realidad antiguas, otras eran medievales. A veces, la atribución de autoría se basaba en algún párrafo sugerente de las obras auténticas de Aristóteles, pero a menudo este vínculo no existía.^[18] Una de las obras médicas más copiadas en la Europa medieval fue un herbario falsamente atribuido a «Apuleyo el Platónico» de Madaura (siglo II). Con frecuencia esta obra fue embellecida con dibujos de diversas plantas, incluyendo la típica imagen de un perro desenterrando mandrágora. Incluso cuando una obra estaba correctamente atribuida, podía llegar a ser objeto de una seria revisión. Así, Dioscórides fue conocido por los lectores medievales específicamente por las secciones de su obra que tratan de las plantas, e incluso este material se reescribió de tal forma que el propio Dioscórides no lo hubiera reconocido. Incluso un conjuro medieval concluye con la ridícula pretensión: «Esto fue usado por Platón y por mí».^[19]

Algunas de las obras que tuvieron mayor impacto en la cultura medieval fueron escritas en la Antigüedad tardía, y llaman la atención a un lector moderno por ser mucho más ingenuas que las obras de Ptolomeo, Plotino, o incluso que las de Plinio. Entre estos autores tardíos, uno de los más influyentes fue Marcelo Empírico de Burdeos (c. 400), que mezcló fragmentos de la medicina anterior con las tradiciones populares de la Galia. Aunque algunos de sus tratamientos recogían encantamientos latinos, Marcelo tenía otros en jerga (*crissi crasi cancrasi, o sicy, cuma cucuma ucuma cuma urna maa*) o en griego, o por lo menos escritos con caracteres griegos. Explicó cómo transferir el dolor de muelas a una rana, o cómo utilizar la sangre de diversos pájaros para remediar la enfermedad.

Quizá sea tentador concluir que el nivel de la ciencia era bajo en la Antigüedad y disminuyó más todavía en la Antigüedad tardía. Pero no sería cierto por muchas razones, sobre todo porque los trabajos aquí mencionados están escogidos no para representar lo mejor de la ciencia clásica, sino por el impacto que tuvieron en la magia medieval. Los autores medievales recurrieron continuamente a sus antepasados antiguos en busca de inspiración, pero a menudo miraron la cultura de la Antigüedad a través de un cristal oscuro, y algunos de los escritos clásicos que utilizaron parecen ser meras parodias de obras mejores. La tarea de los europeos de la Edad Media fue no solamente preservar la cultura clásica, sino también, unas veces, recuperarla y, otras veces, mejorarla.

La literatura de ficción

La distinción entre literatura de ficción y literatura de no ficción puede inducir a error: además de los casos fronterizos, u obras en las que la ficción se combina o se basa en hechos reales, está también el espinoso problema de la interpretación de una obra por parte de sus lectores. Muchas obras de ficción han sido consideradas como relatos de hechos verídicos por lectores posteriores o incluso contemporáneos a su fecha de redacción. En concreto, los lectores medievales de textos clásicos tuvieron una tendencia a leerlos como «autoridades», con un estatus similar al otorgado a los grandes filósofos o historiadores de la Antigüedad. En las obras medievales es, pues, moneda corriente leer las historias de Homero o de Apuleyo citadas como si fueran sucesos históricos. Esto no quiere decir que los lectores medievales leyeran siempre ingenuamente: mientras algunos mezclaron la ficción con la realidad, otros las distinguieron, e incluso aquellos que las confundieron tuvieron a menudo razones morales para hacer caso omiso a esta distinción y tratar la ficción como si fuera realidad. En cualquier caso, las obras de la literatura clásica que contienen historias sobre magia son importantes por la influencia que ejercieron en la concepción medieval de la magia. En realidad, tuvieron un mayor impacto sobre las teorías eruditas de la magia que sobre la literatura medieval: los escolásticos medievales, más que los relatores medievales de historias, estuvieron impregnados de tradición clásica.



Circe con Ulises y sus compañeros,

procedente de un manuscrito del siglo xv.
(Bibliothèque Nationale, París, Ms. fr. 598, fol. 54 v.º)

Cuando los autores medievales quisieron citar un ejemplo clásico de la magia, uno de los cuentos que utilizaron más frecuentemente procede de la *Odisea* de Homero (siglo VIII a. C.). Durante sus viajes, Ulises desembarca en la isla de la seductora hechicera Circe, quien convierte a sus compañeros en cerdos (figura 4). Ulises se protege con el uso de una hierba mágica que le había dado el dios Hermes. Mientras vaga por la isla, Circe despliega sus poderes mágicos conjurando a los espíritus de los muertos. Lo que practica la hechicera es la nigromancia, en el sentido original de este término: cita a los espíritus de los difuntos en un abrevadero donde les ofrece sangre de oveja para beber, y cuando ingieren este elixir de la vida se muestran dispuestos a predecir el futuro. Esta historia era bien conocida en la Europa medieval, especialmente tal y como la reelaboró Ovidio (43 a. C.-c. 17 d. C.). Rabano Mauro (c. 780-856) defendía que la transformación de personas en cerdos sólo podía ser ficción, porque sólo Dios puede mudar las cosas de una naturaleza a otra. Pero tuvo que *argumentar* este punto, que no parecía algo evidente en sí mismo. En realidad, su influyente predecesor Isidoro de Sevilla (c. 560-636) parece haber considerado la historia de Circe como un hecho real, y así la citó junto a sucesos históricos y episodios bíblicos. La mayoría de los teólogos, sin embargo, se mostraron reacios a negar la verosimilitud de este hecho, y concluyeron que estos incidentes implicaban el engaño de los sentidos. Juan de Frankfurt (m. 1440) propuso un razonamiento distinto: si los poetas hablaban de que las personas eran transformadas en bestias, lo hacían de forma metafórica, igual como se llama cerdo a un glotón.

4. Circe con Ulises y sus compañeros, procedente de un manuscrito del siglo xv

La literatura de la Antigüedad griega y romana relata a menudo la magia utilizada por algunas mujeres contra sus amantes infieles, para conquistarles otra vez o para destruirles. En algunos casos, la mujer busca la ayuda de una reconocida experta en magia. Virgilio (70-19 a. C.), por ejemplo, muestra a Dido en la *Eneida* solicitando los servicios de una sacerdotisa para que realice magia contra Eneas cuando éste la abandona para irse a navegar y a fundar Roma. En una de sus obras teatrales, Séneca (c. 4 a. C.-65 d. C.) describe a la esposa de Hércules utilizando los servicios de una bruja para un hechizo amoroso; creyendo que ha aprendido el arte y que puede encontrar plantas mágicas por sí misma, la esposa administra veneno a su esposo accidentalmente. *La bruja* de Teócrito (siglo III a. C.) es una especie de poema lírico mágico que describe a una mujer joven de Alejandría intentando recuperar por medio de la magia el interés perdido de su amante. Mientras lo hace, cuenta la historia de sus amoríos, y uno puede imaginársela frotándose febrilmente las manos mientras explica la parafernalia de artificios mágicos que está utilizando. Lástima que le fallen

las libaciones, hierbas, lagartos pulverizados y ruedas mágicas, como le falla también su invocación a la luna y a su diosa Hécate. No es hasta su octava *Égloga*, al contar Virgilio la historia otra vez, cuando la magia ha surtido efecto y le ha devuelto a su amante.

Mientras estas mujeres abandonadas despiertan simpatías, otras magas cumplen las funciones del diablo encarnado. Los poetas cuentan con detalle sus terroríficas apariciones, y describen sus locos caracteres y los actos atroces que cometen estas brujas. Lucano (3-65 d. C.) describe a la bruja Erictho como alguien cuyos terribles maleficios fuerzan a los dioses a atender sus mandatos:

Una horrible delgadez se extiende por el rostro de la sacrilega; su cara terrible, desconocida por el cielo sereno, está marcada por la palidez estigia y sombreada por los cabellos en desorden; si un nimbo o pardos nubarrones ocultan los astros, entonces la maga tesálica sale de los sepulcros abandonados y capta los fulgores nocturnos.

Ella crea *zombies* que la sirvan, se deleita con cuerpos de niños y arrebatada cadáveres de sepulcros para su disfrute:

entonces se encrudelece ávidamente sobre todos los miembros, hunde las manos en sus ojos, goza sacándoles las heladas pupilas y roe las uñas amarillentas de las manos blanquecinas.^[20]

Incluso asesina a bebés no nacidos «para ofrecerlos a un altar de fuego». Quizá sólo Medea pueda rivalizar con ella por semejante maldad. Incluso Canidia, la bruja de Horacio, que entierra a un niño vivo y usa su hígado para preparar una poción de amor, es menos diabólica en sus prácticas que Erictho.

La literatura romana presenta a veces la magia de forma muy distinta: desde un punto de vista satírico. Horacio (65-8 a. C.) cuenta los repugnantes rituales nocturnos de dos brujas en sus *Sátiras*. Las brujas conjuran a los espíritus de los muertos, y utilizan para ello imágenes mágicas. A su lado, el dios Príapo, encarnado en una estatua de madera, tiene que soportar su comportamiento hasta que eventualmente termina con él descargando una explosión de aire de su trasero, ante lo cual las brujas aterrorizadas huyen raudas, tan deprisa que una pierde su diente postizo y a la otra se le cae la peluca. Incluso más mordazmente satírico es Luciano de Samosata (117 - c. 180 d. C.), cuyas obras constituyen una apasionada cruzada contra la superstición. Cuenta cómo un mago, mediante una generosa propina, cautivó a la luna para que descendiera del cielo y diera vida a una imagen de arcilla de Cupido, con el propósito de ganar los favores de una mujer para su cliente. Él lo consigue, pero nosotros descubrimos que el cliente podría haber alcanzado el mismo objetivo ofreciendo directamente el dinero a la dama. En otra historia, Luciano describe el prototipo de aprendiz de hechicero: el ayudante de mago que da vida a una mano de almirez se da

cuenta de que no puede controlarla, y cuando la parte en dos mitades se convierten en dos manos de almirez, ambas incontrolables.

El platónico Apuleyo de Madaura (siglo II) —el «Apuleyo el Platónico» a quien se atribuyó un herbario firmado con pseudónimo en siglos posteriores— fue acusado de magia y tuvo que defenderse ante la justicia ridiculizando las mismas prácticas que, según se afirmaba, él mismo había llevado a cabo. Sin embargo, en su en parte autobiográfica historia, *El asno de oro*, la magia tiene un papel fundamental. El personaje principal es un hombre joven que se encuentra con una joven y seductora bruja y su mág experimentada maestra. Ellas practican la magia con hierbas y ungüentos, miembros de cuerpos humanos tomados de tumbas y patíbulos, placas metálicas con inscripciones mágicas; en resumen, los motivos corrientes de la brujería. Sin saber hacer otra cosa mejor que unirse a este grupo, el héroe se encuentra de pronto transformado en un asno, y no se libera de este estado hasta que encuentra a la diosa Isis. La historia se presta a distintas lecturas: como una sátira para el entretenimiento o como un relato simbólico de cómo un joven holgazán se transforma en un verdadero ser humano mediante el poder de Isis. Los autores medievales lo citaron como otra autoridad clásica, y tuvieron que habérselas con su testimonio de que los magos podían transformar a las personas en animales. ¿Fue esta metamorfosis real o sólo aparente? Agustín, quien trató sobre este fenómeno con cierta extensión, se resistió a pronunciarse sobre el caso de Apuleyo, se encogió de hombros y advirtió que la historia podía ser ficción o realidad. Más tarde, los teólogos se preocuparon por este tema. Insistieron en que estas metamorfosis no podían ser reales, pero se sintieron obligados a considerar el testimonio que leían en Apuleyo. Johannes Vincentii (c. 1475), por ejemplo, opinó que Apuleyo, igual que los compañeros de Ulises, fue víctima de maquinaciones diabólicas: el diablo le adormeció en un sueño profundo y le hizo soñar que había sido transformado.

Sin duda alguna, la intención original de esta literatura fue entretener, pero también instruir. Cuando hizo parodia de la magia, ésta sirvió como una especie de propaganda en su contra; deliberadamente o no, sus autores estaban, pues, apoyando los esfuerzos de las autoridades romanas por reprimir la práctica de la magia, y no debe sorprendernos el hecho de que un escritor como Horacio estuviera estrechamente ligado al emperador Augusto.

Concebidas como contribuciones a la cultura occidental, estas obras son importantes, quizá más que nada, porque desarrollan los arquetipos de la maga o la bruja. En esta literatura antigua, como siglos después en los procesos por brujería, la bruja tiende a ser o bien una joven seductora que utiliza la magia para sus propósitos amorosos, o una vieja repulsiva con siniestros y temibles poderes. Ninguno de estos dos persistentes tipos estuvo destinado a halagar a las mujeres, aunque el de cariz seductor quizá recibió un tratamiento más benévolo. Si los hombres de la Europa medieval no hubieran conocido otras fuentes para desarrollar la misoginia, podrían fácilmente haberla aprendido en estos textos.

La Biblia y los apócrifos bíblicos

La Biblia está repleta de sucesos maravillosos. La mayoría son milagros realizados por el poder divino: la desaparición milagrosa de unas ataduras, la curación o la resurrección. Ciertos pasajes, sin embargo, se refieren a prodigios mágicos realizados por poderes no divinos. Incluso en las historias de milagros se observan, a veces, reminiscencias mágicas en detalles ajenos a la acción, aunque el motivo subyacente de estos prodigios no sea mágico.

Cuando el Antiguo Testamento trata explícitamente de la magia, es para condenarla. Los autores bíblicos utilizan, a veces, a tal fin órdenes directas, como en el texto a menudo citado del Éxodo 22:18, «No dejarás con vida a la hechicera». En otros pasajes, el tema se aborda con historias de castigos por coquetear con la magia. El rey Saúl, quien había desterrado a todos los practicantes del ocultismo de su reino, consultó, sin embargo, a la «bruja» de Endor antes de iniciar la batalla contra los filisteos. Esta mujer emplazó al profeta Samuel a volver del reino de los muertos; éste acudió de mala gana y solamente para revelar que el rey, en pago por sus fechorías, sería derrotado y muerto en la batalla. Antiguos autores cristianos que interpretaron estos textos, como Hipólito (c. 170 - c. 236), estaban convencidos de que el espíritu que se le apareció a Saúl no fue realmente el de Samuel, sino un simple demonio que se hizo pasar por el profeta.

El fragmento más importante para la literatura bíblica y la religiosa posteriores es la historia de la disputa entre los magos y los representantes de Dios por la realización de prodigios. En el Éxodo 7:8-13, Aarón impresiona al faraón con su poder al tirar su vara al suelo y convertirla en una serpiente. Los magos del faraón realizaron también, «gracias a sus artes secretas», el mismo prodigio: cada uno de ellos arrojó su vara, y todas se convirtieron en serpientes. Pero para demostrar el poder superior de los hebreos y de su Dios, la vara de Aarón devoró entonces todas las otras. En otra ocasión, cuando el profeta Elías se enfrenta a los sacerdotes paganos de Baal gana la contienda en el Monte Carmelo (1 Reyes 18). En la literatura medieval sobre la magia, sin embargo, es la historia de los magos del faraón la que figura con mayor relevancia; Isidoro de Sevilla y otros autores la citan como prueba de que los milagros de Dios son superiores a la magia del diablo.

El Nuevo Testamento presenta un ejemplo clásico de un diablo mago: Simón, mago de Samaria (Hechos de los Apóstoles, 8:9-24). Simón había impresionado a la gente con sus actos prodigiosos. Confrontado, no obstante, con los poderes superiores de los apóstoles cristianos, les ofreció dinero por compartir su poder. Pero el apóstol Pedro, ofendido por el ofrecimiento, insistió en que tal cosa no podía ser comprada. Allá por los siglos II y III, los autores cristianos reelaboraron y ampliaron esta simple historia, y convirtieron a Simón el Mago en un insigne hereje, rival de Pedro. (Los dos personajes fueron muy bien emparejados como enemigos, porque el apóstol

Pedro se llamaba también Simón: Simón el Mago versus Simón Pedro). Los apócrifos Hechos de Pedro, especie de novelas cuyo propósito es contar los hechos del apóstol no relatados en la Biblia, describen ampliamente una disputa de milagros. Simón el Mago simula haber resucitado a un hombre muerto usando trucos para conseguir unos pocos y débiles movimientos de su cuerpo, pero solamente Pedro es genuinamente capaz de resucitar al hombre. Frustrado y abandonado por sus seguidores, el Mago anuncia que va a volar hacia Dios. Sin embargo, cuando se eleva, la plegaria de Pedro provoca su caída, muriendo poco después. Una versión similar de la historia, muy popular en la cultura medieval e incluida en la influyente *Leyenda dorada* del siglo XIII, deja claro que, cuando Simón el Mago se eleva por los aires, es un grupo de demonios quienes le sujetan y le conducen, y lo que Pedro hace es meramente dispersarlos.

Otro pasaje del Nuevo Testamento presenta a los magos desde un punto de vista bastante distinto: la historia de los magos que vienen a honrar al Cristo nacido (Mateo 2:1-12). El Evangelio los presenta claramente como figuras honorables, y la leyenda medieval incluso como reyes. Los defensores de la magia podrían, pues, argumentar que las artes mágicas ostentaron un puesto de dignidad, puesto que los magos fueron de los primeros en reverenciar a Cristo. Una respuesta a este argumento, que se dio por primera vez en el siglo II, fue que, aunque ciertas formas de magia eran legítimas en el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento cambió el panorama: los magos se sometieron a Cristo, simbolizando la renuncia de la magia ante el poder divino.

Siempre se podría sostener, por supuesto, que el propio Cristo y sus seguidores practicaron la magia. En realidad, este fue un tema corriente de controversia entre cristianos y paganos ya en el siglo II. El escritor pagano Celso (siglo II) sostuvo que Jesús había aprendido las artes mágicas en Egipto: las técnicas para «hacer desaparecer» las enfermedades, para crear la ilusión de la existencia de comida, y para hacer que objetos inanimados parezcan estar en movimiento, como si estuvieran vivos. Este argumento pudo encontrar su justificación en los Evangelios. Cuando el poder de Jesús basta para curar a una mujer que simplemente toca el borde de su vestido, y cuando Él exclama entonces: «Alguien me ha tocado, porque percibo el poder transmitido por mí», uno bien puede preguntarse qué tipo de poder es éste (Lucas 9:43-48). Cuando cura a un sordomudo tocando los oídos del hombre, escupiendo en ellos y tocándole después la lengua (Marcos 7:32-34), o cuando cura a un hombre ciego al untar sus ojos con arcilla hecha con su propia saliva (Juan 9:6 ss), tales procedimientos podrían fácilmente considerarse mágicos. En otros pasajes, especialmente en el Evangelio de san Mateo, se presenta a Cristo curando a la gente sin utilizar estas técnicas, simplemente con su palabra, mediante simples órdenes, tales como «sé limpio», «levántate», «levántate, toma tu lecho y vete a casa». Aun así, esta ausencia de ritual mágico no disipó todas las sospechas de magia: algunos judíos que se le opusieron argumentaron incluso que Cristo fue un mago justamente

porque sus palabras tenían tal poder.

Para los antiguos cristianos, los milagros de Cristo fueron importantes no solamente como tales, sino por su significación religiosa más amplia. A veces Jesús curó a gente y declaró que lo hacía por su fe. Por este motivo, la curación física se vinculó a la limpieza espiritual: Cristo curaba cuerpo y alma. Los milagros están, pues, estrechamente ligados a los objetivos fundamentales del Evangelio: iluminar la fe y predicar el arrepentimiento. Tienen también un significado escatológico: son parte de una guerra espiritual entre el reino de Dios y el reino rival de Satán. Los milagros paradigmáticos, especialmente en los Evangelios Sinópticos, son los exorcismos, pero incluso puede llegarse a considerar que la curación de un mal físico implica una lucha contra las fuerzas del diablo o contra los demonios. Cuando Jesús ahuyenta a los demonios o les priva de su fuerza está rompiendo una lanza en favor del poder de Dios en el mundo. Como Él mismo dice en determinado momento, «Mas si yo expulso a los demonios con el espíritu de Dios, entonces es que ha llegado a vosotros el reino de Dios». (Mateo 12:28, Lucas 11:30). Pero un pagano o un judío podrían responder que cualquiera que fuera la fuerza esencial o simbólica recabada, la magia sigue siendo magia.

Dándose cuenta de que las técnicas y la mayor relevancia de los milagros no eran factores decisivos en este argumento, los antiguos autores cristianos, en general, no se centraron en ellos. Lo que hicieron, en cambio, fue presuponer o construir un punto central y esencial: que la magia es cosa de los demonios, mientras que los milagros son obra de Dios. Lo que esto implicaba a su vez, evidentemente, era la reafirmación del Dios cristiano como el verdadero y los dioses paganos como falsos, que es precisamente lo que defendían los cristianos. Esta reivindicación tuvo relevancia social: a diferencia de los paganos y los judíos, los cristianos no tenían una cohesión de tipo étnico, y basaron su identidad grupal no solamente realizando rituales místéricos (como las religiones místicas), sino también poniendo mucho énfasis en la distinción entre su Dios y las enseñanzas sobre Él. Los judíos también afirmaban que su Dios no era simplemente uno entre tantos, pero fueron los cristianos quienes más vigorosamente defendieron este argumento. Para ellos fue, en primer lugar, una verdad y, en segundo lugar, la única base donde apoyar su existencia como grupo. Un evidente corolario de esta creencia fue la clara distinción entre los paganos que practican la magia y los cristianos que realizan milagros. Pueden parecer dos actividades similares, pero su similitud no es mayor que la de un perro y un lobo, o la de una paloma mansa y una salvaje, «así también lo que se consigue por el poder de Dios no tiene nada que ver con lo que se logra con hechicería».^[21]

Si los evangelios eran problemáticos, los Hechos de los Apóstoles deben de haberlo sido aún más. Este libro de la Biblia contiene diversas historias en las que el poder de los apóstoles parece recordar al de la magia. A los individuos que quebrantaron las normas de las primeras comunidades cristianas la muerte les sorprende de repente (4:32-5:11). La sombra de Pedro tiene poderes curativos (5:12-

16), lo mismo que los pañuelos y mandiles que ha tocado (19:11). Los apóstoles anulan la fuerza de otros magos en más de una ocasión, y cuando los magos de Efeso se convierten traen consigo libros de magia para quemarlos (19:13-19). En realidad, este libro muestra a los apóstoles encabezando una campaña sistemática contra lo que ellos consideraron magia. Sin embargo, desde un punto de vista pagano o judío, los apóstoles parecen practicar simplemente una forma superior de magia. Aquí, de nuevo, el único argumento de defensa de los cristianos fue que su Dios era la deidad verdadera, y fuera lo que fuera lo que consiguieran hacer los apóstoles, aun si aparentaba ser magia, era, de hecho, una expresión del poder divino que se manifestaba a través de ellos.

La magia, el cristianismo primitivo y el mundo grecorromano

Las mismas tesis que se sostuvieron sobre Cristo y sus apóstoles se aplicaron a sucesivas generaciones de cristianos. Fue fácil acusarles de utilizar la magia porque concedieron poder a un hombre ejecutado, Cristo, y a la cruz en la que fue ajusticiado. En el mundo romano se otorgó con frecuencia un poder especial a aquellos que habían muerto violentamente o por muerte prematura; los espíritus de estas víctimas estuvieron especialmente solicitados en la práctica de la nigromancia. Apuleyo menciona la creencia de que los dedos y las narices de los individuos crucificados poseen un gran poder, y tanto él como Luciano hacen referencia a la creencia de que los clavos de una cruz poseen propiedades mágicas. Las acciones cristianas, así como sus símbolos, podían provocar desconfianza. Tertuliano (c. 160 - c. 225) advierte a las mujeres cristianas que si contraen matrimonio con hombres paganos se están buscando problemas: «Evita que adviertan que santiguas tu cama o tu cuerpo; cuando limpies tus impurezas, e incluso cuando por la noche te levantes para rezar; de lo contrario, ¿no creerán que estás involucrada en prácticas mágicas?».

[22] Los exorcistas cristianos podían dominar a los demonios utilizando nombres secretos y poderosos. En realidad, el nombre de Jesús poseía tal poder frente a los demonios que, en palabras de un autor cristiano, «ha habido casos en que fue efectivo incluso habiendo sido pronunciado por hombres malvados».[23] No hay duda de que cuando los cristianos fueron perseguidos fueron, a veces, acusados de realizar

actividades mágicas. Sin embargo, los cristianos continuaron insistiendo en que no eran ellos los verdaderos magos, sino los paganos.

El conflicto entre cristianos y paganos residía, finalmente, en que sus ideas sobre la magia y su lugar en la sociedad diferían notablemente. Para los paganos que se oponían a la magia, ésta era censurable porque se trataba de una práctica secreta y antisocial. Era una fuerza que funcionaba contra la sociedad, desde la propia sociedad, y por ello tenía que ser extinguida. A los paganos no les importaba cuáles eran los dioses que se veneraban mientras se hiciera abiertamente y no se pidiera su ayuda con fines perversos. Si ésta se pedía para alguna maldad, lo que se hacía era a la vez mágico y religioso; no eran esferas distintas, porque la magia confiaba en la ayuda y en las enseñanzas de los dioses. Para los cristianos, la magia era censurable porque era una tarea de los demonios. Éstos eran espíritus malignos, sometidos a Dios en última instancia, pero que presumían de divinos y como tales eran venerados. Los cristianos no podían argumentar contra la magia el secreto que envolvía su práctica, porque ellos mismos practicaban secretamente su religión. Pero la invocación a los falsos dioses, secreta o pública, no estaba bien, sin importar cuáles fueran sus propósitos. La veneración a estas divinidades estaba inseparablemente ligada con la magia, y, en consecuencia, no era auténtica religión. Al distinguir claramente entre cristianismo (que era religión verdadera) y paganismo (que gozaba del mágico apoyo de los demonios), los antiguos autores cristianos introdujeron en realidad una distinción entre religión y magia que no había sido hecha anteriormente y que no fue fácilmente comprendida, excepto desde un punto de vista cristiano. De sostener que el paganismo no era una auténtica religión a mantener que no era una religión, sino pura idolatría y magia, había sólo un paso. Esta nueva forma de separar la magia de la religión quedó como parte de la herencia cristiana para los siglos venideros, y hasta el siglo XIII no volvieron a unirse por un nuevo énfasis centrado en la magia natural, como una especie de tercera vía.

En resumidas cuentas, la definición pagana de la magia tenía una dimensión moral y teológica, pero se fundamentaba en preocupaciones sociales; la definición cristiana tenía una dimensión moral y social, pero estaba explícitamente centrada en intereses teológicos. Entre dos posturas tan opuestas quedaba poco lugar para el diálogo. Ambas partes pueden coincidir en sus principios morales, porque ambas consideraron repugnantes los propósitos malignos de la magia, pero la moralidad no era el quid de la cuestión para ninguna de las dos concepciones.

Los antiguos escritores cristianos tendieron a ver todas las formas de magia, incluso las más ostensiblemente inofensivas, como dependientes directamente de los demonios. Taciano (siglo II) consideraba que las hierbas, los amuletos y otros objetos utilizados en las prácticas mágicas no poseían poderes propios, sino que eran una especie de sistema de signos inventado por los demonios para que los seres humanos pudieran expresar sus deseos. Los demonios leían las señales y actuaban en consecuencia. Igualmente, la adivinación se llevaba a cabo con la ayuda exclusiva de

los demonios. Aunque pretendían resultar útiles a los seres humanos, en realidad los demonios les entrampaban y les ponían a su servicio. Clemente de Alejandría (c. 150 - c. 215) consideró a los poetas paganos los responsables en gran medida de atrapar a la gente con este propósito, mediante el encantamiento que provocaban sus canciones. Así, cuando los cristianos convertían a alguien a su fe lo entendían como una victoria frente a las fuerzas del infierno. Se atribuye a san Antonio de Egipto (c. 251-356), popular líder religioso de uno de los grandes centros de la magia, la siguiente declaración: «Donde se hace el signo de la cruz, la magia pierde todo su poder, y la brujería no surte efecto». Según su biógrafo, Antonio siguió increpando a los paganos:

Decidme, ¿dónde están ahora vuestros oráculos?, ¿dónde están los encantamientos de los egipcios?, ¿dónde los engaños de los magos?, ¿acaso no perdieron todos ellos su poder con la venida de la cruz de Cristo?^[24]

Para comprender el impacto de estas palabras debemos tener en cuenta que paganos y cristianos tenían distintas concepciones de los demonios. Para los paganos, los *daimones* (en latín, *daemones*) eran espíritus neutros, un estadio intermedio entre los dioses y los seres humanos, y eran por tanto capaces de servir a objetivos malignos o benéficos. Para los cristianos, igual que para la mayor parte de los judíos, eran ángeles que se habían rebelado contra su creador, convirtiéndose así en malvados.

Las variaciones sobre este tema que mayor impacto tuvieron en la cultura medieval fueron las de Agustín, particularmente en su obra clásica, *La ciudad de Dios*,^[25] Agustín escribió esta obra como respuesta a quienes relacionaban la caída del Imperio Romano con su conversión al cristianismo. Es la religión romana, según Agustín, la que se basa en la nigromancia y en otras artes mágicas. Siguiendo a sus predecesores, Agustín insiste en que son los demonios quienes producen cualquier tipo de magia. Primero, estos espíritus malignos enseñan a la gente cómo llevar a cabo rituales mágicos y cómo utilizar piedras mágicas, plantas, animales y encantamientos; cuando los magos utilizan estos objetos, los demonios acuden y realizan las acciones deseadas. Agustín atribuye ciertos poderes maravillosos a la naturaleza en sí misma, por ejemplo, las misteriosas cualidades de los imanes, el poder de la sangre del macho cabrío para destruir cualquier fuerza inexorable y la capacidad de la salamandra de resistir al fuego. Además, concede a ciertas sustancias, probablemente a las hierbas medicinales, el poder de curar a la gente si se mantienen atadas al cuerpo o suspendidas muy cerca del enfermo. Aunque reconoce, pues, la eficacia de lo que más tarde se denominará magia natural, lo hace de mala gana, y mantiene siempre la sospecha de que los demonios tienen algo que ver en estos temas. Si las imágenes mágicas, palabras o conjuros entran en juego, se confirma su sospecha.

La oposición a la magia procedió en parte de la creencia de que suponía una alternativa a las plegarias cristianas. Era un sistema de prácticas que les hacía la competencia, un rival a las fórmulas cristianas para enfrentar la adversidad. Así, Juan Crisóstomo (c. 347-407) predicó contra las mujeres que utilizaban la magia cuando sus hijos estaban enfermos, en vez de utilizar el verdadero remedio cristiano: la señal de la cruz. Seguramente, estas mujeres jamás pensaron en llevar a sus hijos a los templos paganos con la esperanza de obtener una curación por medios evidentemente idólatras. Así pues, el diablo las ha convencido para que crean que la magia que utilizan en casa es algo distinto a la idolatría. Ellas usan amuletos y conjuros, atan a los cuerpos de sus hijos los nombres de ríos y otras palabras mágicas, supuestamente escritas en pedacitos de pergamino. En vez de utilizar los medios cristianos adecuados, llaman a los curanderos populares con sus bolsas repletas de trucos mágicos. «Se rechaza a Cristo, y se invita en su lugar a una mujer vieja, borracha e insensata».^[26]

Aunque no hay ninguna razón para pensar que sólo las mujeres practicaron la magia, los autores paganos y cristianos la relacionaron sobre todo con ellas. Tertuliano imputó a las mujeres en general cierta propensión hacia estas prácticas: los ángeles caídos enseñaron a las mujeres los poderes especiales y secretos de las hierbas, porque las mujeres, más que los hombres, eran vulnerables a estos espíritus del mal.

Para algunos autores la magia es más que un mero sistema artificial de signos inventado por los demonios. Es un sistema de poderes cuya existencia es real y objetiva, un sistema que los demonios conocen y enseñan. En esta idea se basa la teoría de Tertuliano de que los demonios enseñaron a las mujeres las propiedades de las hierbas mágicas; las plantas poseían este tipo de propiedades, y fue por medio de los demonios que las mujeres aprendieron sus secretos. Para el escritor egipcio Orígenes (c. 185 - c. 254) son las palabras, y especialmente los nombres, las que poseen poderes mágicos. Los nombres de los demonios, si se pronuncian de forma adecuada, pueden ser utilizados para invocarles, ordenarles o conjurarles. Estos nombres deben ser utilizados en sus formas originales; no pueden traducirse a otras lenguas sin que pierdan su poder. Diversas palabras para nombrar a Dios o a Cristo poseen también fuerzas prodigiosas, como sabían los compatriotas paganos de Orígenes al invocar al «Dios de Abraham».

Mientras que la mayoría de estos antiguos autores cristianos asociaron la magia con el paganismo, otros la concibieron como un oficio ejercido por herejes cristianos. Simón el Mago era el prototipo del mago herético cuando Ireneo (c. 130 - c. 200) escribió su voluminosa obra contra las herejías de su tiempo y contó cómo había aprendido Simón todas las artes mágicas en su intento de rivalizar con los apóstoles, y como él y sus discípulos utilizaron conjuros y exorcismos para ganarse seguidores. Estos ataques a los herejes indican ocasionalmente formas específicas de superchería utilizadas para engañar a la gente. Para convencer a las multitudes de sus poderes

mágicos, los herejes utilizaron productos químicos para cambiar el color de los líquidos, o hablaron a través de tubos ocultos para hacer oír a la gente voces misteriosas. Sin embargo, aunque los demonios estén implicados, la magia puede dar lugar todavía a otro tipo de fraude: al confundir los sentidos de la gente, les hacen creer que ven banquetes expuestos ante ellos cuando en realidad no hay comida, o hacen que materias inertes parezcan vivas y en movimiento. De la misma forma, los demonios pueden persuadir a la gente de que conocen de antemano los acontecimientos futuros, cuando su única base es su astucia en hacer conjeturas plausibles acerca del porvenir.

Aunque esta es la tendencia general del pensamiento cristiano antiguo con respecto a la magia, hay algunas excepciones. Julio Africano (c. 160 - c. 240) recomendaba técnicas mágicas para curar, para mejorar las cosechas, incluso para hechizos amorosos y para derrotar a los enemigos en el combate, sin considerar estas prácticas demoníacas. Él era un cristiano laico que escribía para la alta sociedad de la Roma imperial más que para la instrucción de los cristianos. A pesar de ello, sus puntos de vista difícilmente hubieran sido aprobados por ningún eclesiástico que los hubiera leído. Otros autores cristianos tomaron posturas más matizadas sobre lo oculto. Fírmico Materno (siglo IV) animó a las autoridades romanas a eliminar el paganismo, la magia y la adivinación vinculadas a sus templos, aunque parece ver en la astrología una ciencia válida y legítima. Estos ejemplos pueden parecer aislados e insignificantes, pero es muy probable que hablen por un número desconocido de contemporáneos suyos cuyas creencias nunca se plasmaron en textos escritos, o cuyas obras no han llegado hasta nosotros.

Además, el mundo intelectual romano no era de ninguna de las maneras totalmente cristiano, aun en los siglos IV y V. Autores neoplatónicos como Marciano Capella (siglo IV) estaban todavía interesados en las interpretaciones filosóficas de la mitología, en las que varios tipos de dioses y otros espíritus funcionaban como fuerzas que estaban en la base de la magia y la adivinación. Y Macrobio (siglo V), cuya obra más importante parece haber precedido a su conversión al cristianismo, creyó firmemente en los poderes ocultos de los números, en el significado profético de los sueños, y en las propiedades ocultas en el seno de la naturaleza. Sus obras pueden encontrarse, a veces, en las estanterías de una biblioteca monástica medieval, junto con las de Agustín y otros enemigos de la magia. Pero la tendencia era clara: la magia se hizo sospechosa al convertirse el cristianismo en la religión dominante.

La Iglesia no se limitó a predicar contra la magia, sino que también redactó leyes en su contra. Los decretos (o «cánones») de las asambleas regionales (o «sínodos») se convirtieron eventualmente en la base de la ley canónica de la Iglesia, que incluso en sus versiones más primitivas condenó la magia. En el año 306, un sínodo en la ciudad de Elvira, en Hispania, proclamó que a las personas que hubieran asesinado por medio de brujería (*maleficium*) no debía permitírseles comulgar ni en el lecho de muerte, porque tales acciones no podrían realizarse sin la presencia de «idolatría», lo

que significa la invocación de los espíritus del mal. El sínodo de Ancira en 314 pidió cinco años de penitencia para aquellos culpables de adivinación y de curas mágicas, y diez para quienes provocaran abortos por medios mágicos. En el año 375, el concilio de Laodicea prohibió a los propios clérigos practicar la brujería y otras artes parecidas, así como confeccionar amuletos mágicos, y aquellos que los llevaran serían excomulgados.

A partir de principios del siglo IV, la Iglesia tuvo mucha más influencia porque los propios emperadores eran en su mayoría cristianos y estaban sometidos a la persuasión de los clérigos. En siglos anteriores, la ley romana había castigado la magia solamente cuando se utilizaba con propósitos negativos. Las leyes de la república romana amenazaban con castigos severos, incluso con la muerte, a aquellos que utilizaran la magia para provocar tempestades, malas cosechas o emplazar a los difuntos. Con el emperador Tiberio (reg. 14-37 d. C.), los castigos que anteriormente se aplicaban a los envenenadores se extendieron a los magos: aquellos que pusieran en peligro la vida de otros por medio de la magia podían ser castigados con la muerte. Las mismas penas se aplicaron más tarde a quienes utilizaron el amor mágico. Fue después de la conversión de los emperadores al cristianismo, sin embargo, cuando la magia de cualquier tipo se convirtió en una ofensa capital: En el año 357 Constancio amenazó con decapitar a quienes utilizaran cualquier forma de magia o adivinación, y tan severas medidas se repitieron en los códigos de Teodosio II en el año 438 y Justiniano en el 529. Incluso las personas que llevaban amuletos mágicos para prevenir enfermedades podían ser ahora ejecutadas. El autor pagano Amiano Marcelino (c. 330 - c. 398) se quejaba de que podía castigarse con la pena capital a cualquiera que consultara a un adivino o utilizara «algunos hechizos de esposa vieja». El emperador Valentiniano I (reg. 364-375) penó con la muerte a aquellos que salieran por la noche y tomaran parte en «imprecaciones al demonio, rituales mágicos o sacrificios nigrománticos», términos que un juez podía interpretar estricta o ampliamente. En el año 371, algunas personas que utilizaron la adivinación para predecir la muerte de Valentiniano y el nombre de su sucesor fueron llevadas a juicio y más tarde ejecutadas. Poco después de este suceso, las hogueras de los censores consumieron montones de literatura mágica, y los propietarios de libros que podían ser considerados, aun remotamente, ofensivos fueron quemados para evitar de antemano el escándalo público.^[27]

Hacia el siglo VI, en Europa, un nuevo tipo de sociedad y una nueva cultura necesitaban evaluar el legado de la Antigüedad. El Imperio Romano se había convertido ya oficialmente al cristianismo, pero entonces, en el siglo V, los pueblos germánicos del norte de Europa se desplazaron hacia el sur y hacia el este, y se asentaron en Inglaterra, la Galia, Italia e Hispania, incluso en el norte de África. Las tierras que conquistaron se separaron efectivamente del viejo Imperio Romano; solamente la zona este del imperio sobrevivió a esta desintegración. La caída de la autoridad central en Occidente también significó un cambio en el contexto cultural.

El conocimiento de la lengua y la cultura griegas se volvió raro aquí, y con el desarrollo de las lenguas vernáculas el dominio del latín se convirtió en el privilegio de una elite clerical. Justo cuando las viejas clases romanas cultas se estaban convirtiendo al cristianismo, perdieron el estatus del que anteriormente habían gozado en la sociedad. Los nuevos dirigentes, vagamente o nada familiarizados con las tradiciones romanas, gobernaron en Occidente. La primera tarea que emprendió la Iglesia fue convertir a estos dirigentes y a sus súbditos a la fe cristiana y católica. En el empeño, no solamente fueron los conversos los que experimentaron un proceso de cambio, sino también la propia fe, y se incorporaron elementos de la cultura precristiana a la nueva cristiandad medieval. Aunque muchos eclesiásticos repitieron las anteriores prohibiciones de la magia, tuvieron ahora que luchar contra unos nuevos tipos de creencias y de prácticas mágicas que se asentaron profundamente en la cultura cristiana.

El ocaso del paganismo: la magia en las culturas nórdica e irlandesa

La tradición escandinava nos relata el conflicto entre dos condes de la Noruega del siglo X en el que los dos contrincantes, llamados Haakon y Thorleif, recurrieron a la magia. Thorleif se disfrazó de mendigo y se dirigió a la corte de Haakon, y con la excusa de cantar un poema en su honor recitó una maldición que provocó a Haakon la pérdida de la barba y mucho pelo, además de incontrolables picores en la entrepierna y el padecimiento de una prolongada enfermedad. Para vengarse, Haakon invocó a las diosas Thorgerd e Irpa, quienes le ayudaron con sus «poderes proféticos y endemoniados». Hicieron una figura humana con madera de la playa, le colocaron un corazón humano y la mandaron a Thorleif, quien pronto falleció.^[28]

Nuestra fuente para esta historia es de carácter literario y no estrictamente histórico. En realidad, la versión más antigua de este cuento es del siglo XIV, y lo que muestra no es la práctica real de la magia en la Escandinavia precristiana, sino más bien el recuerdo de aquella magia, en un momento en que podía provocar una reacción ambivalente, que combinaba el horror con la diversión. Con respecto a esto último, no obstante, esta historia muestra en concreto el problema central que plantea el trabajar con la magia precristiana del norte de Europa: la mayor parte de nuestra información procede del período posterior a la conversión, y nuestras fuentes más completas son relatos de ficción que combinan prácticas mágicas reales embellecidas con ornamentaciones. En principio, sabemos que la magia en la Europa de la Baja Edad Media integró una mezcla de diversas influencias, algunas de la Antigüedad grecorromana y algunas de las antiguas culturas germánicas y célticas. Para estudiar estas últimas tenemos que basarnos en gran medida en las deducciones que podemos inferir de fuentes tardías y problemáticas.

Conversión al cristianismo y pervivencias paganas

Los pueblos recién llegados que dominaron entonces la Europa occidental y central se convirtieron finalmente al cristianismo, en parte por un proceso de asimilación y en parte gracias a los esfuerzos de los misioneros extranjeros. El proceso duró varias generaciones, aproximadamente del siglo V al siglo X. A modo de

resumen: los galos y los anglosajones de Inglaterra se convirtieron en los siglos VI y VII (en parte como consecuencia del trabajo de misioneros irlandeses, quienes se habían convertido un poco antes); en los siglos VII y VIII, monjes misioneros de las Islas Británicas predicaron a los pueblos germánicos del continente; los últimos en incorporarse a la recién formada Europa cristiana fueron los pueblos eslavos de la Europa del este y los escandinavos del norte, que se integraron a este nuevo panorama cultural hacia el siglo X.

Todas estas fechas, sin embargo, no son más que aproximadas. Generalmente, los cronistas tomaron el año del bautismo de un monarca como fecha oficial de la conversión de todo un reino. Si observamos con más atención, casi siempre encontraremos a cristianos en estas tierras con anterioridad a estas fechas, probablemente capellanes que reinas procedentes de países cristianos se habían llevado con ellas, y quizá también mercaderes extranjeros. Y tampoco el resto del país siguió automáticamente el bautismo del rey. De hecho, la conversión efectiva del mundo rural pudo haber tardado varias generaciones más. Pero aunque la conversión de un monarca no fuera ni el primer ni el último paso hacia la cristianización, fue sin embargo un momento crucial, que aseguró el predominio de las instituciones cristianas. Una vez bautizado el monarca, una red de monasterios, obispados e iglesias locales pronto desplazó a los templos paganos, y la clerecía cristiana sustituyó a los sacerdotes paganos. Con la disolución de las estructuras tradicionales, el pueblo se convertiría al cristianismo de forma natural para la consecución de sus necesidades religiosas. El proceso no se llevó a cabo de la noche a la mañana, y, sin embargo, incluso cuando el objetivo ya estaba logrado, sobrevivieron algunos elementos de las culturas antiguas.

La adaptación de ciertos elementos de la cultura pagana fue una práctica habitual (aunque no universal) entre los misioneros de la Alta Edad Media. El papa Gregorio Magno (reg. 590-604) aconsejó a sus misioneros destinados a Inglaterra que no debían derribar los templos paganos, sino reconsagrarlos y utilizarlos como iglesias cristianas; más que prohibir su observación, deberían dotar a las fiestas paganas de significación cristiana. De este modo, los misioneros incorporaron elementos de lo que venimos llamando magia en su nueva síntesis cultural. Los monjes que viajaban como misioneros encontraron a menudo encantamientos mágicos, que probablemente contendrían los nombres de los dioses germánicos; los escribieron para que otros monjes supieran lo que iban a encontrar en el terreno de la misión, y posiblemente inventaron versiones cristianizadas de las mismas fórmulas. Así, un antiguo y famoso encantamiento germánico explica como Woden estaba montando a caballo por el bosque cuando se torció la pierna, y el dios tuvo que curarle el miembro dañado. Versiones más tardías cambiaron a Woden por Cristo, representado montando su caballo por Jerusalén o junto con otros personajes cristianos. Aunque se prohibió a los sacerdotes paganos continuar con la práctica de sus ritos, fue más difícil erradicar los elementos paganos del sistema de creencias de los reyes, quienes siguieron siendo

considerados como descendientes de los dioses y como fuentes de poder mágico y de protección para sus reinos. Poco podían hacer los sacerdotes cristianos con respecto a estos vestigios de la cultura anterior.

Pero la tolerancia tuvo sus límites. Los monjes y otros clérigos establecieron la frontera en la veneración explícita a los viejos dioses, y prohibieron las prácticas en las que se desarrollaban tales veneraciones. Como afirmaba un predicador anónimo de la Alta Edad Media: «Aquellos que creen que pueden evitar el granizo con inscripciones en tablillas de plomo o encantamientos inscritos en cuernos no son cristianos, sino paganos». Siguiendo a los antiguos autores cristianos, identificaron a los dioses tradicionales con los demonios, y así, cualquier forma de magia que implicara explícita o implícitamente los servicios de estos dioses fue considerada magia diabólica.

Las culturas tradicionales del norte de Europa, como las del imperio romano, vincularon sin distinción la magia con la religión. En la mitología germánica, por ejemplo, el dios Woden (u Odín) era un maestro en las artes mágicas, que había conseguido obtener poderes mágicos del alfabeto rúnico y podía utilizar sus caracteres para realizar acciones maravillosas. Se podía invocar el poder de este dios en un encantamiento anglosajón con finalidades curativas; de hecho, un libro de encantamientos inglés muy posterior a la conversión al cristianismo contiene todavía un hechizo con una referencia directa a Woden. Así pues, en la Europa altomedieval los sacerdotes tuvieron que proseguir una lucha iniciada por sus predecesores durante el imperio romano, y la lógica de su argumento seguía siendo esencialmente la misma. En ambos períodos, las posiciones ortodoxas sostenían que la religión pagana no era una verdadera religión, sino mera adoración a los demonios, y que la magia estaba inseparablemente ligada a este culto diabólico.

Las perdonas que realizaron algún tipo de práctica mágica pudieron arrepentirse de su mala conducta y dirigirse a un clérigo para efectuar una confesión. Si esto sucedía, el sacerdote probablemente tendría un «penitencial», o manual con instrucciones sobre las penitencias que debía imponer para la expiación de estos y otros pecados, al que recurrir. Los penitenciales altomedievales proporcionan noticias sobre una amplia gama de variedades de prácticas mágicas que los sacerdotes esperaban oír en confesión de las gentes recién convertidas al cristianismo. Uno de estos manuales contiene una sección sobre la adoración a los ídolos paganos, y bajo ese epígrafe se prescriben diversos tipos y jerarquías de penitencias para aquellos que hubieran realizado «encantamientos diabólicos o practicado la adivinación». El autor continúa recogiendo, en parte, uno de los cánones del sínodo de Ancira:

Aquel que realice augurios y presagios utilizando los pájaros, los sueños o cualquier otro tipo de adivinación de acuerdo con la costumbre del pagano, o introduzca a tales personas en su casa buscando su ayuda para la práctica de trucos mágicos —cuando los magos se arrepienten de su conducta, si son miembros del

estamento eclesiástico, deben ser expulsados; si son personas seculares, deben observar penitencia durante cinco años.

Los penitenciales podían ser más específicos: condenaban el uso de pociones mágicas para provocar la esterilidad, los abortos, la muerte o el amor; tomaron en serio la creencia de que la gente puede robar leche, miel y otras sustancias por medio de la magia, y matar animales con simples miradas y palabras; según estas fuentes, las mujeres que alardeaban de poder provocar amor u odio, o robar bienes ajenos por medio de la magia, tenían que ser apartadas de sus parroquias. Un penitencial dice que una persona que «clave estacas a un hombre», presumiblemente la figurilla de un enemigo, debe ayunar durante tres años.^[29]

Los clérigos condenaron no solamente las prácticas, sino también las creencias paganas. Hacia el año 820, el obispo Agobardo de Lyon escribió contra la supersticiosa creencia de que los hechiceros pudieran provocar el granizo y las tormentas, e insistió en que sólo Dios es capaz de controlar los fenómenos atmosféricos. En una ocasión, la gente de su región acusó a cuatro infortunadas personas de haber volado con veleros mágicos, desde los cuales hurtaron las cosechas de los campos. Agobardo concluyó tristemente que la locura se había apoderado de sus contemporáneos y que los cristianos creían en cosas que incluso en tiempos mejores hubieran rechazado los paganos. Un penitencial anónimo, que fue incorporado a la influyente colección de leyes canónicas que recopiló Burchardo de Worms hacia el año 1020 y que tan ampliamente circuló, rechazaba la creencia de que la magia pudiera incidir en el clima, influir en las mentes de la gente, o provocar el amor o el odio. La misma fuente rechaza también la creencia de que las personas puedan ser transmutadas en animales. Todas estas ideas parecían usurpar a Dios sus prerrogativas de creador. El canon *Episcopi*, probablemente procedente de un sínodo franco del siglo IX, condenaba la creencia de que ciertas mujeres cabalgaran por los aires a lomos de animales durante la noche, en compañía de la diosa Diana. Los sacerdotes prescribían penitencia por creer en este tipo de cosas más que por el hecho de llevarlas a cabo. Pero, sin embargo, la mayor parte de la literatura sinodal y penitencial se preocupó por lo que la gente hacía y no por lo que creía, y la mayoría de clérigos y sacerdotes defenestraron a la magia en sí misma, más que al hecho de creer en ella.

Sin embargo, cuando intentamos analizar las prácticas mágicas reales de los pueblos del norte de Europa nos encontramos en terreno traicionero. Aparte de las referencias ocasionales a costumbres muy antiguas que encontramos en los historiadores romanos como Tácito, y las condenas de los monjes de la Alta Edad Media, tenemos muy pocas fuentes escritas. En general, las fuentes arqueológicas arrojan muy poca luz: si en la excavación de una tumba aparece una dentadura de caballo horadada para que pueda ser colgada en el cuello de alguien, ¿significa esto que la dentadura sirvió alguna vez como amuleto mágico? Y si lo fue, ¿con qué

propósito?, ¿y por qué se entierra en la tumba? Desgraciadamente, las respuestas que se pueden dar a estas preguntas son solamente especulativas.

Se distinguen dos áreas importantes de investigación. En primer lugar, aunque las culturas precristianas del norte de Europa eran en su mayoría ágrafas, esta agrafía no era total. Tenían sus propias formas de escritura, utilizadas a menudo para inscripciones mágicas además de para composiciones literarias. Lo más importante en este aspecto son las inscripciones rúnicas de la cultura nórdica que se extendieron por Escandinavia e Islandia, arraigaron fuertemente en Inglaterra y dejaron su huella en otras partes de Europa por medio del comercio y del saqueo. Los pueblos nórdicos constituyen una rama de la cultura germánica, y dejaron más vestigios de su cultura pagana porque se mantuvieron en su fe durante un período de tiempo más largo que la mayoría de los pueblos restantes. En segundo lugar, hay fuentes narrativas del período posterior a la conversión que reflejan las costumbres y la mentalidad de la era precristiana. Las más importantes son otra vez las nórdicas, en concreto las sagas islandesas. Pueden encontrarse motivos paganos también en muchos otros lugares, incluso en los textos de Irlanda, cuyos pobladores se habían convertido al cristianismo con anterioridad. No podemos reconstruir toda una cultura pagana a partir de estas reminiscencias, pero sí es posible por lo menos vislumbrar lo que pudo ser.

Las inscripciones rúnicas

No es de extrañar que la escritura aparezca como algo mágico en una cultura donde el acto de escribir no es práctica común. Incluso los escritos más normales parecen poseer poderes extraordinarios, y no es de sorprender que la gente que buscaba protección mágica o armas mágicas recurriera a las palabras escritas. El cronista inglés Beda (c. 673-735) nos habla de un cautivo northumbrio cuyo hermano, creyéndole muerto, encargó que se cantaran misas por su alma. Las cadenas que le apresaban cedieron maravillosamente y quedó libre. Sus secuestradores, desconociendo la causa de tan extraño suceso, le preguntaron inmediatamente si poseía algún tipo de escrito mágico. Para ellos, la magia parecía estar íntimamente relacionada con la escritura.

Uno de los ejemplos más diáfanos de esta mentalidad es el uso de las runas, el alfabeto utilizado por las culturas nórdicas de Escandinavia e Islandia. Las runas más

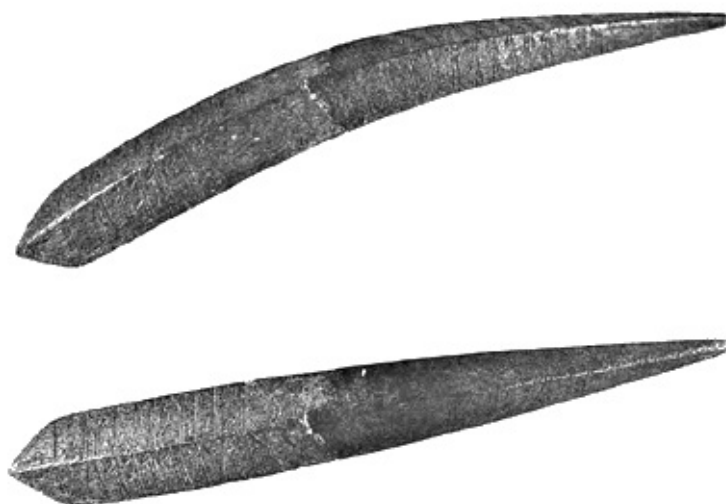
antiguas conocidas datan del siglo III. También las utilizaron otros antiguos pueblos germánicos, pero fueron los escandinavos quienes mantuvieron su uso hasta bien entrada la época medieval. No está claro si fueron consideradas esencial y originariamente mágicas, pero no hay duda de que pronto se asociaron con lo mágico. En las historias escandinavas se lee cómo la gente utilizaba inscripciones rúnicas para practicar diversos tipos de magia: para conseguir la victoria en una batalla, para detectar veneno en una bebida y derramarla, para asegurar la fertilidad, para hacer nacer el amor, para conseguir cambios en el clima. Una fuente habla incluso del poder de las runas para resucitar el cadáver de un hombre ahorcado. En la *Saga de Egil* se habla de unas runas esculpidas en un hueso de ballena para ayudar a una mujer enferma. Pero por desgracia, no son las runas adecuadas, y cuando Egil las lee comenta con sarcasmo que es preferible que quienes no las conozcan bien no las utilicen. Entonces inscribe las runas apropiadas, y la mujer revive al instante.

Se han encontrado varios objetos con inscripciones rúnicas procedentes de Escandinavia, Islandia y la zona de Inglaterra que fue ocupada por los daneses. No siempre es posible atribuir una intencionalidad mágica precisa a estas inscripciones, pero a veces se declaró abiertamente la intención de provocar un efecto mágico. Un amuleto del siglo VI construido con la espina de un pescado y descubierto en Lindholm (Suecia) lleva el nombre del dios Tyr y también otras combinaciones de runas que no pueden tener un significado ordinario y que fueron probablemente utilizadas para invocar a los poderes mágicos (figura 5). En una parte de la inscripción, por ejemplo, se lee «aaaaaaaaRRRnnn»; esta fórmula de repetición de runas mágicas parece haber sido una práctica común. Tales inscripciones aparecen también en lugares de enterramiento como amuletos protectores: en piedras dentro o cerca de las tumbas para alejar los poderes diabólicos, para mantener a los muertos en sus tumbas y protegerlos del vagabundeo.

Las sagas nórdicas

Diversos géneros de la literatura medieval se refieren puntualmente a la magia. En el *Beovulfo*, por ejemplo, se describe un amuleto mágico colocado en el casco de un guerrero para su protección. Pocas fuentes son, sin embargo, tan reveladoras como las sagas nórdicas para una descripción realista y bien sostenida de la antigua magia germánica. Considerar realistas estos documentos no implica que debamos creer que

son absolutamente fieles a los detalles de la vida real, ni tampoco que fueran leídos con esta expectativa. Sin embargo, y más que la mayoría de géneros literarios medievales, describen las prácticas mágicas en un contexto de relatos realistas de situaciones cotidianas: en la intimidad de las disputas familiares, en el ejercicio de las prácticas judiciales, en la rutina cotidiana, y no en un mundo de fantasía o en un reino idealizado o encantado.



*Amuleto de Lindholm (Suecia), siglo VI.
(Lunds Universitets Historiska Museum).*

Las sagas en verso se escribieron en Islandia hacia el siglo XIII, aunque ya estaban plenamente establecidas con anterioridad, en el período inmediatamente posterior a la conversión de Islandia al cristianismo hacia el año 1000. Los poetas dan por supuesto que la cultura de su tierra es ahora, por lo menos nominalmente, cristiana, pero relatan cómo la gente seguía aferrada a las antiguas creencias y prácticas paganas. Así, son una valiosa fuente de información no tanto para la magia precristiana propiamente, sino para el estudio de la percepción cristiana de estas antiguas prácticas mágicas.

El rol de la brujería en este tipo de literatura se aprecia, por ejemplo, en la *Saga Grettir*, escrita en el siglo XIV pero que relata sucesos del siglo XI.^[30] Como la mayoría de las sagas, esta es una historia de violencia despiadada entre familias. El héroe, Grettir, acaba sus días exiliado en la solitaria isla de Drang, saliente protuberancia rocosa del mar de la costa de Islandia. Antes de partir se despide de su madre, quien le previene:

Ten cuidado con los traidores o serás asesinado por las armas. He tenido sueños muy extraños. Guárdate de los hechiceros, porque pocas cosas hay más poderosas

que la brujería.

La premonición resulta estar bien fundada. El principal enemigo de Grettir, viendo lo imposible de atacarle en la isla, solicita la ayuda de su vieja ama de cría, quien practicaba la brujería antes de la conversión y todavía recuerda sus secretos. A regañadientes, la débil y vieja mujer acepta ayudarle. Llevándose a unos hombres con ella se dirige a Drang en un bote, pero Grettir la reconoce y le arroja una piedra hiriéndola en un muslo. Cuando se recupera de la herida, procede contra Grettir con crueles ardidés. Va hacia la costa con algunos hombres y busca maderos de playa. Encuentra un pesado tronco de árbol y hace que los hombres raspen una superficie lisa, donde graba unas runas. Unta las runas con su propia sangre, recita unas maldiciones, anda hacia atrás rodeando el tronco a sinistrósum, y hace que los hombres lo empujen hacia el mar. Escribe todavía otro hechizo, para asegurar que aunque el viento sople en dirección contraria, el madero derive hacia Drang con rapidez. Al día siguiente, Grettir va a buscar leños para el fuego y encuentra este mismo árbol, pero lo rechaza por ser un «árbol pernicioso, enviado por la maldad». Lo mismo sucede al día siguiente. Sin embargo, al tercer día, un esclavo va a buscar madera y, sin saberlo, trae el árbol maldito. Grettir empieza a partirlo antes de reconocerlo, pero su hacha rebota y hiere su pierna, causándole una profunda herida. Al empeorar y agrandarse ésta, se da cuenta de que ha sido víctima de brujería. Debilitado, es incapaz de defender la isla cuando sus enemigos finalmente la asaltan y le matan de un golpe en la cabeza. Cuando otros islandeses se enteran de lo ocurrido, acusan al enemigo de Grettir no por haberle causado la muerte, sino por haber recurrido a la brujería, y le destierran de Islandia. «Entonces se promulgó la ley», cuenta la saga, de «que todos los hechiceros fueran proscritos».

La magia utilizada contra Grettir ejemplifica la brujería que presentan las sagas de formas diversas. La maga es una especialista que realiza servicios para otros. Ella efectúa un despliegue de ceremonias con objetos que poseen poderes mágicos, pero su fuente principal de poder es la palabra, hablada o escrita: los hechizos que recita junto al tronco del árbol y la inscripción rúnica que graba en él. Otras personas de esa sociedad consideraron la magia como algo reprehensible no por su violencia, sino por su carácter desleal. A los enemigos hay que matarlos en un combate honesto y no por medio de furtivos rituales de brujería. Quizá todavía más importante en este contexto es el hecho de que la magia en esta y otras sagas tiene lugar en el seno de la vida cotidiana islandesa. La bruja es una mujer vieja que posee conocimientos especiales, pero en ningún momento se sugiere que tenga algo de sobrehumano o que sea una extranjera, ni hay nada en la situación que se salga de lo común.

Los efectos que la magia produce en las sagas son de tipo diverso. Puede ser ofensiva o defensiva, pero en ambos casos es casi siempre un medio para enfrentarse o evadirse de los enemigos; puede matarles al garantizar que serán heridos en la batalla o provocar una tempestad cuando están en el mar. Cuando un mago es

acusado de emplear la magia, éste puede utilizarla también para matar a su acusador. Rápida y eficaz para causar la muerte, la brujería puede también hacer de la vida de alguien una desgracia. Puede impedir que un hombre copule con su esposa. La magia puede transmutar a las personas en animales para que sus enemigos no les encuentren, o provocar la oscuridad y la niebla para confundir a quien les persigue. En una batalla, la mirada de un mago puede hacer que un arma alcance su objetivo; un encantamiento mágico puede evitar que los soldados se protejan, y una impenetrable camisa mágica puede hacer invencible a un guerrero. El mal de ojo es especialmente temido cuando un mago es detenido; con frecuencia, quienes realizan la detención cubren su cabeza con un saco. Las sagas se refieren a veces a la magia curativa, pero incluso cuando alguien dice utilizar estas artes con fines curativos, sus intenciones pueden ser en realidad malignas. *La saga de los hijos de Droplaug* cuenta cómo un luchador llamado Grim se lastima una pierna en un combate y se le ulcera. Una mujer se le acerca diciendo que posee conocimientos médicos; le venda la pierna, pero la herida empeora y pronto fallece. Resulta ser que la mujer es en realidad una bruja, amiga de un hombre al que Grim asesinó, por lo que ella se ha vengado.

Los magos de las sagas son casi siempre personajes siniestros, hoscos e impopulares, y a veces están explícitamente relacionados con el paganismo. Cuando cometen sus horribles acciones, todos están de acuerdo en que deben ser ejecutados, o por lo menos desterrados. Algunas veces dicen haber aprendido sus artes de maestros, y otras veces tienen pequeños grupos de seguidores que les ayudan con responsorios o recitando encantamientos. Una saga se refiere incluso a una familia entera de brujos como «grandes concedores de la magia», que habían sido expulsados de su lugar de origen, presumiblemente por su mala reputación. Pero en cualquier caso, operan por sí mismos, para sus propios fines o para los de sus clientes. A menudo tienen espíritus animales que les ayudan. A veces tienen también animales visibles; uno tenía veinte grandes gatos negros para protegerle, que, debido a sus encantamientos, atemorizaban a todo el mundo con sus aullidos y resplandores demoníacos. Los magos en general no precisaban un equipo sofisticado. Un bastón, un vestido o una piel de animal, una «capa de duende», o un tablado son suficientes.

No hay que temer la exageración al describir el rol de los encantamientos recitados o cantados en la magia que las sagas presentan. Un episodio de la *Saga Laxdaela* demuestra cómo funcionaba un encantamiento. Una familia entera de brujos se acerca por la noche a la casa de sus enemigos y empiezan a cantar. Al principio, entre las víctimas reina la confusión, aunque el encantamiento les parece agradable. El cabeza de familia pronto se da cuenta de que se está realizando un hechizo contra un miembro de la familia, y les advierte que se mantengan despiertos y no miren fuera de la casa. Todos, sin embargo, se adormecen, excepto un chico de doce años a quien va dirigido el hechizo. Está desvelado e intranquilo, sale fuera de la casa y se dirige hacia los brujos, cayendo muerto de inmediato.

La relación entre la brujería y el paganismo nórdico es difícil de precisar. Los reacios a la brujería presentan típicamente la magia como una práctica supuestamente olvidada cuando Islandia se convierte al cristianismo. La brujería, considerada como uno de los trabajos del demonio, es parte de una cultura a la que los islandeses han renunciado por el bautismo. En este sentido es una «supervivencia pagana». A pesar de todo, no hay duda de que es parte de una religión pagana organizada que ha sido condenada a la clandestinidad, pero ni aquí ni en ningún otro lugar hay testimonios de una persistencia del sistema cultural pagano. Ni tampoco la magia de las sagas parece estar relacionada de forma integral con la veneración a los dioses nórdicos. Aunque la magia de los brujos puede referirse a veces a los dioses, y puede tener similitudes con la practicada por estos mismos, raramente les invoca. Como en cualquier parte de la Escandinavia cristianizada, la brujería y el culto pagano parecen haberse considerado cosas esencialmente distintas, aunque se superpongan en determinados puntos. Fueron los autores cristianos los que relacionaron estas categorías, contando historias sobre deidades paganas que ayudaban a los magos con sus «poderes endemoniados», y fueron los predicadores los que más tarde popularizaron esta opinión.

Mientras que gran parte de la tradición mágica de estos cuentos puede trasladarse a la antigüedad germánica, y mientras que se encuentran a veces ecos del poder mágico atribuido al dios Odín, existen también indicios claros de la absorción de creencias no germánicas. Por algunas de sus características, la magia islandesa recuerda a la de los lapones y otros pueblos árticos. Como a los chamanes del extremo norte, se presenta a veces a los magos islandeses como poseedores de poderes psíquicos especiales cuando están dormidos o en trance. Al igual que los magos siberianos, pueden transmutar la forma de las personas para evitar que sean reconocidas. Como los hechiceros lapones, pueden atacar a sus enemigos en forma de animales, por ejemplo en forma de morsas; en las historias islandesas y también en otras escandinavas los magos en forma de animales son confundidos a veces con los espíritus animales que les protegen. Se encuentran casos paralelos incluso entre los chamanes esquimales, de quienes se sabe que alcanzaban el éxtasis mientras estaban tumbados en plataformas cubiertas por pieles, prácticas que se describe, o por lo menos se sugiere, en las sagas.^[31] Aún hay, pues, otro camino: el de los sistemas culturales árticos, que converge con los que hemos localizado ya en nuestro estudio de la magia.

En otras cuestiones, sin embargo, las sagas describen una situación distintiva de Islandia. La sociedad que presentan, basada en pequeñas explotaciones agrícolas y en la pesca, está mucho más asentada de lo que lo había estado antes de la conversión. A pesar de su aislamiento geográfico, Islandia mantenía vínculos culturales y eclesiásticos con Escandinavia y con Europa en general. Existían traducciones en lengua vernácula de la literatura latina básica. Quizá, justamente por su aislamiento geográfico, su elite cultural tuvo que recordar a la gente la necesidad de mantener lazos con la civilización. Las sagas, escritas después de su transmisión oral durante

varias generaciones, recordaban a la gente un pasado heroico, pero no romántico, y hay determinadas partes de la vieja tradición nórdica que se describen vagamente. Igual que Horacio y Luciano ridiculizaron a las hechiceras cuando las autoridades romanas luchaban contra la práctica real de la brujería, los escritores de las sagas especificaron los poderes repugnantes de la magia, como recordatorio de aquellos malos tiempos pasados a los que Islandia no debía volver. Y al hacerlo, estos autores dejaron un documento vivo de cómo se creía que funcionaba la brujería. Escribieron historias sobre un tipo particular de desorden social, y la magia que presentaron era parte del lienzo utilizado para pintar este cuadro.

Los motivos mágicos de las «eddas» son muy distintos, ya que preservan la mitología escandinava mucho más que las sagas: aunque la distinción no es ni mucho menos categórica, es posible decir que las sagas tratan más de seres humanos, mientras que las eddas son nuestra fuente principal para el conocimiento de los dioses. La relevancia de las eddas para la historia de la magia tal como fue practicada en la sociedad es, pues, menor, aunque es importante recordar que las eddas se refieren también a la magia y que los temas mágicos que relatan no son completamente distintos a los de las sagas. Quizá la historia más famosa de las eddas, y la más importante para nuestros propósitos, es la que cuenta cómo el dios Odín se colgó de un árbol, expuesto a los elementos y practicando el ayuno hasta que fue premiado con la maestría en el arte de las runas y en sus poderes mágicos. Para un mago, divino o humano, la magia es, pues, una fuerza estrechamente vinculada con la escritura. Lo que este mito transmite más claramente que las sagas es una conciencia de que la magia presupone una preparación ascética: aquí, como en otras culturas europeas antiguas, las fuerzas mágicas proceden de alguien que se ha sometido a disciplinas heroicas, dominando el cuerpo y fortaleciendo el alma, y que con un intenso esfuerzo de voluntad se ha ganado el acceso a los poderes que de otro modo permanecerían ocultos.^[32]

La literatura irlandesa

La literatura celta también contiene temas mágicos, generalmente más cercanos a los de las eddas que a los de las sagas. Igual que la literatura nórdica, las literaturas de Irlanda y de otras tierras celtas nos han llegado principalmente en sus redacciones de la Baja Edad Media, del siglo XII y siguientes, y sus elementos paganos son

reminiscencias de una cultura más antigua, aunque la memoria del pasado precristiano era mucho más lejana para los irlandeses que para los nórdicos. Además, los vestigios mágicos en la literatura irlandesa proceden más de la mitología que de las concepciones populares sobre la práctica real de la magia; con respecto a este particular, los materiales irlandeses se parecen más a las eddas que a las sagas.

La relación entre los seres humanos y las hadas es un motivo importante en la tradición irlandesa. Una obra irlandesa del siglo XII, por ejemplo, relata cómo unos cazadores descubren una colina de hadas, habitada por veintiocho guerreros e igual número de encantadoras mujeres. Aceptando su hospitalidad, los cazadores pasan la noche en la colina. Una fuente irlandesa más antigua explica cómo Conle el Pelirrojo empieza a oír la voz de una hada seductora herida de amor. Le invita a unirse a ella en la colina de las hadas, donde no existen las preocupaciones ni la muerte, y sí en cambio fiestas interminables. Temiendo su encantamiento, Conle obtiene de un druida un hechizo con el que protegerse de la seducción de la hada. Ella se marcha por un tiempo, pero antes de partir le lanza una manzana que le alimentará durante un mes entero. A su regreso, advierte a Conle del poder demoníaco de los druidas, profetiza la venida de san Patricio para convertir a los irlandeses y emplaza a Conle a partir con un barco de cristal. Por fin, él sucumbe a sus ruegos y nunca más es visto entre los mortales. Lo que se nos muestra aquí, claramente, es una versión cristianizada de una tradición anterior; las hadas son representadas frecuentemente como demonios por la cristiandad medieval, pero aquí el hada está aliada con las fuerzas del bien y de la fe, y contra los druidas paganos.^[33] Como veremos en el capítulo 5, la misma ambivalencia se encuentra también en los libros de caballerías continentales: las hadas poseen atributos del bien y del mal, y pueden representar por igual un paganismo primario que la fe cristiana.

A menudo, los temas que aparecen en la literatura celta secular se encuentran también en las vidas de los santos. Estos textos, igualmente, sobreviven en su mayoría en versiones de la Alta Edad Media posteriores a la conversión. Los héroes santos y seculares, por ejemplo, fueron capaces de sobrevivir durante largos períodos de tiempo debajo del agua. Una vez, san Colman mac Luachain permaneció sumergido durante un día y una noche mientras la fauna acuática le entretenía con carreras de velocidad. Tomando quizá como un préstamo de antiguas historias celtas de dioses y héroes, los biógrafos de los santos irlandeses a menudo contaron cuentos maravillosos acerca de su poder sobre el agua y el fuego: podían producir fuego con las yemas de sus dedos, o transportarlo en sus manos. Podían perjudicar a sus enemigos, y con frecuencia utilizaron estos poderes contra ladrones, druidas y otros enemigos del bien y de lo sagrado.^[34] Por ejemplo, cuando un druida se enfrentó a san Patricio (c. 390 - c. ¿460?), el santo le elevó por los aires y le dejó caer sobre las rocas, como Simón el Mago. Patricio desafió igualmente a los druidas a disputar sobre medicinas milagrosas: en un cuento, un druida puesto en una cabaña de madera verde fue quemado vivo mientras Patricio permanecía en el interior de una cabaña de

madera seca resistiendo al fuego sin problema. Sin duda alguna, es posible presentar tales historias como ejercicios de virtud divina. Aunque es más fácil ver a los santos como magos de hechizos de calidad, debemos recordar que tanto para los escritores como para los lectores de esta literatura, los santos no eran magos precisamente porque trabajaban con la ayuda divina. En ciertos textos se nos recuerda constantemente que los milagros de Patricio redundaron en su gloria y en la de Dios. Los druidas, como los sacerdotes de Baal y como Simón el Mago, son magos verdaderos porque su poder no procede de Dios sino de los demonios.

Pero las literaturas irlandesa y escandinava —y, más generalmente, las tradiciones germánica y celta— demuestran que las creencias de los autores cristianos antiguos permanecieron muy vivas en la Europa medieval. Cuando los autores medievales condenaron la magia por diabólica, sus percepciones se basaban en la experiencia de misioneros, propagandistas y otros hombres de iglesia. En algunos casos, la magia de los pueblos germanos y celtas hizo invocaciones explícitas a las deidades tradicionales. Incluso cuando no fue así, los críticos cristianos tendieron a asumir un vínculo implícito con el culto pagano, y por lo tanto a venerar a los demonios, simplemente porque esta magia estaba basada en la misma cultura precristiana que había promovido la veneración de los viejos dioses. Aquellos que se opusieron a la idea de que cualquier forma de magia es diabólica no encontraron demasiado apoyo en los misioneros de la Europa de la Alta Edad Media.

La tradición común de la magia medieval

Una de las herencias transmitidas por la Antigüedad clásica a la cultura occidental medieval y moderna fue la concepción de la magia como una actividad que realizan individuos especiales: son los magos quienes la practican. Cualesquiera que sean las similitudes de las operaciones que llevan a cabo con las de quienes les rodean, la «magia» sigue siendo un término negativo asociado a una sospechosa clase de practicantes.

Si observamos, sin embargo, a quienes en realidad practicaron distintos tipos de magia en la Europa medieval, se hace difícil sostener el arquetipo. En vez de encontrar una única y fácilmente identificable clase de magos, encontramos a diversos tipos de personas involucradas en distintos tipos de actividades mágicas: monjes, párrocos, médicos, cirujanos y barberos, comadronas, sanadores populares y adivinos sin preparación formal, e incluso mujeres y hombres comunes que, sin reivindicar la posesión de ninguna competencia o conocimientos especiales, utilizaron cualquier tipo de magia que estuvo a su alcance. Los monjes y los sacerdotes que la practicaron pudieron escribir anterior y más ampliamente que los laicos, y dejaron más testimonios sobre su magia, aunque esto no implica que practicaran más a menudo que otros esta actividad.

No hay ninguna razón para creer que estas diversas clases de usuarios practicaban la magia de formas totalmente distintas. Está perfectamente documentado que los monjes aprendieron de los laicos los conocimientos sobre hierbas medicinales y mágicas, así como de los autores clásicos; que los laicos aprendieron hechizos curativos de monjes y sacerdotes, y que antes de que la medicina se constituyera en disciplina universitaria, había muy pocas diferencias que establecer entre los médicos y los sanadores laicos. Es posible, pues, hablar de una «tradición común» de la magia medieval. El concepto no debe llevar a conclusiones erróneas: no significa que algunos tipos específicos de magia se practicaran universalmente en la sociedad medieval, o que persistieran sin cambio alguno a través de los siglos. Lo que, en cambio, parece que sucedió es que buena parte de la magia fue ampliamente conocida en la Europa medieval, y que su práctica no estuvo regularmente limitada a ningún grupo específico. No siempre estuvo en manos de los monjes, o de las mujeres, o de los médicos. En capítulos posteriores examinaremos otros tipos de magia que fueron, de alguna forma, más especializados, pero primero debemos estudiar esta tradición mágica común.

En este capítulo se consideran preferentemente las fuentes de los siglos XII al XV, un período en el que el cristianismo, impregnado de influencias de la cultura popular, fue aceptado en toda Europa. Se conservan numerosos manuscritos de este período, en especial del siglo XV, que nos facilitan una gran cantidad de información sobre la magia de la época. Examinaremos también algún documento más antiguo que

muestra cómo las creencias y las prácticas mágicas evolucionaron y se adaptaron a la cultura de la Europa medieval.

Los practicantes de la magia: sanadores y adivinos

Existen numerosos testimonios de que los monjes estudiaron medicina en sus monasterios e hicieron todo lo posible por adquirir y transmitir los conocimientos médicos de la Antigüedad. Cuando Casiodoro (487-583) dispuso un currículum de estudios para los monjes, recomendó el herbario atribuido a Dioscórides, las obras de Hipócrates, Galeno y otros autores médicos latinos y griegos. Durante la Alta Edad Media fueron los monjes quienes copiaron los manuscritos de estos autores clásicos. Esto no significa que los primeros se formaran para ejercer como médicos. Al contrario, los saberes médicos fueron sólo una pequeña parte de la formación general que se esperaba que obtuvieran; era una parte del legado de la Antigüedad. Cada monasterio debía tener una enfermería para atender a sus miembros enfermos y viejos, y probablemente en ella se aplicaron los conocimientos médicos adquiridos en el transcurso del período educacional. Quizá proporcionaron también ayuda médica a los pobres, viajeros y peregrinos que iban a visitar sus monasterios. En muchos casos, el cuidado de estos forasteros acabó con la fundación de los primeros hospitales, diferenciados de las propias enfermerías monacales; hacia el 940, por ejemplo, se fundó un hospital en Flixton, Yorkshire, para atender a estos pacientes laicos. Algunos monjes lograron tales habilidades como sanadores que fueron reclamados fuera de los monasterios por pacientes laicos, e incluso por la realeza.^[35]

Los monjes practicaron curas mágicas en la medida en que la medicina clásica incorporó elementos mágicos, o en que los monjes adoptaron las nuevas formas de magia medicinal de la cultura de su entorno. O mejor dicho, practicaron lo que los autores posteriores denominaron magia. Los monjes de la Alta Edad Media no se hubieran considerado a sí mismos aficionados a las artes mágicas. Sin embargo, usaron sin ningún escrúpulo la mandrágora por sus misteriosos poderes curativos, y utilizaron también encantamientos para alejar a los «duendes» que causaban las enfermedades.

Los monjes no fueron los únicos sanadores de la Europa de esta época. Hubo también practicantes laicos, conocidos en Inglaterra como leeches^[35a] aunque sabemos muy poco sobre ellos. Hay testimonios de que algunos de ellos llevaron un

régimen de vida de tipo itinerante. Poseían cierta formación, probablemente más práctica que teórica, algo equivalente a un aprendizaje no reglado. También ellos pudieron tener acceso a los escritos médicos de la Antigüedad, aunque la educación sistemática que ofrecían los monasterios no estuvo a su alcance, y su proceso de aprendizaje debió de consistir, en su mayor parte, en la adquisición de conocimientos de medicina popular y en la observación de carácter informal. Aunque es difícil hacer comparaciones, probablemente los *leeches* utilizaron más que los monjes formas de medicina que los autores posteriores hubieran considerado magia.

Lo mismo que hemos descrito sobre las prácticas de los monjes puede decirse sobre los clérigos diocesanos, por lo menos aquellos que tuvieron acceso a algún tipo de educación sistemática. Rabano Mauro propuso que todos estos clérigos debían poseer conocimientos médicos, pero la realidad se pareció poco a este deseo, y solamente una minoría de eclesiásticos debió de conseguir algún tipo de formación. Por lo menos hasta el siglo XIII, los sacerdotes rurales parecen haber sido más que nada los ejecutores básicos del ritual cristiano, complacientes con el uso acrítico de tales ritos que pudieran practicar sus parroquianos. Por lo general, procedían de familias del pueblo, y debieron de poseer una educación mínima, no mucho más que un pobre conocimiento del latín. Su formación, como la de los sanadores, fue en esencia un tipo de aprendizaje informal. Los obispos del siglo XIII y siguientes pretendieron modificar esta situación: intentaron imponer niveles más elevados de educación para el clero local, y erradicar el uso de rituales mágicos y supersticiosos; pero luchaban contra costumbres muy enraizadas.

Aunque los párrocos ordinarios quizá se interesaron por la medicina, es más probable que practicaran otras formas de magia. Un ritual del siglo XII para solucionar el problema de la esterilidad de los campos muestra con vehemencia la clase de funciones que se esperaba que un sacerdote local pudiera realizar. La ceremonia se desarrolla durante un día entero, y empieza antes del amanecer, cuando se preparan cuatro montones de tierra de los cuatro lados del campo afectado. Presumiblemente, el clérigo local rocía estos montones con una mezcla de agua bendita, aceite, leche, miel y fragmentos de árboles y hierbas, mientras recita en latín las palabras que Dios dijo a Adán y Eva: «Creced y multiplicaos, y llenad la tierra». (Génesis 1:28), seguidas de otras plegarias. Los cuatro montones son entonces transportados a la iglesia, donde el sacerdote les canta cuatro misas. Antes de que anochezca, se devuelven al campo, donde, fortalecidos por un día de valioso ritual, diseminarán su poder para fertilizar toda la tierra.^[36] Este tipo de ceremonias de estar por casa pudieron ser estrictamente religiosas, sin presencia alguna de la magia, pero la posibilidad de combinar ambas prácticas estuvo siempre presente.

Si los *leeches* y los párrocos recibieron una pobre educación, hubo otro tipo de personas que practicaron la magia en la sociedad medieval con un aprendizaje formal todavía menor. La mayoría de las sociedades tienen sanadores informales y adivinos reconocidos como tales por sus clientes, pero no por ningún tipo de autoridades que

así lo certifiquen ni por maestros oficiales. Diversos tipos de personas pueden jugar este papel. Los investigadores contemporáneos del folklore popular han observado cómo las normas que regulan las prácticas curativas populares varían enormemente de un lugar a otro, incluso dentro de Europa. En algunas regiones, las sanadoras son en su mayoría mujeres; en otras predominan los hombres. Algunas veces los secretos de la curación pueden transmitirse solamente entre mujeres o bien entre hombres, pero en algunas zonas el sexo debe alternarse en cada transmisión. En otras se cree que los sanadores poseen poderes heredados, y si los encantamientos se transmiten a personas sin tales poderes no surtirán ningún efecto, pero en otros lugares hay procedimientos reconocidos para la adquisición de tales poderes sin intervención de la herencia.^[37] No disponemos de informes sobre trabajos de campo para la Europa medieval, pero no es probable que la situación de entonces fuera más homogénea.

Si es imposible generalizar sobre el tipo de personas que llegaron a convertirse en sanadores no oficiales, es igualmente difícil generalizar acerca de las técnicas que utilizaron. Algunas posibilidades, sin embargo, emergen a partir de la historia de Matteuccia Francisci, una mujer de Todi que fue llevada a los tribunales en 1428 por el tipo de magia que estaba practicando. Enseñaba a la gente a curar enfermedades tomando un hueso de un bebé no bautizado, enterrándolo en un cruce de caminos, y pronunciando diversas plegarias y fórmulas en ese lugar durante nueve días. Sabía cómo contrarrestar los maleficios. Cuando un hombre encontró una extraña pluma en su almohada y sospechó que había sido puesta allí para echarle una maldición, la llevó a Matteuccia, quien destruyó el hechizo con un encantamiento y le hizo llevársela de vuelta a casa para que la quemara allí. Matteuccia podía también transferir dolencias, y lo hizo en una ocasión para curar a un cliente cojo: preparó una poción con treinta hierbas distintas, intensificó su poder con un encantamiento y la arrojó por la calle, de manera que la cojera se transfiriera del cliente a algún desprevenido que pasara por allí. Dio una fórmula anticonceptiva a la amancebada de un clérigo: la mujer tenía que tomar las cenizas de una pata de mula quemada, mezclarlas con vino y beber la poción. Pero la verdadera especialidad de Matteuccia era la magia amorosa. Recitaba encantamientos a las hierbas y las daba después a las mujeres para que hicieran la labor de pociones mágicas. Les proporcionaba también lociones para las manos y la cara que despertarían el afecto de los hombres. Cuando la amancebada de un sacerdote se quejó de que éste la golpeaba y de que no tenía relaciones con él desde hacía mucho tiempo, Matteuccia cogió una imagen de cera y la colocó en el fuego, mientras la cliente recitaba unas palabras que comparaban la cera con el corazón del clérigo; después de esta ceremonia, el clérigo amó a la mujer apasionadamente y cumplió sus deseos.^[38]

Matteuccia era obviamente una profesional. Los clientes la reclamaban, a veces desde fuera de la ciudad, para obtener diversos servicios mágicos a cambio de dinero. No todos los practicantes populares debieron de ser tan audaces como ella: algunos probablemente fueron cautelosos a la hora de utilizar abiertamente técnicas mágicas,

y otros debieron de ser más escrupulosos en cuanto a los objetivos a los que servían. Aun así, hubo seguramente personas más osadas que ella: exorcistas no sancionados oficialmente, por ejemplo, que iban sacando demonios de la gente para curarles de sus enfermedades. El teólogo Juan de Frankfurt tuvo poca paciencia con tan diligentes ataques contra los demonios. Se quejó de que los exorcistas populares atendían a pacientes afectados por enfermedades naturales e intentaban curarlos con rituales salvajes, torturándoles con agua fría, ahogándoles y azotándoles. Si las víctimas no estaban locas de antemano, podían llegar a este estado con tales tratamientos.^[39] Sabemos que uno de estos exorcistas compitió con el clero local en los alrededores de Florencia. Utilizando extraños rituales con una vela y diversos encantamientos, consiguió curar a una niña de diez años, aunque ésta quedó débil mental después de los rigores de su exorcismo.^[40]

Si algunas personas fueron reconocidas como sanadores, otras lo fueron como adivinos o como individuos que podían predecir el futuro. Sin duda, estas dos categorías se superponen, y no hay duda de que los monjes y los clérigos practicaron también la adivinación. Tenemos manuales de predicción del futuro que pueden haber sido escritos por monjes, para otros monjes o para lectores laicos, aunque normalmente no están demasiado claras ni la autoría ni el público al que van dirigidos. Cuando la duquesa de Gloucester quiso asegurarse de la futura fortuna de su esposo en 1441, una de las personas a las que recurrió fue Margery Jourdemayne, conocida como «bruja», pero que parece haber sido especialmente popular por sus cualidades adivinatorias. Junto con dos distinguidos académicos de Oxford, un famoso astrólogo y un médico eminente, Margery ayudó a la duquesa haciendo predicciones sobre el futuro del duque y practicando la magia simbólica para asegurarle un heredero. Esto es lo que, por lo menos, admitieron sus defensores cuando todos fueron llevados a juicio; no está nada claro si practicaron algún otro tipo de magia.

Algunas de las ocupaciones de estos practicantes populares, la curación y quizá también la adivinación, debieron de reducirse progresivamente debido al desarrollo de la medicina universitaria hacia el siglo XII.^[41] En siglos anteriores, habían existido centros en los que se podía obtener una formación médica científica: ya en el siglo X se documenta un estudio médico en Salerno. Pero el desarrollo de las universidades en el siglo XIII comportó el establecimiento de una formación médica más sistemática, integrada en el currículum de la educación escolástica que emergía por aquel entonces. Después de varios años de cursos formales y de mostrar sus aptitudes superando exámenes, se extendía finalmente al médico un certificado que formalmente le avalaba como tal. Sería fácil decir que el desarrollo de la profesión médica supuso la supresión de las técnicas mágicas, pero como los escritos clásicos eran todavía el fundamento de la educación médica, la distinción entre medicina y magia permaneció tan confusa como lo había sido en la Antigüedad.

La petición de servicios a los viejos practicantes siguió en auge, especialmente

entre los pobres que no podían pagar los honorarios de los médicos universitarios. Éstos, con sus credenciales oficiales, no tardaron mucho en empezar a cuestionar el derecho de otros sanadores a practicar sus artes. Los autores médicos, embebidos de teoría médica formal, denostaron a aquellos que poseían solamente un conocimiento empírico de las artes curativas. Los papas de la segunda mitad del siglo XIV apoyaron los esfuerzos de los médicos para suprimir el ejercicio de la medicina por parte de practicantes sin formación reglada. Los médicos ingleses litigaron en 1420 para conseguir del Parlamento una ley que prohibiera la práctica de la medicina sin formación universitaria, excluyendo específicamente a las mujeres de cualquier tipo de práctica médica, pero tales esfuerzos resultaron vanos.

La distinción entre médicos y cirujanos fluctuó en la cultura medieval. A menudo estos términos eran intercambiables. Sin embargo, cuando la medicina se convirtió en materia de estudio universitario, la despreciable práctica de la cirugía quedó en un primer momento fuera del currículum de muchos estudios generales, desarrollándose de este modo una distinción más clara: los médicos eran universitarios que practicaban la medicina interna, mientras que los cirujanos poseían credenciales menos sublimes y realizaban incisiones en los cuerpos de la gente. Los médicos del siglo XIII y siguientes hicieron todo lo que pudieron para asegurar su control sobre los cirujanos (así como sobre los apotecarios); los cirujanos respondieron fundando sus propias escuelas e intentando ganar su reconocimiento profesional por derecho propio.

En un escalón inferior de la jerarquía social estaban los barberos-cirujanos, cuyo negocio no fue simplemente cortar el pelo, sino practicar sangrías a la gente y otros tipos de cuidados médicos rutinarios. La medicina medieval se basaba en gran parte en la teoría de que los humores corporales deben mantenerse en equilibrio; para aliviar a la gente del exceso de sangre, fue práctica habitual la realización regular de sangrías. Tales operaciones pudieron ser de tipo rutinario y de importancia menor, pero requerían conocimientos específicos sobre dónde puncionar la piel, la cantidad correcta de la extracción y cómo cortar el flujo de la sangre. La prevención de infecciones no era todavía objeto de un estudio sistemático, pero el barbero-cirujano cualificado tuvo que saber que durante ciertos momentos del mes o del año no debía practicarse una sangría a un paciente, y observó estas restricciones.

Los cirujanos y los barberos-cirujanos debieron de tener menos inclinaciones hacia la magia que otro tipo de practicantes de la medicina. Su aproximación empírica a la salud excluyó algunos de los más exóticos remedios que prevalecieron en la medicina interna. Pero no fueron totalmente inmunes a los atractivos de la magia. La biografía de Antonino Pierozzi (m. 1459), arzobispo de Florencia, cuenta cómo en una ocasión acudió a un barbero-cirujano local, y mientras el hombre le atendía el prelado le preguntó cómo había adquirido sus conocimientos médicos sin dominar el latín. El hombre respondió con toda su inocencia que un monje le había dado un libro donde aprendió todo lo que necesitaba saber. El arzobispo le pidió ver

el libro, y el barbero-cirujano se lo mostró con agrado. Con gran sorpresa, Antonino encontró el manuscrito repleto de encantamientos «y cosas y signos pertenecientes a las artes maléficas y mágicas». Es difícil saber cómo interpretar esta descripción. Podría referirse a una compilación parecida a la del manual de Munich, aunque no es probable que el barbero-cirujano hubiera considerado una compilación de estas características como algo sin relación con la magia. Es más probable que contuviera prescripciones como las del manual de Wolfsthurn, en cuyo caso la reacción del arzobispo fue exagerada.^[42]

Los manuales de medicina de la Europa medieval contienen a menudo información ginecológica y obstétrica junto con otro tipo de materiales, lo que sugiere que los médicos de cabecera (utilizando el lenguaje actual) debieron de tratar también este tipo de problemas. Para la asistencia a los partos, sin embargo, la mayoría de la gente no recurría a los médicos, sino a las comadronas o parteras. Ellas también pudieron realizar prácticas que otros llamarían mágicas: está bien documentado, por ejemplo, que diversos tipos de amuletos se utilizaban como ayuda suplementaria durante los partos, y podía esperarse que una partera conociera y usara este tipo de técnicas. En los siglos medievales posteriores, cuando la medicina había ganado terreno hacia el estatus profesional, y la noción del control legal de esta práctica había sido establecido, en algunos lugares de Europa se concedieron licencias oficiales a las parteras. Aun así, su formación siguió siendo de tipo preferentemente práctico más que teórico o académico, y las personas con educación universitaria, sin duda, siguieron considerándolas vulgares empíricas. No es, pues, sorprendente que tan desprestigiada profesión se reservara a las mujeres, y durante los últimos siglos de la Edad Media, esta fue virtualmente la única clase de cuidados sanitarios que se permitió desarrollar al sexo femenino amplia y oficialmente.

La práctica de la partería pudo implicar, a veces, la utilización de serias prácticas mágicas. A principios del siglo XIV una mujer de París llamada Perrette trabajaba como partera licenciada, con clientes incluso de la aristocracia. En contra de lo que le aconsejaba su buen juicio, se vio involucrada en un plan para curar a un noble de la lepra por medios irregulares: a cambio de una suma de dinero, debía obtener el cuerpo de un niño nacido muerto, cuya carne serviría para preparar un ungüento. Después de dudarle mucho, procuró el cuerpo a su cliente, para acabar poco después encarcelada bajo sospecha de brujería. Sus amigos suplicaron el indulto al rey, quien finalmente la perdonó.^[43]

Hubo también curanderos que alardearon de conocimientos médicos que no tenían. En Londres, en 1382, uno de ellos intentó curar a una mujer ofreciéndole un pedazo de pergamino con una plegaria, que supuestamente poseía propiedades medicinales. En otro caso algo anterior del mismo siglo, otro charlatán había estado comerciando con despojos de carne de lobo por sus virtudes curativas. En ambos casos, las autoridades insistieron en demostrar que los inculpados no eran ni médicos ni cirujanos. Además de practicar una medicina poco ortodoxa, eran culpables de

suplantación.^[44]

Los médicos se encontraron pronto compitiendo no sólo con los practicantes tradicionales que les precedieron, sino también con otros personajes de nuevo cuño: los frailes mendicantes, que algunas veces practicaron el arte de la medicina. Las órdenes mendicantes, tales como las de los franciscanos y dominicos, surgieron en el siglo XIII, distinguiéndose por la predicación y otros servicios religiosos, especialmente en las ciudades, y fueron muy populares e influyentes. Muchos de ellos fueron a las universidades para formarse, y pronto se convirtieron en distinguidos académicos. Los que estudiaron las artes liberales pudieron adquirir por lo menos algunos conocimientos elementales de medicina, y algunos se interesaron por ella especialmente, aunque les estaba prohibido titularse en esta ciencia. Hay testimonios de que dominicos y franciscanos suministraron cuidados médicos, en especial a aquellos que no podían permitirse pagar a médicos profesionales. Un tratado de medicina, atribuido al fraile Randulfo (o, a veces, al fraile Rolando) está explícitamente pensado para servir como guía para aquellos que «ayudan a los pobres que caen enfermos y no poseen los conocimientos para tratarse a sí mismos, ni las posibilidades económicas para contratar a médicos». Basándose en autoridades médicas, este autor dispuso sistemáticamente todos los principios de la medicina.

Por último, estaban los no especialistas: personas como el compilador del manual de Wolfsthurn, que probablemente no tenía ninguna aptitud particular, pero que con mucho gusto utilizó las técnicas mágicas que consideró útiles para afrontar los problemas de la vida cotidiana. En los siglos XIV y XV, en parte debido al creciente aumento del alfabetismo entre los laicos, y en parte a que el papel empezaba a ser asequible para la confección de libros (como alternativa al pergamino, que era mucho más caro), las ciudades europeas se inundaron de libros con escritos populares sobre todos los temas. Las obras médicas enseñaban a la gente cómo curarse, cómo sangrarse, cómo examinar su propia orina y qué tipos de hierbas debían utilizar para el autotratamiento de las enfermedades. Los libros de encantamientos proliferaron. Manuales para la adivinación, conocidos mucho antes en los círculos monásticos y eclesiásticos, fueron entonces moneda corriente entre los laicos. Estos y otros tipos de textos que previamente habían circulado en su mayoría en latín, fueron cada vez más asequibles en las diversas lenguas vernáculas. Durante la Baja Edad Media se produjo, en general, un florecimiento de la educación popular y fue, al mismo tiempo, una época dorada para la magia. Ya no era necesario ser un especialista; cualquiera podía aprender las artes mágicas, y, evidentemente, mucha gente las aprendió.

Este es, pues, el *dramatis personae* de los personajes que encontraremos en el escenario de la magia medieval. Es una compañía muy variada, y las interacciones que establecieron, impredecibles. Pero se influyeron mutuamente: ninguno de los grupos tuvo el monopolio exclusivo de formas específicas de magia. Fue un monje quien regaló al barbero-cirujano florentino su libro de magia. Se sabe que Margery Jourdemayne colaboró con eclesiásticos en la práctica de las artes ocultas. Los

profesionales quizá tuvieron celos de los no profesionales, razón principal por la que estos últimos expoliaron los saberes médicos de los primeros, diseminando los conocimientos de técnicas médicas actualizadas mediante la compilación de manuales de tipo popular. La cultura de la época no fue de ninguna de las maneras uniforme, pero las diferencias que existieron —sociales, profesionales y geográficas— fueron notablemente flexibles e inestables.

La magia medicinal: hierbas y animales

La variedad de las prácticas médicas en la Europa medieval se recoge en dos manuales anglosajones, en los que se muestra cómo las culturas precristianas del norte de Europa se insertaron en la tradición grecorromana.^[45] El primero se conoce en general como el *leechbook* (o ‘libro del médico’) de Bald, porque en el texto se incorporó un poema que atribuye a un hombre llamado Bald la autoría. Bald vivió mucho antes de la aparición de las universidades, y debió ser un *leech* educado de manera informal, mediante un sistema de formación «abierto». El uso de la lengua vernácula anglosajona sugiere que se trataba de un laico, aunque la utilización ocasional del latín indica que era un hombre con cierta cultura. Por otra parte, algunas de las fórmulas requieren el canto de misas o habérselas cantado a las hierbas curativas; estos materiales proceden de un marco monástico o eclesiástico. El libro data del siglo X, pero incluye materiales muy anteriores, procedentes en parte de la tradición clásica. Apela a la autoridad de «Plinio, el gran médico» en algunas de las prescripciones que ofrece, asume en conjunto el contenido de un tratado de Alejandro de Tralles (c. 525 - c. 605), y recoge las enseñanzas de Marcelo Empírico. Empieza metódicamente tratando en primer lugar de las enfermedades externas del cuerpo, de la cabeza a los pies, relacionando a continuación las enfermedades internas. Añade entonces un revoltijo de prescripciones que están claramente tomadas del ritual cristiano: la utilización del incienso, del agua bendita y de las plegarias forma parte importante de esta tercera sección del libro.

Es difícil definir el carácter de este *leechbook*, puesto que se trata de una recopilación de diversas fuentes. En general, es razonable y sensato reconocer la influencia de la medicina clásica, aunque no le faltan tampoco elementos de lo que los autores posteriores llamarían magia natural. Consideremos, por ejemplo, la prescripción que aconseja para las enfermedades de la piel:

Toma carne de ganso y la parte inferior del helenio, viborera, betónica y galio. Machaca bien las cuatro hierbas juntas, exprímelas y añade una cucharada de jabón viejo. Si tienes un poco de aceite, mézclalo con esto y déjalo que repose durante una noche. Aráñate el cuello después de que salga el sol, y en silencio vierte la sangre en agua corriente, y escupe tres veces diciendo después «Coge esta enfermedad y márchate con ella». Regresa a casa por un camino abierto, y haz tu camino en silencio.^[46]

La primera parte de la prescripción es medicina herbolaria de tipo ordinario, pero el procedimiento para transferir las enfermedades al agua corriente, con sus consiguientes rituales y tabúes, es claramente mágico.

La otra compilación, denominada *Lacnunga*, es del siglo XI y es mucho más proclive a la magia. Gran parte de las prescripciones que contiene proceden de la cultura popular europea: de los propios anglosajones, de los pueblos celtas o de los nórdicos; todas estas tradiciones debieron de resultar familiares en la Inglaterra de la época. Entremezclados con los de esta procedencia, hay remedios tomados de las antiguas culturas griega, romana y hebrea. Aunque la *Lacnunga* no es sino un tratado coherente de medicina, hay temas recurrentes que nos dan una idea sobre los puntos de vista del compilador con respecto a las enfermedades, sus causas y sus curas. Una de las causas más importantes de enfermedad son las travesuras de los duendes, identificados como demonios por los teólogos cristianos. El libro nos explica cómo curar un «disparo de elfo», nombre que designa una enfermedad causada por ataques demasiado perceptibles de éstos. Mucho más que otros *leechbooks*, la *Lacnunga* prescribe recitar plegarias cristianas en latín sobre los ingredientes utilizados para el medicamento. Un unguento curativo, por ejemplo, se hace con mantequilla de una vaca completamente roja o completamente blanca, a la cual se le añaden cincuenta y cinco hierbas específicas. La mezcla debe ser agitada con un palo en el que estén inscritos los nombres en latín de «Mateo, Marcos, Lucas y Juan». Diversos encantamientos son cantados al unguento, en su mayoría en latín, aunque uno es un galimatías posiblemente derivado de alguna lengua extranjera: «Acre arcre arnem nona aernem beodor aernem nidren acrun cunad ele harassan fidine». Este libro puede muy bien ser obra de un *leech* laico, aunque la fuerte influencia de la liturgia cristiana indica una posible influencia monástica.

El mismo tipo de material que se encuentra en estos dos libros puede leerse también en trabajos posteriores, y asimismo puede hallarse, en su mayor parte, en el continente lo mismo que en Inglaterra. Las instrucciones que se prescriben en este tipo de literatura tienden a ser bastante simples, por lo menos hasta que son confeccionadas por el sanador: hierbas y otras plantas, partes de cuerpos de animales y sus excrementos forman el repertorio de ingredientes utilizados para la composición de medicinas. Aunque algunas de ellas son específicas, es probable que cualquier

planta tenga múltiples usos. Así, la mandrágora se recomienda para las afecciones de los ojos, heridas, mordeduras de serpiente, dolor de oídos, gota, calvicie y muchos otros males.^[47] El roble y la verbena poseían diversas utilidades mágicas, y merecieron tratados aparte que describieran sus maravillosas propiedades.^[48] Si se buscaban virtudes curativas en los cuerpos de los animales, era probable que cada órgano poseyera una propiedad especial. Así, un corto tratado sobre las virtudes curativas del buitre, que ha sobrevivido en un manuscrito de la Galia de hacia el año 800 y en otras muchas versiones, da instrucciones detalladas sobre cómo debe usarse cada porción del pájaro. El cráneo, envuelto en la piel de un venado, cura los dolores de cabeza. Su cerebro, mezclado con un ungüento y metido en la nariz, es efectivo contra los dolores de cabeza. Los riñones y testículos curan la impotencia si se secan, se pulverizan después y son finalmente administrados en vino.^[49]

Los autores de estos tratados no reflejan explícitamente la relación entre medicina y magia, ni indican cuál de los remedios posee poderes «ocultos» en oposición a los poderes ordinarios. Sus autores, sin duda, hubieran argumentado que el valor curativo de todos los remedios que ofrecían estaba corroborado por la experiencia. Incluso la moderna farmacología se basa más en el método empírico del ensayo y el error que en nociones teóricas de cómo funcionan los productos químicos; los sanadores medievales parecen haberse basado en el mismo procedimiento. Si ellos proclamaron que las heces de un gato podían curar la calvicie o la fiebre cuartana,^[50] justificaban esta afirmación no tanto con explicaciones teóricas, como apelando a su propia experiencia. «Una mujer experimentada me contó —dice el compilador de una obra— que después de haber tenido frecuentes embarazos comió una abeja, y después de esto nunca más concibió.»^[51] Por qué este o aquel remedio funcionaban no era la preocupación del sanador. Debido a esta aparente indiferencia por las causas que lo producían, la distinción entre poder oculto y poder manifiesto parece fuera de lugar: lo que importaba era si un remedio funcionaba, no cómo lo hacía, ni por qué.

Sin ofender a la mentalidad de los sanadores, sin embargo, podemos apuntar ciertas características en su trabajo que señalan en dirección a la magia, o a lo que autores posteriores consideraron como tal.

Primero, la preparación del medicamento a menudo incluye la observancia de tabúes; aunque algunos pueden sorprendernos por no desempeñar un papel obvio en el proceso de la curación, son importantes para mantener la pureza de la sustancia curativa, o para intensificar el poder del sanador. Las cenizas de cuervos inhumados son efectivas contra la gota y la epilepsia, por ejemplo, pero solamente si los pájaros son cogidos vivos de su nido, transportados sin tocar el suelo y sin entrar en ninguna casa, e inhumados en una olla nueva.^[52] Uno debe ir descalzo, o en silencio, a coger una hierba; o debe abstenerse del contacto sexual antes de recolectarlas. Debe arrancarse una hierba del suelo sin utilizar ningún utensilio de hierro: un requisito común, que posiblemente indica que la magia en cuestión precede al uso del hierro en la Europa prehistórica. La matanza de animales, también, puede implicar tales tabúes:

el buitre debe matarse con una caña roja y no con una espada, y antes de decapitarlo la persona que lo va a hacer debe decir: «Ángel Adonai Abraham, por cuenta tuya se termina el trabajo».

En segundo lugar, la elección de ingredientes curativos fue a veces dictada por las consideraciones simbólicas de la magia simpática. Así, se prefieren los animales conocidos por su fortaleza, su velocidad o su ferocidad a las bestias más apacibles, y a menudo un animal macho como el toro, el ciervo o el carnero son aconsejados por ser físicamente más fuertes que las hembras y, por extensión, con más potencial curativo. Se recomienda para los pacientes con ictericia beber gusanos de tierra en cerveza rancia, pero los gusanos deben ser de un tipo especial, con «nudos amarillos», para contrarrestar el tono amarillento que da la ictericia. En este caso, el autor insiste en que se muelan los gusanos bien pequeños para que el paciente no los reconozca, «por aversión», pero esto es un acto de mero sentido común en una prescripción básicamente mágica.^[53]

En tercer lugar, incluso de una forma diferenciada al desarrollo de la astrología sistemática, los procedimientos médicos implican a menudo la atención explícita o implícita a los efectos de los cuerpos celestes. Ciertas plantas pueden curar la locura si se envuelven en una tela roja y se atan a la cabeza del enfermo bajo un signo astrológico específico mientras la luna está en cuarto creciente. Uno debe salir antes del amanecer para arrancar una hierba. Los fragmentos de las cortezas de árbol son más potentes si proceden de la parte del este, donde tocan los rayos del sol.

En cuarto lugar, la utilización de un lenguaje secreto, además de cualquier otro significado que pueda poseer, sugiere al menos que la cura implica ingredientes o procesos misteriosos. Así, en una receta para la ciática se lee meramente, «Dialanga dracumino diazinsebri, a partes iguales». El editor moderno de la compilación considera que las palabras proceden de la alquimia, pero es más probable que sean ecos confusos de alguna lengua extranjera, o quizá palabras comunes en lenguaje cifrado.^[54]

Estas formas de aproximarse al proceso curativo parecen haber sido comunes a sanadores de todos los tipos, no solamente a monjes y sacerdotes, o a practicantes laicos o miembros de cualquier otro grupo. Es más: aunque tales factores fueran poco importantes en la medicina que se enseñaba en las universidades, no fueron eliminados del todo: como veremos en un capítulo posterior, las consideraciones astrológicas fueron, si cabe, más importantes en el estudio formal de la medicina. La gente que utilizaba estas curas mágicas puede no haber reflejado claramente el objeto de sus invocaciones o las implicaciones filosóficas de éstas, pero cuando más tarde los autores decretaron que ciertas curas apelaban a los «poderes ocultos» en la naturaleza, no estaban distorsionando seriamente las realidades de la práctica médica.

Un factor que viene a complicar más todavía el tema es que el uso de hierbas mágicas, aunque por una parte no pueda ser rigurosamente distinguido de la ciencia, posee, por otra parte, vínculos con la religión. Las hierbas y ungüentos eran a menudo

confeccionados con agua bendita, y sería especulativo distinguir entre su función «sagrada» y su papel como «agua». Los manuales curativos populares y monásticos, al menos, frecuentemente animaban a sus lectores a la recitación de plegarias sobre las hierbas. Una plegaria escrita expresamente para este propósito es, con bastante claridad, más religiosa que mágica:

Oh Dios, que al principio del mundo ordenaste a las plantas verdes... creced y multiplicaos, te ofrecemos nuestras humildes y suplicantes plegarias para que bendigas y consagres en tu nombre estas hierbas, recolectadas para su uso médico, de manera que todos aquellos que tomen pociones o ungüentos hechos con ellas, o las apliquen a sus heridas, sean merecedores de la obtención de la salud del cuerpo y de la mente.^[55]

«La misma noción esencial se expresa gráficamente en un herbario, donde aparecen dibujados Cristo y María en pie detrás de un gran ramo de hojas; Cristo tiene la mano extendida en un gesto de bendición (figura 6). El significado hubiera estado claro para cualquier lector medieval: la bendición de Cristo es lo que otorga o intensifica el poder curativo de las hierbas».^[56]

Hechizos: plegarias, bendiciones y exorcismos

Si el límite entre magia natural y religión es difícil de precisar en el caso de las hierbas medicinales, igualmente difícil es distinguir la magia de la religión en las fórmulas verbales. Éstas son de tres tipos básicos. En primer lugar están las plegarias, que tienen la forma de súplicas y están dirigidas a Dios, a Cristo, a María o a algún santo. En segundo lugar están las bendiciones, que formalmente se distinguen por la expresión de deseos y se dirigen a los pacientes. Y por último están los conjuros o exorcismos, que a nivel formal expresan órdenes que se dirigen a la propia enfermedad, o al gusano, demonio, duende u otro agente responsable de la misma. El término «exorcismo» se reserva, en general, a un amplio ritual expresamente dirigido contra los demonios. Pero la frontera entre exorcismos y conjuros es flexible.^[57]

Queda bien claro, incluso en el manual de Wolfsthurn, que las plegarias pueden jugar un papel importante en las, de otro modo, prácticas mágicas. A menudo son retazos de la liturgia cristiana, sacados de su contexto y utilizados sin ningún sentido

de forma que no se corresponde con su significado original. Las plegarias más conocidas en el conjunto de la sociedad cristiana son también utilizadas: el Padrenuestro, el Ave María, algunas veces el Credo. Para resguardar al ganado del mal se aconseja que se le cante cada noche el litúrgico «Agios, Agios, Agios». Si tales plegarias fueran utilizadas por sí mismas, no habría ninguna razón para referirse a ellas como mágicas. Cuando un hechizo para el dolor de muelas comienza con una súplica a la «Señora Luna», lo que tenemos es evidentemente un vestigio de la religión pagana, pero en la mayoría de los casos las plegarias utilizadas son claramente cristianas. Los manuales aconsejan a menudo pronunciar estas plegarias tres veces, y es tentador interpretar el significado mágico de este hecho; pero, por supuesto, el número tres representaba a la Trinidad, y tanto en la curación como en la liturgia, la triple repetición de una plegaria podía ser un acto en honor a la Trinidad. A veces, las plegarias se relacionan con los ritos mágicos o los tabúes, como en un manuscrito del siglo XII, de clara procedencia alemana, que revela una plegaria que debe escribirse en cinco hostias. El paciente, que debe estar descalzo, retira las hostias, se las come y pronuncia otra plegaria.^[58] Las plegarias, cuando se relacionan explícitamente con este tipo de ornamentación mágica, parecen tomar un carácter mágico, no por la fuerza a la que se dirigen, que no podemos juzgar, sino porque el énfasis parece residir precisamente en la observancia de los requisitos irrelevantes desde una perspectiva religiosa.



Cristo bendiciendo las hierbas, con María, procedente de un herbario del siglo XIV, probablemente de los Países Bajos. (Trinity College, Cambridge, Ms. 0.2.48, fol. 95 r.º)

Lo mismo puede decirse de las bendiciones, que presentan la fórmula general «Que Dios te bendiga...» o «Que Dios te cure...». Si fueran utilizadas por sí solas serían claramente religiosas y no mágicas. El carácter explícitamente religioso de estas fórmulas se hace bien patente cuando los manuales sugieren que se digan más plegarias después de que el paciente ha sido curado. No hay indicación alguna, en este caso, de que las plegarias tengan como finalidad un efecto práctico directo, sino que expresan gratitud a Dios o a sus santos. En pocas palabras, las plegarias y bendiciones pueden ser utilizadas junto con la magia y pueden ser integradas en ella, pero no son inherentemente mágicas.^[59]

Los conjuros son más problemáticos y requieren un examen más detallado. A veces se trata de simples órdenes, repetidas quizá tres veces. Un corto hechizo anglosajón dice: «Vuela, demonio; Cristo te persigue. Cuando Cristo nazca, el dolor se irá». Un conjuro alemán dirigido a un gusano le ordena «salir» de la médula del paciente hacia sus venas, de sus venas a su carne, y así hasta que esté totalmente fuera de su cuerpo. El mismo tipo de debilitamiento progresivo de la enfermedad se encuentra en un hechizo para un quiste:

Que te consumas como lo hace el carbón en el hogar. Que te reduzcas como los excrementos expuestos en una pared. Que te seques como el agua dentro de un cubo. Que te empequeñezcas como un grano de linaza, y que seas más pequeño que la cadera de un insecto, y que seas tan pequeño que te conviertas en nada.^[60]

A menudo, el poder de un conjuro se intensifica por el llamamiento a personas, cosas o sucesos sagrados y, por lo tanto, poderosos. Se apela solemnemente a la enfermedad o al demonio en el nombre de la cruz o de la sangre de Cristo, o por su entierro o por el Juicio Final. El conjuro se dirige todavía al mal o a su causa y no a Dios o a un santo, pero se ordena al mal «en el nombre» o «por el poder» de alguien o algo sagrado. Esto no significa necesariamente que se coaccione a la enfermedad o la persona santa, o que se considere que el ritual posee efectos mecánicos que tengan que cumplirse necesariamente. Una orden deja abierta la posibilidad de rechazo; la enfermedad o el demonio pueden no marcharse. El sanador está enfrascado en una especie de combate contra el poder maligno de la enfermedad, y en su batalla cuenta con la ayuda de los poderes sagrados.

Tanto en las bendiciones como en los conjuros, los sucesos sagrados de la Biblia o de las leyendas cristianas pueden ser más que simples fuentes de poder: pueden funcionar como sucesos arquetípicos, directamente análogos al propio proceso curativo. Igual que la lanza de Longino atraviesa el costado de Cristo para salirse después, también un instrumento de hierro puede ser extraído de un paciente herido. Del mismo modo que María sufrió una gran angustia cuando vio a Cristo colgado en la cruz, también «debes sufrir tú, ¡oh, gusano!». Uno de los ejemplos más conocidos

de esta fórmula fue el hechizo del Jordán, que se documenta en una fecha tan remota como el siglo IX o el X. La versión original nos cuenta cómo Cristo les dijo a las aguas que pararan su curso. Versiones posteriores se refieren al bautismo de Cristo en el Jordán o a una historia apócrifa de cómo Cristo y Juan (o María) pararon las aguas del torrente para así poder pasar a la otra orilla. En cualquier caso, el acto de detener el curso del agua funciona como un arquetipo para todo lo relacionado con la circulación de la sangre. La fórmula puede ser una bendición, en cuyo caso la idea clave es: «Igual que se detuvo el Jordán, así debe detenerse el flujo de tu sangre». O puede ser un conjuro dirigido directamente a la sangre. En algunas versiones tardías, este hechizo se hace mediante un conjuro contra las enfermedades, las armas, el fuego, los animales, incluso contra los ladrones; a todos se les ordena, igual que al Jordán, pararse, en un sentido u otro.

La autoridad de los hechizos se intensifica a veces si se atribuyen a un santo. El «hechizo de san Guillermo», por ejemplo, fue supuestamente ofrecido al santo por el propio Cristo como remedio a los gusanos, llagas, úlceras y diversas variedades de gota. Se decía de otro hechizo que había sido inventado por san Eustaquio para aliviar a una mujer que sufría dolores agudos. Una variación común de este tema es la bendición o el conjuro entretelado en un cuento apócrifo, con un personaje en la leyenda pronunciando en la práctica las palabras curativas. En estos casos, la propia leyenda se convierte en hechizo, y las palabras atribuidas al santo son la parte operativa. El hechizo para el dolor de muelas del libro de Wolfsthurn es un ejemplo que viene al caso. Cuando Cristo encuentra a Pedro sentado en una roca, aguantándose la mandíbula porque un gusano está pudriendo sus dientes, el propio Cristo, en la mayoría de versiones, ordena solemnemente al gusano o al dolor de muelas que se vayan.

Un encantamiento procedente de antiguas fuentes judías y bizantinas es el de tres ángeles que, andando por el monte Sinaí, se encuentran con un demonio. Le preguntan a dónde se dirige, y el demonio responde que va a infligir el dolor a cierta persona. Los ángeles le suplican en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y en los de Abraham, Isaac, Jacob y todos los patriarcas, profetas, apóstoles, mártires, confesores, vírgenes y todos los santos de Dios que no haga daño a esa persona. La versión occidental más antigua de este hechizo es un texto latino del siglo X. En algunos ejemplos posteriores hay muchos demonios que recitan una larga lista de órganos del cuerpo que intentarán dañar cuando ataquen a sus víctimas.

Como hemos visto, se encuentran hechizos antiguos entre los paganos del norte de Europa, que se escribieron y se adaptaron cuando estas áreas fueron convertidas al cristianismo. En un estadio posterior, quizá hacia el siglo XI, los monjes cristianos y los clérigos empezaron a escribir nuevos hechizos que no se derivaban ya de los modelos paganos. Muchos de ellos aparecen en gran parte de Europa con formas similares, aparentemente enviados o llevados de un monasterio a otro. Originalmente en latín, se tradujeron más pronto o más tarde a las lenguas vernáculas. Hacia los

siglos XIV y XV, se desarrolló otra fase en la evolución de los hechizos, cuando la influencia laica se afirmó una vez más. Ciertas fórmulas se compusieron entonces originalmente en lenguas vernáculas, o por lo menos en formas poéticas muy populares en las lenguas vernáculas. Así, el hechizo de las tres flores, hallado por primera vez en un manuscrito franco-suizo del año 1429, cuenta la historia de tres rosas plantadas en un jardín, o probablemente en la tumba de Cristo. En algunas versiones, este hechizo empieza con la primera persona del singular: «Fui a un jardín...». De todas formas, se dan los nombres de las tres rosas; el nombre de la tercera es generalmente «Sangre-Resiste-Todavía», o algo similar. El poema popular termina como un hechizo curativo.

Aunque basados en la cultura popular y desarrollados por los monjes, también los médicos pudieron utilizar los hechizos. Juan de Gaddesden (c. 1280 - 1361), médico de la corte de Eduardo II y al que Chaucer se refirió como a una eminente autoridad médica, recomendó el uso de tales métodos; y aunque Juan de Mirfeld, del hospital de San Bartolomé, expresó su escepticismo ante estos temas, copió, sin embargo, diversos hechizos por la posible utilidad que pudieran poseer.^[61]

Los exorcismos, que tienden a ser más largos que los hechizos, a menudo comprenden una mezcla de elementos folklóricos y litúrgicos. No hubo una distinción firme entre los exorcismos oficiales utilizados por el alto clero y los exorcismos populares, inventados por el bajo clero o incluso por los laicos. La Iglesia no había fijado todavía los rituales para el uso universal con respecto a la expulsión de los demonios, pero la realidad es que los exorcismos se escribieron *ad hoc*, o se confeccionaron con préstamos tomados de la imaginación de alguien. En algunos casos pueden incluir reminiscencias de ritos paganos de uso corriente, incluso si se entremezclan con ellos elementos del folklore:

En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén. Yo os conjuro, oh duendes y todo tipo de demonios, tanto los del día como los de la noche, por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y por la indivisible Trinidad, y por la intercesión de la más bendecida y gloriosa María siempre Virgen, por las plegarias de los profetas, por los méritos de los patriarcas, por las súplicas de los ángeles y de los arcángeles, por la intercesión de los apóstoles, por la pasión de los mártires, por la fe de los confesores, por la castidad de las vírgenes, por la intercesión de todos los santos, y por los Siete Durmientes, cuyos nombres son Malchus, Maximiano, Dionisio, Juan, Constantino, Seraphion y Martimanus, y por el nombre del Señor + A + G + L + A + , que es bienaventurado en todas las épocas, que tú no debes provocar o infligir ningún daño contra este siervo del Señor N., ni durante el sueño ni en la vigilia. + Cristo conquista + Cristo reina + Cristo ordena + Que Cristo nos bendiga + (y) nos guarde de todo mal + Amén.

Cada vez que el exorcista encuentra la cruz marcada en la página tiene que hacer

santiguar a la persona afectada. En otra parte, la fórmula de los exorcismos se basa en mayor medida en el folklore, como por ejemplo una que empieza por «ordenar» y «conjurar» a los elfos y a todos los enemigos diabólicos a que no tengan ya más poder sobre el paciente. (Las palabras latinas *coniuro* y *adiuro* se usan indistintamente para significar «orden»). El exorcista llama a todos los santos de Dios para arrojar a los «malditos duendes» al fuego eterno del infierno que se prepara para ellos. Implora a Jesús que envíe su bendición para que los despreciables duendes no dañen más al paciente en la cabeza ni en el cerebro, nariz, cuello, boca, ojos, manos ni en ninguno de los demás órganos y miembros de su cuerpo. Ordena a Heradiana, la «madre sordomuda de los duendes malignos», que se marche. A medida que el exorcismo se va desarrollando, cambia su destinatario sin orden ni concierto, dirigiéndose ora al paciente, ora a los duendes, ora a los poderes celestiales.^[62]

Si estos dos exorcismos parecen sólo marginalmente mágicos, un tercero atraviesa incuestionablemente la frontera. Si se ve a un hombre o a una mujer cogido por un demonio, dicta el manuscrito en cuestión, se debe tomar un pedazo de pergamino y dibujar en él el signo de la cruz y el principio del Evangelio según san Juan. Entonces se deben rascar las palabras del pergamino y ponerlas en una escudilla, y dar a beber las raspaduras a la persona afectada, junto con el agua bendita. Si la primera poción no funciona, una segunda o incluso una tercera aplicación pueden ser necesarias. A este «hechizo» se le dota de la mayor autoridad: un demonio lo enseñó a una persona poseída, y su eficacia está probada.^[63]

Aunque los conjuros o exorcismos estaban, en general, pensados para individuos que sufrían aflicciones mentales o corporales, también podían utilizarle con otros propósitos. Los ladrones y los soldados podían ser solemnemente implorados. De igual forma, podían dirigirse a los demonios responsables del granizo, como en un hechizo del siglo XI: «Yo te conjuro, oh Diablo, y a tus ángeles... Yo te conjuro, oh Mermeut, con todos tus compañeros, tú que tienes el poder sobre las tempestades». Aunque tales fórmulas normalmente perseguían ahuyentar a los seres malignos, el mismo lenguaje podía ser utilizado para evitar la marcha de seres serviciales o útiles. Por ejemplo, un manuscrito de la Europa continental del siglo XIV incluye un hechizo dirigido a las abejas: «Yo os conjuro en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Oh vosotras, criadas de Dios que producís la cera para el servicio de Dios, no os alejéis de mí ni me abandonéis...».^[64]

Aunque la mayoría de los hechizos pueden incluirse en las tres categorías que hasta ahora hemos presentado, hay un cuarto tipo que es menos común, pero que es más explícitamente mágico: los encantamientos que articulan el significado de la magia simpática. A una mujer embarazada que teme un aborto espontáneo, o dar a luz a un hijo deforme, se le aconseja que se pare tres veces sobre una tumba. Si no se incluyera ningún hechizo para que ella lo usara, podríamos aventurar que está realizando magia simpática, expresando la victoria frente a la muerte. Este punto se aclara, sin embargo, cuando se lee el hechizo que debe pronunciar mientras realiza

este acto: «Esta es mi garantía contra un maligno parto tardío, esta es mi garantía contra un parto malísimo y doloroso, esta es mi garantía contra el parto maligno de un lisiado».^[65]

Si nos preguntamos qué es lo que define a las tres primeras categorías de hechizos como magia, desde una perspectiva medieval, encontramos que en su mayoría son casos fronterizos. Cuando las mentes especulativas de los siglos de la Baja Edad Media empezaron a reflexionar sobre la magia natural, una de las cuestiones que se formularon fue si las palabras por sí mismas, igual que ciertas hierbas y otros objetos de la naturaleza, poseían poderes especiales. Mucha gente creyó que las fórmulas verbales podían tener este tipo de poder inherentemente, y estos hechizos serían buen ejemplo de ello. Así, para algunos hombres de la Edad Media, los hechizos deberían considerarse como magia. Otros se resistieron a distinguirlas de las meras plegarias religiosas, y quizá la mayoría de los usuarios simplemente no se planteaba la cuestión: la certeza de que los hechizos funcionaban era más importante que averiguar el modo cómo lo hacían.

Amuletos protectores y talismanes

Hierbas, remedios de animales y hechizos fueron mayormente utilizados para curar enfermedades que ya se habían manifestado. Los amuletos, por otra parte, estaban habitualmente destinados a finalidades preventivas. A diferencia de otras formas de magia que hemos analizado, los amuletos servían, de alguna manera, a un objetivo psicológico más que físico: aseguraban la salud de la mente más que la del cuerpo. Podían proteger de la enfermedad, sin duda, pero con más frecuencia protegían a quienes los llevaban de los ataques de enemigos visibles e invisibles. Mientras que las curas de hierbas y animales, en general, eran ingeridas o aplicadas directamente en el cuerpo, los amuletos funcionaban por mera proximidad. Una poción se ingería y un ungüento se untaba, pero un amuleto funcionaba simplemente al ser llevado por una persona. Los remedios confeccionados con hierbas y animales se agotaban con el uso, pero los amuletos podían conservarse durante mucho tiempo y utilizarse las veces que se quisiera.

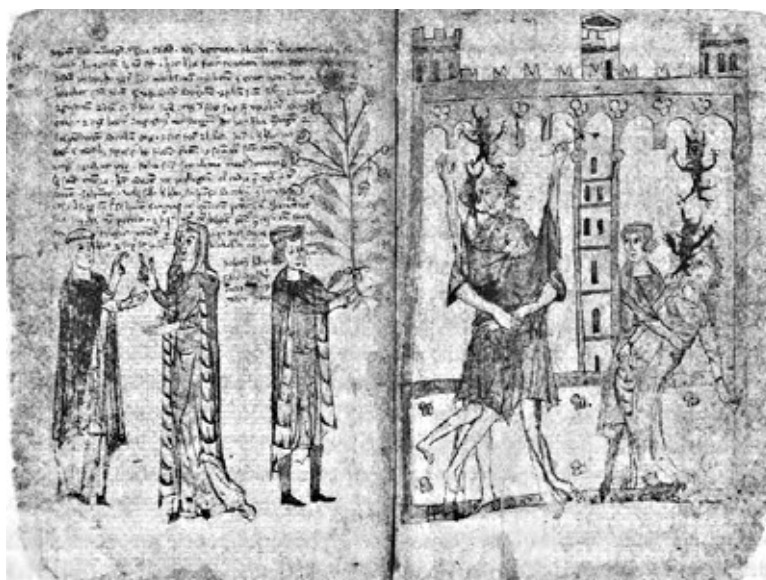
No obstante, la utilización de amuletos es, esencialmente, una variante de estas otras formas de magia. Esto se manifiesta claramente en la naturaleza de los objetos utilizados como amuletos, que en su mayoría pueden clasificarse en dos categorías:

plantas y partes de cuerpos de animales. Los animales utilizados son básicamente los mismos que los que ya hemos examinado, lo que difiere es la forma en que son utilizados. Y el modo de empleo indica generalmente que se considera que las virtudes ocultas se encuentran dentro de los objetos. El pie de una liebre, anudado en el brazo izquierdo, permitiría a una persona ir a cualquier parte sin peligro. El pie derecho de una liebre, o el corazón de un perro, impedirían que estos últimos ladraran. Unas ramitas de romero colocadas en la puerta de la casa mantendrían alejadas a las serpientes venenosas. Cuando es llevado por las personas, el romero mantiene a raya a los espíritus malignos, y una cuchara confeccionada con su madera puede eliminar el efecto de los venenos. Si se sujetan cinco hojas de ortiga en la mano se mantendrán alejados todos los miedos y fantasías. El heliotropo, recolectado bajo el signo de Virgo y envuelto en hojas de laurel junto con un diente de lobo, prevendrá que la gente critique a su portador. Si se lleva muérdago, éste impedirá que la persona sea condenada por tribunal alguno. Si una persona sale antes del amanecer durante el signo de Virgo, recoge diversas hierbas, reza tres Padrenuestros y tres Avemarías, y lleva las hierbas encima, nadie hablará mal de él, y si lo hacen él les vencerá. Si se coloca heliotropo en la entrada de una iglesia donde hay mujeres adúlteras, estas no podrán abandonar el edificio mientras la planta no sea retirada. La lista podría prolongarse indefinidamente.^[66]

Los amuletos no se diferencian en absoluto de otras sustancias mágicas, ni en su modo de empleo ni en sus propósitos. Por ejemplo, los ungüentos, al igual que los amuletos, pueden servir para prevenirse: al untarse con la sangre de un león se puede mantener uno a salvo de otras bestias, y si se unta el cuerpo con grasa de león, se estará a salvo de mordeduras de serpiente.^[67] Cuando las hierbas se utilizan para confeccionar ligaduras o suspensiones, para ser atadas o colgadas en el cuerpo, funcionan de manera parecida a los amuletos. En realidad, la distinción desaparece totalmente en una prescripción que se ofrece para evitar la posesión diabólica. El autor de un herbario, al tratar de una planta que es denominada con diversos nombres, incluido el de «la hierba de Salomón», cuenta cómo san Agustín aprendió los poderes para alejar a los espíritus malignos. El santo conoció sus propiedades por un filósofo anónimo. Tuvo ocasión de utilizar este conocimiento cuando una mujer noble y piadosa se le quejó de que a su hija y a su hijo les estaban molestando los demonios. Él le recomendó que tomara esta hierba y la colocara en suspensión alrededor de sus cuellos. Cuando ella intentó el remedio, funcionó. La cura es incluso más espectacular en la ilustración de la figura 7, que muestra la hierba —aumentada a enormes dimensiones, presumiblemente para facilitar su identificación— alzada hacia los jóvenes poseídos, que están tan fuera de sí que tienen que ser sostenidos por las personas que les asisten. La hierba está, sin embargo, funcionando, y los demonios vuelan saliendo por las bocas de las víctimas.

Aunque los talismanes son, en general, similares a los amuletos en sus propósitos y en su modo de empleo, los historiadores los tratan a veces separadamente. Lo que

los distingue es que los talismanes, a diferencia de los amuletos, contienen palabras o al menos letras inscritas en ellos. El poder de tales inscripciones es, por lo menos, tan grande como el de las plantas y los animales. Muchas personas en la sociedad medieval, incluida la notoria autoridad médica Bernardo de Gordon (m. c. 1320), creyeron que uno podía guardarse de los ataques epilépticos si llevaba los nombres de los magos bíblicos encima o escritos en un pedacito de pergamino. Un manuscrito ofrece una serie de letras del alfabeto que, si son escritas y llevadas encima, surtirán unos efectos maravillosos: una serie, que debe ser escondida bajo el pie derecho, silenciará a los enemigos del portador; la otra, llevada en la mano izquierda, ganará los favores de potenciales benefactores. Otro manuscrito da una serie de nombres de Dios que protegerán contra el fuego, el agua, las armas y los venenos a la persona que los lleve encima. Si una mujer embarazada tiene esta fórmula consigo no morirá en el parto. Entonces, el autor se cura en salud añadiendo una condición: quienquiera que lleve esta secuencia de nombres divinos *y los mire cada día* no morirá a causa de una espada, ni del fuego ni del agua, y será invencible en la batalla.^[68]



*San Agustín recomendando una hierba para exorcizar a los demonios; la hierba surte el efecto esperado, procedente de un herbario del siglo XIV.
(Trinity College, Cambridge, Ms. 0.2.48, fols. 54 v.º-55 r.º)*

Quizá el lema más famoso utilizado en los talismanes fue el cuadrado mágico con la fórmula SATOR-AREPO:

S A T O R
A R E P O
T E N E T

OPERA ROTAS

Estas palabras poseen poco significado por sí mismas. Su interés reside en el hecho de que el cuadrado se lee de la misma forma de cuatro maneras: de arriba a abajo, de izquierda a derecha, de abajo a arriba y de derecha a izquierda.

Pero lo más importante, aunque se ha cuestionado el origen de este cuadrado, es que parece ser un anagrama del principio de las palabras del Padrenuestro en latín, dispuestas como una cruz, con unas dobles «A» y «O» de Cristo, el Alfa y Omega (Revelaciones, 1:8):

P
A
A T O
E
R
P A T E R N O S T E R
O
S
A T O
E
R

El primer documento que conservamos de este cuadrado es de una casa cristiana de Pompeya del siglo I. En la Europa medieval sirvió a diversos objetivos. Podía ser inscrita en un pedazo de tela y colocada encima del útero para ayudar a una mujer en el parto, y si era llevado por una persona, ésta podía ganar el favor de todos aquellos a quienes encontrara.^[69]

¿Qué conexión tenían estos amuletos y talismanes con los objetos sagrados de la Iglesia? La pregunta no es fácil de responder. Ciertamente, algunos de los objetos sagrados ofrecidos o sancionados por los eclesiásticos parecen tener reminiscencias de amuletos. La cera bendecida en la fiesta de la Purificación se creía efectiva contra los rayos. Tañer las campanas de la iglesia podía salvaguardar a la parroquia de las tempestades. El *Regimen Salernitano*, una popular compilación médica, recomendaba el «Agnus Dei» (un cordero de cera bendecido, en principio, por el papa) como protección contra varios males, incluida la muerte por un rayo. Hojas largas de papel o de pergamino, escritas con plegarias y enrolladas podían proteger a sus portadores de una muerte repentina, de las heridas de armas, de la calumnia o la difamación por parte de falsos testigos, de los espíritus malignos, del sufrimiento, de las enfermedades, o de los peligros en el parto y otras afecciones.^[70]

También las reliquias de los santos parecen haber funcionado a veces como

amuletos. Cuando el conde Rodolfo de Pfullendorf trajo reliquias de los patriarcas bíblicos a su regreso de Tierra Santa, éstas proporcionaron la paz, la fertilidad y el buen tiempo a todos los lugares a los que las llevó. La cera tomada de la tumba de san Martín de Tours colocada sobre un árbol podía proteger del granizo a las viñas de los alrededores. Si se llevaban a una batalla, las reliquias podían asegurar la victoria frente al enemigo. Pero es peligroso centrarse en este tipo de datos, aislados de otros factores que intervienen en la práctica del culto a los santos. Los santos pueden actuar en la tierra a través de sus restos físicos, pero sus devotos sabían que sus almas estaban en el cielo, intercediendo ante Dios. Cada uno de los santos tenía una fiesta que se celebraba anualmente; mientras tanto, uno podía dirigirse a ellos por medio de la plegaria. Sus actos en la tierra estaban registrados en las leyendas y recordados en la predicación. Tenían personalidad, deseos específicos y la habilidad de castigar a aquellos que les ofendieran. Así, no sería correcto creer que se considerara que sus reliquias poseían un poder *inherente* y sólo vagamente vinculado a su presencia espiritual. Incluso las personas menos sofisticadas de la Europa medieval parecen haber tenido muy claro que los santos eran personas reales, objeto de imitación y de respeto. En ocasiones sus reliquias pueden haber sido tratadas como amuletos mágicos, pero los testimonios concretos de esta utilización son escasos. El peligro para el historiador reside en la tentación de despojar, mediante un proceso de abstracción, a estos objetos del contexto religioso, y considerar el elemento mágico como la esencia de la piedad popular.

Dificultades similares envuelven el culto popular a la eucaristía. En los siglos XII y XIII se extendió la devoción a la eucaristía, o a la hostia que el sacerdote consagraba durante la celebración de la misa. En esta época la doctrina teológica de la transubstanciación se estaba redefiniendo: los teólogos, no contentos con la vaga promesa de que Cristo estaba de alguna manera presente en la hostia consagrada, propusieron que la «sustancia» del pan era milagrosamente transmutada en la de Cristo cada vez que el sacerdote pronunciaba las palabras de la consagración, a pesar de mantener la apariencia de pan. Fortalecida con esta doctrina, la piedad popular pedía ahora ver esta hostia milagrosamente transubstanciada, y la costumbre de que el sacerdote la elevara por encima de su cabeza después de la consagración para que los asistentes a la misa pudieran contemplarla se expandió. La creencia popular pronto sostuvo que una persona que viera la hostia consagrada durante la misa estaría a salvo del mal el resto del día. En la fiesta de Corpus Christi, la hostia era transportada en procesión primero por el pueblo y después por los campos para intensificar la fertilidad de las cosechas. Supuestamente, los laicos llevaron más allá el proceso, robando o consiguiendo hostias por otros medios para protegerse a sí mismos de las heridas o de morir ahogados, para curar sus enfermedades o para potenciar la fertilidad de los campos, para prevenir las tormentas o para procurarse riquezas. A veces el poder de la hostia puede ser incrementado si se escriben en ella versículos de la Biblia o hechizos mágicos. Una fuente nos cuenta que los campesinos estaban

utilizando la eucaristía para proteger a su ganado; una monja del siglo XII explicó cómo Cristo se dirigió a ella en un sueño y se quejó: «Ellos me han convertido en un porquero y han encubierto mi cuerpo en el establo para que sus rebaños no sucumban a la peste».^[71]

En resumen, la eucaristía se prestó a ser utilizada como amuleto mágico tanto como las reliquias de los santos. Esta forma de maltrato pudo, en realidad, haber sido más fácil, puesto que la conexión entre la hostia consagrada y la vida histórica de Cristo fue menos aparente. Por esta razón pudo haber sido más fácil concebir la hostia como poseedora de un poder inherente. Los reformadores del siglo XV se quejaron de que la gente que veneraba la hostia consagrada parecía poco interesada en recibirla en la comunión; esto no significa que la estuvieran utilizando como amuleto mágico, pero es una queja parecida, basada en la apreciación de que la gente prescindía del auténtico significado de la eucaristía.

La gente en la Europa medieval que notó y protestó contra este tipo de abusos no fue propensa a llamarla magia, sino superstición, que en ese contexto significó el uso indebido de un objeto sagrado. Una consecuencia de la manera en que los intelectuales definieron la magia es que tuvieron poco interés en meditar sobre las similitudes entre lo que ellos denominaban magia y lo que llamaban superstición. Difícilmente hubieran dicho que el uso inadecuado de las reliquias o de la eucaristía era un ejemplo de magia *diabólica*. Los demonios podían tentar a la gente a realizar tal abuso, pero esta mala utilización no implicaba la conjuración de los demonios, ni tan siquiera de forma implícita. Como tampoco era un caso de magia natural cuando el poder que se utilizaba procedía de Dios y de los santos. Desde la perspectiva de los teólogos y de los predicadores, las reliquias y las hostias no eran depósitos *naturales* de poderes ocultos, no eran objetos análogos a las ramitas de romero o a los órganos de los buitres.

Estas distinciones corresponden seguramente, en cierta medida, a la sensibilidad de la gente corriente. No fueron solamente los teólogos los que reconocieron a los santos como seres personales, o los que supieron que el Cristo que se representaba en forma de hostia era el mismo que vendría un día como juez. Pero para mucha gente, las implicaciones prácticas de esta teología parecen haber sido menos claras. Cualquiera que fuera el significado religioso que tuvieron, estos objetos sagrados eran fuentes inmediatas de poder potencial. Si se preguntaba a un campesino si la hostia que ocultaba en su establo era similar a alguna hierba que podía haber servido para proteger a sus caballos, él podría muy bien haber respondido que, por supuesto, no: tenía mucho más poder, y por este motivo la utilizaba. Sin embargo, él estaba utilizando la hostia prácticamente como si fuera un amuleto. La diferencia teórica en la naturaleza de los objetos estaba enmascarada por la similitud práctica en la forma de utilizarlos.

La brujería: el mal uso de la magia medicinal y protectora

Si a veces resulta difícil distinguir la magia de la ciencia o de la religión, todavía lo es más hacer la distinción entre magia «blanca» (o de ayuda) y «negra» (o nociva), o entre la magia protectora y médica y la brujería. Ésta depende, en gran medida, del punto de vista de cada uno, y aunque no es habitual hablar de «magia gris», en realidad existen áreas grises entre estas categorías. ¿Qué pasa si un sanador intenta curar a un paciente y éste empeora? Algunos pueden suponer que el sanador estaba, de hecho, intentando perjudicar al paciente. Alguien que posee conocimientos especiales sobre métodos curativos por medio de hierbas puede, al fin y al cabo, conocer las hierbas que pueden provocar la enfermedad y la muerte —o, por lo menos, esto parece haber concluido la gente de la Europa premoderna. Además de las intenciones del curandero, el remedio escogido pudo haber sido el equivocado, y si una cura mágica resulta ser inapropiada, puede considerarse como brujería en virtud de sus efectos. Problemas distintos pero igualmente importantes plantea la magia amorosa. Si un mago utiliza la magia para hacer que alguien cometa adulterio, un cristiano temeroso de Dios puede fácilmente calificarlo de brujo. Pero ¿qué pasaría si el mismo mago utilizara la magia amorosa para ayudar a una mujer a reconquistar el afecto de su esposo?, ¿es esto también brujería? Gran parte de la sociedad medieval así lo hubiera creído.

La mayoría de los datos que poseemos sobre la brujería proceden de los documentos de los procesos judiciales: así, sabemos por un campesino contrariado que una mujer vieja que vivía cerca de él hechizó a sus vacas o a sus hijos. La acusación más corriente cuando la gente es llevada a los tribunales inculpada de la práctica de la magia, es que han causado daños corporales o incluso la muerte. En algunos lugares, particularmente en Italia, la magia amorosa es también un motivo frecuente de acción judicial. A los ojos de teólogos y legisladores, la magia amorosa parece haber sido considerada brujería incluso cuando fue utilizada por una esposa para reconquistar a su marido; fue vista como un medio de constreñir la libre voluntad, y esto era en sí mismo algo maligno. En otros lugares, especialmente en Suiza y sus alrededores, encontramos a personas inculpadas y llevadas ante los tribunales por producir tempestades mágicamente y por destruir las cosechas de los vecinos. Un hechizo alemán del siglo x prohibía al diablo, en el nombre de Cristo, causar ningún daño «por medio de lluvias destructoras, heladas, tempestades o mediante los susurros y encantamientos de los brujos». La misma brujería debió de aparecer como una fuerza de la naturaleza, centrada en los agentes individuales, pero vinculándoles a los poderes cósmicos. Los hurtos fueron también castigados a veces, aunque en menor grado, como actos de brujería, presumiendo que el ladrón había

forzado o robado un objeto por medios mágicos.

Las técnicas de la brujería eran esencialmente las mismas que las utilizadas por la magia protectora o médica: pociones, encantamientos y amuletos, a menudo acompañados de rituales. La diferencia entre la magia positiva y la negativa no residía en sus concepciones básicas, sino en los propósitos a los que servía. Los brujos que dieron a la gente comida y bebida para causarles el mal pueden haber sido acusados de «intento de envenenamiento». La distinción entre poderes normales y ocultos es aquí tan difícil de precisar como en cualquier otra parte. Así, una mujer suiza de principios del siglo xv mató, según se afirma, a un hombre al darle una manzana «envenenada», pero ella fue juzgada por bruja, no simplemente por asesina. Las pociones mágicas pueden incluir hierbas, cenizas y otros materiales. Como la mujer de Heracles en la obra de Séneca, las mujeres que utilizaron la magia amorosa confundieron, a veces, venenos mortíferos con afrodisíacos. Una mujer de Lucerna de mediados del siglo xv, por ejemplo, fue acusada de haber cometido este error y fue castigada con el destierro de la ciudad. Otra mujer confesó haber dado a su marido su sangre menstrual como poción amorosa, pero cuando él murió poco después, ella rehusó creer que su magia fuera la causa de la muerte.

Los hechizos utilizados con intenciones malignas son generalmente conocidos como «maleficios». Tales fórmulas fueron a menudo simples bendiciones o conjuros al revés, cuya estructura era la misma. Al igual que una bendición o un conjuro, un maleficio podía referirse a los sucesos de una historia sagrada o una leyenda religiosa. En Innsbruck, en 1485, una judía bautizada fue acusada de recitar un encantamiento blasfemo para provocar a su enemigo tanto dolor de cabeza como el que María sufrió en su cuerpo cuando dio a luz a Jesús. Mejor documentada está la utilización de un encantamiento para la magia amorosa: «Que N. me quiera tanto como María quiso a su Hijo cuando le parió».

Al ser estos maleficios pronunciados en secreto, la víctima tendría pocas oportunidades de saber qué eran o incluso si habían sido pronunciados. Por esta razón, probablemente están mucho menos documentados en los tribunales de lo que en la práctica fueron utilizados. Por distintas, pero igualmente obvias, razones, las víctimas de la brujería no podían presentar como pruebas las pociones que habían ingerido. Lo que los acusadores tenían para mostrar a los jueces eran los amuletos mágicos que habían sido colocados bajo sus umbrales o sus camas para causarles mal. A menudo, estos amuletos eran paquetitos de polvos nocivos, heces humanas, madera procedente de horcas o materiales parecidos. Una mujer enferma inspeccionó bajo el umbral de su casa y descubrió los cuerpos de tres pequeños animales negros, parecidos a ratones, envueltos en tela.

Los rituales utilizados para la brujería comportaron frecuentemente el uso de la magia simpática. Así, un testigo de Lucerna, en 1486, contó que había visto a dos vecinas practicando un extraño ritual en un pozo: una de ellas se introdujo en el pozo y se tiró tres veces agua por la cabeza, y pronto empezó a granizar. Si las hechiceras

robaban la leche de las vacas, podía ser porque «ordeñaban» un cuchillo clavado en la pared. También podía provocarse el daño físico mediante una imagen mágica, la más notoria de las técnicas de la magia simpática: cuando la imagen de una persona se perfora con alfileres u otros objetos afilados, el dolor simbólico que sufre la imagen provoca un dolor real en la víctima. Así, un hechicero de Coventry, en el siglo XIV, experimentó con una figurilla de cera de un vecino. Cuando dirigió un pincho de plomo a la frente de la imagen, el vecino se volvió loco y empezó a gritar de dolor. Después de unas cuantas semanas de agonía, el hechicero introdujo el pincho en el corazón de la imagen y su vecino murió.

No debe sorprendernos, pues, que se creyera que los hechiceros utilizaban objetos y rituales sagrados para transgredir las normas. Buscando los poderes sobrenaturales allá donde estuvieran, no debieron de tener ningún escrúpulo a la hora de utilizar objetos sagrados para sus propósitos. El miedo a tales sacrilegios puede aparecer en la propaganda antisemita. Durante una epidemia que se extendió por Aquitania en 1321, se propagó el rumor de que los leprosos y los judíos habían envenenado los pozos con una mezcla mágica de sangre, orina, plantas y hostias consagradas. Ya en 1130, cuando el arzobispo de Tréveris obligó a los judíos de su archidiócesis a elegir entre el destierro o la conversión al cristianismo, murió poco después. Se imputó a los judíos haber realizado una imagen de cera del obispo y haberla fundido con fuego lentamente para causarle la muerte. El desarrollo del culto a la eucaristía en el siglo XIII y en los siguientes extendió el temor a que la hostia consagrada fuera robada de las iglesias y utilizada para la brujería. Se contaban historias de cómo una mujer podía besar a un hombre mientras mantenía una hostia en su boca para hacer que su amor por ella creciera. En un caso famoso, una mujer que actuó así fue castigada con la imposibilidad de ver la hostia consagrada, ni siquiera cuando fuera elevada durante la misa. Solamente cuando tocó una reliquia de santa Brígida de Suecia se alivió su pena. Estas historias tienden a tener un cierto aire legendario y expectante, pero no hay nada plausible inherentemente en su temor de que los objetos sacros puedan ser utilizados para fines no sagrados.

Los manuscritos con fórmulas para la magia medicinal incluyen a veces material que un teólogo o un juez considerarían propio de prácticas de brujería. En principio, los procedimientos recomendados en estos manuscritos no parecen distintos de los que se insinúan en los documentos de los tribunales, pero debido a que tenemos más detalles se hace más fácil ver cómo esta magia se parece a los brebajes de hierbas utilizados con fines curativos.^[72]

A menudo estos manuscritos prescriben afrodisíacos, que serían considerados por ojos extraños como medios para realizar magia amorosa. Para provocar el deseo en una mujer, un manuscrito aconseja empapar lana con sangre de murciélago y ponerla bajo su cabeza mientras duerme. Los testículos de un venado o un toro o la cola de un zorro provocarán el deseo sexual en una mujer. Si se ponen huevos de hormigas en su baño se excitará de tal manera que quiera o no quiera buscará la relación sexual.^[73]

Todavía más cuestionable es el consejo de un compilador, de escribir «pax + pix + abyra + syth + samasic» en un palo de avellano y pegar con él tres veces en la cabeza de una mujer, besándola inmediatamente después, para asegurarse su amor. Por otra parte, una mujer puede despertar el deseo de su marido mezclando una hierba con gusanos de tierra y ofreciéndosela junto con su comida.

Las hierbas pueden servir también para otros tipos de brujería. Si se mezcla cardencha con un diente en una comida o bebida, se provocará una lucha entre todos aquellos que lo ingieran hasta que consuman el zumo de otra hierba. Hay muchos tipos de pociones que pueden dejar a un hombre impotente, o por lo menos disminuir su deseo sexual. Esto puede causarlo, por ejemplo, comer flores de sauce o de álamo, «como está probado por una larga experiencia». Verdaderamente, un hombre podía quedarse impotente para el resto de su vida si era tan poco cuidadoso como para beber cuarenta hormigas hervidas en zumo de narciso. La afirmación más extravagante quizá sea la que asegura que la salvia, podrida entre excrementos, hará surgir un pájaro con una cola de serpiente; si se toca a alguna persona con la sangre de ese pájaro, ésta perderá el sentido al menos durante quince días; y si se quema la serpiente y se arrojan sus cenizas al fuego, inmediatamente se producirá un terrible trueno.

No tenemos por qué creer que todas estas instrucciones se siguieron con la misma rectitud. Sin embargo, la gente de la Edad Media creyó seriamente que la hechicería podía causar la impotencia. Cuando el rey Lotario II fue incapaz de consumir su matrimonio por un impedimento de origen mágico, el arzobispo Hincmaro de Reims (806-882) fue llamado para decidir si la afección era suficiente para repudiar a su esposa y casarse con otra mujer. La cuestión se planteó otra vez más tarde, acaparando la atención de los legisladores canónicos y otros eclesiásticos de los siglos XI y XII. La solución al problema permitía la separación de la esposa si los remedios fallaban, y se consentiría un nuevo matrimonio si la causa del fracaso del primero era claramente mágica. En pocas palabras, la brujería era considerada algo muy serio.

Para la brujería, igual que para la magia curativa, el poder de las hierbas puede ser intensificado mediante la utilización de encantamientos. Una fórmula del siglo XIV, superficialmente cristiana, se dirige a una planta:

En el nombre de Cristo, amén. Yo te conjuro, oh Hierba, para que pueda conseguir para el Señor Pedro... por la luna y las estrellas... para que tú conquistes a todos mis enemigos, pontífices y clérigos y a todos los hombres laicos y a todas las mujeres y a todos los hombres de leyes que están trabajando en contra mía... [74]

Si las mismas técnicas básicas fueron utilizadas para la magia positiva y para la negativa, no sorprenderá que estas técnicas también pudieran funcionar como protección contra la brujería, o como contramagia para contrarrestar un maleficio que

alguien está llevando a cabo. Una fórmula de 1475 se identifica explícitamente como un encantamiento para utilizar contra una «bruja malvada». Aunque se verbaliza como si fuera un encantamiento, su intención es la de un talismán: tiene que ser escrito y llevado por una persona para que le proteja al «dormir, andar, beber, y especialmente, al soñar». Se lee:

In nomine Patris, etc. Por el poder del Señor, que la cruz + y la pasión de Cristo + sean una medicina para mí. Para que las cinco heridas del Señor sean mi medicina + Que la Virgen María me ayude y me defienda de todos y cada uno de los demonios malignos y de todos y cada uno de los espíritus malignos, amén. A + G + L + A + Tetragrammaton + Alfa + O...^[75]

El médico Arnau de Vilanova*^[75a] escribió un tratado, *Sobre los hechizos*, hacia el 1300 en el que ofrece numerosos remedios para la impotencia causada por la magia. En algunos casos, dice, los hombres que son incapaces de tener relaciones sexuales con sus esposas pueden curarse por medios humanos; en otros casos, se requiere la ayuda divina. A veces la brujería es causada por el uso de algún objeto que puede ser simplemente retirado: los testículos de un gallo colocados bajo la cama de un matrimonio, o una inscripción con caracteres escritos con sangre de murciélago. Otros recursos naturales pueden ser utilizados: la fumigación del dormitorio con la bilis de un pez contrarrestará la brujería (cf. Tobit 6:16-17 y 8:4, en el Antiguo Testamento apócrifo), como también lo hará el manchar o rociar las paredes con la sangre de un perro negro. Para casos más difíciles, Arnau de Vilanova prescribe un elaborado exorcismo en el que se escriben los versículos iniciales del Evangelio según san Juan y se sumergen en un líquido, que la pareja debe beber. Hojas, flores y frutas colocadas sobre carbón al rojo vivo alejarán al demonio entrometido. La suposición aquí parece ser que la magia en cuestión puede ser natural o diabólica: en el primer caso será suficiente para contrarrestarla el uso de medios naturales, mientras que en el segundo se debe recurrir al exorcismo.^[76]

La adivinación y la astrología popular

Las formas de magia analizadas hasta ahora eran formas de manipular la naturaleza que afectaban al destino de alguien. La adivinación fue una manera de conocer el

futuro que estaba predeterminado con anterioridad. Como hemos visto, los autores altomedievales creyeron que la magia consistía principalmente en una serie de técnicas adivinatorias, que, como el resto de la magia, se basaban en la inspiración diabólica. Aproximadamente la mitad del apartado que Isidoro de Sevilla dedicó a los magos trata en realidad de los adivinos, y su esquema de análisis perduró y tuvo una gran influencia. Aunque a otras formas de magia se les prestó una atención progresiva en la Europa de la Baja Edad Media, la adivinación no perdió en absoluto su atractivo para el pueblo, ni el horror con el que la veían los moralistas.

Fueron muchas las variedades de la adivinación. La «oniromancia», o interpretación de los sueños, fue muy popular, así como los tratados que sugerían cómo plantear las interpretaciones. La oniromancia popular pudo consistir en una simple ecuación entre el contenido del sueño con los sucesos futuros: los sueños sobre el agua, por ejemplo, pueden significar una muerte por ahogamiento. En un nivel más sofisticado, los «libros de sueños» de autores como Hans Lobenzweig (mediados del siglo xv) consideraban cuidadosamente la clase social y las condiciones físicas del que soñaba, y contienen complejas reglas para la interpretación de los sueños. La observación de los signos en la naturaleza parece también haber conservado su importancia. Las elaboradas normas que los romanos habían desarrollado para la realización de augurios pudieron haberse perdido, pero incluso un augurio de tipo primitivo podía predecir el futuro a través del canto de los pájaros. El número de graznidos proferidos por un cuervo podía ser un signo de cambios en el tiempo, porque este pájaro era muy sensible a las condiciones del aire. Una mujer, se cuenta, preguntó a un cuco cuánto tiempo viviría, y cuando el pájaro pió cinco veces ella concluyó que disponía de cinco años más. Por supuesto, esta historia fue contada para desacreditar a la superstición, y no podemos darle el crédito de un relato fiel a algo que realmente no sucedió. Los quirománticos dieron más muestras de sutileza con su presunción de que podían leer en las manos de la gente cuántas veces se casarían, qué ascensos les esperaban o si estaban predestinados a morir en la horca.

La astrología científica, basada en la detallada observación de los cielos, parece haber sido una actividad rara en Europa hasta el siglo xii, pero la práctica de la astrología popular fue constante. Generalmente, las formas populares de la astrología se concentran más en las fases de la Luna que en los movimientos de otros cuerpos celestes, por la simple y llana razón de que la Luna podía ser observada más fácilmente y sus movimientos más rápidamente comprendidos. Cartas detalladas explicaban qué días del ciclo lunar eran buenos o malos para diversas actividades. Este tipo de material escrito pudo haberse gestado entre personas con algún tipo de formación, pero la mentalidad que se desprende de estos textos no era demasiado erudita.

Otros signos para la predicción del futuro pudieron detectarse también en los cielos, a menudo tratados del mismo modo que el ridiculizado estilo sistemático. Uno

de los medios más comunes de predicción fue la interpretación de los truenos. La dirección de la que procedía podía ser un detalle significativo: si sonaba en el este, por ejemplo, presagiaba una alta mortandad para el año siguiente. Aún más importante era considerar el mes del año en que se oía el trueno, quizá de forma especial en las regiones en las que las tormentas de truenos eran relativamente raras y podían no producirse durante la mayor parte de los meses del año. Una carta del siglo XIV muestra «lo que significa el trueno cada uno de los meses», ilustrada con dibujos que clarifican el futuro (figura 8). Si truena en enero soplarán fuertes vientos, abundarán la fruta y la guerra. Los truenos en febrero anuncian la muerte para muchas personas, especialmente para la gente rica. La perspectiva más esperanzadora de este, en general, desolador panorama, se reserva para el final del año: un trueno en diciembre presagia una buena cosecha en los campos y paz y concordia entre la gente.

Ciertos días del mes son más propicios que otros, y ciertos días del año son excepcionalmente desafortunados. Asesinatos, batallas y otros infortunios pueden acaecer en especial durante los «días egipcíacos», aunque si se conocen de antemano pueden tomarse precauciones. Un *leechbook* dice que hay treinta y dos días malditos en el año, además de variaciones locales:

Quienquiera que tome esposa en uno de estos días, no la disfrutará por mucho tiempo. Y quienquiera que inicie un largo viaje nunca más regresará, o le acontecerá algún infortunio. Y aquel que inicie un trabajo importante nunca lo terminará. Y aquel a quien le sea practicada una sangría pronto morirá, o nunca se sentirá bien.^[77]

Se utilizaron supersticiones ordinarias de todo tipo para predecir el futuro. Quienes encontrasen medio penique o unas agujas, podían felicitarse por su buena suerte, a menos que estuvieran tan locos como para disponer de estos objetos encontrados, en cuyo caso la suerte se volvería en su contra. Daba buena suerte encontrarse una herradura o una uña de hierro, o toparse con una liebre cuando ésta escapaba de los podencos. Encontrar a un cuervo o a un burro traía mala suerte. Había quien creía que podía traer mala suerte encontrar a un monje o a un cura y no se hacía el signo de la cruz; una de las anécdotas favoritas de los predicadores contaba cómo una mujer tomó esta precaución para evitar el infortunio al encontrarse con un sacerdote, y cómo el clérigo la arrojó a un lodazal, para probar así que su superstición no era efectiva. Que tales creencias entraran en el terreno de la magia es, sin embargo, dudoso, incluso en términos medievales. Los autores de la Alta Edad Media que hablaron de «artes mágicas» habían reservado este término para las prácticas adivinatorias u otras que implicaran en cierta medida la correlación sistemática entre los signos y los sucesos futuros. El término «arte» se refiere en este contexto a un conjunto sistemático de conocimientos, y pocos le hubieran asignado la dignidad de este título a una superstición de tipo casero.



Tabla de adivinación mediante la interpretación de los truenos, siglo XIV. (Bodleian Library, Oxford, Ms. Rawlinson D. 939, pt. 3, verso, derecha).

No todas las formas de adivinación fueron pasivas, ni requirieron tan sólo una simple observación de los signos presentes en el mundo. Ciertas formas, que parecen haber sido especialmente populares en el siglo XV pero que pueden documentarse más antiguamente, necesitaban de una intervención activa por parte de la persona que predecía el futuro. Estas variedades de adivinación pueden ser denominadas «experimentales». Abrir un libro al azar y leer el párrafo con el que tropieza la vista es uno de los métodos clásicos. Otras formas de predicción, presentes ya en la Antigüedad y desarrolladas en las fuentes medievales, incluyen las tiradas de dados. Un manual de la Baja Edad Media enseña a quien lo utilice a tirar un dado para obtener determinado deseo.^[78] Para la persona afortunada que saca tres seises, el libro ofrece este verso:

Tú que has sacado aquí tres seises
 tu deseo será cumplido este mismo año.
 Mantente firme y no te preocupes,
 el deseo que has pensado se cumplirá.

El jugador que saca tres seises y un dos también verá cumplido su deseo, aunque también sufrirá muchas adversidades. Se dice a los que sacan tres seises y dos cuatros que se olviden de sus caprichos. Por supuesto, tales técnicas pudieron utilizarse para

la adivinación sería, pero quizá fueron más aptas para su uso en juegos festivos. Algunas veces las técnicas utilizadas son extremadamente elaboradas, con diversas cartas que consultar e indicadores movibles que girar antes de recibir un consejo. Un ejemplo alemán se refiere a los amantes, pero también pudo ser utilizado como un entretenimiento ligero, aunque a veces su tono sea serio. En una predicción se cuenta a una esperanzada mujer joven, «Estás desperdiciando tu amor con el hombre joven que has escogido. Aunque él te es muy amistoso, es otra persona quien le gusta. Tú le amas y él a ti no, no importa que él intente hacerte creer lo contrario».

Ciertas técnicas de adivinación experimental utilizan la misma clase de objetos que la magia manipulativa; estas técnicas aparecen habitualmente en los mismos manuscritos como otras formas de magia. Las hierbas, por ejemplo, pueden ayudar a detectar a un ladrón: si el heliotropo se coloca bajo la cabeza de una persona a la que han robado mientras está durmiendo, esta persona será capaz de ver al ladrón y localizarle en sus sueños.

Tales técnicas también pueden servir para realizar diagnósticos médicos. Si un sanador sostiene verbena contra la mano de una persona enferma y le pregunta cómo le va, la verbena capacitará a la persona para dar la respuesta correcta; el paciente vivirá o morirá, de acuerdo con la respuesta que ella o él le dé. El médico Juan de Mirfeld recoge una serie de técnicas que combinan el diagnóstico con el pronóstico, incluyendo una muestra de «onomancia», o adivinación a través de cálculos basados en los nombres:

toma el nombre del paciente, el nombre del mensajero enviado a llamar al médico y el nombre del primer día en que el mensajero vino a ti; junta [los valores numéricos de] todas las letras, y si la suma da como resultado un número par, el paciente no sanará; si el número es impar, se recuperará.^[79]

No debe sorprendernos la lectura de tales técnicas, pero encontrarlas en la obra de un famoso, y por lo general realista, practicante da que pensar.

Los manuscritos que contienen procedimientos adivinatorios, incluyen a veces elaboradas técnicas para descubrir a un ladrón. Si se escribe la fórmula «+ Agios crux + Agios Crux + Agios Crux Domini» en cera virgen y se aguanta sobre la cabeza con la mano izquierda, se verá al ladrón en sueños. Si se sospecha de alguien, un manuscrito recomienda escribir ciertas letras en un pedazo de pan y dárselo a comer al sospechoso; y si él es el culpable será incapaz de ingerirlo. Si se sospecha de varias personas, un manuscrito recomienda escribir complicadas fórmulas en un pedazo de pan, recitar diversas plegarias y entonces administrar el pan a los sospechosos. Alternativamente, uno puede dibujar un ojo en una pared, reunir a todos los sospechosos y ver cuál de ellos derrama lágrimas por el ojo derecho. Si niega haber robado el objeto desaparecido, debe hendirse una uña de cobre en la pared, y cuando ésta se clave la persona culpable gritará como si la estuvieran perforando a ella: un

caso claro de magia simpática.

La detección de un ladrón o la localización de bienes robados puede estar vinculada a la magia que pretendía recuperar los objetos perdidos. Un manuscrito flamenco del siglo XIV, por ejemplo, utiliza un tipo de magia simpática como forma de descubrir y recuperar un objeto robado. Está basado en la leyenda de que después de la crucifixión de Cristo, la cruz permaneció enterrada hasta que santa Elena la buscó y la encontró. Igual que la tierra ofrecía esta reliquia sagrada, así también la tierra misma debía ahora revelar el paradero de los objetos robados. Para invocar al propio poder de la cruz, el adivino debe tumbarse cuatro veces en el suelo, una en cada dirección de la brújula, con los brazos extendidos en forma de cruz, y recitar cada vez una fórmula, ordenando a la cruz de Cristo traer al ladrón y devolver los bienes robados.

Los procedimientos mágicos también pueden ser utilizados para obtener informaciones secretas directamente de otra persona. Puesto que el objetivo aquí es de tal índole, se pueden clasificar estas operaciones como formas de adivinación experimental. Si se ponen el corazón y la pierna izquierda de un sapo sobre la boca de un hombre dormido, por ejemplo, éste revelará inmediatamente todo aquello que se le pregunte.

Está razonablemente justificado que la adivinación puede ser considerada como una especie de magia diabólica. Agustín había explicado en su tratado *Sobre las formas de conocimiento de los demonios* que, aunque los espíritus malignos no tienen verdaderos conocimientos proféticos sobre el futuro, pueden hacer conjeturas que se basan en sus percepciones suspicaces, en su habilidad en trasladarse de un sitio a otro rápidamente y en la riqueza acumulada de su experiencia. Son estas conjeturas las que se comunican a los seres humanos en los procesos de adivinación. Lo que no estaba tan claro era cómo la adivinación podía beneficiarse de la magia natural. Las personas que hablaron de las virtudes ocultas en la naturaleza estaban pensando generalmente en los poderes que podían ser utilizados más que en los signos naturales de sucesos futuros. Pero no se despreocuparon totalmente de la predicción. Guillermo de Auvernia, por ejemplo, habla de un «sentido de la naturaleza», una especie de percepción extrasensorial que capacita a una persona para, por ejemplo, detectar la presencia de un ladrón. Según Guillermo, los animales también pueden poseer este sentido. Utiliza la oveja para resguardarse de los lobos, y por ella los buitres saben cuándo va a tener lugar una batalla (y por lo tanto, para ellos, un festín). Otros autores atribuyen a Dios ciertos signos útiles para la predicción, que los habría concedido al género humano para ayudar a la gente a fortalecer su ánimo para resistir los infortunios venideros. El autor flamenco Venancio de Moerbeke cataloga numerosas formas de adivinación («las variedades de predicción son prácticamente infinitas», dice), y se lamenta de que los esfuerzos de Dios para advertir a la gente de los peligros son recibidos demasiado frecuentemente con despreocupación e incompreensión.^[80] Pero analizar la adivinación en estos términos es considerarla

claramente ajena al dominio de la magia y colocarla dentro de la esfera de la religión.

El arte de la superchería

No todas las formas de magia fueron serias en la cultura medieval. Igual que existieron formas de adivinación cuyo objetivo principal era el entretenimiento, también se practicó otro tipo de magia cuyo objetivo era divertir: el ilusionismo. Éste despertaba la admiración por las cualidades virtuosas y prodigiosas del mago, y las bromas de tipo práctico divertían por lo menos a quien las realizaba.

El libro de apuntes de Tomás Betson (finales del siglo xv) nos enseña mucho sobre este tema.^[81] Betson fue un monje de la abadía de Syon, en Middlesex. Al parecer fue un hombre piadoso, pero también un gran bromista y un gran aficionado a la magia. En su libro de apuntes incluye instrucciones sobre cómo realizar diversos trucos. «Si coges un cabello fino de la cabeza de una mujer, por ejemplo, y lo atas a un huevo previamente vaciado, serás capaz de mover el huevo aguantando el otro extremo del cabello con la mano, y sin que nadie vea el cabello debido a su finura». Se puede incluso colgar el huevo en una casa, y «muchas gente creerá que nada lo sostiene». También utiliza un poco de cera para pegar a una moneda el extremo de un cabello; se tira del otro extremo y la moneda se moverá, de forma que «muchas gente creerá que sucede por arte de magia». Otro truco consiste en poner un escarabajo dentro de una manzana con un agujero en el centro; cuando el escarabajo haga que la manzana se balancee, la gente creerá que la fruta se está moviendo sola. ¿Confía Betson en tener un público excepcionalmente crédulo? No necesariamente. Presumiblemente, actuaba para gente que quería ser entretenida, deseando olvidarse de su propia incredulidad, y podía distraerse incluso por un simple truco «mágico» si era ejecutado con cierta gracia. Betson también copió instrucciones para operaciones mucho más sofisticadas: para hacer aparecer imágenes por medio de una elaborada disposición de espejos, o para producir interesantes efectos ópticos con una moneda y un plato de agua. Parece, pues, que no fue un simple bufón.

La manzana movediza de Betson tiene sus análogos en diversos objetos que parecen moverse solos: barras de pan que bailan sobre la mesa o saltan por la casa, pescados muertos que saltan de la cacerola, aros y huevos vaciados que parecen rodar por su propio impulso. Numerosos manuscritos explican cómo realizar trucos con fuego: cómo confeccionar una vela que no pueda ser apagada, cómo causar una gran

llama que surja de una cacerola llena de agua. De la misma manera, hay fórmulas para crear efectos especiales de luz que provocarían ilusiones tales como hacer que hombres parezcan no tener cabeza, o hacer aparecer a la gente tan grande que sus cabezas parezcan estar en los cielos mientras sus pies permanecen en la tierra. A menudo estos «experimentos» requirieron conocimientos básicos de química, aunque el último precisa de ingredientes más simples: aceite, centauro y sangre de una abubilla hembra. Cualquier cocina bien equipada hubiera tenido el jugo de cebolla necesario para la escritura secreta o el fuerte vino negro cuyo vapor podía convertir una rosa blanca en roja.

Otras formas de entretenimiento precisaban mayor equipo y destreza manual. Por ejemplo, las instrucciones del mago cuentan cómo liberar unas manos atadas cortando la cuerda con un cuchillo disimulado. Sabemos por testimonios artísticos que ciertos embusteros utilizaron el clásico juego de la bola y el vaso para engañar a los espectadores con la prestidigitación. Es un motivo habitual en el arte alemán del siglo xv: a finales de siglo, el Bosco (c. 1450-1516) hizo un dibujo sobre este tema, y a principios del siguiente, una pintura con la misma temática. Igual que otros artistas anteriores, el Bosco ridiculiza a los locos espectadores que son embaucados por el ilusionista inteligente.^[82]

En otros casos, los trucos que los magos de la Baja Edad Media se guardaban bajo la manga eran modelos de meras travesuras, dirigidas contra víctimas desprevenidas. Los manuscritos explican cómo atemorizar a un compañero haciendo que una antorcha explote en su cara, cómo hacer que la gente sienta picores cuando está en la cama, cómo volverles negros cuando se bañan, cómo hacer que la carne de su cena parezca cruda o con gusanos, y así *ad infinitum* y, sin duda alguna, *ad nauseam*.

La magia de este tipo puede encontrarse en varias clases de manuscritos. A veces aparece en colecciones de material médico o en compendios generales de saberes mágicos. Una miscelánea médica procedente de Alemania contiene una gran cantidad de honestos conocimientos médicos, pero los mezcla con prescripciones para conseguir la invisibilidad («toma dos ojos de una rana negra...»), para hacer aparecer a la gente sin cabeza, para encontrar bienes robados en sueños, etcétera.^[83] Existieron compilaciones especiales, dedicadas específicamente a los trucos mágicos, de las cuales el *Apéndice a Salomón* es una de las mejor conocidas. Sería difícil precisar quién utilizaba este tipo de material. Quizá un monje, pero es posible que un médico también. Las cualificaciones profesionales eran mucho menos importantes que una personalidad algo teatral y el deseo de entretener.

Casi todas las fuentes que se han conservado de este tipo de magia datan de los siglos xiv y xv. Puede que no se pusieran de moda hasta más tarde. Pero lo que es quizá más probable es que trucos similares fueran conocidos muy anteriormente, aunque no fueran registrados ampliamente hasta los siglos xiv y xv, con la proliferación de material escrito de carácter popular. Se conservan algunos

testimonios de prácticas anteriores: Guillermo de Auvernia cuenta cómo un mago puede hacer aparecer una casa llena de serpientes si quema la piel de una en un lugar lleno de varas de madera o juncos, porque los parpadeos de las llamas hacen que estos objetos parezcan serpientes reptando. En realidad, muchos de los trucos con fuego parecen inspirados en los experimentos bizantinos con «fuego griego», cuyo objetivo primero fue de carácter militar.

¿Qué significado histórico debe atribuirse, si es que tuvo alguno, a estas supercherías? Por diversas razones debemos tener en cuenta, por lo menos de pasada, este tipo de cosas, incluso aunque no nos extendamos demasiado en ello. En primer lugar, es un elemento más en el complejo medieval de nociones asociadas con la magia, y si no tenemos esto presente nuestras nociones de lo que sus contemporáneos consideraban magia serán incompletas. Esta faceta de la magia pudo no ser tan primordial en la cultura medieval como lo es en la cultura moderna; cuando la gente del pueblo, en el siglo xv, pensaba en los magos, no pensaba en principio en personas que actuaban en escenarios sacando conejos de sombreros. Pero el elemento de actuación es uno de los componentes de la magia medieval. Además, se asoció complejamente con otra, más sofisticada y, como veremos, más siniestra forma de magia. Joachim Ringelberg, en el siglo xvi, se refirió a tales trucos como diversiones entretenidas que aligeraban los agotadores estudios. Quizá sirvieron también a este objetivo en siglos anteriores. No hay razón alguna para pensar que estas supercherías configuraron un arte erudito, pero cuando fueron consideradas por académicos, bien pudieron aligerar la pesada carga de la astrología, la alquimia y otras elevadas ocupaciones, proporcionando algo de distracción.

Los trucos mágicos fueron también tratados por la literatura, en particular en los *fabliaux*, que fueron cuentos cortos y a menudo picaros de la Alta y la Baja Edad Media. Éstos, por lo general, relatan las hazañas de las clases bajas que eran consideradas incapaces de conducta noble. En un *fabliau*, se cuenta la estafa de un encantamiento que se decía era capaz de transformar una vaca en un oso, y otro que podía convertir pequeños fragmentos de rocalla en monedas. Un campesino que realice tales trucos acaba por conseguir una gran fortuna, pero termina por vender su alma al diablo. En otro lugar, los autores juegan con el doble sentido de la palabra «encanto»: el mago es alguien que puede encantar al público con su lengua engañosa. Todavía otro *fabliau* cuenta cómo a un campesino dos ladrones le roban un jamón, que el dueño recupera por medio de la superchería. De ambos, el robo original y la recuperación subsiguiente, se dice que son casos de «encantamiento». Un poema inglés del siglo xv, «Jack y su madrastra», sigue la tradición de los *fabliaux*. Un extraño le ofrece a Jack diversos objetos mágicos, incluida una flauta que hace bailar alocadamente a quien la oye sonar. Llevado a juicio como «gran nigromante» y «brujo» por esta y otras diabluras, Jack empieza a tocar su flauta y hace que todos los presentes dancen y se revuelquen hasta que le prometen dejarle libre.^[84]

El poder de la flauta mágica de Jack puede ser misterioso, pero la mayor parte de

la superchería mágica, incluso en los *fabliaux*, funcionó de manera natural, como otras formas de magia a las que hemos pasado revista en este capítulo. Los poderes en cuestión estaban ocultos sólo vagamente: el mago los conocía a la perfección, pero intentaba mantenerlos ocultos al público o a las víctimas. Lo que tenemos aquí es, pues, de alguna manera, una parodia de la magia natural. Tomás Betson no dice que los efectos de sus simples trucos *sean* mágicos, pero mucha gente creerá que sí lo son. O quizá deberíamos decir que, a falta de una explicación inmediata, la gente que deseaba el entretenimiento olvidó su incredulidad y pretendió por el momento que el mago tenía imponentes poderes sobre la naturaleza. Para la mayoría de la gente del pueblo, sin embargo, esta distinción hubiera sido de una gran sutileza.

La fascinación de la magia en la cultura cortesana

La palabra «magia», al igual que otras muchas afines, empezó siendo un término negativo, pero ha ido adquiriendo connotaciones más positivas. En concreto, las formas adjetivadas de las palabras «mágico», «encantador», «fascinante» e incluso «hechicero», representan ahora a objetos y experiencias que se encuentran fuera de lo cotidiano, pero que son atractivas y tentadoras.^[85] Este cambio en la utilización de estas palabras se produjo después de la Edad Media. Para comprender su procedencia debemos volver a las representaciones de la magia en la cultura cortesana medieval, y especialmente en la ficción literaria escrita para esta última. Los cortesanos reconocieron claramente que ciertas prácticas mágicas podían ser siniestras y destructivas. No faltan testimonios de reyes y cortesanos que temieron la brujería por lo menos tanto como la gente común. En la literatura de ficción, sin embargo, estaban deseosos de dotarla de un rango diferente y de considerar sin horror los usos simbólicos de los motivos mágicos. Incluso los brujos de la literatura cortés eran personajes que formaban parte de un mundo encantado. Por un lado, este tipo de literatura ofreció una vía de escape a la rutina de la vida cotidiana, pero en un nivel más profundo reflejó la complejidad social y psicológica de la sociedad cortesana, y ofreció a los lectores medievales y modernos la posibilidad de una comprensión más plena de este estilo de vida.

La corte como institución y como centro cultural había existido mucho antes del siglo XII —la corte de Carlomagno (reg. 768-814) en Aquisgrán, es un ejemplo clásico. Pero fue durante este siglo en particular cuando gobernantes de todo tipo empezaron a rivalizar unos con otros por establecer las más atractivas e impresionantes cortes a su alrededor, como símbolos de su esplendor personal. No solamente los reyes tuvieron cortes magníficas, sino también condes y duques, papas y obispos, e incluso gobernantes de rangos inferiores. Las mujeres ejercieron el dominio político y cultural en ciertas cortes, como Leonor de Aquitania (c. 1122-1204) y su hija María de Champaña (1145-1198). Los clérigos dejaron una profunda impronta en algunas de ellas, pero cualquier gobernante se enorgullecía de su libertad frente a la influencia eclesiástica. De todas formas, los gobernantes se rodearon de oficiales, consejeros, siervos, médicos, parientes y amigos. Entre sus consejeros y hombres de confianza se encontraban astrólogos y magos. Y entre los artistas que acudían a las cortes, hubo juglares que conmemoraban las hazañas de ficticios cortesanos en el contexto de un mundo cargado de encanto.

Los magos en la corte

Se ha dicho que las cortes medievales, en concreto a partir del siglo XIII, fueron un lugar especialmente adecuado para la práctica de la magia. Se ha sugerido también que el motivo principal es la gran disparidad existente entre los dos niveles de poder en la corte. Por una parte estaban los oficiales formalmente investidos de poder por el señor: cancilleres y chambelanes, tesoreros y embajadores, entre otros. Por otra estaba la gran masa de cortesanos que no poseían derechos formales para la ostentación del poder pero que, sin embargo, y por diversas razones, ejercieron un poder de tipo informal: parientes y amigos del señor, clérigos y amantes, poetas, médicos y una amplia camarilla de sirvientes. En ambos grupos era posible que algunos individuos ascendieran meteóricamente y gozaran de los más altos favores para caer en picado después. Además de las inevitables rivalidades en el *seno* de estos dos grupos, era evidente la tensión *entre* ellos. Hasta el punto de que quienes ostentaban el poder de forma no oficial buscaron desplazar a los que poseían un poder legitimado oficialmente, y las dos clases se sometieron mutuamente a constantes intrigas. Quienes perseguían los favores reales pudieron utilizar la magia en su lucha por el poder. Como veremos extensamente en otro capítulo, había métodos específicamente prescritos para ganar el favor en la corte. La magia amorosa podía ser utilizada por una futura esposa o amante. Diversas formas de magia podían eliminar a los rivales y a otros enemigos. Los forasteros de la corte, como las suegras del monarca, pudieron tener intereses dinásticos y de otro tipo distintos a los del resto de los cortesanos, y quizá se comportaron subrepticamente y sin ningún escrúpulo para alcanzar sus propósitos. Incluso cuando la magia no fue en realidad utilizada, las tensiones en la corte pudieron fácilmente llevar a la sospecha de que estaba siendo practicada. En resumen: la sociedad, cortesana estuvo dominada por la magia y por el miedo a ésta.^[86]

Este es un tema enjundioso. El asesinato mágico y la magia amorosa fueron acusaciones habituales en la corte francesa a principios del siglo XIV, y no fueron desconocidos tampoco en la corte inglesa a lo largo de la Baja Edad Media. En 1316, una hechicera acusó durante un interrogatorio a Mahaut de Artois, suegra de Felipe V de Francia (reg. 1316-1322), de utilizar la magia para reconciliar al rey con su hija. Y algo todavía más serio: supuestamente utilizó veneno (ya fuera mágico u ordinario) para matar a Luis X (reg. 1314-1316) y asegurar así la sucesión al trono de Felipe. En 1414 se juzgó a la duquesa de Gloucester con el cargo de utilizar la magia simbólica contra Enrique VI de Inglaterra para que su esposo, el duque, pudiera aumentar su poder e incluso ostentar el trono. La corte papal no fue tampoco inmune a tales intrigas. Quizá los casos mejor conocidos en los que se sospechó la utilización de la magia en la curia papal proceden del pontificado de Juan XXII (1316-1334). El ejemplo más famoso de todos es lo sucedido en 1317, cuando el obispo de Cahors fue

ejecutado por sus implicaciones con un supuesto mago judío y otros personajes oscuros en un atentado contra la vida de Juan. No contentos con la utilización de venenos, los conspiradores intentaron introducir imágenes mágicas en el palacio papal, con inscripciones en ellas, disimuladas entre hogazas de pan.

Pero sería engañoso pretender que la situación de las cortes fue sustancialmente distinta a la de otros contextos. Se producían rivalidades y animosidades en todas las esferas de la vida que pudieron llevar a la utilización y a la sospecha de la magia; la documentación histórica no nos autoriza a considerar las cortes como lugares peculiares en este sentido. Sabemos más sobre la magia en la corte que sobre la magia en muchos otros ambientes, simplemente porque poseemos mucha más información documental sobre ella. La magia realizada en un pueblo o en el mundo rural puede pasar desapercibida, pero es probable que la magia en la corte despertara el interés de los cronistas y otros autores. En muchos casos —en realidad, en todos los casos citados anteriormente—, incluso cuando se acusaba a los cortesanos de utilizar la magia, se tendía a culpar a los forasteros, gente común llevada *ad hoc* de pueblos o ciudades, a quienes se consideraba en realidad como responsables del mal.

Dentro de la propia sociedad cortesana parece haber existido una gran demanda de adivinos. Este es el motivo principal de la queja de Juan de Salisbury (c. 1115-1180): en una larga sección de su *Policratus*, se lamenta de la gran variedad de artes mágicas con las que se tienta a los cortesanos; pero cuando toma en consideración formas y ejemplos específicos de magia, lo que presenta es, sin embargo, un tratado sobre la adivinación. Las citas que aporta proceden casi exclusivamente de la literatura de la Antigüedad, y los lectores que esperen encontrar en su obra detalles sobre la práctica de la magia o de la adivinación en la corte verán frustradas sus expectativas. Porque él claramente considera importante, al ofrecer una guía moral a los cortesanos, exponer las formas concretas y los errores en que incurren augures, astrólogos, quiromantes, interpretadores de sueños, lectores de bolas de cristal y adivinos de todo tipo. También sabemos, por otras fuentes, que a menudo había astrólogos en la corte, y (como veremos en uno de los capítulos siguientes) ganaron especial popularidad allá por el siglo XII.

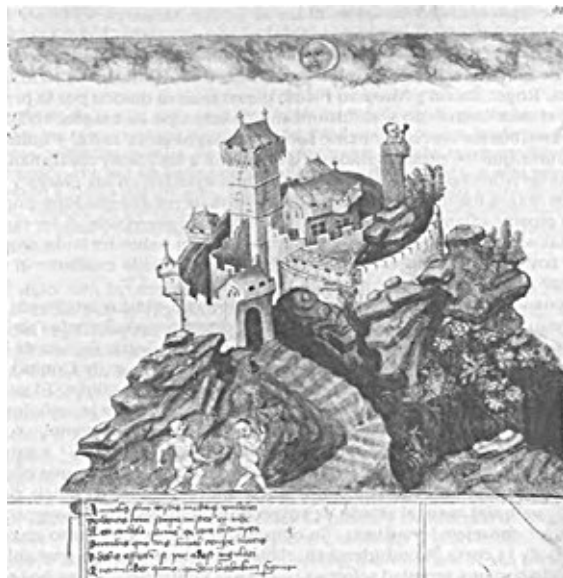
Además de adivinos y astrólogos, los gobernantes pudieron encontrar otros trabajos para los especialistas en las prácticas ocultas. Tritheim (Johannes Trithemius, 1462-1516), aunque no es el más fiable de los testigos, cuenta cómo el arzobispo de Tréveris dilapidó su fortuna comprando libros de alquimia y contratando a alquimistas. Uno de sus sucesores retuvo a su propio alquimista durante doce años, hasta que éste se marchó a servir al duque de Württemberg.

El caso de Conrad Kyeser es también muy revelador. Sin duda alguna, médico de profesión, sirvió en el campo de batalla y como diplomático, entre otros, para el duque Esteban III de Baviera-Ingolstadt. Pero perdió su favor, primero por su participación en la cruzada de Nicópolis de 1396, que terminó en desastre, y segundo porque tomó un partido equivocado en la política imperial de finales de siglo. Para

satisfacer su ambición y reconquistar los favores perdidos, decidió escribir una gran obra sobre el arte de la guerra, *Bellifortis*, que dedicó al emperador Rupert. La obra está repleta de descripciones y dibujos de máquinas bélicas, imaginarias y fantásticas, y antorchas de llamas inextinguibles (gracias a la tecnología aprendida de las fuentes bizantinas), y diversos tipos de magia animal y herbolaria. El cuero del pecho de un venado, dice, ofrece especial protección contra las heridas de batalla, y la pluma o el pelo de los animales muertos en la caza guiará a las flechas hacia su objetivo. Quizá la característica más remarcable de la colección es que el texto está escrito en un cuidadoso latín versificado y a menudo denso. Una de las secciones más sorprendentes es una en la que Kyeser recomienda hacer una vela con cera usada, estopa y la salmuera del ombligo de un bebé recién nacido. «Puedes llevarlo a donde quieras, en una noche de luna, y comprobarás sus efectos». Añade que puede construirse una linterna si a la mezcla se le añade grasa extraída de un hombre ahorcado. El texto se acompaña de un dibujo que muestra un castillo en el extremo de una larga vara, y otra ilustración parecida con una vela (figura 9). ¿Era esto otra simple receta para crear luz mágica, o tenía Kyeser otras intenciones? El autor era un hombre con una buena formación y poseía conocimientos prácticos de ingeniería y medicina, pero le gustaba también adornar sus consejos prácticos con un cierto aire de misterio. ¿Esperaba de esta forma impresionar al emperador de un modo más efectivo? Si esto era lo que pretendía, no tenemos ningún indicio de que lo consiguiera.

Las cortes reales y aristocráticas se deleitaron con diversos tipos de artistas cuyos repertorios debieron de incluir el ilusionismo. Chrétien de Troyes (c. 1140 - c. 1190), al describir el matrimonio ficticio entre Erec y Enide, cuenta cómo juglares de todo el país acudieron a la celebración para ofrecer sus diversiones: «uno brinca, otro realiza acrobacias y otro trucos mágicos; uno cuenta cuentos, otro canta y otros tocan el harpa», y así sucesivamente.^[87] Otra obra de ficción explica cómo un mago renombrado por sus proezas nigrománticas, por sus encantamientos y conjuros es llevado a la corte para entretener al héroe en cuestión. El mago puede convertir las piedras en quesos, hacer que los bueyes vuelen, o que los burros toquen el arpa; por lo menos eso creyó su público estupefacto. Él aparece cortando la cabeza de alguien, pero la cabeza separada resulta ser un lagarto o una serpiente.^[88] Otros magos de la literatura pueden convertir a animales en caballeros, hacer que el agua corra hacia las cumbres de las montañas, aumentar las medidas de las habitaciones, u obligar a centenares de caballeros a retarse en torneos. Sus logros pueden haber superado los de los magos verdaderos, y dejaron el listón muy alto para ser superado. Los relatos de no ficción describieron, a veces, tales tipos de magia en términos despectivos. Roger Bacon y Marsilio Ficino expresaron su desdén por la prestidigitación, el ventriloquismo y el ilusionismo de este tipo de magos. Ni Bacon ni Ficino escribieron específicamente sobre los magos de la corte, y quizá podamos asumir que los prestidigitadores que fueron a las cortes realizaban versiones más sofisticadas de los

trucos que las que ofrecían en las plazas y mercados. Los magos menos buenos, como la mayoría de prestidigitadores populares, podían esperar solamente vilipendios de la sociedad respetable. A veces, en realidad, las «ilusiones» realizadas en la corte parecen haber incluido una elaborada y costosa puesta en escena, conseguida mucho más mediante el trabajo artesanal que a través de la nigromancia.^[89]



*Actividades mágicas en un castillo, procedente de
Conrad Keyser, Bellifortis, manuscrito del siglo xv.
(Niedersächsische Staats und Universitätsbibliothek,
Gotinga, Ms. philos. 63, fol. 94 r.º)*

Se puede suponer que existieron dos categorías distintas: astrólogos y otros adivinos que servirían como consejeros en la corte y proporcionarían serios consejos de uso práctico; y juglares y mimos que podían alegrar la vida de la corte con sus historias sobre la magia y sus exhibiciones. El caso de Conrad Keyser, sin embargo, debe prevenirnos contra descripción tan simplista. Él pretendió ganar el favor de la corte con un libro en el que se mezclaba la tecnología más avanzada con un halo de fantasía. En este sentido, probablemente, no fue excepcional. Los magos que podían hacer cosas extraordinarias y los astrólogos que decían poder leer el futuro en las estrellas eran individuos que podían levantar sospechas. Sus conocimientos pudieron tener una relevancia práctica, pero en cualquier caso, el estado de sospechoso sería en sí mismo gratificante. Podían ser consejeros y artistas. Su consejo, al que se hacía caso cuando los patronos de la corte lo consideraban plausible y prudente, fue probablemente escuchado con una seriedad selectiva, o en caso contrario —en ambos sentidos de la palabra— a la ligera.

Los objetos mágicos: autómatas y piedras preciosas

Cuando los textos literarios hablan de los espectáculos mágicos para el entretenimiento del público cortesano, los prodigios que refieren tienen su equivalente en la vida real de las cortes. La tecnología para crear hombres y bestias mecánicas era conocida desde la Antigüedad: Filón de Bizancio y Herón de Alejandría habían escrito tratados sobre tales cosas. En los primeros siglos medievales, esta tecnología se conservó mejor en los mundos bizantino y musulmán que en la Europa occidental. Cuando los viajeros occidentales encontraron ángeles mecánicos que tocaban trompetas, o relojes en los que jinetes mecánicos señalaban el paso de las horas, se quedaban comprensiblemente pasmados. En el siglo X, Liutprando de Cremona visitó la corte imperial de Constantinopla y describió el maravilloso Trono de Salomón que allí se exponía:

Antes de la silla del emperador había un árbol, recubierto de bronce y con todas sus ramas repletas de pájaros, también en bronce, que proferían diversos gritos, según las diversas especies. El propio trono estaba tan maravillosamente decorado que por un momento parecía una estructura baja, y acto seguido se elevaba a lo alto por los aires. Era de enorme tamaño y estaba guardado por leones, también de bronce o de madera recubierta de oro, que golpeaban el suelo con sus colas y proferían terribles rugidos con la boca abierta y la lengua temblorosa.^[90]

Hacia el siglo XIII, la tecnología de tales artefactos era bien conocida en Occidente. Lo único que se requería para construirlos era dinero, es decir, básicamente eran juguetes para la nobleza. A finales del siglo XIII, el conde de Artois equipó con autómatas un palacio en Hesdin, con una habitación preparada para crear la ilusión de una tempestad de truenos y dispuso, entre muchas otras curiosidades de este tipo, «ocho caños para mojar las partes bajas de las damas y tres caños de los que, cuando alguien se paraba delante, salía harina y emblanquecían a la gente».^[91]

Para poder valorar la fascinación que estos ingenios pudieron ejercer debemos recordar que durante el siglo XIII se produjeron importantes avances en la mecánica y en la ingeniería. Esta fue la época del nacimiento de los molinos de viento, del renacimiento de los puentes de piedra y de muchos otros avances tecnológicos. No debe sorprendernos, pues, que Roger Bacon se animara a especular sobre ideas que debieron de impresionar a la mayoría de sus contemporáneos por extravagantes y descabelladas: barcos que podían navegar por el mar gobernados por un solo hombre y que navegaban más rápidamente que si fueran impulsados por remeros; vehículos muy veloces que funcionaban sin ser traccionados por ningún ser vivo; la posibilidad de construir una máquina voladora, con alas artificiales movidas por una manivela; ingenios ópticos que podían provocar pánico en un ejército al crear la impresión de

una gran fuerza enemiga. Los lectores de Bacon quizá se impacientaron viendo tales avances, pero mientras tanto tuvieron pájaros mecánicos e impresiones de tormentas que les mantuvieron encantados.

Aunque estos mecanismos fueron bien conocidos, los autores de ficción persistieron en dar la imagen a sus lectores de que estas cosas se realizaban por medio de la «nigromancia». Pero no solamente en el campo de la ficción los prodigios mecánicos pudieron parecer mágicos: cuando en el siglo xv el médico Giovanni da Fontana dibujó unos esquemas para la construcción de relojes, carruajes mecánicos, cerraduras de combinación, hornos alquímicos y muchos otros ingenios de este tipo, evidentemente se enorgulleció de la reputación ganada como mago conjurador de demonios. De forma parecida, cuando Conrad Keyser imaginó máquinas militares a principios del siglo xv no se tomó la molestia de distinguir entre sus conocimientos de ingeniería y su fascinación por la magia: uno de sus carros de batalla tomó la forma de un gato gigante con las uñas extendidas en gesto desafiante. Apenas tenemos constancia de que la gente de la Edad Media contemplara tales prodigios con un espíritu atemorizado o con una disposición más lúdica y sensible a la fascinación; o una mezcla de ambas.

Probablemente fue una combinación de actitudes diferentes lo que inspiró el coleccionismo de piedras mágicas. No hay mucho en ellas que pueda denominarse lúdico; fueron más bien símbolos de suntuosa magnificencia por los que los cortesanos rivalizarían entre sí. Pero la realeza y la nobleza no tuvieron el monopolio exclusivo de la propiedad de estas piedras preciosas, ni tan sólo de aquellas que poseían propiedades mágicas. Un tendero llamado Richard de Preston, por ejemplo, es conocido por haber donado a San Pablo de Londres un zafiro que poseía la virtud de curar las enfermedades de los ojos. Sin duda hubo más gente corriente que obtuvo y guardó este tipo de objetos. Lógicamente, sin embargo, aquellos que poseían poder político eran también más ricos que la mayoría de la gente y podían gastar en joyas de este tipo. Su vida en la corte exigía por costumbre el lujo desmedido y el despilfarro, de manera que el lucimiento de joyas se convirtió en este contexto en algo habitual. Tanto mejor si una piedra preciosa no era solamente bonita y mostraba la riqueza de su portador sino que además curaba enfermedades y realizaba otros prodigios.

No debe sorprendernos, pues, que la mayoría de piedras mágicas de las que tenemos testimonios hayan sido encontradas en las cortes. Los inventarios de los tesoros reales y aristocráticos proporcionan numerosos ejemplos. Un anillo de finales del siglo xiv, hallado en el palacio de Eltham, tiene incrustados cinco diamantes y un rubí, además de una inscripción que promete la buena suerte a su portador. Carlos V de Francia (reg. 1364-1380) poseyó una piedra que podía ayudar a las mujeres en el parto, y un inventario del tesoro ducal de Borgoña en 1455 incluye un objeto similar. Hubert de Burg fue acusado en 1232 de haber robado del tesoro del rey una piedra que proporcionaba la invencibilidad en los combates; supuestamente la había dado a

un enemigo del rey. Varios tipos de piedras fueron estimadas por sus propiedades en la detección de venenos, una función siempre muy útil en la corte. Una crónica indica que cuando las gemas se hallaran próximas al veneno les saldría una especie de sudor. Estas ideas pueden parecer fantásticas, pero eran aceptadas con toda seriedad. Así, en 1408, el duque de Borgoña poseía una piedra incrustada en un anillo supuestamente capaz de detectar venenos.

Con frecuencia, el poder mágico intrínseco de la piedra se intensificaba mediante inscripciones. Un ejemplo que por diversas razones tipifica esta tendencia es un anillo del siglo XIV procedente de Italia (figura 10). Es un anillo de oro, con una «piedra de sapo» incrustada. Esta última, considerada de gran valor, procedía, según se decía, de la cabeza de un sapo, aunque en realidad era un fósil derivado de cierto tipo de pez. El anillo contiene una inscripción con dos frases evangélicas: *Iesus autem transiens per medium illorum ibat* (versión latina de Lucas 4:30: «Pero Jesús, atravesando por en medio de ellos, se fue») y *Et verbum caro factum est* (Juan 1:14: «Y el Verbo se hizo carne»). Existe un precedente del uso de ambos textos en talismanes.^[92] Ejemplos parecidos pueden encontrarse en muchos lugares de Europa a partir del siglo XIII.



*Anillo italiano, siglo XIV.
(British Museum, n.º 895).*

El poder de las gemas puede relacionarse con el de los santos de diversas formas. A los relicarios con huesos de santos se les incrustaron piedras algunas veces, presumiblemente para rendir honores al santo que se guardaba allí, y posiblemente para aumentar los poderes maravillosos de las reliquias. En las leyendas se halla un tipo de vinculación distinta: se decía que san Eduardo el Confesor (reg. 1042-1066) había dado un anillo a un mendigo, quien se lo llevó con él a Roma y lo trajo de

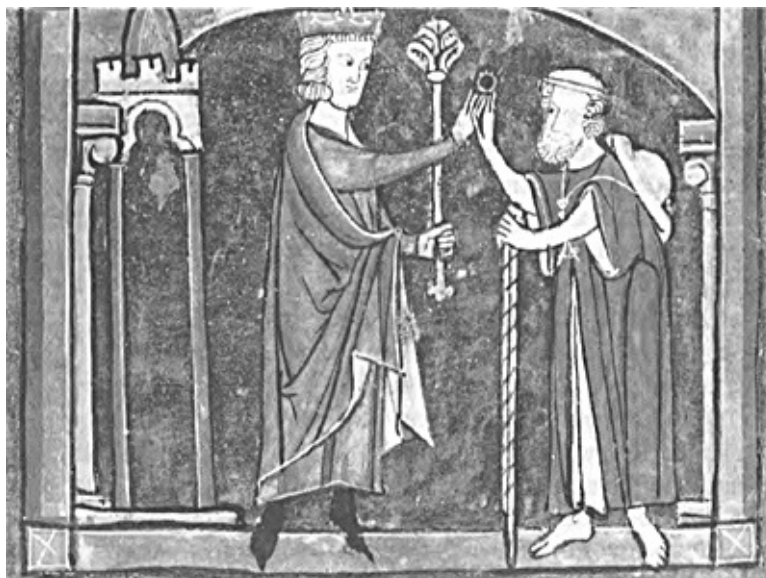
vuelta justo antes de la muerte del monarca (figura 10). El anillo, entonces santificado, estuvo en el ataúd de Eduardo hasta 1163, año en que fue extraído y utilizado para curar la epilepsia. En un caso como este, la religión se funde a la par con la magia natural.

Los libros denominados «lapidarios» exponen con detalle las propiedades maravillosas de las gemas. Fue un género literario conocido incluso en la Antigüedad, pero en la Europa medieval la obra clásica fue *El libro de las piedras* del obispo Marbodio de Rennes, de finales del siglo XI. Marbodio no presume de original por el contenido de su obra, sino que dice estar versificando una colección previa para la lectura de un pequeño grupo de amigos, presumiblemente personas cercanas a la corte episcopal. El propio Dios, afirma Marbodio, ha dotado de poderes singulares a las piedras preciosas. Aunque las hierbas poseen grandes poderes, los de las piedras son mucho mayores. El zafiro, por ejemplo, posee una gran variedad de propiedades físicas. De naturaleza inherentemente «fría», puede contrarrestar el exceso de calor en el cuerpo y reducir la transpiración. Si se pulveriza y se administra con leche es bueno para las úlceras, dolores de cabeza y otras enfermedades. Además, posee poderes espirituales y morales. Disipa la envidia y el terror, induce a la paz e incluso hace que Dios sea favorable a las súplicas.

Otros lapidarios, la mayoría siguiendo al de Marbodio, divulgaron aún más tales creencias, explicando los usos mágicos de cada una de las diversas piedras preciosas: una podía curar la gota y las enfermedades de los ojos, otra podía prevenir de la locura y de las bestias salvajes, y aún otra podía hacer que una prenda fuera resistible al fuego. Diversas piedras fueron estimadas por su luminosidad. Las piedras también podían ser de utilidad para un robo: con sólo rociar un imán triturado en carbón caliente, un ladrón conseguiría que los ocupantes de una casa partieran misteriosamente, dejando vía libre para cometer el hurto. Ciertas piedras eran de utilidad «profética»: colocadas en la boca del orador, presumiblemente le sonsacan verdades que de otra forma permanecerían ocultas. O pueden también ser utilizadas para que otros divulguen la verdad. Un hombre que duda de la castidad de su esposa, por ejemplo, puede colocar un imán contra su cabeza mientras descansa en la cama: si ella le ha sido infiel se caerá al suelo. Hubo quien dudó de estos poderes maravillosos, pero otros defendieron con firmeza tales ideas. Gervasio de Tilbury (c. 1152 - c. 1220) ridiculizó a los incrédulos, y contó cómo el propio Salomón fue el primero en percatarse de las virtudes mágicas de las gemas.

Aunque los lapidarios nunca fueron un género exclusivamente cortesano, parecen haber sido especialmente populares en las cortes medievales. Una de estas obras fue incluso atribuida a un monarca, Alfonso X el Sabio, de Castilla y León (reg. 1252-1284), y las ediciones de un lapidario francés dicen que fue traducido del latín a instancias de Renato de Anjou (1408-1480). En la Baja Edad Media es probable que este género tuviera un público más amplio, e incluso las obras escritas originariamente para consumo cortesano pudieron llegar a lectores ajenos a las cortes,

igual que sucedió con otros géneros de literatura cortesana. Es tentador considerar el lapidario como un manual del usuario para conocer los poderes de las gemas encontradas en los tesoros reales o aristocráticos, pero hay solamente una vaga correspondencia entre las piedras que aparecen en los lapidarios y las que sabemos que fueron llevadas o utilizadas en las cortes. Uno puede imaginar a un cortesano encantado de saber que un zafiro induce a la profecía. Se puede incluso imaginar a un cortesano experimentando para verificar la validez de estos saberes, con resultados cuya eficacia sólo podemos conjeturar. Es fácil darse cuenta, sin embargo, de que hemos llegado otra vez a la frontera entre instrucción y divertimento. Igual que un cristiano fiel escucharía pasmado, con fe o con incredulidad, los relatos sobre las reliquias que hacen milagros, así también un europeo medieval pudo leer con temor esta información acerca de las gemas mágicas. En ambos casos, la sensación de maravilla sería una razón suficiente para escuchar o para leer, y la maravilla es un estado en el que raramente se perciben con prudencia los vínculos entre realidad y ficción.



*Eduardo el Confesor dando un anillo a un campesino,
procedente de un manuscrito del siglo XIII.
(British Library, Additional Ms. 21 926, fol. 12 r.º)*

Todavía más ambigüedades envuelven a estas gemas mágicas: podemos asumir que sus poderes fueron considerados, en general, naturales, pero algunos autores acariciaron la idea de que pudieran ser depositarías de algún poder diabólico. Un lapidario aconseja pulverizar una piedra denominada diadochita y rociarla con agua para evocar las formas de los demonios y de los muertos.

La magia en los *romances**^[92a] y géneros afines

Incluso los escritos explícitamente de ficción reflejarían, por supuesto, ciertas realidades de la cultura cortesana: estas fuentes no son de ayuda para una narración descriptiva de sucesos reales, pero tienen gran valor como guía para el conocimiento de las actitudes y de los valores sociales.

Los poetas franceses del siglo XII compusieron largas narraciones en verso, en su mayoría basadas en las aventuras caballerescas del rey Arturo y de su círculo. Sus historias proporcionaron un gran repertorio para historias novelescas posteriores en la misma Francia, Alemania e Inglaterra. Aunque se situaban en un pasado inmemorial, en el fantástico mundo de la corte del rey Arturo, a menudo proyectaron a este ambiente las costumbres contemporáneas al autor: los caballeros de estas historias se reunían en las celebraciones de torneos, luchaban en batallas y se dirigían a la corte más o menos de la misma forma en la que el autor y su público lo debieron de hacer. Pero el mundo artúrico de los *romances* era más impredecible que el mundo familiar de la experiencia cotidiana. Estaba habitado por monstruos de la mitología popular, a veces por ángeles y demonios de la tradición cristiana, y con bastante frecuencia por hadas procedentes de la literatura celta.

Sabemos poco de la mayoría de los autores de estos textos. Uno de los más importantes, Chrétien de Troyes, escribió en la segunda mitad del siglo XII y fue protegido por la condesa María de Champaña (1145-1198) y por el conde de Flandes. Con seguridad fue en sus cortes donde compuso estos *romances* para su lectura oral. Otros autores de este género también parecen haber sido protegidos por gobernantes, aunque hay numerosos testimonios de que el género se difundió pronto hacia ambientes no cortesanos. Este es el caso de la gente de las ciudades, que leía estos libros originariamente escritos para cortesanos, o adaptaciones o traducciones de estos textos.^[93] Es difícil precisar la línea divisoria entre los *romances* «cortesanos» y los «populares». Lo que está claro es que, incluso cuando los *romances* no se escribieron para un público cortesano, siguieron siendo cortesanos en sus contenidos, describiendo y embelleciendo las vidas y las aventuras de reyes, caballeros y otros personajes de la corte.

Los *romances* se diferencian enormemente de las sagas por su concepción del lugar donde se localizan las fuentes de los poderes mágicos. En las sagas, el poder lo poseen básicamente las palabras; en los *romances* reside en mayor medida en los objetos. Primeramente, cuando los personajes son heridos, su curación se produce por medio de hierbas y ungüentos, generalmente administrados por mujeres, personajes no necesariamente importantes en las historias, pero almas gentiles y bondadosas que siempre están a mano cuando un personaje necesita de la magia. En segundo lugar están las pociones amorosas, como las que bebieron accidentalmente Tristán e Iseo.

En tercer lugar, en los *romances* abundan las gemas luminosas y mágicas, a menudo incrustadas en anillos, generalmente utilizados para preservar a los personajes del peligro. Una de estas piedras prueba sus propiedades al proteger al héroe del agua, del fuego y de las armas cuando él mismo se ha lanzado a un río con una rueda de molino atada a su cuerpo, después camina hacia un fuego en llamas y finalmente toma parte en un duelo.^[94] En cuarto lugar, existen artefactos con propiedades maravillosas: bandejas que se ofrecen a sí mismas para ser utilizadas, pájaros mecánicos, leones, piezas de ajedrez y ángeles que parecen vivos; cabezas mecánicas que hablan con sus constructores; espadas que aseguran la victoria; botes que, a su propia suerte, conducen a maravillosos puertos desconocidos a sus desventurados pasajeros. El mundo de los *romances* parece a veces una vasta tienda de juguetes repleta de delicias mágicas. Los objetos mágicos de esta cuarta clase a menudo se parecen a los autómatas y a otras maravillas mecánicas manufacturadas para el entretenimiento cortesano, y sin duda los ejemplos reales y de ficción gustaron a los cortesanos por la misma mezcla de motivos: el atractivo de las máquinas combinado con el misterio de lo inexplicable. Chaucer (c. 1340 - 1400) expuso una serie impresionante de este tipo de maravillas en *El cuento del escudero*, que está claramente en deuda con la tradición de los *romances*.

A veces, los *romances* describen maravillosos objetos con un elemento de humor, ironía, e incluso de autoparodia. Las gemas luminosas, por ejemplo, pueden no ser siempre beneficiosas. Si se colocan en una cama y resplandecen con brillantez por la noche, puede ser necesario cubrirlas si es que se desea dormir. Y los ungüentos mágicos pueden tener poderes maravillosos hasta el punto de provocar efectos cómicos. Thomas Malory (c. 1400-1471) explica cómo *sir* Gauvain decapita a Gringamore, y Dame Lynet unta las partes separadas, las junta y, en efecto, pega otra vez la cabeza al cuerpo. Gauvain corta entonces la cabeza otra vez, la despedaza en cien trozos y tira los fragmentos por la ventana al foso del castillo. A pesar de ello, Lynet pega las piezas otra vez, uniéndolas con su extraordinario ungüento, y resucita a la víctima.^[95]

Los *romances* dictaminaron a menudo las condiciones de utilización de estos objetos. Un puente mágico podía ser cruzado solamente por aquellos que poseyeran todas las gracias caballerescas y piadosas. Puede que un bote sólo acepte en su pasaje a personas inocentes de perfidia, traición y jactancia; un pasajero que fanfarronea puede ser inmediatamente lanzado al agua. Una puerta puede cerrarse para un caballero orgulloso hasta que se humilla mediante plegarias. Un castillo mágico puede ser invisible a los cobardes. En el Sitio Peligroso o «silla peligrosa» puede solamente sentarse aquel que posea todas las virtudes caballerescas. Una espada mágica puede proporcionar una victoria infalible, pero solamente a aquel que la utilice para una causa justa. Una extensión de esta concepción es que el objeto mágico puede solamente ser utilizado por un gobernante verdadero: Arturo se presenta a sí mismo como el heredero al trono de Bretaña al extraer la espada

Excalibur de una piedra, y Havelok el Danés es aceptado como gobernante de Dinamarca al hacer sonar un cuerno mágico.

A menudo son las hadas las que proporcionan estos objetos mágicos, seres inmortales que viven en el «país de las hadas» pero que ocasionalmente vienen al mundo de los mortales para favorecer a ciertos individuos con regalos mágicos. En el romance *Escanor* aparecen numerosos objetos mágicos hechos por hadas: un castillo entero repleto de ellos, incluyendo una maravillosa cama con joyas resplandecientes. En otro lugar, las hadas proporcionan botes mágicos, una maravillosa tienda de seda, oro y ciprés, una colcha suave que protege a la gente del mal e incluso de pensamientos maliciosos. Ellas pueden enamorarse de humanos e intentar seducirles para incorporarlos a su mundo. Cuando desean entrar en el mundo de los humanos, normalmente lo hacen por la noche. Vagan por los bosques y reposan en las fuentes. La ambivalencia con la que a veces se trata a las hadas puede hallarse también en los romances: hacen el bien y el mal, y pueden representar tanto a un paganismo primario como a la «bondad cristiana». Pueden conceder favores o provocar la destrucción, de acuerdo con su carácter, antojo o propósito. Pueden servir también a otros objetivos, pero su función principal en los romances es proveerlos de una buena parafernalia mágica.

La magia secular se mezcla a veces con la observancia religiosa. Cosas que son sagradas en el culto cristiano pueden sustituirse por objetos mágicos, y objetos inherentemente poderosos pueden intensificar su fuerza por medio de rituales y nombres sagrados. Una espada puede tener una inscripción con el nombre de Cristo o reliquias incrustadas en su pomo. Algunos romances nos cuentan cómo la gente se aplicaba el propio unguento utilizado para el cuerpo de Cristo; uno de ellos explica cómo Perceval utiliza este unguento para curar sus propias heridas, para resucitar a su caballo y para devolver la vida a un enemigo muerto (a quien mata otra vez después de que el experimento haya funcionado). Sigue además curando a otros guerreros.^[96] Cuando los romances son reescritos por autores eclesiásticos, éstos destacan claramente tales elementos religiosos. El caso más clásico es *La búsqueda del Santo Grial* (principios del siglo XIII), que toma el tema del entonces maravilloso cáliz de la Última Cena como motivo central, rico en asociaciones teológicas y litúrgicas.

Algunos autores temieron que estos motivos mágicos fueran demasiado supersticiosos para ser perdonados. En el siglo XV, Jean de Gerson se quejaba de la pasión francesa por estos romances, que había acostumbrado a la gente a toda clase de creencias supersticiosas y fabulosas. Sin duda, tenía razón al ver la fascinación que despertaban estos textos como parte de un interés más general por las tradiciones fabulosas. Aun así, parece poco claro que estos poemas fueran en sí mismos la causa de su preocupación.

En muchos romances la magia es un elemento central del argumento. Toda la historia puede girar alrededor de las relaciones entre amantes cuyo destino se decidió por una poción de magia amorosa, o un héroe puede volverse loco de amor por una

hada que le ha encantado. La curación mágica, la resurrección y los cambios de forma pueden ser parte integral del argumento, o la narración puede depender de las distorsiones mágicas del tiempo, como cuando un héroe está unos pocos minutos en un castillo encantado y se da cuenta de que el invierno se ha convertido en primavera.

Sin embargo, a menudo, la magia es menos importante en sí misma que como símbolo o índice de algunos estados psicológicos. En realidad, el mismo ejemplo de magia puede funcionar distintamente en diversas versiones de la misma historia. Para un autor, la poción de amor que bebieron Tristán e Iseo marcó su destino mágica e irreversiblemente; para otros, el carácter mágico de la poción no está tan claro, y ésta sirve como símbolo o reclamo, llamando la atención sobre la interacción psicológica entre los amantes. Una variación similar puede observarse en los *romances* del rey Horn. Cuando Horn va a la batalla, todo lo que necesita para conquistar a su enemigo es echar una mirada al anillo que su amada le ha dado. En versiones populares de esta obra queda claro que el anillo ejerce una fuerza mágica, pero la sutilidad de la obra anglonormanda *El rey Horn* deja abierta la posibilidad de que la fuerza creadora sea en realidad el amor del héroe. Otra vez, cuando un mago simula la desaparición de las rocosas costas de Bretaña en *El cuento de Franklin* de Chaucer, el propio suceso no es tan importante como las reacciones que provoca: ni siquiera nadie va a verificar que la magia ha tenido lugar, sino que el relato del éxito del poder del mago provoca una serie de crisis en las vidas de los personajes. Plinio y otras fuentes difunden la idea de que la lepra puede curarse con la sangre de una persona inocente; lo que distingue la historia de *El pobre Enrique*, de Hartman von Aue (c. 1200), es que el paciente se cura de sus propios defectos morales —al mismo tiempo que de la lepra, que simboliza esos defectos— no por el uso real de la sangre de una chica joven, sino al darse cuenta de que ella está deseando sacrificarse por su amor.^[97] En todos estos casos, sería equivocado decir que, porque la magia sucede en las historias, los cuentos son sobre la magia. En los *romances* más sutiles y más hábilmente resueltos, el foco se dirige en general a los estados internos del alma y de la mente, que pueden ser tan misteriosos como cualquier tipo de magia, mientras que los motivos mágicos funcionan como estrategias para desarrollar las vidas íntimas de los personajes.

La subordinación de la magia a la psicología es especialmente visible cuando el argumento gira precisamente en torno a la no utilización de un objeto mágico. En *Los dos amantes*, una historia escrita por María de Francia (finales del siglo XII), se requiere que el pretendiente lleve a su amada a la cima de una alta montaña antes de que pueda desposarla. Él es demasiado soberbio como para beber la poción mágica que le capacitará para hacerlo, y aunque su amor se nos muestra tan fuerte como la magia, sus excesos lo matan. Chrétien de Troyes tampoco utiliza la magia en *Yvain*. El héroe parte en busca de aventuras, equipado con un anillo de su novia que le protegerá de toda adversidad. Debe regresar con ella al cabo de un año, pero el año pasa y él no consigue volver a su lado. Durante este tiempo, él no ha utilizado su anillo, pero el hecho de que lo posea nos dice algo importante: no es la adversidad lo

que no le ha permitido regresar en el tiempo señalado, sino su incapacidad para conjugar la búsqueda de aventuras con su compromiso con su novia.^[98]

El argumento de un *romance* presenta a menudo la magia como parte de una situación preestablecida: un castillo ha sido encantado, o un encantamiento ha sido incrustado en una espada, ya sea por un enemigo humano, ya sea por una hada, pero en algún momento anterior al inicio de la acción en la historia. La aventura que se narra supone el *desencantamiento* del lugar o del objeto, deshacer el encantamiento original. En el *Lancelot*, el héroe entra en un bosque donde descubre a un grupo de caballeros y doncellas cantando y bailando en torno a una silla en la que reposa una corona de oro. Tan pronto como se les une, pierde por completo su memoria y se ve atrapado por la danza. Sin embargo, cuando se sienta en la silla y la corona se coloca en su cabeza el encantamiento se rompe. Así es como descubre cómo los bailarines fueron encantados, muchos años antes, y cómo no pudieron librarse hasta que el «mejor y más apuesto caballero del mundo» se sentó en la silla y ciñó la corona (figura 11). El héroe rompe el encanto sin intentarlo, e incluso sin saber cómo hacerlo. Simplemente consigue la aventura dentro de un reino desconocido donde el poder mágico de su propia persona es suficiente para romper el hechizo. (Hay otros *romances* en los que el desencantamiento requiere algún tipo de esfuerzo heroico). No es solamente hasta después cuando el héroe y el lector conocen los antecedentes del hechizo original; los *romances* presentan a sus héroes en medio de situaciones misteriosas, compadeciéndoles por sus enemigos disfrazados, y al disponerlos a la aventura sin conocer las claves de las situaciones en las que se van a ver envueltos se da una prueba de su valor.^[99]



*Lancelot liberando a los cautivos de una danza mágica,
procedente de un manuscrito francés de 1344.
Bibliothèque Nationale, París, Ms. fr. 122, fol. 137 v.º)*

Los magos representados en los *romances* son casi siempre personajes secundarios, en contraste con los héroes. Como aliados o como enemigos, sirven principalmente para ayudar o para desafiar a estos últimos en su búsqueda de aventuras y en la consecución de la virtud caballeresca. Merlín, el tutor del rey Arturo, es el hijo de un demonio que violó a su madre humana, heredando de su padre los poderes mágicos y proféticos. Ayuda a Arturo con un hechizo contra las tropas enemigas, causándoles un sueño repentino, y profetiza el resultado de un futuro combate. En las fuentes artúricas más importantes —desde la imaginaria pero seminal *Historia de los reyes de Bretaña* de Geoffrey de Monmouth (siglo XII) hasta la gran compilación de la tradición artúrica de Thomas Malory en *Le Morte d'Arthur* (siglo XV)—, Merlín le muestra sus poderes maravillosos a temprana edad, y después es rápidamente despachado, permitiéndole a Arturo madurar por sí mismo sin ayuda sobrenatural. La hermana de Arturo, Morgana le Fay, esto es, «el Hada Morgana», a veces gentil y dispuesta a ayudar, es, sin embargo, principalmente un obstáculo para Arturo. Según Malory, aprendió «nigromancia» en un monasterio donde fue enviada cuando era niña. Aprendió bien las lecciones; ella proporciona ungüentos curativos, se transforma junto con sus compañeros y su caballo en un bloque de mármol para evitar ser capturada, inventa un manto incrustado de joyas que se prende en llamas cuando se lleva, y responde al desamor de Arturo secuestrándole con un encantamiento que le hace dormir. En un determinado momento, un rey forastero solicita la ayuda de Morgana y de una amiga suya, pidiéndoles que «prendan fuego a todo el país con damas hechiceras». En todas las ocasiones, su malicia se utiliza no solamente para propósitos incidentales, sino también para provocar a los héroes, que deben ejercitar su propia astucia para evitar sus trampas. En otros *romances* también se ponen a prueba las habilidades caballerescas de los héroes, que se intensifican al entrar en conflicto con los magos. En el *Perceval* de Wolfram von Eschenbach (principios del siglo XIII), Gawan resiste a una serie de ordalías que culminan en una pelea cuerpo a cuerpo con un afamado león; su éxito rompe el hechizo por medio del cual el mago Clinschor mantiene un castillo repleto de desventurados cautivos. El propio Clinschor, sin embargo, ni tan sólo aparece en el relato: su historia es contada por otros personajes, manteniéndose él misteriosamente entre bastidores y dejando el escenario a Gawan.

¿Es la magia de estos libros natural o diabólica? En general, esta pregunta no se formula explícitamente, incluso cuando hay pistas que señalan hacia una u otra dirección. Cuando el caballero visitante de *El cuento del escudero* de Chaucer

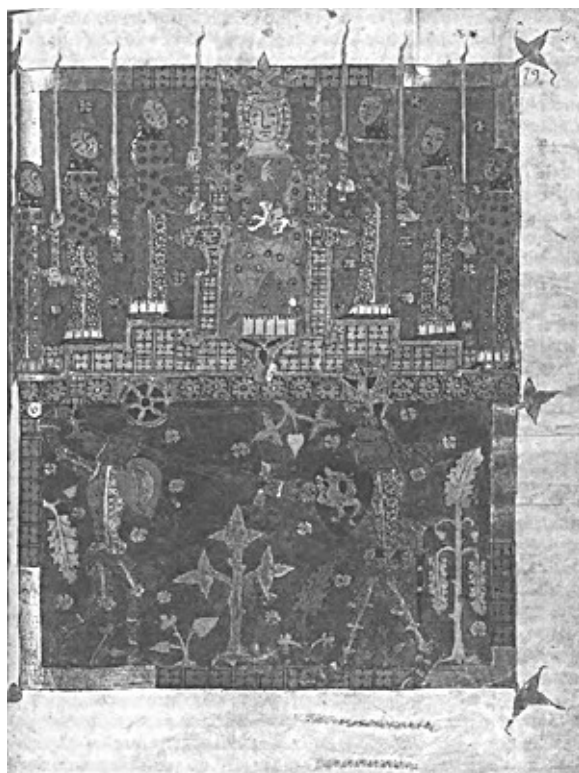
aparece equipado con artefactos mágicos, los mirones empiezan inmediatamente a especular sobre las posibles causas naturales de sus maravillosos poderes. Si una espada puede cortar a través de la armadura más gruesa provocando incurables heridas, quizá es porque se ha alterado de alguna manera especial con productos químicos adecuados. En otro momento, se atormenta al lector o al público con una deliberada incertidumbre sobre una estratagema mágica, que puede ser fingida como «arte» (medios naturales) o «nigromancia» (agentes diabólicos). Clinschor puede ser considerado como un mago diabólico, pero Wolfram sólo lo insinúa indirectamente.

En el *Wigalois* (siglo XIII) el mago pagano Roaz de Glois aparece explícitamente como un mago diabólico. Al principio de la obra se nos cuenta que se ha vendido al diablo, quien le ha ofrecido a cambio tierras y la realización de prodigios. No obstante, al final el héroe Wigalois le vence en un combate. El propio Wigalois es protegido por un pedazo de pergamino con una plegaria escrita en él, y por el signo de la cruz que él ha hecho al aproximarse al castillo. Mientras el héroe lucha contra su enemigo pagano, la esposa de Roaz, ricamente adornada, les mira desde su alta silla, flanqueada por servidoras que iluminan la escena con largas velas. La presencia de estas mujeres, y el recuerdo de la propia amada de Wigalois, tiene un profundo efecto en los luchadores, dándoles la fuerza para el combate. Un manuscrito de esta historia, copiado e ilustrado en 1372 por un monje cisterciense bajo los auspicios del duque de Brunswick-Grubenhagen, representa esta escena con un vivido esplendor destinado a evocar un mundo de encantamientos (figura 12a).

Aun cuando la magia fue más explícitamente diabólica, incluía algún tipo de fascinación romántica. Puede que no se embellezca a los demonios, pero sus efectos mágicos les presentan con una aura de prodigio. A los gobernantes y cortesanos para quienes estas historias fueron originariamente escritas no les hubiera gustado encontrar en ellas genuina magia diabólica, pero dentro del reino de la literatura de ficción estaban ansiosos por tomar un partido más matizado. La magia podía ser el diablo, pero tenía también sus encantos. La danza mágica en el *Lancelot* fue originariamente inventada por un inteligente clérigo como entretenimiento para una dama cuyos favores pretendía. La estratagema del clérigo pudo haber funcionado por medio de la nigromancia, y eventualmente pudo llegar a aburrir, pero el lector puede entender por qué la dama sucumbe a esta tentación. Sería excesivo sugerir que los *romances* representan con simpatía a la magia diabólica, pero no sería exagerado decir que exponen con claridad sus peligrosos atractivos.

No fue solamente la tradición artúrica la que aportó conocimientos mágicos a los autores de los *romances*. Durante los siglos XII y XIII el poeta clásico Virgilio, muy aclamado por sus amplios conocimientos, fue considerado un gran realizador de artefactos mágicos, un adepto a las artes mágicas y, finalmente, un siervo del diablo. Una leyenda, con reminiscencias de la historia de Aladino, contaba cómo adquirió sus conocimientos de las artes ocultas de doce demonios a quienes liberó de una botella en la que se encontraban encerrados (figura 12b). En cierta medida, la leyenda

de Virgilio tiene puntos de contacto con la tradición de los *romances*. Wolfram representó a Clinschor como el sobrino del poeta, y algunos de los inventos mágicos de Virgilio (especialmente un espejo que reflejaba sucesos que acaecían a lo largo y ancho del imperio romano) son adaptados e incluidos en la historia de Clinschor. En la compilación *Dolophatos*, Virgilio enseña astrología al hijo del héroe, y en *Escanor* incluso instruye a un hada en las artes mágicas.



*Combate entre Wigalois y Roaz el Hechicero,
procedente de un manuscrito alemán de 1372.
(Bibliotheek der Rijksuniversiteit Leiden, Ms. 537, fol. 79 r.º)*



*Virgilio rompiendo una botella que contiene demonios,
procedente de un manuscrito alemán del siglo XIV.
(Fürstliches Zentralarchiv, Fürst Thurn und Taxis-Schlossmuseum,
Ratisbona, Cod. perm. III, fol. 135 r.º)*

Un conjunto de material completamente distinto, que también se convirtió en objeto de tratamiento en los *romances*, pertenece a Alejandro Magno y a quienes estuvieron a su servicio, como por ejemplo Aristóteles. Las historias de Alejandro están repletas de gemas que contrarrestan los encantamientos utilizados en combate, animales maravillosamente decorados con pájaros mecánicos en su cornamenta, y otros tipos de magia. Cuando algunos de los «barones» de Alejandro están transportando gemas, los demonios les asaltan físicamente, y las manos invisibles arrojan palos y piedras a su campamento; las piedras preciosas acaban siendo propiedad de los demonios, que las guardan celosamente debido a sus poderes ocultos. Cuando Alejandro se apodera de ellas, prueban sus mágicos poderes protegiéndole de las bestias salvajes y de los demonios.

Así, con las historias de Alejandro entramos en una nueva área de investigación. Estas leyendas han sido conservadas en diversas tradiciones: griega, latina, árabe, armenia, etcétera. Aunque la mayor parte de la tradición alejandrina fue conocida en la Europa de la Alta Edad Media, se incrementó todavía más durante la Baja Edad Media por medio de la penetración en Occidente de nuevos saberes, parte de un gran volumen de material atribuido al maestro de Alejandro, Aristóteles. Si estos cuentos son importantes para el estudio de la literatura cortés, es parte de un tema distinto: la infusión del conocimiento árabe que alteró significativamente las nociones occidentales de filosofía, ciencia y magia.^[100]

El saber árabe y las ciencias ocultas

Como hemos visto, la tradición común de la magia no fue de ninguna de las maneras uniforme, sino que sus temas variaron según los tiempos y los espacios. Hemos visto también cómo el florecimiento de las cortes como centros culturales hacia el siglo XII atrajo algo nuevo, que coexistió junto con formas más antiguas de magia. Sin embargo, un cambio mucho más importante se produjo en el siglo XII con el florecimiento de un nuevo tipo de saber que incluía la astrología científica y la alquimia. La propia tradición común había incorporado elementos de la tradición clásica: remedios de Plinio o de Marcelo Empírico, por ejemplo, se incluyeron en los libros de medicina práctica medievales. Pero el nuevo saber se suponía más profundamente enraizado en la filosofía y en la ciencia antiguas, y se presentaba de forma más rigurosa y sofisticada. Como la mayoría de los géneros escolásticos, se prestó a la popularización, y así los vínculos entre la tradición común y los nuevos saberes mágicos no permanecieron rígidos. Pero por muy compleja que fuera su relación con la tradición antigua, es un hecho que en el siglo XII se introdujeron elementos nuevos.

Debe hacerse una observación desde el principio. Los estudiosos de la astrología y de la alquimia en los siglos XII y siguientes no se hubieran considerado a sí mismos como magos. Sus *enemigos* pudieron calificarles de este modo: conservadores que relejeron a Isidoro de Sevilla e incluyeron la astrología, si no la alquimia, bajo la categoría de magia. No fue hasta varios siglos después, especialmente a finales de la Edad Media, que los practicantes de estas disciplinas empezaron a verse a sí mismos envueltos en la práctica de la magia natural. Sin embargo, entretanto se forjaron unos vínculos conceptuales y prácticos entre el nuevo saber y la tradición popular que hacen imposible estudiarlas aisladamente.

Las transformaciones en la vida intelectual europea

En términos muy generales puede decirse que hubo dos factores principales que afectaron la vida intelectual en la Europa de la Edad Media: el primero, un desarrollo independiente de las universidades y separado de las viejas escuelas catedráticas; el segundo, la importación del saber árabe, que incluyó la transmisión de la filosofía y de la ciencia aristotélicas de la cultura árabe.

Los centros del saber más importantes durante la Alta Edad Media habían sido en su mayoría monasterios. Había sitios a donde uno se podía dirigir para adquirir estudios médicos, y la gente culta estaba frecuentemente vinculada a las cortes, pero los únicos lugares que proporcionaban una educación sistemática en una gran variedad de materias eran los monasterios. Sin embargo, desde el siglo XI, fueron las escuelas anexas a las catedrales las que promovieron los mayores avances en el conocimiento. Emplazadas en las ciudades, estas escuelas catedralicias formaban a algunos clérigos diocesanos, y al mismo tiempo a personas que, sin pretender entrar a formar parte del estamento eclesiástico, deseaban obtener una preparación en las artes liberales para de este modo iniciar una carrera judicial o servir a los gobernantes. Si en una escuela catedralicia enseñaba un maestro particularmente eminente, podía atraer a estudiantes de toda Europa; el latín fue siempre la lengua de estudio, de manera que las barreras lingüísticas no suponían dificultad alguna. Fue en la segunda mitad del siglo XII cuando se produjo el primer paso en el desarrollo y el florecimiento de las universidades, y hacia finales del siglo XIV había universidades por toda Europa. En éstas se seguían enseñando las artes liberales, pero había también facultades de teología, de medicina y de derecho.

Si la magia tuvo algún lugar en el currículum de las universidades fue solamente de forma indirecta. La astronomía era una de las artes liberales, y podía enseñarse de tal forma que englobara la astrología, esta última incluida tradicionalmente entre las ramas de la magia. En realidad, las fronteras entre «astrología» y «astronomía» fueron flexibles en el lenguaje medieval, y la línea divisoria entre los dos campos se trazó de varias formas. Por ejemplo, para Raymond de Marseilles ambos términos eran equivalentes, mientras que el *Espejo de la astronomía*, atribuido (con toda probabilidad correctamente) a Alberto Magno, distinguía y trataba sobre ambas disciplinas. Lo que es más relevante para la historia de la magia es que las universidades produjeran individuos preparados que podían aprender las formas cultas de magia o de «ciencias ocultas», aun sin ser éstas materia formal de estudio.

Las escuelas catedralicias y las universidades promovieron un compromiso con la actividad intelectual que llevó a muchos académicos más allá de un simple interés por los textos tradicionales. Lo que esto significó en la mayoría de los casos es que se deseaba saber más sobre el conocimiento clásico, algo que se podía obtener a través de los académicos del mundo islámico. Hacer esto fue difícil: las relaciones entre la cristiandad y el islam no habían sido nunca cordiales, y las cruzadas habían acentuado la mutua antipatía. Pero había territorios fronterizos, particularmente los reinos hispánicos y el sur de Italia, donde las circunstancias históricas habían situado a cristianos y a musulmanes juntos. En estos lugares el contacto cultural fue posible.

La astrología y la alquimia estaban entre las materias que el islam había heredado de la Antigüedad griega tardía. Sin lugar a dudas, estas ciencias habían sufrido muchos cambios. La astrología griega había sido exportada a Persia y la India, y había sufrido allí modificaciones y un notable desarrollo. Los astrólogos árabes

aprendieron e incorporaron muchas de estas adaptaciones. Ellos tuvieron también que responder a los desafíos dentro de la propia cultura: los musulmanes habían hecho a la astrología, y pronto resurgieron, muchas de las objeciones que ya habían formulado los autores cristianos, y autores como al-Kindi (m. c. 873) y Abu Ma'shar (m. 786) tuvieron que enfrentarse con esta oposición al establecer la astrología con una base científica y dotarla de entidad en el marco de las ramas del saber. La alquimia fue también objeto de desarrollo entre los musulmanes, en concreto gracias a Jabir ibn Hayyan (c. 721 - c. 815), conocido en Occidente como Geber (a quien no hay que confundir con un influyente alquimista europeo de la Baja Edad Media que adoptó el mismo nombre).

Durante el siglo XI, mientras los cristianos de la Europa occidental estaban luchando por conquistar los territorios hispánicos en manos musulmanas, tenían solamente un débil acceso al saber árabe; pero las compuertas se abrieron en el siglo XIII. Fue durante este siglo cuando más de cien obras fueron traducidas del árabe al latín, o fueron específicamente reescritas en latín parafraseando la ciencia árabe. El traductor más antiguo conocido de este período es Adelardo de Bath (c. 1080-1155), quien tradujo obras de astrología y de magia astral, así como un importante grupo de tablas astronómicas. El más prolífico fue Gerardo de Cremona, con sesenta y ocho títulos atribuidos a su pluma que incluyen un puñado de textos astrológicos. La *Gran introducción a la astrología* de Abu Ma'shar fue accesible en 1133, y el *Tetrabiblos* de Ptolomeo fue traducido en 1138. Una de las obras astrológicas más populares, una serie de cien aforismos falsamente atribuidos a Ptolomeo bajo el título de *Centiloquium*, había sido traducida al latín al menos cuatro veces a mediados del siglo XII. A menudo, los traductores trabajaron en colaboración con ayudantes arábigo-parlantes, cristianos o judíos tal vez, que en ocasiones hacían una traducción inicial al castellano o a cualquier otra lengua vernácula para después retraducir al latín. Los cristianos que desarrollaban este tipo de trabajo pudieron hacerlo con mala conciencia: un traductor concluye su trabajo con la muletilla, «terminado, con alabanzas a Dios por su ayuda y una maldición a Mahoma y sus profetas».^[101]

Sería engañoso sugerir una repentina revolución en el pensamiento medieval. Aunque hubo muchas personas que en el siglo XII recogieron los frutos de la ciencia árabe, fueron muchas más las que rechazaron o ignoraron esta evolución. Juan de Salisbury, por ejemplo, rechazó la astrología, pero para su estudio se basó principalmente en Agustín, Macrobio y Marciano Capella más que en los recientemente traducidos autores árabes. Como la mayoría de cambios históricos, la transformación del saber medieval necesitó tiempo hasta conseguir un impacto total. Hacia el siglo XIII nadie podía ya ignorar el flujo de textos árabes que se introducían en la Europa occidental, pero incluso entonces hubo quienes se opusieron o rechazaron algunas de sus implicaciones.

Aunque los escolásticos europeos mostraron un gran interés en integrar el saber musulmán, recogieron al mismo tiempo influencias judías. La ciencia ju día había

florecido desde antiguo en el marco del mundo musulmán; como hemos visto, los judíos parecen haber ayudado en la transmisión de los textos árabes a Occidente. Además, algunos escolásticos occidentales que trabajaban en las ciencias ocultas tuvieron acceso a textos específicamente judíos. Una obra astrológica, por ejemplo, da nombres hebreos a los planetas y a los signos del zodiaco además de otros materiales, y sus prescripciones para la adivinación requieren la transliteración de las letras de un nombre de persona al alfabeto hebreo para darles sus valores numéricos. [102] Pero los escolásticos occidentales, preocupados por los nuevos descubrimientos, no negligieron en sus apreciaciones acerca de los antiguos trabajos latinos: obras de astrología, tales como las de Julio Fírmico Materno, fueron asimismo redescubiertas.

Los principales beneficiarios de este nuevo saber fueron los hombres que se habían formado en las escuelas catedralicias y en las recién emergidas universidades. Sin lugar a dudas, las ciencias ocultas no supusieron un monopolio en sus manos. Incluso en los siglos XII y XIII, los consejeros eclesiásticos de los príncipes les transmitían la esencia de estos conocimientos. Hasta cierto punto, en el siglo XIII, y mucho más en los siguientes, las obras árabes y las compilaciones de ellas derivadas se tradujeron a las lenguas vernáculas para beneficio de los laicos. Sin embargo, a lo largo de la Baja Edad Media estas nuevas formas de saber serían principalmente el coto de aquellos que poseyeron una educación formal, eclesiásticos y médicos en particular.

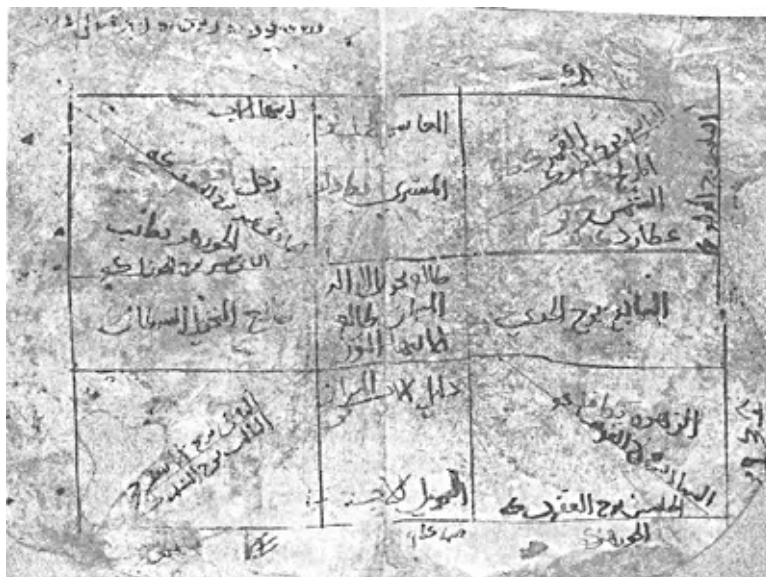
La práctica de la astrología

La utilización más básica de la astrología fue la realización de horóscopos, que indicarían la influencia de los astros y planetas en la vida de una persona en el momento del nacimiento o en cualquier otro de la vida. Algunas de las complicaciones de un horóscopo medieval pueden observarse en dos ejemplos del siglo XII, uno árabe y el otro latino. El horóscopo árabe fue confeccionado en Egipto en 1146, para un niño de ocho años (figura 13a). Tiene un rectángulo central rodeado por otros doce o segmentos triangulares (para las doce «casas» astrológicas). La mayor parte de la información que proporcionan estos segmentos es sobre las posiciones de los planetas en el octavo aniversario del nacimiento del niño: Júpiter, por ejemplo, está en una posición específica de la constelación de Aries. En los márgenes, el astrólogo ofrece las posiciones de los planetas ocho años antes, en el

momento del nacimiento del niño. Sin embargo, parte de la información no se refiere al niño, sino a su padre; como Ptolomeo había reconocido, el horóscopo de un niño puede utilizarse como guía para el futuro de su padre.^[103]

El manuscrito occidental en cuestión presenta en realidad una serie de cuatro horóscopos (figura 13b). Uno de ellos se describe como «figura para la llegada de cierta persona a Inglaterra». El segundo tiene el siguiente título en el interior de un cuadrado central: «La pregunta se refiere al ejército de Normandía; y la conclusión es que no vendrá». El tercero pertenece a un fallecido conde de Anjou, y el cuarto es una «figura para la relación entre dos personas».^[104] La información astrológica que presentan estos horóscopos parece referirse al año 1151. Todos tienen una orientación política, aunque su intención precisa es poco clara. El primero, por ejemplo, podría haber sido realizado como guía de lo que le sucedería a una persona innominada a su llegada a Inglaterra, pero es más probable que la pregunta fuera si lo haría o no. La pregunta podría ser si Enrique de Anjou (1133-1189) invadiría Inglaterra con sus tropas normandas, en cuyo caso el horóscopo pudo tanto haber sido realizado por un amigo de Enrique (como Adelardo de Bath) como por un enemigo.

Estos horóscopos indican algunos de los propósitos a los que la astrología servía. Primero, saber dónde estaban ubicados los astros y los planetas en el momento del nacimiento (o en el aniversario del nacimiento) podía mostrar cómo los cuerpos celestes afectaban el carácter y el destino generales de una persona. Matrimonios, decisiones sobre la carrera y otros planes pueden hacerse de acuerdo con ellos. En segundo lugar, la astrología pudo ser utilizada para «interrogantes»: conociendo el momento concreto de emprender un viaje, un matrimonio, una batalla o cualquier otra acción vital, ¿cómo saldría? En tercer lugar, pudo ser utilizada para los «principios»: una vez tomada la decisión de llevar algo a cabo, ¿cuál sería el momento más favorable? En los casos segundo y tercero el factor crucial no sería la configuración de los astros y de los planetas en el momento del nacimiento, sino su posición en el momento presente o en el futuro inmediato.

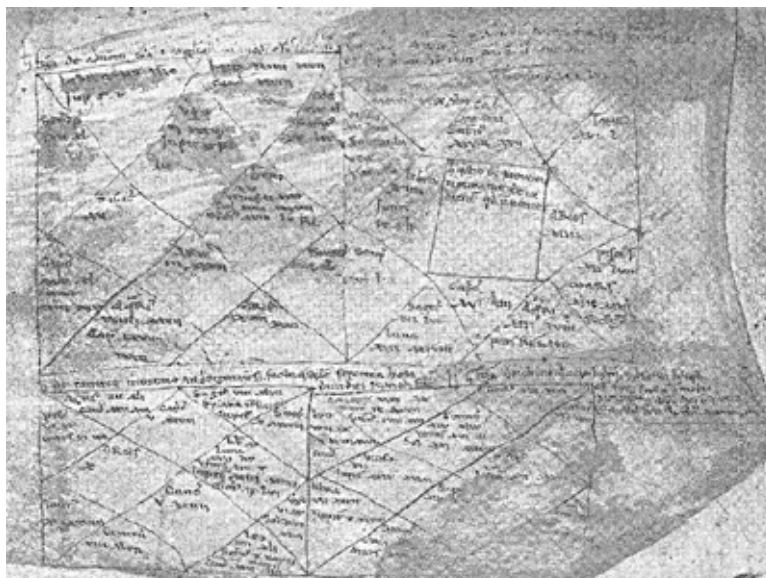


Horóscopo musulmán del siglo XII, en árabe.
(British Library, Oriental Ms. 5565, fol. 47 v.º - 48 r.º)

La astrología tuvo implicaciones médicas. Se suponía que un cirujano o un barbero-cirujano conocía qué signos del zodiaco gobernaban las distintas partes del cuerpo, porque era difícil operar o sangrar a un paciente cuando dominaba una constelación equivocada. Los médicos también necesitarían conocer tales cosas, y por esta razón la astrología fue estudiada quizá más sistemáticamente en las escuelas de medicina que en otras facultades de las universidades medievales. La Universidad de Bolonia, eminente por sus estudios médicos, tuvo un profesor que enseñaba a los candidatos a médico cómo calibrar la influencia de los astros en los cuerpos humanos.

La ciencia astrológica fue también considerada de utilidad para los gobernantes. Diversas formas de adivinación parecen haber sido populares en la corte, pero ninguna más que la astrología. Incluso en la Galia del siglo IX, se cuenta, todos los grandes señores tenían a sus propios astrólogos, y un capellán de Guillermo el Conquistador (reg. 1066-1087) estaba tan metido en la astrología que se decía que dedicaba las noches a la contemplación de los astros en vez de al sueño. Después de la infusión de la ciencia árabe, la astrología adquirió más importancia. Los lectores del pseudoaristotélico *Secreto de los secretos* aprendieron en él cómo, supuestamente, Aristóteles aconsejó a Alejandro Magno no participar en una guerra, en realidad ni tan siquiera comer o beber, sentarse o levantarse sin consultar primero con un astrólogo. (El mismo libro menciona una piedra que aseguraría la victoria en la batalla, y un dominico que tradujo la obra al francés cuestionó por qué tuvo Alejandro que luchar tan duramente cuando tenía tal poder a su disposición).

¿Hasta qué punto permitieron realmente los gobernantes que sus decisiones estuvieran guiadas por la astrología? Sabemos bastante sobre su interés por los temas astrológicos, pero relativamente poco sobre la aplicación real de este interés en sus asuntos políticos. Se ha sugerido que, aunque existían muchos astrólogos en la Inglaterra de la Baja Edad Media, los reyes parecen haberles prestado poca atención. [105] En otros lugares parecen haber tenido más influencia, aunque no es siempre fácil saber si ésta fue meramente legendaria. Uno se pregunta, por ejemplo, si Guido de Montefeltro (m. 1298) realmente esperó a que su astrólogo (de pie en lo alto de un campanario) señalara la configuración adecuada de los astros antes de galopar hacia la batalla. De manera menos dramática, Carlos V de Francia, que fundó una escuela de astrología y de medicina astrológica en París y que hizo traducir obras astrológicas a la lengua vernácula, obtuvo una carta astrológica de su novia antes de desposarla.



*Horóscopos occidentales del siglo XIII, en latín
(British Library, Ms. Royal App. 85, fol. 2 r.º)*

Según el cronista Mateo de París, el emperador Federico II (reg. 1215-1250) contrató a astrólogos para hacer el horóscopo a sus hijos y determinar si sus planes estaban destinados al éxito; incluso no consumó su matrimonio con la emperatriz Isabella hasta que los astrólogos anunciaron el tiempo más propicio para el regio himeneo. Miguel Escoto (c. 1175 - c. 1235), que al principio había orientado su carrera hacia las ciencias naturales, se inclinó por la astrología cuando se puso al servicio de Federico. Aconsejó al emperador sobre las fases de la Luna más favorables para pedir consejo, y le explicó que no debía dejarse sangrar cuando la Luna estuviera en Géminis, por miedo a que fuera pinchado dos veces y no una. El mismo Escoto nos cuenta que el emperador, deliberadamente, fue a un barbero-cirujano durante el tiempo proscrito, para comprobar su advertencia. El barbero desoyó el consejo y procedió a sangrarle, pero entonces cayó su lanceta accidentalmente en el pie de Federico, provocándole una seria herida.^[106]

Como ha observado S. J. Tester, la función de los astrólogos en la corte parece haber sido descifrar «cuándo» más que «qué» o «si...».^[107] A ellos se les encomendó encontrar los momentos más propicios para realizar cualquier acto crucial. Un historiador ha computado más de doscientos sucesos clave en los reinos de la dinastía de los Habsburgo, tales como coronaciones, tratados, enlaces matrimoniales y batallas, y ha calculado las posiciones de los astros (según los cálculos medievales) para cada uno de estos sucesos. Los enlaces matrimoniales resultan haber tenido lugar en momentos astrológicos más propicios que el resto de los eventos. Esto no nos debe sorprender, puesto que sería difícil controlar la fecha de batallas y otros asuntos de Estado, mientras que los enlaces matrimoniales podían ser fácilmente pospuestos a la espera de una conjunción propicia de los astros.

El emperador Rodolfo I parece haber estado especialmente interesado por los problemas astrológicos. Incluso su nacimiento, aunque presumiblemente no arreglado por una elección deliberada, presagiaba un reinado de buen augurio: nació el primero de mayo de 1218, cuando Marte y el Sol estaban en conjunción cercana y poderosa, siendo Marte el planeta de la guerra y el Sol la influencia dominante para los monarcas. Fue coronado como emperador el 24 de octubre de 1273, cuando los mismos cuerpos celestes estaban en conjunción. Cuando libró la batalla más decisiva de su carrera, otra vez estos cuerpos estaban en la conjunción más favorable de todas las posibles, y se casó bajo una conjunción de Venus y Mercurio. (Una conjunción de Venus y el Sol pudo haber sido todavía más propicia, pero tales sucesos ocurrían solamente cada cuarenta y tres semanas, mientras que Venus y Mercurio coinciden, más o menos, dos veces más). Se desconoce si Rodolfo tuvo un astrólogo oficial en la corte, pero estas decisiones pudieron estar influidas por Enrique de Isny, uno de sus más cercanos confidentes, quien pudo haber estudiado astronomía y astrología en París, y que estuvo sin duda presente en la boda de Rodolfo. Diversas crónicas afirman que Enrique practicó la astrología y tuvo trato con demonios, algo que puede aludir a un interés por la astrología. En cualquier caso, parece probable que alguien con conocimientos astrológicos aconsejara a Rodolfo al planear estos sucesos clave. Entre los sucesores de la casa de Habsburgo que parecen haber continuado esta práctica se encuentra el emperador Federico III (reg. 1440-1493), cuyos complejos preparativos de boda pudieron haberse complicado por la necesidad de acomodar la diplomacia a las estrellas.^[108]

Lo que sabemos seguro es que los gobernantes no apreciaron que hubiera astrólogos que predijeran la forma y el momento de su muerte. Como en el Imperio Romano, también en la Europa medieval predecir la muerte de un gobernante fue una actividad arriesgada, rayando en la traición. Uno de los hombres implicados junto con Margery Jourdemayne en 1441 fue un astrólogo, en cuya obra escrita había explicado cómo predecir la muerte de una persona. Cuando ayudó a demostrar que Enrique VI estaba al borde de la muerte, el rey necesitó un horóscopo alternativo para recuperar la compostura.^[109]

Cuando extrañas visiones aparecían en el cielo, galvanizando la atención del público, los astrólogos fueron obviamente los expertos a quienes se podía recurrir para consultas. Así, en 1368 un cometa apareció en la mayor parte de Europa y provocó grandes especulaciones. Un astrólogo alemán o polaco, evidentemente al servicio de algún príncipe o monarca, vio el cometa como portador de infortunios para Escandinavia y otras tierras del norte. El hecho de que apareciera en la casa de Tauro era un signo en general malo, que anunciaba grandes enfermedades, guerras, muerte del ganado, conflagraciones, hielo que arruinaría las cosechas y otras calamidades. Otras características de su paso advirtieron que violentas tormentas y vientos calientes destruirían los cultivos. Un astrólogo francés, quizá también al servicio de alguna corte, interpretó el cometa como predictor de infortunios para

Inglaterra, al haber visto los parisienses primero el cometa en la parte del cielo más o menos correspondiente a la dirección de Inglaterra, y porque fue en primer lugar visto en la casa de Tauro. Este intérprete también señaló que el planeta dominante cuando el astro apareció por primera vez no era el planeta de Inglaterra, Saturno, sino el de Francia, Júpiter. En pocas palabras, la mala fortuna para el enemigo significaba buena suerte para uno mismo, nuevas que cualquier monarca se alegraría de oír.^[110]

Los principios de la astrología

La astrología requería ciertos conocimientos de astronomía, o de la forma en la que se estructura el cosmos. Ciertos hechos hubieran parecido obviedades a cualquier europeo medieval: durante el transcurso del día, el Sol viaja en un arco a través del cielo sureño, de este a oeste; por la noche, la Luna procede de forma similar, aunque no por idéntica ruta. Estos dos cuerpos celestes fueron conocidos como «planetas». Un observador con algunos conocimientos astronómicos podía aprender a distinguir otros cinco planetas que se movían en el espacio básicamente de la misma forma, aunque a velocidades distintas: Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno. Más al este, pero moviéndose más o menos en la misma dirección en el espacio, estaban las doce constelaciones que componían el «zodiaco»: Aries, Tauro, Géminis, y el resto. Mientras que los planetas se movían a distintas velocidades, las constelaciones del zodiaco viajaban en una progresión regular. La serie completa de constelaciones viajaría a través del cielo sureño para rodear por abajo la Tierra, mientras que los planetas atravesaban sus propias y más complicadas rutas a lo largo del mismo camino básicamente.

Esto habría sido aceptado sin controversia alguna por los hombres medievales educados. Debido a que todo el mundo reconocía que los planetas y los astros del zodiaco rodeaban la tierra en progresión regular, el mismo zodiaco se convirtió en un símbolo del paso del tiempo, y como tal fue representado en diversos contextos artísticos. Signos del zodiaco pueden aparecer, por ejemplo, en los libros de horas o en los de plegarias de los laicos. Su utilización no comprometía a ningún artista o autor con ninguna teoría sobre la *influencia* que las estrellas y los planetas ejercían.^[111] El zodiaco fue, por decirlo en lenguaje contemporáneo, astronómico más que específicamente astrológico.

Pero la mayoría de europeos hubieran reconocido también que estos planetas y

astros, y en menor medida también otras estrellas fuera del zodiaco, influían en los asuntos humanos de diversas maneras. Precisamente fue motivo de grandes controversias el tipo de influencia que ejercían. El Sol tenía efectos obvios: iluminaba las cosas, las calentaba y las secaba. Pero los astrólogos mantuvieron que el Sol, que es mucho más noble que el fuego terrestre, podía también hacer muchas otras cosas, y podía funcionar de maneras sutiles y ocultas. Así, también podían hacerlo los demás cuerpos celestes. Todos los planetas y estrellas (y los astrólogos utilizaron a veces el término de «estrellas» como una manera rápida de nombrar todos los cuerpos celestes) tuvieron algún tipo de poder sobre los asuntos terrenales, aunque puede ser difícil determinar la naturaleza y el grado de influencia de un cuerpo celeste. El nivel de influencia ejercido por cada uno de estos cuerpos dependía en parte de su posición en el cielo. Si se asomaba por el este del horizonte estaba «en el ascendente», que era una posición especialmente poderosa. Si lo hacía directamente por encima de la cabeza, también ejercería una fuerte influencia.

Si se supiera la identidad y la posición de cada planeta y estrella, uno podría calibrar bien el *alcance* de su impacto. La *naturaleza* de esta influencia, por otra parte, era inherente a cada estrella y cada planeta, y no relativa a su posición en el cielo. Cada planeta tenía su propia naturaleza, efectos y áreas de influencia. La Luna era considerada de género femenino, acuosa (y por lo tanto fría y húmeda), poderosa especialmente durante la infancia de una persona, y asociada con la locura (de ahí «lunático») y la castidad. Venus era también un planeta femenino, del aire (y por lo tanto caliente y húmedo), poderoso durante la adolescencia y vinculado a la sensualidad. Del mismo modo, cada uno de los demás planetas tenía sus características particulares.

El camino por el cual estos cuerpos celestes viajaban se dividió en doce «casas» de medidas desiguales, seis de las cuales estaban en el cielo visible mientras que las otras seis estaban por debajo del horizonte. Así, al moverse un planeta a través del cielo pasaría sucesivamente por las doce casas. El área de la vida que los planetas influían dependería en parte de la casa en la que estuvieran en un determinado momento. Un planeta en la primera casa tendría una influencia general en la personalidad, mientras que en la segunda casa afectaría a las fortunas materiales y en la tercera ayudaría a determinar el carácter de la familia de uno. En otras casas, un planeta influiría en las relaciones con los padres o la esposa, la sexualidad y los niños, la salud, etcétera. Así, si Marte estuviera en la décima casa en un momento crucial, podría significar que uno estaba destinado a ser soldado, ya que Marte era guerrero por naturaleza y los planetas en la décima casa influían en la carrera de una persona. El mismo planeta en la octava casa hubiera tenido un significado distinto: siendo esta la casa que gobierna la muerte, podría significar la muerte en batalla.

Los planetas y las estrellas ejercían especial influencia en determinados momentos, principalmente en el momento del nacimiento. Un recién nacido era todavía blando y maleable, y por lo tanto susceptible a la influencia de los cuerpos

celestes. Tener a Júpiter como ascendente en el momento del nacimiento sería en general un buen signo. Si Marte estuviera en la séptima casa, uno podría esperar un matrimonio tempestuoso. La Mujer de Bath de los *Cuentos de Canterbury* de Chaucer nació con el ascendente en Venus, y por lo tanto estaba destinada a una vida de pasiones sexuales. Además de estas influencias en el momento de nacer, cualquier conjunción crítica en la vida sería un momento adecuado para consultar la posición de los planetas. Uno no querría entrar en combate cuando Marte estuviera en una posición débil, pero podría ser adecuado concertar un matrimonio para un momento en que Venus fuera dominante, o quizá cuando Venus estuviera cerca de (o «en conjunción con») el Sol, ya que intensificaría su influencia.

Las conjunciones del zodiaco viajaban ligeramente más deprisa que el Sol, de manera que cuando estos cuerpos rodeaban la Tierra el Sol viajaría con Aries un mes, el siguiente con Tauro, y así sucesivamente. Referirse a ciertas personas como a «sagitarios», por ejemplo, quiere decir que habían nacido durante un período del año en que el Sol viajaba en conjunción con Sagitario. La moderna sabiduría popular ha considerado este factor como el esencial en la astrología, pero en la ciencia astrológica fue meramente uno de los numerosos factores a considerar al hacer cualquier predicción. Entre otras muchas complicaciones está la asociación de los planetas con las constelaciones: el Sol es más poderoso cuando está en la misma casa que Leo, por ejemplo, y Saturno se fortalece gracias a Capricornio durante el día y gracias a Acuario por la noche.

Estos eran los principios fundamentales en los que se basaba la astrología.^[112] Pero la cuestión de si sus premisas eran o no correctas fue un tema ampliamente controvertido, y muchos las hubieran cuestionado. Uno de los tratamientos más influyentes de este tema se encuentra en *La ciudad de Dios* de san Agustín, donde admitía que los astros podían *predecir* sucesos del futuro, pero negó que sus movimientos pudieran *producirlos*. Agustín y autores posteriores rechazaron la idea de que los astros ejercieran una influencia determinante que constreñía el libre albedrío de los humanos. Incluso la fuerza predictiva de la astrología fue, en el mejor de los casos, tentativa e imperfecta: en caso contrario, ¿cómo podían explicarse los casos de mellizos que, nacidos esencialmente bajo las mismas influencias astrológicas, llevaban sin embargo vidas muy distintas? En los siglos siguientes, los argumentos contra la astrología se convirtieron en rutinarios y derivativos. Isidoro de Sevilla reconoció su papel en la predicción del tiempo y admitió que los cuerpos celestes influían en el crecimiento de los cultivos y en la salud humana, pero no podía creer que los astros regularan las almas humanas o que el destino de una persona pudiera leerse en los astros en el momento del nacimiento. Otros autores, como Gregorio Magno, utilizaron sus distinciones o se expresaron en los mismos términos. El enorme peso específico de la autoridad de un Agustín o un Isidoro era suficiente para considerar la astrología como algo sospechoso.

En la Europa de la Baja Edad Media ciertas aplicaciones básicas de la astrología

fueron incontrovertidas: su influencia en el cuerpo humano y en el clima fue generalmente aceptada, de forma que no hubo demasiadas objeciones para su utilización en los procesos curativos o en la predicción del tiempo. Mucho más problemática fue su utilización en la predicción del comportamiento humano. Helinando de Froidmont, un monje cisterciense de finales del siglo XII, argumentó que para que los planetas tuvieran el tipo de influencia que se les atribuía debían poseer almas inteligentes, siendo entonces o ángeles o demonios, y si eran ángeles, ¿por qué entonces podían hacer el mal a veces? La objeción más seria a la astrología en esta época del medievo fue el peligro del determinismo: si los astros gobiernan los asuntos humanos, ¿no infringían entonces la posibilidad del libre albedrío para los humanos y la omnipotencia divina? Gerardo de Feltre, en el siglo XIII, formuló agudamente el problema en su *Summa de los astros*: «Si los astros hacen de un hombre un asesino o un ladrón, entonces todavía más, es la causa primera, Dios, quien hace esto, algo que es vergonzoso simplemente insinuar».^[113]

Sin embargo, la astrología tuvo sus defensores, incluso como forma de predecir el futuro. El argumento fue esencialmente triple: primero, los astrólogos y sus defensores delimitaron cuidadosamente sus pretensiones sobre lo que la astrología podía hacer; en segundo lugar, proporcionaron ejemplos que sugerían que realmente funcionaba; en tercer lugar, dotaron a sus supuestos con soporte filosófico y científico.

Los que defendieron la astrología insistieron repetidamente en ciertas e importantes restricciones. La primera es que insistieron en que mientras que los astrólogos de la Antigüedad rendían culto a los astros, sus sucesores los sometían a exámenes científicos. Esto fue en gran parte una táctica para vencer la oposición de Agustín y otros autores cristianos antiguos; ellos pudieron estar en lo cierto al oponerse a los astrólogos idólatras de su propio tiempo, pero sus argumentos no pueden aplicarse a los astrólogos posteriores. Todavía existieron retos más difíciles, como el problema del determinismo, que parecía más inherente a toda la astrología. Basándose en una distinción ya hecha en la Antigüedad, los defensores de la astrología argumentaron que los astros no eran causas, sino meramente signos de sucesos futuros. Esto no resolvió el problema del determinismo, puesto que, aunque los astros no podían provocar sucesos, sin eficacia como signos podía presuponer alguna causa determinante. Así, otras tres salvedades fueron vitales: la astrología podía predecir tendencias generales, pero no sucesos particulares; no podía predecir con certeza, y el libre albedrío podía invalidar la influencia de los astros. La libertad del deseo era la preocupación más importante. Quizá poca gente aprovechó su propia libertad, pero en principio todo el mundo tenía el poder de superar las influencias astrales. Alberto Magno (c. 1200-1280) y Tomás de Aquino coincidieron en que los astros podían influir en el cuerpo, y que a su vez el cuerpo podía influir en el alma. Tomás, en concreto, argumentó que la mayoría de las personas están gobernadas por sus pasiones corpóreas o apetitos; muy pocas poseen la fuerza del intelecto que

necesitarán para superar sus impulsos corpóreos. Sin embargo, para la gran mayoría del género humano la influencia de los astros sobre el cuerpo se ejerce sin hallar oposición. Aunque el albedrío se mantiene libre en principio, y aquellos que se esfuerzan pueden detener los efectos de las estrellas. El argumento fue generalmente apoyado con una máxima atribuida a Ptolomeo: «El hombre sabio gobierna los astros».^[114]

Otros autores en los siglos XIII y siguientes fueron más entusiastas y menos críticos para con la astrología. Guido Bonatti negó precisamente las reservas expresadas por Tomás. Para él, la astrología era la clave de todo el conocimiento:

El astrólogo conoce todas las cosas. Todo lo que ha sucedido en el pasado, todo lo que sucederá en el futuro —todo le ha sido revelado, ya que conoce los efectos de los movimientos de los astros que han ocurrido, y los que sucederán, puesto que él sabe en qué momento sucederán, y qué efectos deben producir.^[115]

Este punto de vista extremo fue, sin embargo, una opinión minoritaria. Entre los filósofos y teólogos de finales del siglo XIII en adelante, la conclusión más común fue que las estrellas y los planetas ejercían una fuerte influencia en los asuntos humanos a la que, de todos modos, era posible ofrecer resistencia. Incluso esto fue negado muchas veces; Nicolás de Oresme (c. 1325-1382), por ejemplo, sostuvo que los astros influían en los objetos terrestres solamente por su irradiación de luz y calor.

Más refuerzos para la astrología procedieron de los llamamientos a su favor que se hicieron en lo que podríamos denominar casos paradigmáticos. Un autor de finales del siglo XII, por ejemplo, contó cómo había estado en Jaffa antes de que un barco nuevo partiera a navegar. Siendo conocido como astrólogo, se le pidió que determinara qué suerte deparaban los astros al nuevo velero. Calculó la posición de los cuerpos celestes y empezó a temblar al darse cuenta de que el velero estaba destinado a hundirse. Él se salvó del desastre al no embarcarse, pero la tripulación decidió iniciar la navegación desoyendo su advertencia. Poco después de abandonar el puerto el barco naufragó. Otra historia, acaecida en la India, afectaba a dos muchachos, uno un príncipe cuyo horóscopo sugería que debía ser un artesano, y el otro el hijo de un tejedor cuyo horóscopo indicaba que debía ser un gran dignatario. El resultado fue, por supuesto, que los chicos crecieron como los astros decretaban y no como sus familias esperaban. Por otra parte, ¿qué sucedía con la gente nacida bajo los mismos astros pero de hecho destinados a vidas muy distintas? En respuesta a este desafío los astrólogos podían citar un cuento de Julio Fírmico Materno sobre un rey y un campesino que nacieron al mismo tiempo. El rey gobernó su reino; el campesino, aunque privado de tal poder, fue, sin embargo, una figura dominante que terminó gobernando su propio reino figurativo. La conclusión lógica de estas historias era la reivindicación de que la astrología se apoyaba realmente en estudios empíricos sobre un buen número de casos paradigmáticos. Un escrito pseudoaristotélico afirmaba

ofrecer la información sobre los resultados de un estudio en el que los horóscopos de doce mil hombres proporcionaron una adecuada base de datos para la astrología.

Más que nada, fue la base filosófica y científica de la astrología lo que le dio una posición respetable en el mundo intelectual europeo. Los astrólogos árabes como Abu Ma'shar habían refinado las bases filosóficas de la astrología, utilizando argumentos eclécticos pero pseudoaristotélicos para mostrar con sistemático detalle cómo la más perfecta quintaesencia de los cuerpos celestes podía ejercer poder sobre los cuerpos más pequeños de la Tierra. Fue sobre todo el apoyo de esta cosmología filosófica lo que más colaboró para asegurar que la astrología ganaría credibilidad en las universidades de la Europa occidental.

Los astrólogos tuvieron también un público entre los círculos neoplatónicos. Sin lugar a dudas, algunos neoplatónicos, cuyo centro de interés era el mundo «inteligible» del espíritu, alejaron su atención del mundo físico, pero hubo también otros neoplatónicos más influidos por la cosmología del *Timeo* de Platón y por la obra de Macrobio. Los de este último grupo se inclinaron a ver el cosmos como una totalidad integrada, dentro de la cual incluso la influencia divina pasa por la mediación de los astros, en vez de intervenir directamente sobre la tierra.^[116] A pesar de ello, sin embargo, los adeptos a la tradición neoplatónica tendieron a ver el cosmos como un sistema vivo con complejas e impredecibles influencias, no como un sistema de influencias mecánicas y regulares en el que se pueda basar una ciencia de la predicción. Una cosa es decir en abstracto que el macrocosmos del universo ejerce un impacto constante en el microcosmos del ser humano individual. Pero es bien distinto aislar y analizar las influencias específicas; esto último fue una tendencia consecuente con la síntesis de conocimientos árabes, basada en la cosmología aristotélica.

Mientras que la astrología podía ser útil para determinar la influencia de los astros y para predecir las cosas que iban a suceder, los principios en los que reposaba podían también ser útiles para explicar ciertos fenómenos ocultos o misteriosos en la naturaleza. Este es un tema que surge en diversas obras filosóficas del siglo XIII y siguientes, uno de cuyos tratamientos más completos se encuentra en el tratado de Tomás de Aquino, *Sobre los trabajos ocultos de la naturaleza*.^[117] Los ejemplos que ofrece Tomás son fenómenos que nosotros no reconoceríamos normalmente como mágicos, ni tampoco él utiliza este término para ellos: intenta explicar cosas como el poder de un imán para atraer los metales y las propiedades del ruibarbo para actuar como purgativo medicinal. Aunque sus ejemplos son, pues, bastante ordinarios, habla, sin embargo, de los poderes «ocultos» —aquellos que no pueden ser atribuidos a la estructura física (o «elementos») de los objetos en cuestión— y su razonamiento se podría aplicar a otros procesos ocultos que se catalogarían más a menudo como mágicos.

Tomás dice al principio que un agente más elevado puede funcionar a través de uno inferior de dos formas. El agente superior puede grabar algún tipo de «forma» sobre el agente inferior, igual que cuando el Sol ilumina la Luna y provoca su

luminosidad. O también puede simplemente utilizar el agente inferior como una herramienta, de la misma manera que un carpintero utiliza una sierra. Cuando el agente inferior, consistentemente, tiene el mismo efecto cada vez que es aplicado, entonces tenemos que asumir que el agente superior ha grabado en él una forma; tales poderes son parte de la esencia de los agentes inferiores. Esto es lo que sucede con los poderes inherentes de los imanes y del ruibarbo. ¿De dónde proceden estas formas? Tomás, igual que Aristóteles, considera a los astros y planetas como responsables de la generación y decadencia de todos los cuerpos corruptibles: cuando un mineral se forma en la tierra, o una planta crece, estos procesos pueden ser trazados por la influencia de los cuerpos celestes, que afectan a todas las cosas de la tierra al pasar por el cielo. Son los astros y los planetas, entonces, los que por su movimiento graban estas formas en los imanes, ruibarbos y todas las otras cosas, dotándolas de poderes ordinarios y ocultos.

Al escribir este tratado, Tomás no estaba haciendo astrología, ni tan siquiera estaba planteando la cuestión de si los astros pueden predecir la conducta humana. Lo que tuvo en común con los astrólogos fue simplemente la creencia, que Tomás y los astrólogos habían encontrado ya en la cosmología aristotélica, de que los astros influyen en las personas y en los objetos terrenales de formas no manifiestas (y son en este sentido «ocultas»). Se argumenta a veces que la magia no es de hecho una rama de la ciencia, sino de la tecnología; es más fiel a la costumbre medieval decir que es una ciencia práctica más que teórica. Pero se prestó a una explicación teórica, y lo que Tomás estaba articulando era una teoría del cosmos que fuera suficiente para justificar una amplia gama de fenómenos ocultos.

La magia astral

En el mismo tratado, Tomás distingue explícitamente los canales naturales de la influencia astral (como los imanes y el ruibarbo) de las imágenes astrológicas artificiales utilizadas a veces en la magia: imágenes que llevan signos de las constelaciones o planetas, a través de las cuales el poder de estos cuerpos celestes se atrae y se concentra de manera que puede ser utilizado para la magia. Estos últimos, dice, pueden funcionar solamente como instrumentos de algunos de los agentes extrínsecos, es decir de los demonios. Otros hubieran refutado estas opiniones y argumentado que tales imágenes pueden tener efectos naturales sin necesidad de

ninguna intervención diabólica. No obstante, esta posición no es fácil de encontrar en la literatura filosófica formal. Puesto que este tipo de magia intentó cambiar más que simplemente conocer el destino de alguien, su efecto fue totalmente distinto al de la propia astrología, razón por la cual se ha propuesto denominarla «magia astral» en lugar de «magia astrológica».^[118] Los tratados sobre este tipo de magia se difundieron del mundo árabe a Occidente: obras atribuidas a veces a autores históricos conocidos, y a veces al mítico Hermes Trimegisto.

Cómo funcionaba esta magia puede verse, por ejemplo, en las instrucciones que ofrece Thabit ibn Qurra (c. 836-901) para limpiar un lugar de escorpiones. El primer paso es forjar una imagen de un escorpión en cobre, estaño, plomo, plata u oro cuando la constelación de Escorpio está en el ascendente. Debe escribirse el nombre de esta constelación y otras informaciones astrológicas en la imagen, y enterrarla en el lugar de donde se quiere hacer desaparecer los escorpiones. Mientras se entierra debe decirse, «Este es el enterramiento de esta imagen y de su especie, para que no vengan a este lugar». Todavía es más eficaz si se hacen cuatro imágenes y se entierran en las cuatro esquinas del lugar en cuestión.^[119]

Este procedimiento puede parecer muy inocente, pero Thabit y otros recomendaban técnicas similares para muchos propósitos, y no todos tan inofensivos. Las imágenes astrales podían ayudar a recuperar el afecto de un marido, ganar los favores de un rey, recuperar una propiedad perdida, destruir una ciudad o cualquier otro lugar, infligir enfermedades, prevenir a una persona de realizar alguna acción, reconciliarse con los enemigos, provocar la enemistad entre amigos. Jean de Gerson (1363-1429) escribió contra un médico que había intentado curar una enfermedad del riñón utilizando una medalla con una imagen de un león y ciertos caracteres inscritos en ella. A veces, las instrucciones dictaban escribir el nombre de la víctima en la imagen. A menudo listaban especias o hierbas para ser utilizadas en su fumigación. Al parecer, también se pronunciaban encantamientos sobre ellas: algunos tratados dan nombres de espíritus para ser invocados como ayuda en este tipo de magia. Debidamente preparadas, las imágenes pueden ser llevadas encima del corazón de uno o llevadas encima de cualquier forma, aunque la mayoría de las veces tenían que ser enterradas. El prólogo latino de la traducción de uno de estos tratados reconocía que tal tipo de magia podía ser ofensiva, pero argumentaba que Dios la había dado a sus siervos como herramienta para hacer el bien y para vengarse de los malhechores. Por supuesto, puede ser objeto de mala utilización a veces, pero ¿debe inculparse al hacha de que sea a veces utilizada para matar a gente en vez de para cortar árboles?

La obra más famosa de magia astral fue un texto árabe conocido en Occidente como *Picatrix*.^[120] Fue traducida del árabe al castellano a instancias de Alfonso X el Sabio, y se difundió en versión latina. El autor (o, mejor dicho, el compilador, puesto que la obra es una abultada colección de materiales relacionados) ofrece una visión dualista del mundo, en la que el espíritu se ensalza por encima de la materia. Pero el argumento básico de la obra es mostrar cómo el propio espíritu, que habita en los

astros, puede ser transportado a la tierra y obrar sobre la materia. De vez en cuando se encuentran declaraciones de principios entremezcladas entre un gran número de instrucciones específicas. Si se inscriben un grupo de marcas o signos talismánicos en un pedazo de lino bajo las condiciones astrológicas propicias, se añade el nombre de una persona y se prende fuego al trapo, la persona requerida se verá obligada a ir donde se quiera. Si se escriben otros signos en una tablilla de plomo y se ocultan en cualquier lugar habitado, se atraerá el poder de Saturno de tal forma que el lugar pronto será abandonado. En otra parte se explica al lector cómo enterrar tales imágenes para conseguir los efectos deseados. Alternativamente, el poder de los cuerpos celestes puede ser canalizado a través de «plegarias». En un capítulo se explica con detalle cómo rezar a los planetas, listando primero las situaciones apropiadas para hacer las peticiones a cada uno de ellos, después las propiedades de cada uno y proponiendo fórmulas para la plegaria (que bien pudieron haber servido como modelos para la plegaria astral de Chaucer en *El cuento de Franklin*). Cuando el humo sube por el incensario, hay que invocar a los planetas por sus nombres en diversas lenguas, rezándoles por sus poderes, y «conjurándoles» para que faciliten los proyectos de uno. El libro ofrece también una lista de sustancias mágicas con propiedades maravillosas: la mandrágora, el laurel, el cerebro de abubilla, la sangre de murciélago, etcétera. A veces estas sustancias son suficientes por sí mismas para hacer pociones, pero otras veces tienen que ser quemadas para realizar «fumigaciones» cuyo humo actúa como una especie de incienso que intensifica el poder de una imagen o una plegaria. Alguna vez la obra habla de constreñir a los demonios a cumplir los deseos de uno, pero este tema aparece muy raramente.

Nos encontramos aquí en los márgenes de las ciencias ocultas, en un área que desprestigiaba al movimiento en su totalidad e intensificaba las sospechas de los críticos de la astrología en general.

La alquimia

Igual que la astrología, la alquimia fue una forma de conocimiento oculto que requería un extenso aprendizaje. Como aquélla, también nació en la Antigüedad, vivió en los mundos bizantino y musulmán, y sobrevivió en Occidente solamente en forma fragmentaria hasta que los materiales árabes fueron traducidos en el siglo XII. En 1144 Roberto de Chester tradujo al latín el primer tratado de alquimia accesible

hasta entonces a los europeos. Pronto, él y otros traductores de su tiempo familiarizaron a los occidentales con los términos árabes básicos de la química y la alquimia, tales como: «álcali», «nafta», «alcohol», «elixir», y la propia palabra «alquimia».

El objetivo básico de la alquimia era descubrir el elixir o «piedra filosofal» que convirtiera el plomo o cualquier otro metal básico en oro o plata. En su búsqueda los alquimistas empleaban años y años trabajando en hornos y laboratorios progresivamente más complejos e intentando refinar, sublimar, fundir, o por lo menos transformar, los diversos productos químicos. En el proceso, provocaron un gran avance en las técnicas de experimentación; sus hornos y sus alambiques, por ejemplo, contribuyeron al posterior desarrollo de las técnicas de experimentación química.

Los alquimistas asumieron un intrincado sistema de afinidades entre los productos químicos y otras formas de existencia, igual que los astrólogos asumieron una consonancia entre macrocosmos y microcosmos. Para sus propósitos, este vínculo se basaba fundamentalmente en la asociación entre los metales y los planetas: entre el oro y el Sol, la plata y la Luna, el hierro y Marte, el mercurio y Mercurio, etcétera. Creyeron que la observación de los cielos podía mostrar los momentos más favorables para trabajar con estos metales y otros productos químicos. Cuando los alquimistas trabajaban en cuarto creciente, por ejemplo, obtenían metales más puros.

Como la astrología, la alquimia se basó en principios filosóficos expuestos con más claridad y autoridad por Aristóteles y desarrollados por los filósofos escolásticos. Fue particularmente importante la concepción de que toda la materia es reducible a cuatro elementos (tierra, aire, fuego y agua), a su vez reducibles a la «materia primera». Si todos los metales se componen de estos mismos elementos básicos en diversas proporciones, entonces, ¿no sería posible volver a combinar los elementos para obtener formas de materia superiores? Este era el sueño de los alquimistas.

Los escritos de los alquimistas son a menudo oscuros y velados por un fuerte simbolismo. Su opacidad puede apreciarse en un texto clásico que los alquimistas reclamaron como propio: la Tabla esmeralda, una serie de dichos crípticos supuestamente escritos en una tabla esmeralda y descubiertos en la tumba de Hermes Trimegisto:

Como todas las cosas estaban para la contemplación de una, así todas las cosas surgieron de ésta por un simple acto de adaptación. El padre es, pues, el Sol; la madre la Luna. El viento la llevaba en su útero; la Tierra es, pues, su enfermera. Es el padre de todos los trabajos maravillosos a través de todo el mundo. El poder es, pues, perfecto.^[121]

Y así sucesivamente. Los alquimistas explicaron que «esa única cosa» es el elixir, cuyo padre es el oro y su madre la plata. Otras afirmaciones del texto fueron interpretadas como referencias a varios procedimientos llevados a cabo en el

laboratorio de alquimia.

Mucho más directo es un manual popular de alquimia de la Baja Edad Media europea, el tratado *Sobre la alquimia*, atribuido a Alberto Magno. La mayor parte de esta obra es de tipo práctico: una introducción, paso por paso, a las diversas herramientas y procedimientos de la actividad alquímica: los tipos de hornos utilizados, las vasijas, los productos químicos, los estadios de preparación de los productos químicos. El autor explica que la «calcinación» es el proceso de reducción de una sustancia a polvo al exponerla al fuego, por tanto al extraer la humedad que une las partes que la componen. La «destilación» es la purificación de un líquido al permitir que sus vapores se eleven y se separen de los sedimentos. Entre los productos químicos más importantes, están el sulfuro y el mercurio; antes de que la piedra filosofal pueda prepararse, el sulfuro debe ser disuelto, blanqueado, y fijado tal como sigue:

Primero hierva sulfuro en un ácido bien fuerte durante todo un día. Deja primero que esté bien molido, y saca la espuma, que será muy abundante. Después déjalo secar, pulverízalo y añádele tanto alumbre preparado como yo te he enseñado y ponlo en la vasija para la sublimación del mercurio, sabiendo que hay que cocerlo a fuego más lento que el mercurio. Apaga el fuego y sublímalo durante un día. Sácalo por la mañana y lo hallarás sublimado y negro. Sublímalo por segunda vez y se pondrá blanco. Sublímalo una tercera vez, con sal añadida, y se pondrá muy blanco. Otra vez sublímalo por tercera vez, añadiéndole sal, y se pondrá muy blanco. Sublímalo otra vez por tercera vez y por cuarta hasta el punto de fijación y sepáralo.^[122]

Este tratado también contiene consejos para el aspirante a alquimista. Es importante, insiste el autor, tener una casa en un lugar apartado para el trabajo alquímico. Advierte sobre el problema de empezar a trabajar sin dinero suficiente. Y previene al aprendiz para que evite cualquier trato con príncipes, que acosarán al alquimista tanto si tiene éxito como si no, aunque por razones distintas en cada caso. Muchos aspirantes a alquimistas, dice, fallan por su falta de comprensión, corrupción y locura, falta de cuidado, falta de financiación o irresolución.

Una introducción a la alquimia medieval particularmente atractiva es la obra de Tomás Norton, alquimista en Bristol en el siglo xv, que decía haber aprendido a la edad de veintiocho años cómo obtener el elixir de oro. En su Ordinal de alquimia explica cómo viajó más de cien millas para encontrar al maestro que le introdujo en estas artes, y cómo aprendió en cuarenta días todos sus secretos. De vuelta a casa, cuando preparó el elixir, le robaron dos veces.^[123]

Norton ofrece consejos prudentes, incluso más que Alberto Magno. Advierte sobre los peligros de creer en las supersticiones, en los falsos astrólogos y en la nigromancia, «porque es una cualidad del diablo mentir». Para que el trabajo se desarrolle correctamente todo debe estar bien ordenado y en paz. La mente del

alquimista debe estar acorde con su propio trabajo, perfectamente estable y comprensiva. La labor de los hombres debe estar en consonancia con el arte, trabajando por turnos ordenados. Los instrumentos deben ser los adecuados para la tarea, todas las vasijas deben poseer las formas y los materiales adecuados. El lugar también debe ser el apropiado, sin que se produzcan interrupciones ni molestias. Los lugares «donde se practica la lujuria» son inadecuados. El trabajo también debe estar en consonancia con las esferas celestes: debe realizarse bajo las condiciones astrológicas propicias. Norton insiste en que la gente sin la preparación adecuada en metafísica y en física debería olvidarse de la alquimia, puesto que está condenada al fracaso. Se lamenta de que «todos los estados» tienen influencia sobre este arte: desde papas y cardenales hasta vidrieros y caldereros. No deberíamos considerar completamente válida esta afirmación; la mayor parte de las fuentes sugieren que los practicantes de la alquimia eran en su mayoría clérigos y médicos (a finales del siglo XIII y principios del siglo XIV, por ejemplo, las órdenes dominica y franciscana se vieron obligadas varias veces a prohibir a sus miembros practicar la alquimia), pero Norton quizá conoció o supo de gente de diversos estamentos que por lo menos tuvo cierta afición por este arte.

Norton cuenta numerosas Historias sobre gente que conoció y que había pasado por graves infortunios, incluso desastres, en su búsqueda del oro alquímico. Cerca de Londres, un clérigo con fama de ser «medio *leeche*» debido a sus conocimientos médicos, decidió que mediante procedimientos alquímicos realizaría un acto de servicio: construiría un puente sobre el Támesis. Después de meditarlo bien, decidió que iluminaría su puente con carbunclos luminosos. Pero al pensarlo mejor, casi se volvió loco, preocupado por la manera de encontrar suficientes carbunclos para tal propósito. Después de un año, había progresado poco en su búsqueda de oro; no tenía ni siquiera latón para continuar con sus esfuerzos. En otro caso, el rey de Inglaterra supo de un monje que había conseguido mil libras de oro en menos de medio día. Cuando el monje fue sacado de su monasterio y se le preguntó sobre su oro, explicó una triste historia. Había conseguido acumular suficiente oro para mandar a veinte mil hombres a Tierra Santa y lo guardó durante largo tiempo esperando encontrar un rey que quisiera organizar una cruzada, pero debido a los problemas que le causaba, lo arrojó finalmente todo a un lago. El rey al poco despidió al monje, pero otros en la corte, quizá más crédulos que su monarca, le detuvieron y le retuvieron durante varios años, esperando beneficiarse de sus artes.

Tras varias historias aleccionadoras, Norton procede a examinar los elementos de la alquimia. Primero, el «trabajo sucio», la dura labor de extraer y trabajar con los minerales. El alquimista no debiera agotar sus energías en tales esfuerzos, sino dejar estos trabajos a sus servidores. El «trabajo sutil», por otra parte, recae en el propio alquimista, que debe poseer conocimientos de metafísica y de física para poder entender verdaderamente su trabajo. El trabajo sucio no deben realizarlo los clérigos (que en este contexto significa hombres educados); el trabajo sutil puede solamente

realizarlo un eclesiástico. Los respectivos roles del maestro educado y los sirvientes sin educación se sugieren en las representaciones contenidas en un manuscrito temprano que se ofrecen en la obra de Norton (figura 14): los sirvientes se ensucian las manos mientras el maestro reposa sentado y da instrucciones. El mismo alquimista debe entender los efectos del frío y del calor, de la sequedad y de la humedad. Debe saber, por ejemplo, que el calor provoca que las cosas secas se vuelvan blancas, como en el caso de los huesos quemados o la cal, mientras que el frío provoca la blancura en las cosas húmedas, tales como el hielo o el granizo. Debe aprender a reconocer los estados de las cosas por su color, olor, sabor y fluidez. Los médicos distinguen diecinueve colores distintos de la orina, pero los alquimistas tienen cien colores más que deben reconocer en sus productos químicos. El sabor sería una forma excelente de analizar las sustancias, pero puede ser peligrosa. Norton explica cómo dos locos bebieron un poco de «piedra blanca» con la esperanza de recuperarse de su enfermedad, pero la tomaron antes de que estuviera completamente preparada y se quedaron paralizados hasta que el maestro alquimista les administró un antídoto. Los alquimistas deben aprender a distinguir entre varios niveles de calor. Alguien que ha llegado a ser un verdadero maestro en este arte será finalmente capaz de producir no solamente la «piedra blanca» (necesaria para la producción de la plata), sino también la roja, necesaria para la producción del oro alquímico. Lo que descubrirá es que la piedra roja está escondida dentro de la blanca y que puede ser liberada por medio del fuego. «Entonces es la bella Mujer Blanca casada con el Hombre Rojizo».



Laboratorio de un alquimista, procedente

de Norton, *Ordinal de alquimia, manuscrito del siglo xv.*
(*British Library, Additional Ms. 10 302, fol. 37 v.º*)

Con curiosa frecuencia, las fuentes medievales hablan de la alquimia como algo tan útil para la salud como para la riqueza. El elixir posee propiedades medicinales, tal como otras mezclas alquímicas. Así, en 1456 doce hombres pidieron a Enrique VI de Inglaterra permiso para practicar la alquimia: entre ellos había dos médicos del propio rey y otro médico amigo del duque de Gloucester. Al licenciar a tres de estos solicitantes para practicar la alquimia, el rey recordó que el elixir era una medicina que fácilmente curaría todas las enfermedades, prolongaría la vida humana con una fuerza no disminuida, curaría las heridas y serviría como antídoto a todos los venenos. Sólo como idea adicional el rey añadió que la transmutación de los metales en «oro verdadero y plata fina» podía enriquecer a su reino.^[124] Una clave para entender esta concepción de la alquimia nos la proporciona el tratado *Sobre la consideración de la quinta esencia* de Juan de Rupescissa. Lo que resulta extraño a primera vista de este trabajo es que aplica la noción de la quintaesencia al alcohol. Explica diversos métodos para destilar el alcohol que se encuentra en el vino y explica cómo «fijar el Sol en nuestro cielo» en ocasión de tratar el alcohol con oro caliente para incrementar sus ya maravillosos poderes médicos. Es posible que Rupescissa haya sido el primero en utilizar tecnología y vocabulario alquímicos de esta forma.^[125] Se puede suponer que su trabajo no es realmente sobre alquimia, pero es más correcto creer que mucha gente parece haber estado utilizando técnicas alquímicas, utillaje y lenguaje para propósitos distintos a los de simplemente intentar confeccionar oro y plata. Rupescissa (m. c. 1365), en efecto, no fue el único en proponer que la alquimia podía producir nuevos tipos de medicinas elaboradas a partir de productos químicos y no de fuentes biológicas. En este sentido, la alquimia provocó un gran avance en el terreno de la farmacología, independientemente de que sea grande o pequeño el resultado inmediato que este avance pudo haber tenido.

Los alquimistas fueron famosos por realizar copias de oro y plata, copias que resultaron ser escoria cuando fueron probadas. Parafraseando el versículo de un salmo, Alberto Magno se lamentaba de que este oro fraudulento «no alegrase el corazón» como el oro verdadero. Chaucer transmitió una visión popular de los alquimistas en *El cuento del canónigo hacendado*, donde los presenta como picaros que emplean mucho tiempo con nocivos productos químicos que huelen a cabra y que roban el dinero a la gente al persuadirles de que pueden confeccionar oro o plata. Pueden tomar pedazos de plata e insertarlos en un pedazo de carbón del cual, y sin ninguna sorpresa, acaban produciendo plata; o pretenden obtenerla agitando un crisol, pero la vara que utilizan está ahuecada y rellena de plata. Fingen la conversión del cobre en plata y consiguen esta proeza solamente porque tienen plata bajo la manga. Evidentemente, hubo alquimistas que en realidad intentaron hacer pasar oro o plata

falsos por el metal verdadero. Para frenar esta práctica, el papa Juan XXII estipuló que quien fabricara o hiciera circular tal oro o plata falsificados debería pagar una multa en oro verdadero igual en peso al falso metal. El pontífice previó penas especiales para los clérigos a los que se sorprendiera realizando tales prácticas.

Ni siquiera el cuentista de Chaucer ve a todos los alquimistas como a unos sinvergüenzas; algunos de ellos son simplemente unos locos. Esta actitud fue también ampliamente compartida. Tritheim se expresa con verosimilitud cuando cuenta cómo la alquimia llevó a la ruina a diversas personas. Habla de un hombre que malgastó una fortuna en sus propósitos alquímicos, desapareciendo después, y dejando esposa e hijos. Sabe de un abad que dejó su abadía en deuda debido a sus investigaciones alquímicas y de un prior cartujo que malgastó cinco o seis años en tales propósitos. Tritheim concluye:

La alquimia es una prostituta casta que tiene muchos amantes pero les engaña a todos y nunca se rinde a los brazos de ninguno. Convierte a los necios en locos, a los ricos en pobres, a los filósofos en simples, y a aquellos que ha engañado en engañosos parlanchines, porque aunque no saben nada, pretenden saberlo todo.^[126]

¿Por qué, entonces, tanta gente inteligente se tomó en serio la alquimia? En parte, sin duda, porque la esperanza es eterna. En parte, porque otras investigaciones se venían haciendo en nombre de la alquimia. Pero también porque la fascinación por el conocimiento de lo oculto fue en sí misma fuerte, y ni tan siquiera las historias de desgraciados fracasos desalentaron a los intelectos románticos que anhelaban la fascinación de un profundo y misterioso saber.

El culto a lo secreto y los libros de secretos

Los escritos europeos sobre astrología y alquimia pueden haber llegado a un público bastante amplio hacia el siglo XV, pero raramente se escribían para las masas. Más bien al contrario: los autores de estas obras a menudo se esforzaron en restringir su propio público. Esto fue especialmente cierto en lo que concierne a los alquimistas, pero los astrólogos a veces también se pusieron la capa de lo secreto. La obra astrológica de Alberto Magno, *El espejo de la astronomía*, contiene la solemne advertencia de que su enseñanza debe ser mantenida en secreto y, por razones obvias,

el *Picatrix* está obsesionado con el mismo tema. Es este un tema común en las obras de magia en general. En su tratado sobre las gemas, Marbodio de Rennes argumentó que si la gente corriente aprendía sus misteriosos poderes, el valor de los misterios se depreciaría. Roger Bacon citó este y otros textos contra la revelación de los secretos, y sugirió una serie de formas para preservar el carácter oculto de la propia naturaleza del conocimiento. Una persona que escribiera sobre tales cosas debía utilizar frases enigmáticas, inventar palabras secretas y alfabetos, mezclar diferentes lenguas, utilizar abreviaturas, etcétera. El secreto de la magia fue también una de las preocupaciones de las leyendas: Alejandro Neckham (1157-1217), por ejemplo, contaba cómo Aristóteles mantuvo algunas de sus obras más sutiles enterradas con él en un sepulcro tan bien escondido, que nadie lo ha encontrado todavía aunque, cuando el Anticristo venga, podrá leer estos libros.

Cuando los autores medievales utilizaron el término «oculto», se refirieron a los poderes ocultos de la naturaleza, pero no lo utilizaron para referirse a las ramas especiales del saber, o a las «ciencias ocultas». Este último término es, sin embargo, útil; en primer lugar, como una especie de expresión taquigráfica para «ciencias que tratan de los poderes ocultos», pero también como una caracterización del aprendizaje en sí mismo, que fue algo reservado a unos pocos y oculto a la mayoría. Quienes estudiaron este tipo de cosas estudiaron también los poderes ocultos y, a veces (no siempre), mantuvieron ocultos sus saberes sobre estos poderes.

Los autores alquímicos advirtieron constantemente de que sus obras no debían caer en manos equivocadas. El tratado *Sobre la alquimia* atribuido a Alberto previene en contra de revelar los secretos del arte a nadie, pero particularmente «a los locos» que fracasarían en sus esfuerzos y, debido a su frustración, envidiarían a los que tuviesen éxito. Tomás Norton insiste incluso más en este punto. El arte de la alquimia es tan sagrado, que debe ser enseñado oralmente, con la promesa hecha por «el más sagrado y terrible juramento» de que sus más profundos secretos nunca deben ser escritos. En cierto momento, Norton teme estar diciendo demasiado, y añade: «Pero mi corazón se estremece, mi mano tiembla cuando escribo sobre algo tan secreto». Cuando el alquimista envejezca, puede confiar sus conocimientos a un estudiante de confianza, pero no a más de uno. De lo contrario, las personas diabólicas ganarán el conocimiento y lo utilizarán para romper la paz y derrocar a los legítimos príncipes.

Los autores de manuscritos mágicos, alquímicos o de otro tipo, utilizaron a veces escritura cifrada. En general, esto no quiere decir más que reemplazaban cada una de las vocales por la consonante que le sigue en el alfabeto.^[127] Tomás Betson, con un tono que parece relativamente formal, después de discutir sobre la intercambiabilidad de los términos astrológico y alquímico, recomienda utilizar tales técnicas para preservar a las ciencias ocultas de caer en las manos equivocadas, aunque no dice claramente cuáles son las manos idóneas. Otro autor utiliza la escritura cifrada en una prescripción para ver cosas ocultas:

Para que puedas ver lo que otros no pueden, mezcla la bilis de un gato macho (*de cbttt mbscxlp = de catto masculino*) con la grasa de una gallina totalmente blanca (*gblllnf = galline*) y úntate los ojos con ello, y verás lo que otros no pueden ver.^[128]

Otro manuscrito se afana en transliterar las palabras clave en runas, aunque el propio manuscrito procede del sur de Alemania, y no está claro cómo el autor o el escriba pudo adquirir el conocimiento de la sofisticada escritura rúnica.^[129]

¿Por qué este énfasis en lo secreto? Dos razones se aducen repetidamente en la literatura: una necesidad subjetiva de mantener un aura de misterio y la supuestamente objetiva necesidad de guardar los secretos de las manos de chapuceros que darían un mal nombre a la magia con sus fracasos. En el caso de la alquimia, existe también una razón social, el miedo de que un indefinido suministro de oro lleva a la pereza y a la mala utilización.^[130] El factor que uno espera ver citado está sospechosamente ausente: los magos, característicamente, no conceden en privado que su magia es simulada y que sus trucos deben ser guardados en secreto, para que la gente les suponga mayores poderes de los que de hecho tienen. Este argumento puede en realidad haberse aplicado al ilusionismo, que juega un papel relativamente pequeño en el contexto general de la magia medieval. En su mayoría, sin embargo, los magos por lo menos reivindicaron estar convencidos de que su magia realmente funciona. Lo que requiere ser guardado bajo secreto no son sus medios para los engaños, sino las fuentes de sus poderes reales. Incluso cuando se ofrecen instrucciones para realizar magia perniciosa, los autores no dicen que temen ser cogidos y ser llevados ante la justicia, sino que sus «experimentos» deben ser guardados en secreto debido a sus «grandes poderes».

Este culto a lo secreto puede explicarse en gran parte como un crecimiento del contexto cultural para la magia. Lo que hemos denominado tradición común fue ampliamente asequible en la sociedad medieval, pero las nuevas ciencias ocultas fueron originalmente propiedad de ciertos eclesiásticos. Hubo, sin duda, mucha presión para disminuir esta barrera y compartir este aprendizaje extraordinario, particularmente si podía presentarse de forma más simple para el consumo popular. Los escolásticos que mantuvieron celosamente sus conocimientos sobre lo oculto estaban declarando en realidad que no permitirían que fuera transmitido y asimilado por la más amplia tradición común, sino que, al contrario, lo mantendrían en su pureza y retendrían su poder para ellos.

La insistencia en lo secreto subraya una dimensión de las artes ocultas, que, de lo contrario, se quedaría en la sombra: su valor como simple forma de conocimiento. Desde el punto de vista de estos autores, el conocimiento puede *comportar* poder, pero también *era* poder. Saber cosas misteriosas era en sí mismo valioso, incluso cuando el saber no fuera nunca puesto efectivamente en práctica. En casos extremos, la magia fue entendida con el único objetivo de ganar conocimiento: para aprender

todo lo que sucede en la tierra, los secretos de la mente, e incluso sobre cosas celestiales, un manuscrito recomienda decapitar una abubilla al amanecer, durante la luna nueva, y tragarse su corazón cuando todavía está palpitando.^[131] El interés no es tanto obtener control sobre el mundo, aunque la magia puede también conseguir esto. De forma más simple, se aprecia porque saca a la luz cosas ocultas, o, por lo menos, a la media luz de las sombras.

Al guardar este culto por lo oculto, los escritos sobre magia fueron a veces denominados «libros de secretos», incluso si tenían solamente tenues conexiones con esta nueva forma de conocimiento, y aunque no hubiera en realidad nada secreto en lo que contenían. En la Baja Edad Media, un *Libro de secretos* atribuido a Alberto Magno circuló bastante ampliamente. Contenía diversos tipos de magia, ninguno de ellos tan sofisticado como la astrología técnica o la alquimia; era esencialmente un trabajo de divulgación, pero con un brillo añadido, derivado de la pretensión de lo secreto. La obra más influyente de este género con diferencia fue el pseudoaristotélico *Secreto de los secretos*, al que un autor, con exagerada benevolencia, ha llamado el libro más popular de la Europa medieval.^[132] Ampliamente aceptado como obra auténtica de Aristóteles, este libro fue bien conocido en su versión latina, traducido a casi todas las lenguas vernáculas europeas e incluso versificado. Dice contener las instrucciones ofrecidas por Aristóteles a su pupilo Alejandro Magno. En realidad, es una abigarrada compilación de diversos materiales, unificados en diversas versiones árabes durante la Alta Edad Media, mucho antes de su traducción al latín. Está dedicado en su mayor parte a principios del arte de gobernar y a la salud personal, pero la magia natural también aparece en sus páginas. Incluye cuestiones sobre medicina, sobre los poderes de las gemas, sobre la astrología y temas afines. La exhibición de lo secreto va mucho más allá del propio título: la mayor parte de la obra, aduciendo representar el saber esotérico de Aristóteles, está plagada de acertijos y otras fórmulas crípticas, mientras que Aristóteles exhorta a Alejandro a no violar los misterios divinos dejando el libro en manos equivocadas. Difícilmente podría encontrarse un ejemplo mejor, sin embargo, de otra de las razones de esta exhibición de lo secreto: la apariencia misteriosa es un espléndido reclamo, y una forma de asegurar una amplia difusión de la obra.

Otro de los resultados de toda esta exhibición de lo secreto fue el aumento de leyendas sobre personas relacionadas con la magia o, por lo menos, que se creía que lo estaban. Decían poseer poderes maravillosos; muy bien, decían los traficantes de leyendas, ¡veamos vuestros maravillosos poderes! Los hombres que habían ganado el favor en la corte sin esperarlo, quizá como consejeros de los monarcas, fueron objeto de la creación de leyendas. Igualmente vulnerables fueron los escolásticos, cuyos deslumbrantes intelectos provocaron más envidia que popularidad, sobre todo si habían estudiado en tierras musulmanas o eran aficionados a los experimentos científicos. Este tipo de leyendas se desarrolló especialmente en las crónicas, pero también en los tratados, correspondencia y otros escritos.

Gerberto de Aurillac (c. 940-1003) proporciona un ejemplo temprano de este proceso. Como estudiante de filosofía y otras disciplinas, había viajado por los reinos hispánicos (aunque en realidad no a Toledo, como contaba la leyenda) donde estudió lógica. Después de regresar a Centroeuropa estuvo cerca de la corte de los emperadores germánicos y con su patrocinio elevó sus dignidades y poder dentro de la Iglesia, llegando a ser el papa Silvestre II. Hacia finales del siglo XI, un cardenal llamado Benno explicaba el ascenso en el poder de Gerberto en términos conspiratorios: no solamente él, sino también otros pontífices habían llegado al oficio papal por medio de la magia y, en realidad, a lo largo del siglo habían perpetuado una escuela de magia en Roma. El cardenal Benno contaba cómo Satán había prometido al papa Silvestre que no moriría sin haber celebrado una misa en Jerusalén. El papa creyó que esto significaba que estaba a salvo, pero un día cantó la misa en la iglesia de Jerusalén en Roma y fue llamado por la muerte durante la liturgia, y, en medio de la desesperación, se cortó la lengua y una mano para expiar sus pecados de nigromancia.

Leyendas similares florecieron sobre Miguel Escoto, Alberto Magno, Roger Bacon y otros muchos.^[133] Las leyendas sobre estas figuras pudieron ser transferidas a otras. El proceso fue bien familiar en la hagiografía, o leyendas de los santos, y las historias sobre los nigromantes constituyeron una especie de hagiografía al revés. Así, una leyenda del siglo XII contaba cómo una estatua pública en Roma tenía un dedo extendido y llevaba la inscripción «Toca aquí». Mucha gente intentó tocar el dedo, pero Gerberto notó dónde la *sombra* del dedo caía al mediodía, volvió a este lugar por la noche y excavó una abertura que le condujo a un maravilloso palacio dorado iluminado por un carbunco mágico. Esencialmente, la misma historia se contaba sobre Virgilio. Se decía de más de uno de estos legendarios hechiceros que habían manufacturado una cabeza que les hablaba. Se decía de Alberto Magno que había realizado una cabeza de bronce que era tan habladora que Tomás de Aquino tuvo que destruirla con un martillo para que no le distrajera de sus estudios; el mismo cuento se atribuye a Roger Bacon. Ciertos temas en estas leyendas, como la distorsión del tiempo de manera que unos pocos minutos parezcan veinte años, son préstamos de los *romances*.

De especial importancia en muchas de estas leyendas es el libro de magia del mago. Se decía que Gerberto había robado dos cosas a su maestro: su hija y su libro. En la leyenda de Virgilio —que proporcionó material para los romances y para estas historias de magos escolásticos— leemos que el libro de magia del poeta fue enterrado con él; su descubrimiento y exhumación constituye toda una historia por sí misma. El poder de un libro, y en especial el aura de misterio que rodea a un libro de magia, se expresa aquí de forma elocuente.

El mago del Renacimiento

Los saberes ocultos se nutren constantemente de los conocimientos de la Antigüedad, y cuando los ocultistas no encontraron fuentes antiguas que coincidieran con sus objetivos, las inventaron. Los escritores árabes sirvieron a la causa del saber oculto en Occidente al hacer asequibles las ciencias de la antigua Grecia, muy reelaboradas a lo largo de los siglos. Esta inyección de saber antiguo mantuvo a los ocultistas de Occidente atareados durante varios siglos. Hacia finales del siglo xv, sin embargo, el movimiento humanístico llevó a algunos ocultistas a buscar más profundamente en las bases de la Antigüedad clásica, donde encontraron más y, según creyeron, más auténticos materiales para sus estudios.

La figura mítica tomada como una especie de santo patrón para este movimiento fue Hermes Trimegisto, cuya imagen aparece en un mosaico de un pavimento colocado en la catedral de Siena durante la década de 1480 (figura 15). Al lado de las Sibilas, Hermes no se representa aquí como mago, sino como profeta de la cristiandad, aunque sus vínculos con la magia, la astrología y la alquimia difícilmente se podían olvidar o distinguir de sus poderes proféticos.

Los humanistas de los siglos xiv al xvi fueron los que heredaron el legado de los estudiosos de la Antigüedad que les precedieron, y aunque se concibieron a sí mismos como testimonios de un renacimiento del saber clásico, en realidad no hicieron más que continuar la fascinación por las antiguas Grecia y Roma que existía con anterioridad. Algunos de ellos habían estudiado griego, pues hacia finales del siglo xv los autores bizantinos eran fácilmente asequibles en Italia. Hasta el punto de que estos humanistas tuvieron un mejor acceso a los textos de la Antigüedad que sus antepasados del siglo xii. Tuvieron también muchos más manuscritos de obras clásicas y pudieron leer obras griegas o romanas que autores anteriores desconocieron. Se constata en ellos, más que en sus predecesores, un interés por el saber clásico, inspirado, además de por las religiosas, por preocupaciones seculares. Este último factor, sin embargo, tuvo poca relevancia en su interés por la magia: para ellos, la magia era un fenómeno religioso, relacionado de formas complejas y a menudo problemáticas con el cristianismo tradicional.

Algunos estudiosos humanistas de finales del siglo xv y principios del xvi fueron fervientes devotos de la magia. Marsilio Ficino combinó su filosofía platónica con un serio interés por la medicina, y redactó un tratado sobre medicina astrológica basado en la filosofía neoplatónica. Jacques Lefèvre d'Étaples (c. 1450-1536) combinó la magia y la astrología con un interés pitagórico por el poder de los números. Johannes Reuchlin (1455-1522), un eminente estudioso del hebreo, exaltó los poderes ocultos de los nombres y otras palabras. Johannes Trithem, aunque rechazaba el título de mago, propuso un sistema de escritura secreta, argumentó la posibilidad de un cierto

tipo de comunicación telepática y aseguró haber revelado saberes de muchas cosas maravillosas.



Hermes Mercurio Trimegisto, en un pavimento de Giovanni di Stefano, catedral de Siena, siglo xv.

Ficino es quien representa más plenamente la tradición del mago renacentista en la segunda mitad del siglo xv. Ya en su juventud, Cosimo de Medici le comisionó para traducir del griego el *Corpus hermético* adscrito a Hermes Trimegisto. Cosimo le había pedido ya que tradujera las obras de Platón, pero cuando un monje apareció en Florencia con el manuscrito hermético bajo el brazo, Platón tuvo que esperar: Hermes fue considerado (falsamente) la autoridad más antigua y, por lo tanto, la más importante.^[134] Años después, Ficino escribió su trabajo *Sobre la vida* como un tratado médico basado en principios astrológicos; en particular, la tercera y última sección de este trabajo nos cuenta cómo beneficiarse al máximo de las influencias positivas de los astros. Recomienda los objetos «solares» por encima de todos por su beneficiosa influencia: el oro, la crisolita, el ámbar, la miel, el azafrán, el león y otros repositorios de la influencia benéfica del Sol. Incluso es interesante asociarse con personas de cabello dorado, porque transmiten efectos solares. Júpiter también irradiaba magníficas virtudes, e incluso el poder de otros planetas podía utilizarse para usos salutíferos.

Aunque Ficino también consideró las imágenes astrales como un medio para canalizar el poder de las estrellas y de los planetas, miró con recelo este tipo de

técnicas artificiales. Explicó cómo la inscripción de figuras en cosas materiales —es decir, convirtiéndolas en talismanes— podía ser de ayuda si se disponían para recibir influencias astrales. Describió cómo los hombres sabios de la Antigüedad habían dispuesto imágenes astrales en anillos y cómo un filósofo vivió 120 años utilizando tales recursos. En principio, sin embargo, insistió en que estaba solamente describiendo tales prácticas, no recomendándolas. Las medicinas astrales, dijo, eran más potentes que las imágenes astrales por tres motivos: los polvos, los líquidos y los ungüentos, y otros productos medicamentosos utilizados por la medicina astral, absorben las influencias de los astros más fácilmente que la materia dura utilizada para las imágenes; si se toman internamente, las medicinas penetran en el cuerpo de modo más efectivo, y si se elaboran con ingredientes muy diversos, capturan más la esencia de los astros o de los planetas que una imagen hecha de un solo material.

Ficino se inspiró en diversas fuentes para su magia astral.^[135] Fue uno de los primeros hombres de Occidente que, desde la Antigüedad tardía, conoció de primera mano la obra de Plotino, además de reivindicar de forma explícita que estaba proporcionando un comentario sobre el trabajo del fundador de la filosofía neoplatónica. Plotino había visto toda la naturaleza impregnada de influencias mágicas; Ficino captó el espíritu de esta concepción en su máxima «La naturaleza lo es todo para el mago». Con todo, a diferencia de sus predecesores en Occidente, también conoció a los neoplatónicos más tardíos, como Porfirio y Jámblico, y se basó en gran medida en su pensamiento. Según él, la idea más importante fue la existencia de un mundo del alma o espíritu cósmico, un concepto que se encuentra entre los neoplatónicos, pero cuya historia puede retrotraerse hasta los estoicos. Este espíritu es como el espíritu humano, pero se halla en el cosmos. Los poderes de este espíritu cósmico son emitidos hacia la tierra desde los astros y los planetas, y la tarea de los magos es discernir y canalizar estos poderes. Entre las diversas formas de hacer esto, algunas son más materiales (especialmente piedras y metales), mientras que otras son más espirituales (palabras, canciones, etcétera). Como buen neoplatónico, Ficino clasifica estos medios jerárquicamente, con los materiales más obvios en la base y los más espirituales en la cima.

El tipo de música que Ficino tenía en mente para canalizar estas influencias cósmicas es en gran parte pura conjetura. Sabemos por otros trabajos suyos que utilizó los himnos «órficos», llamados así por la canción mágica de Orfeo, el músico del mito griego. Aunque Ficino habla también de acompañar su propia canción con una lira órfica, las palabras parecen haber sido más importantes para él que la melodía o el acompañamiento, puesto que eran las palabras las que tenían significado.

Otros magos renacentistas, quizá inspirados por la misma preferencia neoplatónica por los medios espirituales sobre los naturales en lo concerniente a la magia, compartieron el interés de Ficino en explotar los poderes de la música. Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) consideró los himnos órficos como una

forma eficaz y única de magia, y su contemporáneo Lodovico Lazarelli escribió un diálogo hermético en el que él se representa a sí mismo llevando al rey de Aragón al éxtasis con sus himnos. Una de estas composiciones, un himno a la alegría, que conmemora el poder de la creatividad humana como análogo al propio poder creador de Dios, empieza: «Oh, mi entendimiento, medita ahora sobre estos grandes misterios. ¿Quién creó todas las cosas de la nada? El verbo del Padre sólo. ¡Bendito sea el Verbo del Creador!». Al oír este himno, el rey exclama* que arde de amor y está aturdido de respeto, como una persona se aturde cuando toca un pez torpedo. La misma reverencia por el poder mágico de la música puede verse en la obra de Reuchlin. Al enfatizar las dificultades y los riesgos de la himnodia mágica, Reuchlin describe una iniciación al conocimiento místico a través de la ceremonia litúrgica que trae consigo los himnos preparatorios. Tenemos unas cuantas palabras para tal canción mágica y ninguna melodía; en realidad, los magos pueden simplemente haber improvisado su música. Lo que sabemos no es la naturaleza precisa de su canto, sino el lugar teórico que ocupó en su pensamiento.

Ficino y sus seguidores necesitaron defender este tipo de fascinaciones. Ficino argumentó que el propio Cristo curó a los enfermos y enseñó a «sus sacerdotes» a hacer lo mismo por medio de palabras, hierbas y piedras. ¿Debe, entonces, considerarse un escándalo que Ficino, también clérigo, lo hiciera? En realidad, los magos de los Evangelios eran hombres sabios y clérigos, y fueron tenidos en alta estima. Igual que para su concepción básica de la magia, Ficino vincula sus teorías a la concepción neoplatónica de un cosmos vivo, y no siente más que desdén para quienes consideran las plantas y animales más humildes como poseedores de vida, pero niegan que el cosmos propiamente esté vivo.

Mientras la mayoría de estos autores necesitaron defenderse de sus atacantes, Pico, en realidad, suscitó la controversia. En 1486 fue a Roma y allí expuso trescientas tesis a público debate. En estas tesis, Pico sostuvo la validez de la magia natural, por cuyo efecto las fuerzas inherentes en la naturaleza son reunidas y convertidas en algo eficaz, pero también reivindicó haber hallado una fuente de poder mágico mucho más elevada que las de la naturaleza. Joven y de impresionante erudición, Pico se había interesado progresivamente por la tradición hebrea de la magia y del misticismo conocida como la cábala. Fascinado por ella, aseguró que las palabras podían poseer poderes mágicos —pero solamente las palabras en hebreo, que fueron enseñadas a Adán y a Eva por el propio Dios; su poder se debe a que fueron pronunciadas por la propia voz de Dios. El magisterio de la cábala puede dar a una persona inimaginables destrezas mágicas, aunque un aficionado que use la cábala sin cuidado puede ser destruido por los demonios. (Cuando Pico hablaba de «demonios» utilizó la palabra en dos sentidos: siguiendo al filósofo neoplatónico Porfirio, propuso que además de los demonios normalmente así denominados, hay poderes dentro de la materia que pueden ser también llamados «demonios»). En su momento más entusiasta, Pico insistió en que la magia basada en la cábala es la única

magia efectiva.

En una etapa más tardía de su corta vida, Pico modificó su tono y publicó una fuerte condena sobre los errores de los astrólogos. Pero ni aun entonces negó que existiera una astrología legítima o una magia válida. Esta obra posterior puede interpretarse primordialmente como una defensa de la magia astral, parecida a la de Ficino, que Pico intenta distinguir de la astrología fatalista que está atacando.

Pedro García (m. 1505) fue uno de los que inmediatamente acudió a disputar con Pico, defendió la opinión contraria, repudiando toda la magia como ilegítima. Dudó de la existencia de poderes ocultos escondidos en la naturaleza y manipulables por los magos; o, en caso de que tales poderes existieran, la única forma de conocerlos era mediante las enseñanzas de los demonios. Si estos poderes existían, eran enormemente inestables e impredecibles, y sin utilidad para menesteres prácticos. Igual que para la cábala, García negó que hubiera una tradición antigua que pudiera trazarse hasta Moisés; esta idea era, decía, un vástago del judaísmo herético procedente del Talmud.^[136]

El interés de Pico por la cábala fue compartido por otros, como Lefèvre d'Étaples y Reuchlin.^[137] En su diálogo de 1494, *Sobre la palabra maravillosa*, Reuchlin recuerda al lector de la magia que las hechiceras de la literatura clásica trabajaban con el poder de sus palabras, pero a renglón seguido argumenta que la magia más potente no se encuentra en las palabras griegas o egipcias, sino en las hebreas. De la misma manera, el poder verdadero no se encuentra en aquellos charlatanes contemporáneos de Reuchlin que atribuyeron sus escritos a Salomón y a otros notables, pues en realidad practicaron la magia diabólica. La magia natural tiene poder real: Dios, por ejemplo, ha dotado con propiedades ocultas al coral que le han dado valor como amuleto. El centro del diálogo, sin embargo, son los poderes maravillosos de los nombres de Dios. En el Éxodo 3:14, Dios da a Moisés el clásico Tetragrammaton o nombre divino de cuatro letras («YHWH»), que, como otras palabras hebreas, se deletrea sin vocales. Reuchlin utiliza la forma «IHUH» para este nombre divino, al que asigna una riqueza de simbolismo numerológico y poder milagroso. La más maravillosa de las palabras es, sin embargo, una expansión de «IHSUH», una variación a partir de «Jesús». Del mismo modo que ciertos autores de los primeros siglos del cristianismo, Reuchlin exalta este nombre de Cristo como algo que tiene el poder de realizar numerosas maravillas. Puede convertir el agua de los ríos en vino, protegió a Pablo contra las serpientes en la isla de Malta, dio a otros discípulos poder contra los dragones, etcétera. Debe ser utilizado juntamente con la cruz, la palabra y el gesto, combinados para conseguir las más elevadas formas de magia. Como Pico y otros magos humanistas, Reuchlin se muestra aquí ortodoxo, pero, en mayor medida que Pico, destaca su voluntad de casar su conocimiento de lo oculto con la tradición cristiana.

La magia de estos magos del Renacimiento puede invocar igualmente poderes naturales y sobrenaturales; hasta ahí trascienden las categorías que hemos estado

utilizando. Una vez más, la magia se vincula a la religión, más que por ingenuidad, por otras sofisticadas razones. Hemos visto ya que este argumento surgió en el debate en torno a Pico, aunque la cuestión se planteó todavía de forma más sutil en los escritos de Ficino.

Ficino insistió repetidamente en que estaba abogando solamente por la magia natural.^[138] Sus canciones no fueron encantamientos dirigidos a los demonios. Si las imágenes tuvieron algún tipo de poder mágico, no fue porque albergasen demonios; incluso si éstos eran presentados en forma de imágenes. Sabemos por varias obras suyas que formuló una teoría sobre los demonios y su lugar en el universo. El Nuevo Testamento (por ejemplo, Efesios 5:92) y la tradición neoplatónica concibieron los espíritus como si estuviesen en el cielo, Tomás de Aquino había descrito los cuerpos celestes guiados por ángeles. Según Ficino, a los planetas se les asociaban espíritus buenos y malos. Reconoció también diversos tipos de demonios: unos que vivían en los cielos y otros en la tierra. Los demonios planetarios tienen cuerpos compuestos de aire o de éter y están involucrados en la transmisión de influencias astrales a la tierra. Así, mientras en su obra *Sobre la vida* Ficino considera la magia como una canalización de los poderes cósmicos, sugiere en otro lugar que las influencias astrales están sujetas a la intervención diabólica; con todo, en ningún sitio une las dos teorías a fin de concluir que la magia puede y debe comportar relaciones con estos demonios planetarios. Al menos en dos ocasiones, utilizó la magia astral para expeler a demonios asociados con Saturno, por lo que se metió en un tipo de exorcismo astrológico. Tampoco abogó por la utilización de los poderes de tales demonios, pero el lector cauteloso puede sospechar que la estaba haciendo en secreto; sospecha bien plausible, puesto que contemporáneos suyos estuvieron en realidad explícitamente involucrados con la magia diabólica. Si Ficino, Reuchlin y otros magos del Renacimiento se tomaron la molestia de distinguir su magia de la de corte diabólico, fue porque ambos tipos de magia eran muy reales. Y las similitudes entre ellas, aunque no estrictamente reales, sí se lo parecieron a muchos observadores.

La nigromancia en el submundo eclesiástico

Juan de Salisbury, en su *Policratus*, cuenta una experiencia de su propia juventud, cuando estudiaba latín con un clérigo y utilizaba los Salmos como libros de texto. Resultó, sin embargo, que su maestro era un adepto al arte de la adivinación por medio de la bola de cristal, y abusó de su confianza al hacer que Juan y otro de sus estudiantes algo mayor que él participaran en estas actividades. La idea era untarles las uñas de los dedos con un crisma sagrado para que las imágenes aparecieran reflejadas en las uñas y proporcionaran información. Como alternativa, podía usarse un cuenco pulido como superficie reflejante. Después de ciertos «ritos mágicos preliminares» y la unción requerida, el clérigo pronunció nombres «que por el horror que inspiraban me pareció, aunque no era más que un niño, que pertenecían a los demonios». El otro pupilo declaró que vio «ciertas figuras nebulosas»; sin embargo, Juan no vio nada parecido y fue declarado incompetente para este arte. Juan continúa explicando que casi todos los que sabían que habían estado involucrados con tales prácticas fueron castigados en algún momento de sus vidas con la ceguera u otras enfermedades. Sabía solamente de dos excepciones, incluyendo al clérigo que le había enseñado latín; los dos hombres se habían arrepentido y habían profesado como monjes o canónigos, e incluso ellos fueron de alguna manera castigados por sus ofensas.^[139]

¿Cómo debemos interpretar el recuerdo de Juan relativo a que el clérigo había recitado los nombres de demonios? ¿Fue el fruto de la imaginación infantil o un recuerdo erróneo? Puede pensarse esto último, pero el manual de Munich (descrito en el capítulo 1) contiene detalladas instrucciones para conjurar a los demonios, precisamente de la manera que Juan lo describe y por el mismo motivo. La magia del manual de Munich es explícitamente diabólica, y no hay razón alguna para dudar que los ritos del profesor de latín de Juan no lo fueran también.^[140] Evidentemente, lo que tenemos aquí es un ejemplo de la nigromancia que parece haber florecido en el submundo eclesiástico de la Baja Edad Media.

Esta historia no es la primera indicación de que tales prácticas eran conocidas en Occidente. Un siglo antes, Anselmo de Besate había reunido una serie de acusaciones contra su primo Rotiland. Los cargos imputados eran en gran medida un ejercicio retórico, por lo que no tenemos que tomarlas como serias acusaciones contra Rotiland en particular, pero, por otra parte, no podemos descartar la posibilidad de que Anselmo intentara que su descripción tuviera verosimilitud, pues siglos más tarde acusaciones similares se hicieron mucho más rigurosamente. Se dice que Rotiland se fue del pueblo una noche con un chico, enterró al muchacho hasta la cintura y le torturó con humos corrosivos. Mientras el chico sufría este abuso, Rotiland, supuestamente, recitó una fórmula que empezaba: «Igual que la juventud está aquí cautiva, así las chicas estén cautivas por mi amor». Parte de su encantamiento era en

«hebreo o en otras diabólicas palabras», aunque los caracteres del relato están en realidad expresados en letras griegas. Para vengar su maltrato, el chico más tarde robó el «manual de nigromancia» de Rotiland, y Rotiland hizo aparecer a un hombre muerto «por arte diabólica» para recuperar el libro. Se supone que este nigromante cometió una segunda ofensa en compañía de un médico sarraceno o musulmán; esta vez se le acusó de utilizar la mano de una persona muerta para entrar en una casa y, además, para cometer un asesinato.^[141] Este relato prueba muy poco, pero plantea la pregunta de si la nigromancia fue utilizada incluso en el siglo XI y si lo que tenemos aquí es una elaboración fantástica de una experiencia real.

Tanto Juan de Salisbury como Anselmo de Besate estaban hablando de nigromancia en el sentido más común de este término en la Baja Edad Media. Originariamente, la palabra había significado adivinación (*mantia*) mientras se conjuraban los espíritus de los muertos (*nekroi*). Circe fue la clásica nigromante de la tradición grecorromana, la bruja de Endor era el arquetipo de nigromante de la Biblia. Cuando los autores medievales interpretaron tales historias, sin embargo, creyeron que los muertos no podían en realidad ser devueltos a la vida, sino que los demonios tomaban la apariencia de personas fallecidas y pretendían ser esas personas. Por extensión, entonces, la conjuración de los demonios pasó a conocerse como nigromancia; este fue el significado ordinario del término en la Europa de la Baja Edad Media. La nigromancia era *explícitamente* diabólica; incluso una persona que llevase un amuleto o recitase un encantamiento podía ser sospechosa de practicar implícitamente la magia diabólica. El nigromante, sin embargo, invocaba en realidad a los demonios o al diablo, y a menudo lo hizo llamándoles por sus nombres, ya fueran los más familiares, ya los menos comunes.

La formación de un submundo eclesiástico

¿Quiénes eran los nigromantes? En las leyendas, y anteriormente en las leyes, más que a ningún otro grupo social se acusó a los clérigos de nigromancia. Pero hablar de los nigromantes como clérigos es hablar con una inevitable imprecisión, puesto que el término «clérigo» pudo tener significados diversos. Esto es así para el término latino *clericus*, e igualmente para sus traducciones inglesas, *cleric* ('clérigo') y *clerk* ('eclesiástico'). En su acepción más amplia, el término puede referirse a cualquiera que haya sido tonsurado como señal de su intención piadosa de ser ordenado, incluso

a un chico todavía adolescente. Un poco más estrictamente, designaba a un hombre que había sido ordenado, por lo menos con las órdenes menores: alguien ordenado como portero, lector o monaguillo. Estos oficios habían estado vinculados en un principio con tareas específicas, pero en la Europa de la Baja Edad Media fueron meramente pasos en el camino hacia el sacerdocio —pasos asequibles incluso para aquellos que no pretendían llegar al final del camino, hasta la cima de la profesión. Una de las órdenes menores para las que un clérigo era ordenado era la de exorcista, incluso en la ceremonia de ordenación recibía un libro de exorcismos como símbolo de su función teórica. Quizá no realizara en la vida un exorcismo real, pero si se descarriaba estaba en disposición de poder llamar a los demonios. Los estudiantes de las universidades medievales eran ordenados con las órdenes menores como materia de curso; cualquiera que fuera a una universidad obtenía la ordenación, por lo que se cualificaba como clérigo. En otros contextos, «clérigo» se refería a alguien que *no* había sido ordenado, pero ayudaba a un sacerdote en diversas funciones litúrgicas y prácticas.

Además de esta multiplicidad de significados, la identificación de los clérigos se complicó por la informalidad de la formación clerical y la laxitud del control sobre la ordenación. Los aspirantes al sacerdocio en la Europa medieval no se educaban en seminarios, donde pudieran haber obtenido formación teológica relacionada con la guía espiritual, pues los seminarios fueron virtualmente desconocidos. Quienes se podían permitir ir a una universidad lo hacían, por lo que desde el siglo XIII en adelante los obispos animaron a que los futuros sacerdotes realizaran este tipo de estudios; no obstante, esto debió de ser la excepción, no la regla. Los menos ricos y los menos ambiciosos se formaban todavía a través de una especie de aprendizaje: servían a un sacerdote parroquial en un pueblo o una ciudad y aprendían de él cómo realizar los rituales. Sólo entonces se presentaban ante el obispo en demanda de ordenación. Se esperaba que tuvieran conocimientos, por lo menos elementales, de latín, de ritual y de doctrina, pero los exámenes no eran uniformemente estrictos; por ello los reformadores a menudo protestaron por la gran masa de candidatos no cualificados que se licenciaban. Una visita al clero de Bolonia a principios del siglo XV puso de manifiesto que había clérigos que no podían leer sus breviarios; el obispo que realizó la visita se sintió obligado a repetir el mandato de su predecesor de que solamente un sacerdote ordenado podía celebrar la misa.^[142]

Muchos fueron ordenados con las órdenes menores y continuaron reivindicando los privilegios del clero, aunque no tenían una afiliación eclesiástica; en realidad, podían estar trabajando como mercaderes o artesanos y seguir reivindicando su condición de clérigos. Otros, parece, reivindicaron falsamente ser clérigos para disfrutar de los privilegios de los eclesiásticos; en particular, cuando se hallaban envueltos en problemas, la inmunidad de la jurisdicción secular. En algunos lugares, estos pillos llegaban antes que la ley y se les imputaron una gran variedad de acusaciones. En 1385, por ejemplo, un asesino y ladrón aducía ser clérigo, pero

durante el juicio confesó que nunca había ido a la escuela y que simplemente había hecho que un barbero tonsurara su cabeza para evitar el rigor de la ley. En cualquier caso, estos pseudoclérigos se distinguen poco de los verdaderos, que tampoco actuaban como tales y habían olvidado sus saberes y sus plegarias.^[143]

Incluso un hombre que hubiera sido ordenado como sacerdote pudo tener o no un puesto regular como curado o asistente en una parroquia. En la Baja Edad Media, la gente piadosa a menudo dotaba puestos de «sacerdotes cantantes» para decir misa por sus almas después de muerta y así asegurarse una rápida liberación del Purgatorio; muchos clérigos fueron, en efecto, semiempleados en tales puestos. Se esperaba de un sacerdote cantador que dijera el oficio divino cada día, por lo menos una plegaria privada, y decir misa cada mañana según los términos establecidos en la dotación. Una vez cumplidas estas obligaciones, en general estaría libre para el resto del día. Al ser dueño de su tiempo, pudo fácilmente meterse en problemas. La nigromancia era solamente una de las formas que estos problemas podían adoptar: no quizá la forma más común, pero desde luego tampoco la menos interesante. Algunos de estos sacerdotes podían ser asignados a enseñar gramática a los chicos jóvenes de la parroquia, pero a cualquiera que pensara que tal actividad alejaría a los clérigos de los problemas le vendría bien leer a Juan de Salisbury.

Los monjes podían también formar parte de este submundo clerical. Desde la Alta Edad Media, la mayoría de los monjes de Occidente eran también sacerdotes. En un monasterio donde la disciplina era estricta y la vigilancia cuidadosa, los monjes podían mantenerse en la plegaria y el trabajo honrado, pero en un monasterio que necesitaba reforma los monjes pudieron dedicarse a pasatiempos menos sagrados. Un monje en Florencia, llamado Juan de Vallombrosa (siglo XIV), se interesó en ciertos libros durante sus primeros años en el monasterio, y estaba día y noche absorto en ellos. Desgraciadamente, desarrolló una afición hacia un tipo equivocado de libros, aprendiendo de ellos el arte de la nigromancia, y empezó a practicarla en secreto. Casualmente, los otros monjes se enteraron de su afición; al principio la negó, pero finalmente fue obligado a admitir su culpa. Varios años en una mazmorra le dejaron el cuerpo baldado y casi incapaz de andar, aunque penitente y dedicado a la soledad como disciplina espiritual.^[144]

Si los monjes pudieron involucrarse en la práctica de la nigromancia, lo mismo sucedió con los frailes. Un grupo de supuestos nigromantes de la corte del antipapa Benedicto XIII (reg. 1394-1423) estaba supuestamente en contacto con un grupo de magos franciscanos del sur de Francia. Un teólogo franciscano, Gilíes Vanalatte, fue acusado de obtener un libro de magia de los musulmanes. El propio Benedicto fue acusado de aprender nigromancia y de utilizar un libro de magia muy conocido llamado *La muerte del alma*, además de un libro de nigromancia que fue hallado una vez escondido en su cama. Entre otras figuras de esta supuesta conspiración se ha de contar el prior general de una orden militar monacal y un joven monje benedictino.^[145] Hay pocas pruebas claras contra esta gente, por lo que es tentador creer que las

acusaciones fueron inventadas, pero no resulta extraño que personas en estas condiciones se aficionasen a la magia de varios tipos, incluyendo la nigromancia.

Sin duda hubo también algunos practicantes de nigromancia laicos. A veces, aparecen conjuraciones nigrománticas en libros de medicina, lo que podría indicar que fueron utilizados por clérigos con un gran interés por la medicina o por médicos no clérigos. En su mayor parte, sin embargo, estos magos parecen haber sido clérigos en uno u otro sentido.

¿Qué tienen estos grupos —sacerdotes diocesanos, hombres y jóvenes que poseían las órdenes menores, monjes y frailes— en común? Lo que es más importante para nuestros propósitos es que todos ellos tuvieron por lo menos acceso a algún tipo de aprendizaje, y que estos conocimientos fueron algo peligroso. El conocimiento básico de los ritos del exorcismo, y quizá cierta familiaridad con las imágenes astrológicas y otros tipos de magia, bien pudo llevarles a experimentar con la conjuración. Bastaba con que tuvieran acceso a los libros infames de la nigromancia y fueran lo suficientemente curiosos como para llevarlos a la práctica; esto era todo lo que se requería para entrar a formar parte de este submundo eclesiástico. Sin duda, los miembros de esta compañía estaban vinculados más por sus propósitos similares que por ningún lazo formal o permanente; además, no existe testimonio alguno de que estuvieran organizados como grupo.

La literatura moral a menudo representa la nigromancia como una práctica que fascina a la juventud, algo a lo que sus practicantes renuncian al hacerse mayores, pero que deja impronta en sus vidas. El reformador dominico Johannes Nider (m. 1438) nos relata la historia de un tal Benedicto, cuya vida puede vislumbrarse en otras fuentes además de la citada.^[146] En su juventud fue un famoso nigromante, juglar y mimo* un hombre «de gigantesca estatura y horrorosa apariencia» que vivió una vida disoluta y siguió los «libros diabólicos de nigromancia». Gracias a las plegarias de su hermana, sin embargo, fue arrebatado de las garras de los demonios. Como penitente, fue a varios monasterios rigurosos buscando la admisión, pero su apariencia y notoriedad le ayudaron poco a ganarse la simpatía en estos lugares. Finalmente le admitieron en un monasterio de Viena, y se ganó una reputación de predicación y santidad; a pesar de ello, los demonios le incordiaron durante el resto de su vida. Sea cual sea la pizca de realidad histórica que haya detrás de esta historia, en manos de Nider se convierte en una especie de ejemplo moral de doble filo, pues confirma la posibilidad de que incluso un nigromante puede hallar la salvación, aunque advierte sobre los peligros persistentes de una juventud dedicada a esta perversidad.

Es imposible afirmar si las leyendas y los documentos legales se basan en datos reales para un caso particular. No sabemos con certeza si Juan de Vallombrosa practicaba la nigromancia; su abad pudo poner mala cara al estudio de cierta astrología más inocente o de algún otro tipo de saber oculto. La nigromancia de Benedicto, que Nider relata con horror, pudo haber sido poco más que trucos de

prestidigitador. Pero se conservan textos con instrucciones para la práctica de auténtica nigromancia, cuyos comentarios marginales muestran claramente que *alguien* realizaba este tipo de prácticas. Dada la naturaleza de estas instrucciones, que presuponen un dominio del latín y de las formas rituales, el dedo acusatorio apunta hacia el clero. Las leyendas y las acusaciones judiciales, si no exactas, fueron verosímiles, pues tuvieron en mente al tipo de persona adecuada, aunque no a los culpables específicos.

Fórmulas y rituales para conjurar a los espíritus

El inquisidor dominico Nicolás Eymericus (1320-1399) tuvo evidentemente amplio contacto con los nigromantes. En su *Manual para inquisidores* relató que había confiscado a los propios magos libros tales como *La Tabla de Salomón* y el *Tesoro de la Nigromancia* de Honorio el Nigromante; y, tras leer los libros, los quemó en público. Su conocimiento sobre sus contenidos se amplió por las confesiones que los nigromantes le hicieron, tanto a él como a otros inquisidores. Sus libros recomendaban numerosas formas de magia prohibida: el bautismo de imágenes, la fumigación de la cabeza de una persona muerta, la llamada a un demonio por el nombre de un demonio superior, la inscripción de caracteres y signos, la invocación de nombres no familiares, la mezcla de los nombres de los demonios con los de ángeles y santos para formar perversas plegarias, la fumigación con incienso, acíbar u otros aromas, quemar los cuerpos de pájaros y otros animales, fundir sal en fuego, y muchas otras cosas más. Si algunas de estas prácticas implicaban un culto implícito a los demonios, otras fueron más explícitas: los nigromantes se arrodillaban y postraban en honor a los demonios, les prometían obediencia y dedicarse a su servicio, cantar cantos en su honor y ofrecer no solamente la sangre de animales sino también la suya propia como un acto de sacrificio. Practicaron también una especie de ascetismo en el ejercicio de la magia diabólica. Ayunaron, se maceraron y observaron la castidad con el perverso motivo de honrar a los demonios. Además, y también para rendir culto a los demonios, se vistieron con ropajes blancos o negros.

No podemos asumir que Eymericus estuviera simplemente inventando estas acusaciones. Cuando dice que ha leído los libros de los nigromantes, no hay ninguna razón para pensar que está mintiendo. Otros autores ortodoxos como Jean de Gerson, que parece haber tenido también cierta familiaridad con este género, corroboran

mucho de lo que él presenta, incluso un autor como Cecco d'Ascoli (quemado por sus errores en 1327) proporciona una extensa información sobre la nigromancia, aun cuando la está condenando. Pero para bien o para mal, algunos de estos materiales se conservan. El manual de Munich es un ejemplo de primera clase sobre el tipo de documentos con los que Eymericus se encontró. Contiene una gran riqueza y variedad de operaciones mágicas que, siguiendo el uso común de la época, se refieren a «experimentos». Material idéntico o similar puede hallarse también en otros manuscritos, al menos de forma fragmentaria. Eymericus confiscó materiales de este tipo en los reinos hispánicos, y existen paralelos similares por lo menos en Italia, Alemania, Francia e Inglaterra. Guillermo de Auvernia afirmaba que cuando fue estudiante en París, a principios del siglo XIII, vio libros que aparentaban ser de este tipo. Un inquisidor en Italia convirtió en cenizas un libro con «figuras diabólicas», «para que nunca pudiera hacerse una copia de él».^[147] En 1277, el arzobispo de París condenó «los libros, listados o folletos que contengan nigromancia o experimentos de hechicería, invocaciones a demonios o conjuros peligrosos para las almas».

Los usos de la nigromancia fueron muchos. Un conjuro en el manual de Munich, por ejemplo, pretende que un demonio imparta una maestría inigualable en todas las artes y ciencias sin ningún esfuerzo por parte del nigromante.

Evidentemente, aunque el autor fue ambicioso, no fue un estudiante diligente. En general, sin embargo, los objetivos de este tipo de magia caen bajo tres categorías principales. En primer lugar, se utilizan para influir en la mente y en los deseos de otra gente: volverles locos, inflamarles con amor u odio, ganar sus favores u obligarles a hacer o a omitir alguna acción. No son, pues, solamente los seres humanos quienes pueden ser forzados a hacer algo, sino también los espíritus y los animales. Aunque la nigromancia no se utilice a menudo para provocar el daño corporal, puede acarrear un malestar físico a la vez que mental. Un manuscrito de Reims del siglo XII, por ejemplo, contiene un conjuro que llama a los demonios a actuar sobre una víctima para que así no pueda dormir, comer, beber o hacer cualquier otra cosa.^[148] Con toda seguridad, sin embargo, el objetivo último aquí, igual que en otros casos similares, es dañar a la víctima como medio para conseguir otra meta: hacer que no duerma, etc., hasta que cumpla los deseos del nigromante.

En segundo lugar, el nigromante puede crear ilusiones: puede crear la ilusión de un bote o un caballo que le llevará dondequiera que desee ir. Puede hacer un conjuro y crear la imagen ilusoria de una fiesta, con un gran banquete y variados entretenimientos. (Cuando los autores de ficción decían que tales ilusiones podían conseguirse «por arte o por nigromancia», no estaban necesariamente bromeando). Igualmente ilusorio es el uso de la nigromancia para resucitar a los muertos: un anillo consagrado, colocado en la mano o en el pie de un cuerpo, será suficiente para reclamar por turnos a seis demonios, cada uno de los cuales animará el cuerpo durante un día para que pueda levantarse y hablar. El mismo anillo, puesto en el dedo de una persona viva, le hará aparecer como muerta hasta que el anillo le sea extraído.

El tercer propósito principal de la nigromancia es averiguar los secretos, ya sean del pasado, del presente o del futuro. El manual de Munich ofrece instrucciones detalladas para la nigromancia de tipo adivinatorio, instrucciones que se corresponden en gran medida a las relatadas por Juan de Salisbury. Hay fórmulas para encontrar bienes robados, para identificar a un ladrón o a un asesino, para discernir si un amigo está enfermo o está bien, en camino o en cualquier otra parte, y en general, para obtener información sobre todo lo incierto. Los conocimientos deseados los proporcionan los espíritus, que se aparecerán a un niño virgen (o, excepcionalmente, a una niña) en un cristal, en un espejo, en el filo de una espada o en una uña del niño. Alternativamente, si el propósito es identificar ladrones, éstos pueden aparecer en la superficie refractaria. En un caso, se ofrece una guía sobre lo que el chico debe decir cuando un espíritu en la forma de un rey aparece en su uña: debe invitar al espíritu a desmontar su caballo y ofrecerle un trono donde sentarse; debe preguntarle si está hambriento, y si es así, debe proponerle enviar a buscar un carnero para comer; cuando el rey ha comido, el chico debe sacarle su corona, poner su mano derecha en la cabeza y jurar decir la verdad. Un lector medieval quizá no encontrara nada cómico en la idea de un chico joven manteniendo un diálogo como este con una imagen en sombras en su uña. Al contrario, esta posibilidad pudo haber causado horror, fascinación o ambas sensaciones a la vez.

Aunque las técnicas de la nigromancia pueden llegar a ser bastante complejas, se reducen en realidad a unos pocos elementos básicos: círculos mágicos, conjuros y sacrificios son los elementos más notables de este tipo de magia.

Los círculos mágicos pueden trazarse en el suelo con una espada o con un cuchillo, o inscribirse en un pedazo de pergamino o de tela. A veces, son simples formas geométricas con, quizá, unas pocas palabras o caracteres escritos en la circunferencia. Más a menudo, sin embargo, son elaboraciones complejas, con inscripciones y símbolos de varios tipos en su interior, con lugares para colocar varios objetos mágicos y con un lugar designado para el «maestro», o sea, el nigromante. El material utilizado y el líquido que se utilizará como tinta se pueden especificar. El manual de Munich dice que el nigromante debe escribir una inscripción con la sangre de un «cazador de ratones» en un pedazo de lino, que tiene que enterrarse cerca de la casa de la víctima. Otra inscripción debe escribirse con la sangre de una abubilla. Otra incluso tiene que ser escrita «a la manera hebrea», presumiblemente de derecha a izquierda, con la sangre de un murciélago. Jean de Gerson escribe que el pergamino virgen y la piel de león se utilizaban para invocar a los demonios, supuestamente como materiales para confeccionar círculos mágicos.

Un círculo particularmente interesante de una miscelánea mágica del siglo xv tiene la forma básica dibujada a manera de franja, con un triángulo también en franja inscrito en ella (figura 16). En el centro se dibujan diversos objetos: una espada, un anillo, una vasija para aceite, un cetro y una tablilla cuadrada con el tetragrammaton y cuatro cruces. Las inscripciones dentro de la banda triangular muestran diversos

nombres sagrados, separados por cruces. En la franja circular y cerca de ella hay caracteres mágicos, cruces y palabras, como la palabra común «AGLA» (que ha sido descifrada como abreviatura de *Ata Gibor Leolam Adonai*, que en hebreo significa «Tu arte poderoso para siempre, oh Señor»). Una inscripción fuera de las bandas triangulares dice que esta «figura de la amistad» debe ser hecha en honor de Venus, mientras que otra inscripción dice que es una «figura para hacer puentes y para (el descubrimiento de) tesoros». Esta es, pues, una circunferencia con múltiples propósitos, con propósitos que pueden variar y con inscripciones alternativas (dadas a pie de página) para ser utilizadas de acuerdo con estos cambios.

Con el término «círculo» se referían únicamente a la franja de la circunferencia, pues parece haber sido menos importante para los nigromantes que los signos e inscripciones que se escribieron en su interior. Aunque hay numerosos testimonios en la Europa medieval de la importancia de los círculos como lugares de poder mágico, los nigromantes, evidentemente, los concibieron principalmente como lugares cerrados que podían contener varios signos y objetos. Las bandas circulares sirvieron como lugares donde poner inscripciones, que, en general, fueron nombres de Dios o retazos de liturgia cristiana. Un círculo mágico tiene cinco bandas concéntricas con fórmulas tales como *Salve crux digna* (Salve, oh noble cruz) y un complejo nudo de cruces, estrellas y otros signos en su centro.^[149] Ni tampoco hay demasiados testimonios de que los márgenes tuvieran una función protectora. Como veremos, las leyendas sobre los nigromantes interpretaron estos círculos como mecanismos protectores en el interior de los cuales los magos estaban a salvo de los demonios, pero hay pocas razones para pensar que los propios nigromantes los vieran de esta manera. Un experimento del manual de Munich dice expresamente que los demonios vendrán, al ser invocados, al *interior* del círculo. En otro caso, sin embargo, la periferia tiene un significado especial: un experimento para la magia amorosa incluye un círculo dentro del cual los amantes pueden cortejarse, y las instrucciones dicen que es mejor si tiene una circunferencia amplia que les permita utilizar un amplio espacio.



*Círculo mágico, procedente de un manuscrito del siglo xv.
(British Library, Ms. Sloane 3853, fol. 51 v.º)*

Si los círculos dados se inscriben en tela o pergamino, pueden tener otros poderes además del de conjurar a los demonios. Así, un círculo cuya misión fundamental es requerir a un demonio en forma de caballo puede ser utilizado para proteger a su portador de los caballos hostiles, y si se acompaña de la sangre y el diente de un caballo, causará la muerte a cualquier caballo que lo contemple. Un círculo diseñado como parte de una ceremonia para resucitar a una persona muerta puede ser utilizado para el amor mágico, o para averiguar si una persona enferma va a morir, o para impedir que los perros ladren. Si se trazan en el suelo, sin embargo, los círculos son, por decirlo de alguna manera, de usar y tirar. El manual de Munich se muestra en general preocupado por instruir al nigromante a la hora de borrar el círculo, presumiblemente para no dejar rastros de su magia, aunque, posiblemente, también para evitar que otros lo utilicen.

Si el círculo (considerado como los bordes y su contenido interior) es el principal elemento habitual en las técnicas del nigromante, la conjuración es el componente oral clave. La conjuración en general gira en torno a uno u otro verbo imperativo que signifique «orden»: el nigromante se dirige a los espíritus con la orden «Yo te imploro», «Yo te conjuro» a aparecer y a realizar alguna acción. Además de esto, la fórmula puede ser embellecida de diversas maneras. Las plegarias cristianas más comunes se mezclan con conjuraciones para intensificar su poder: con salmos, fragmentos de letanías a los santos, etcétera. Un experimento requiere arrodillarse con las manos cruzadas, girarse hacia el cielo y decir con firmeza una «plegaria» al «más alto y benigno Rey del este». Las instrucciones a veces indican que hay que repetir la plegaria tres veces, o siete, o una vez en cada una de las direcciones de la brújula, o incluso cuatro veces en cada una de estas direcciones.

Las conjuraciones en el manual de Munich conminan repetidamente a los espíritus a aparecer en una forma agradable y no desafiante. Los textos que los acompañan refieren que cuando ellos vengan será en forma de rey, un grupo de servidores, una banda de navegantes, un hombre negro o, por encima de todo, un caballero. Un manuscrito alemán del siglo xv, conservado hoy en Praga, dice que el diablo vendrá en forma de perro y responderá a todas las preguntas.^[150]

Aparte de los elementos visuales y orales de la nigromancia, contaban también con los componentes operativos: acciones que el mago debía realizar, en concreto sacrificios y rituales simpáticos. El manual de Munich presenta al nigromante invocando a los espíritus en un cruce de caminos con «el sacrificio de una gallina blanca», que él les suplica aceptar. Otro experimento requiere tomar a una abubilla cautiva junto al lugar del conjuro; en cierto momento del proceso, los demonios preguntarán por este pájaro, y, cuando ellos hayan jurado obedecer al nigromante, él se la dará. (En realidad, el manual de Munich dice explícitamente que la abubilla «tiene un gran poder para los nigromantes y los invocadores de demonios», por lo que es utilizada a menudo para sus propósitos. Alberto Magno corrobora este testimonio, describiendo que el cerebro, la lengua y el corazón de la abubilla son especialmente valiosos para los magos encantadores). Un conjuro de principios del siglo XIII en un manuscrito conservado en París recoge unas crípticas instrucciones que han sido descifradas y traducidas como «Toma un murciélago y sacrifícalo con (tu) mano derecha; con (tu) mano izquierda saca sangre de (su) cabeza».^[151] Fue ampliamente aceptado que los demonios (como los espectros de la literatura clásica) podían ser atraídos por la sangre, especialmente la sangre humana; así, según Miguel Escoto, los nigromantes a menudo utilizaban agua mezclada con sangre, o vino que parece sangre, «y lo sacrifican con carne o con un ser humano vivo, tal como un poco de su propia carne o la de un cuerpo... sabiendo que no se puede lograr la consagración de un espíritu en un anillo o una botella, excepto mediante la práctica de muchos sacrificios».^[152]

El sacrificio fue, así, generalmente, el de un animal, pero a veces otros cuerpos fueron ofrecidos a los demonios. El nigromante puede ser requerido a esparcir leche y miel por el aire, o a introducir cenizas, harina, sal y otros productos en jarras que serían colocadas dentro del círculo mágico. El manuscrito de Praga explica que el mago debe ofrecer carbón, pan, queso, tres herraduras, cebada y sal como «regalos» a los demonios.

Cuando la nigromancia presupone una imagen, la magia es en general simpática: la acción realizada en la imagen se transfiere a la persona representada. Así, el amor mágico puede implicar la transcripción de los nombres de los demonios en una imagen de la persona en cuestión, para que estos demonios puedan afligirla hasta que se rinda a los deseos del nigromante. Los demonios, simbólicamente representados en la imagen, se le presentarán realmente a la mujer. Para ganar el favor de alguna dignidad, el mago graba una imagen de esa persona, que llevará una corona si es un

rey, u otros símbolos del poder según se requiera en cada caso. Realiza, entonces, una segunda imagen para representarse a sí mismo y escribe en ellas los nombres de las personas representadas. Anuda una pequeña cadena metálica en el cuello de la imagen del potentado, colocando el otro extremo de la cadena en la mano de su propia imagen, hace que la imagen del potentado se incline ante su propia imagen y así sucesivamente.

A menudo estas operaciones simpáticas se acompañan de encantamientos explicando los gestos. Si el nigromante está intentando provocar el odio entre dos amigos, puede hacerlo mediante el calentamiento de dos piedras (que representan a las víctimas) con fuego, echarlas al agua fría y machacarlas juntas. Mientras ejecuta esta operación dirá: «No golpeo estas piedras, sino que golpeo a X y a X, cuyos nombres están escritos aquí». Un experimento para la magia amorosa incluye la fórmula «como el ciervo anhela la fuente, así X debe suspirar por mi amor; como el cuervo anhela los cadáveres, así me debe desear; y como esta cera se funde ante el fuego, así debe ella desear mi amor».

El secreto es vital en todas estas operaciones. El manual de Munich advierte al nigromante en varios pasajes que debe mantener los experimentos en secreto, porque éstos tienen un «gran» o «inefable» poder. Igualmente importante es realizar los experimentos en un lugar secreto, guardando cuidadosamente el libro «en el que se contiene todo el poder». *El Libro de las consagraciones*, un texto incorporado en el manual de Munich, aunque también se halla en otro lugar, instruye a su usuario para que lo guarde celosamente oculto para que no caiga en manos de «los locos».

Si el nigromante desea repetir un experimento puede necesitar repetir la ceremonia original cada vez. En algunos casos, sin embargo, puede ser capaz de hacer jurar a los demonios, la primera vez que aparecen, que, en el futuro, vendrán cada vez que sean llamados. Puede hacer que los demonios «consagren» algunos objetos que le permitirán llamarles en las ocasiones subsiguientes. Un círculo mágico puede ser consagrado así, o una brida, que puede ser consagrada y después utilizada para volver a llamar a un espíritu en la forma de un caballo.

El nigromante puede también desear deshacer el mal causado, lo que resulta bastante fácil si la magia original se consiguió mediante operaciones simpáticas, que pueden ser reversibles. Si las piedras han sido enterradas para provocar el odio, la amistad puede restaurarse extrayendo las piedras, calentándolas y aplastándolas, y arrojando los fragmentos a un río mientras se formula «Que toda la enemistad sea eliminada... por la gracia de Dios benevolente, que no tolera la malicia de los pecadores, amén». Si una tela con una inscripción ha sido enterrada cerca de la casa de una víctima, el encantamiento puede ser deshecho al extraerla y quemarla, y arrojando las cenizas a un arroyo con caudal. El efecto puede garantizarse recitando la fórmula: «Igual que el fuego consume esta tela, así todo lo que he hecho contra X será consumido». Los demonios que han causado el mal pueden ser liberados del servicio, con palabras tales como «Yo, X, te absuelvo de ir como irías».

Bien podría preguntarse qué sucedió en realidad cuando los nigromantes siguieron todas estas complicadas instrucciones. ¿Funcionó en sus mentes el poder de la sugestión? ¿Aparecieron los demonios? ¿Intentaron uno o dos experimentos y después renunciaron? La experiencia de Juan de Salisbury sugiere una combinación de respuestas. Unas veces, la magia no funcionó, en cuyo caso el nigromante o su asistente, simplemente abandonarían el esfuerzo, quizá echando la culpa a descalificaciones personales. Otras, los resultados debieron de ser lo suficientemente persuasivos como para convencer al creyente de que su fe estaba bien fundada. La mayoría de los objetivos perseguidos por esta forma particular de magia fueron de alguna forma psicológicos e intangibles, lo que haría difícil probar que un experimento había fracasado estrepitosamente. Si el mago intentó matar a una persona por medio de la magia y esta persona sobrevivía, el fracaso sería claro, pero si el objetivo era hallar el favor en la corte o provocar la enemistad entre amigos, se podía aparentar el éxito, incluso si no era estrepitoso.

El autor del manual de Munich admite pocas posibilidades de fracaso y proporciona testimonios de la eficacia de su magia. Explica cómo un experimento para el amor mágico fue utilizado por Salomón, quien gracias a su uso obtuvo todas las mujeres que deseó. Después de explicar las diversas utilidades de un círculo mágico en concreto, dice que ha experimentado personalmente todos los efectos que describe, y deja de lado los que no ha experimentado. En otro momento se dirige al lector cortesano, real o hipotético: «Tú me has visto a menudo realizar este trabajo en tu corte». Forzando la plausibilidad hasta el límite, explica cómo una vez ejecutó un truco ante un emperador y sus nobles mientras estaban fuera cazando. Llamando a una banda de demonios, les hizo atacar al emperador como si fueran rebeldes y erigir un castillo ilusorio en el que el emperador pudiera refugiarse. Los demonios estaban en proceso de sitiar el castillo cuando el tiempo límite para este experimento se cumplió, después de lo cual el castillo y los rebeldes se desvanecieron repentinamente, dejando al emperador y a sus hombres de pie, perplejos, en un pantano.

Al leer las fórmulas de los nigromantes, uno puede encontrarse profesando simpatía hacia los inquisidores que condenaron todos estos trabajos y solemnidades. El uso blasfemo del ritual, la invocación de los espíritus para propósitos amorales y claramente destructivos y la absoluta megalomanía de los nigromantes pueden parecer repulsivos a los ojos modernos, igual que a los medievales. Estos escritos revelan, sin embargo, ciertas cosas acerca de la sociedad que los produjo. Los nigromantes, y también los inquisidores, creyeron en el imponente poder del ritual. Más específicamente, creyeron que al cumplir ciertas normas externas y objetivas, el ritual podía tener poder automáticamente. La disposición interior del corazón no era decisiva; lo que contaba más era la correcta observancia de las formas externas. La hostia era consagrada efectivamente durante la misa, incluso si el clérigo era personalmente irreverente. Asimismo, creyeron los nigromantes, Dios podía ser

efectivamente burlado y su poder utilizado para fines diabólicos, si los rituales de la nigromancia se realizaban. La nigromancia, así, parodiaba la concepción básica del ritual de la Baja Edad Media.

Las fuentes de la nigromancia

La nigromancia es una mezcla de diversas prácticas, todas incorporadas en el conjunto de la magia explícitamente diabólica. Las operaciones simpáticas de la brujería, que se hallan en la tradición mágica común sin ninguna referencia evidente a los demonios, se refunden en ella. Los animales que aparecen en otros lugares del saber mágico, tales como gatos o abubillas, se convierten en ofrendas sacrificiales a los demonios. La adivinación, utilizando superficies refractarias (catoptromancia), se convierte en un medio para la conjuración de espíritus demoníacos. Esencialmente, sin embargo, la nigromancia es una fusión de magia astral y exorcismo. La primera es una importación, procedente de la cultura islámica; la segunda es esencialmente un producto doméstico, perfectamente establecido en el seno de la cristiandad, aunque hay razones para suponer la influencia de la tradición judía en el desarrollo de este componente. Incluso en los orígenes del cristianismo, varias formas de exorcismo parecen haber sido amoldadas de acuerdo con la práctica judía; la influencia judía más tardía se manifiesta especialmente en la utilización de los nombres sagrados como fuerzas para utilizar contra los demonios.

La influencia de la magia astral se advierte claramente en el manual de Munich. El autor después de un experimento comenta que todos los «nigromantes y astrólogos» hispanos, árabes, hebreos, caldeos, griegos y latinos coinciden en su eficacia, y cita libros, evidentemente de magia astral, que fueron copiados. Los experimentos recomendados en este manual son para ser realizados en momentos fijos: un sábado antes del amanecer y en cuarto menguante, un jueves en cuarto creciente, durante la primera hora de un miércoles en cuarto creciente, durante la luna nueva, etcétera. Y lo que es más importante: la frontera entre espíritus astrales y elementales, por una parte, y ángeles caídos, por otra, se vuelve confusa, por lo que los nigromantes a veces llaman a un tipo de espíritu y a veces a otro. Miguel Escoto dice que las imágenes astrológicas pueden servir para conjurar no solamente los poderes que gobiernan las órbitas planetarias y los demonios asociados con la Luna, sino también los espíritus malditos presentes en el viento. Se hace justicia, pues, a la

queja de Jean de Gerson de que la astrología, una servidora de la teología y «una noble y maravillosa ciencia revelada a Adán», ha sido «desfigurada por vanas observaciones, impíos errores y sacrílegas supersticiones».

La práctica de la fumigación, común en la magia astral, fue asumida por la nigromancia. Las ceremonias a menudo requieren la fumigación de una imagen con el humo de mirra o de azafrán, la fumigación de un círculo con la médula de un hombre muerto, la fumigación de un círculo con incienso y mirra o la fumigación de un espejo adivinatorio con acíbar, ámbar gris, mirra e incienso. Una lista de fumigaciones en el manual de Munich da una fórmula específica para cada día de la semana, relacionada con algún propósito específico. Los jueves, por ejemplo, se quema incienso o azafrán para traer la concordia entre amigos. También quizá un préstamo de la tradición de la magia astral es la práctica del enterramiento de imágenes. Un experimento para ganar el favor de un potentado requiere transportar su imagen secretamente por el pueblo, y a ser posible estar ante su presencia llevando secretamente la imagen; después, la imagen debe enterrarse «y veréis maravillas». Los detalles de esta operación son muy similares a los que se hallan, por ejemplo, en el *Picatrix*.^[153] Asimismo, pueden encontrarse precedentes en la magia astral incluso para los sacrificios de animales a los espíritus.

Sería equivocado concluir, sin embargo, que la nigromancia es una simple extensión de la magia astral con el elemento demoníaco explícito en este tipo de magia en vez de meramente implícito. De igual importancia es la otra cara de la nigromancia, su vinculación con el exorcismo. Vimos en el capítulo 4 que las súplicas de la tradición mágica común son difíciles de distinguir de los exorcismos. En la vida cotidiana, sin embargo, el sanador o exorcista está intentando expulsar a los demonios o las enfermedades por ellos causadas. El sanador o exorcista conquista a los demonios reclamando todas las ayudas sobrenaturales que pueda reunir y recordando a los espíritus diabólicos que el poder de Dios es más grande que el suyo y que ahora está siendo utilizado en su contra. Los nigromantes utilizan las mismas fórmulas con una intención distinta. Los exorcistas ortodoxos y los nigromantes utilizan los términos «exorcizar» y «conjurar» alternativamente. El manual de Munich, por ejemplo, emplea habitualmente las fórmulas «Yo te exorcizo y conjuro» o «Yo te invoco y conjuro y te exorcizo y te obligo». El *Libro de las consagraciones* habla explícitamente del nigromante como un exorcista. La diferencia, por supuesto, es que mientras el exorcista ortodoxo está batallando para expulsar a los demonios, el nigromante está intentando atraerles para usarlos en su beneficio. El manual de Munich contiene un largo conjuro que está claramente adaptado de un exorcismo; su procedencia se comprueba, por ejemplo, en el siguiente fragmento:

Yo te ordeno, oh tú el más malvado de los dragones, por el poder del Señor, [y] te conjuro en el nombre del Cordero sin mancha que camina en el áspide y el basilisco, y que ha pisoteado al león y al dragón; que realices rápidamente todo aquello que te

ordene. Tiembla y teme cuando el nombre de Dios sea invocado, el Dios temido por el infierno y a quien las virtudes del cielo, los poderes, dominios y otras virtudes son sujetos, y a quien ellos temen y adoran, y a quien querubín y serafín ruegan con voces incansables. El Verbo se hizo la carne que te creó, que te ordena, para satisfacerme en todo lo que te pida inmediatamente, o en todo lo que quiera tener o saber. Porque cuanto más demores lo que te ordeno, más duro será tu castigo día a día. Yo te exorcizo, oh espíritu maldito y mentiroso, con las palabras de la verdad.

Todo el vocabulario del exorcismo es bien familiar, aunque la fórmula está obviamente alterada: en vez de ordenar al espíritu diabólico marcharse, el nigromante le llama para que le sirva.

Como el exorcista, el nigromante ordena rutinariamente a los demonios por el poder de las personas, nombres, sucesos y objetos sagrados. La conjuración de principios del siglo XIII mencionada anteriormente incluye la fórmula: «Yo te conjuro por el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, por María madre de Dios, por María Magdalena, y María [la madre] de Santiago y Salomé» (cf. Marcos 16:1). En otro lugar, se insta a los demonios en nombre de la Trinidad (quizá la fuente más común de poder), en el nombre de Dios en su capacidad como creador, por Cristo como la palabra creada por Dios, o por Cristo en su función de juez el último día. El poder de los santos en el cielo y de la iglesia militante en la tierra puede ser requerido para su servicio. Incluso la jerarquía de espíritus demoníacos en el infierno puede necesitarse para obligar a los demonios cuya presencia se desea. «Tetragrammaton», un término para el nombre impronunciado de Dios, aparece rutinariamente como si fuera uno de sus nombres. Las fórmulas pueden citar los nombres inefables del creador «al que todas las cosas en el cielo, en la tierra, y bajo tierra tiemblan». Se utilizan varios nombres de Cristo, inclusive Ely, Sother, Adonay, Sabaoth, Alfa y Omega. Y los nombres de los espíritus pueden ser utilizados para obligar a otros espíritus: una conjuración da una lista de treinta y tres nombres de «ángeles que son poderosos en el aire». Los sucesos del Antiguo y del Nuevo Testamento se incluyen a menudo; un conjuro que resume el Antiguo Testamento se extiende a lo largo de un folio y medio. Los demonios se estremecen al recordarles la venida de Cristo y la sentencia que escucharán durante el Juicio Final. Entre los objetos cuyo poder se coopta están el Sol y la Luna; los cielos y la Tierra; todos los animales, todas las cosas móviles y volátiles, ya sean bípedos, trípodos (!), o cuadrúpedos; las heridas de Cristo y la corona de espinas; todos los personajes de Salomón y los experimentos mágicos de Virgilio (!). En pocas palabras, se les dice a los demonios que se presentará en su contra «todo lo que tiene el poder de aterrorizarles y obligarles». En todo esto los conjuros están siguiendo el espíritu —y a menudo también la letra— del exorcismo ortodoxo.

La postura del conjurador, como la del exorcista, es al mismo tiempo coercitiva y postulante: ordena a los demonios, pero solamente por el poder que Dios le concede.

Los nigromantes, claramente, se vieron a sí mismos constriñiendo a los demonios con sus órdenes. Esta pretensión provocó que escritores como Arnau de Vilanova y Juan de Frankfurt replicaran que los demonios no podían ser coartados, y si venían cuando se les reclamaba, era porque lo hacían voluntariamente, aunque pudieran convencer a los nigromantes que se veían obligados a hacerlo para entraparles de forma más efectiva. Lo que estos autores no podían aceptar era la idea de que Dios ayudase a los nigromantes en este proceso. La propia postura de los nigromantes *vis-à-vis* con Dios fue, en cualquier caso, diferente de su postura hacia los demonios. Esto queda bien claro en el *Libro de las consagraciones*, donde el «exorcista» se presenta a sí mismo como un humilde e indigno suplicante ante Dios, suplicante de la ayuda divina para lograr el poder sobre los demonios. La misma mentalidad se aplica, al menos, en otras partes, puesto que el conjurador utiliza constantemente plegarias ortodoxas en los círculos mágicos y en las conjuraciones, en un esfuerzo por cooptar el poder divino para sus propios fines.

Por qué Dios debe consentir esta utilización de su poder no queda nada claro. Una posibilidad es que los nigromantes sostuvieran una concepción amoral de Dios, como ser que podía ser influido (si no coaccionado) por la plegaria para otorgar su ayuda en todo tipo de empresas dudosas. Alternativamente, los nigromantes pudieron persuadirse a sí mismos de que sus causas eran en efecto santas: que si destruían a sus enemigos, estaban en lo cierto al hacerlo; que si perseguían tesoros escondidos, los utilizarían solamente para nobles propósitos y que si ganaban el amor de una mujer casada, Dios, si sonreía, por lo menos sería cómplice de su conducta.

Como los manuales de exorcismo ortodoxo, los libros de nigromancia insisten en la preparación ascética y en el ritual de pureza (si no en la integridad moral) como prerequisites para la ordenación de los demonios. Los experimentos requieren que los nigromantes ayunen, estén bañados y afeitados, se vistan de blanco, etcétera. A veces se instruye a quien realice conjuros a abstenerse del contacto sexual durante un cierto número de días antes de realizar un experimento. Aunque los exorcistas ortodoxos se suponía que eran clérigos célibes, comprometidos en una castidad permanente y no temporal, los libros de exorcismo de la Baja Edad Media imponen precisamente la misma restricción.^[154] Estos procedimientos ascéticos pueden no referirse únicamente para atraer a los demonios, sino también, y quizá más importante, para proteger al nigromante de los demonios. Cecco d'Ascoli pone de relieve que estos conjuros requieren plegaria y ayuno, precisamente debido a su «gran peligrosidad». Sería ingenuo, por supuesto, esperar que los autores ortodoxos aprobaran estas prácticas. Según Gerson, quienes practican estas artes solamente agravan su culpa, pues ejecutan acciones que son en sí mismas sagradas: sus actos son los peores, porque de este modo degradan estas observancias.

Con más frecuencia que los nigromantes, apenas fueron ambiguos respecto del tipo de espíritus que estaban invocando. La conjura de Reims dice explícitamente, «Yo os conjuro, oh demonios que caéis del cielo... yo os conjuro, a los que adoráis a

Belcebú en el infierno, como a vuestro querido príncipe». El manual de Munich y el manuscrito de París también invocan a Satán, Belcebú y Lucifer, y a otros espíritus de inequívoca identidad, tales como el demonio Berich. El manuscrito de Praga da una fórmula relativamente simple: el nigromante debe ir al campo por la noche y chillar: «Diabolo diaboliczo, Satana sathaniczo, ven aquí conmigo, deseo hablarte, y toma los regalos que he traído para ti».^[155] Y el manual de Munich habla de constreñir a los «espíritus malignos», «poderes del aire y príncipes infernales», o, simplemente, «demonios».

Aunque la nigromancia era, esencialmente, una mezcla de magia astral y exorcismo, no debe sorprendernos encontrar ocasionalmente ambigüedad sobre los espíritus que son invocados. Las fuentes hablan de espíritus neutros, ya sean astrales (asociados con los cuerpos celestes) o elementales (vinculados a los poderes naturales de la tierra). El manual de Munich dice en un determinado momento que los espíritus que vienen lo hacen como navegantes y que transportan al nigromante en un bote ilusorio, están «entre el bien y el mal, ni en el infierno ni en el paraíso». Cecco d'Ascoli señala que son Oriens, Amaymon, Paymon y Egim los nombres de los espíritus que gobiernan sobre las cuatro direcciones de la brújula y que tienen a su servicio a legiones de espíritus subordinados. Un fragmento del manual de Munich sugiere que los espíritus buenos deben ser invocados para buenos propósitos, y los malignos, para los malos, pero las cosas no siempre son tan simples: ambos tipos de espíritus son invocados para propósitos morales, inmorales o simplemente amorales.

¿Aparecieron genuinamente los espíritus benéficos, o eran demonios malignos que pretendían ser ángeles de luz? Una prueba ortodoxa para comprobar la clase de ángel era saber si su nombre era tradicional. Los únicos ángeles buenos con nombres oficialmente reconocidos son Gabriel, Miguel y Rafael. Ya en el siglo VIII, cuando un sacerdote suplicaba a los ángeles Uriel, Raguel, Tubuel, Adin, Tubuas, Saboak y Simiel, los obispos de su región condenaban su plegaria, porque los nombres no eran familiares, lo que les sugería, al igual que lo había hecho a anteriores autoridades, que estos ángeles eran en realidad ángeles caídos.^[156]

Las actitudes hacia los espíritus malignos pudieron variar. El manual de Munich explica al nigromante en cierto momento que cuando los demonios vienen debe obsequiarles con un deseo piadoso: «Que el Señor en su merced te devuelva a tu estado anterior», refiriéndose presumiblemente a su condición de ángeles caídos. Incluso un autor en el límite de la ortodoxia sería, sin embargo, normalmente cauteloso. Cecco d'Ascoli cuenta que Floron procedía del grupo de Querubín, que conocía numerosos secretos de la naturaleza y que había estado cautivo dentro de un espejo y había decepcionado a muchos por sus ambiguos oráculos. «Ten cuidado con estos demonios, porque su intención última es traicionar a los cristianos y desacreditar a Nuestro Señor Jesucristo.»^[157]

Entre los escritos de los nigromantes se encuentran listas de espíritus con sus formas, poderes y atributos. Un manuscrito francés del siglo XV, por ejemplo, cita a

Bulfas, un gran príncipe cuya función es provocar guerras y discordias; a Gener, un gran rey que enseña a la gente las virtudes de las hierbas y de todas las ciencias, y cura y provoca enfermedades; a Machín, que enseña las virtudes de las hierbas y de las gemas, y transporta el «master» de una región a otra; y a otros espíritus.^[158] A la luz de este material, no debe sorprendernos que los críticos de la magia vean incluso en el conocimiento de las hierbas alguna enseñanza de los demonios: los propios nigromantes sostuvieron este punto de vista.

La mentalidad de los nigromantes es en cualquier caso difícil de penetrar, incluso ciertos escritos suyos son completamente incomprensibles. Un ejemplo clásico es el *Libro Jurado*, atribuido a un tal «Honorio, hijo de Euclides» de Tebas.^[159] La premisa, claramente ficticia, de esta obra es que, bajo la presión de la persecución del papa y de sus cardenales, ochenta y nueve magos de Nápoles, Atenas y Toledo se reunieron para asegurar la supervivencia de su arte. Ellos encargaron a Honorio la tarea de compilar un gran sumario que incluyera todos los conocimientos básicos del arte. Temiendo que esta obra sagrada cayera en manos ajenas, decidieron que no habría nunca más de tres copias y que el maestro que tuviera una copia debería dejarla solamente a un discípulo de probada fidelidad, y que si no tenía tal heredero, la enterraría en un lugar secreto antes de morir. El propio texto consiste principalmente en una colección de «plegarias», algunas en latín y otras en lo que parece ser «pseudohebreo». Se prescriben también fumigaciones y se dan nombres de ángeles. La influencia cabalística se muestra más claramente en las complejas instrucciones que se ofrecen para la construcción de un pentágono mágico. La obra trata en su mayor parte de la invocación a los espíritus. Los espíritus a los que se dirige no son completamente diabólicos ni totalmente angélicos en el sentido convencional; se corresponden más a los espíritus de la magia astral, aunque no hay mucha más influencia astrológica en la obra.

Las plegarias que se dan en este libro pueden ser utilizadas para diversos propósitos, aunque el objetivo más notable a lo largo de la obra es una visión de Dios.^[160] En un determinado momento, el autor dice que el mago debe ir a misa y realizar otras obras sagradas, y advierte que si todo esto se realiza para algún fin maligno redundará en la condenación del mago. Aunque la lista de propósitos que se ofrecen para este tipo de magia incluye una gran variedad de objetivos, no todos tienen un carácter noble. El mago puede usar esta magia para aprender los poderes de las hierbas y para ganar el conocimiento de todos los secretos. Puede también utilizarlo para abrir puertas cerradas, infligir enfermedades y muerte, destruir reinos e imperios, y realizar otros trabajos que pocos considerarían sagrados. El autor puede, sinceramente, haber creído que esta magia no era diabólica, pero ningún inquisidor hubiera sido indulgente con esta declaración.

Se ofrecen más indicaciones sobre la compleja mentalidad de los nigromantes en un manuscrito del siglo xv que da instrucciones para el amor mágico. Lleva por título «Experimentos que el rey Salomón inventó para el amor y el cortejo de cierta noble

reina, que son experimentos de la naturaleza»; lo que sigue es una lista de trucos mágicos; presumiblemente, Salomón los utilizó para entretener a su gente. Cuenta cómo hacer que un anillo ahuecado salte y corra a través de la casa, cómo transportar fuego en tu blusa o en tus manos, cómo hacer que alguien se desnude, cómo hacer que una gran llama explote en la cara de un compañero, etcétera. Todos estos trucos, supuestamente, son formas de llegar al corazón de una mujer. Al final, sin embargo, los «experimentos» cambian abruptamente de tono y de carácter; si hasta este momento han sido «experimentos de la naturaleza», el último de ellos difícilmente entra en semejante descripción. Cuenta cómo hacer un anillo ahuecado en el día y hora en que Venus domina. Después de hacer el anillo, debe ayunarse durante todo el día, salir por la noche y ofrecer un sacrificio con la sangre de una paloma. Con esta sangre se debe escribir en la piel de una liebre el nombre y el signo del «ángel» Abamixtra. Tras haberse realizado esta ceremonia, uno debe aproximarse a la mujer deseada con el anillo en la mano, y ella obedecerá todos sus deseos. Ciertas palabras clave en las instrucciones están en escritura cifrada, pero no lo suficiente como para oscurecer su sentido.^[161]

La característica de este texto que deja más perplejo es la mezcla de trucos aparentemente de broma y la nigromancia aparentemente más seria. ¿Fue realmente el autor un serio defensor de la magia diabólica que intentaba disfrazar su malicia al amparo de la frivolidad? ¿O fue un mero bromista que usaba una fórmula nigromántica como un misterioso clímax para hacernos, básicamente, un montón de travesuras? La respuesta más plausible sea, quizá, una combinación de ambas: el mismo hombre pudo tener distintos puntos de vista y su magia pudo adoptar formas distintas. No es improbable que la gente atraída por un tipo de magia fuera al menos aficionada también a otros.

La nigromancia en los *exempla*

El peregrinaje de la vida del hombre, un poema alegórico de Guillaume de Deguilleville (m. después de 1358), traducido al inglés por John Lydgate (c. 1370-1449), contiene un episodio en el que el Peregrino se encuentra a un mensajero de la Nigromancia. El mensajero cuenta cómo su ama, la Nigromancia, gobierna una escuela para estudiantes como él mismo. Solamente aquellos que son enviados por la Codicia entran en la escuela. El aprendizaje del estudiante consiste en cómo invocar a

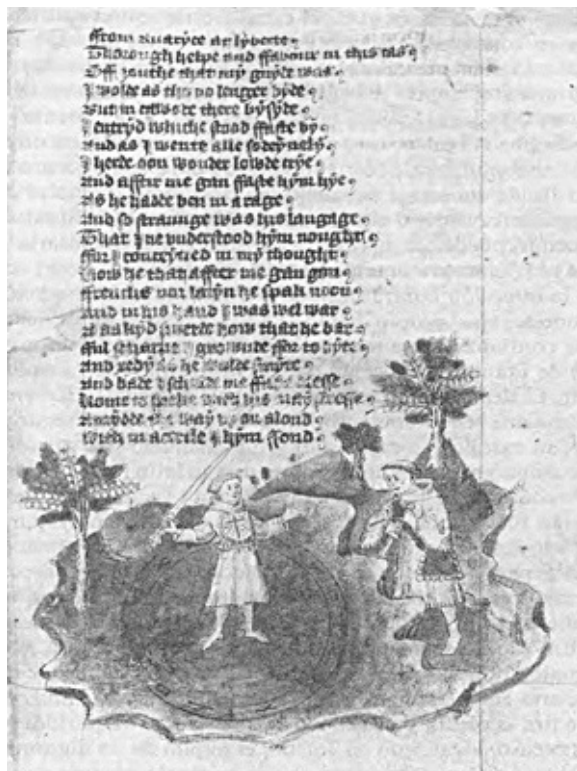
los espíritus y hacerles responder a preguntas y obedecer órdenes. Este poder procede en última instancia del gran Rey, es decir, de Dios. El mensajero lo demuestra al trazar un círculo en el suelo, con caracteres y figuras (figura 17). Entre los estudiantes anteriores de esta academia, dice, hay que citar a muchas lumbreras: Salomón, Virgilio, Cipriano y Abelardo. El Peregrino protesta: ¡Salomón y Cipriano seguramente se arrepintieron antes de morir! Y seguramente estas artes son diabólicas y detestables. El mensajero, sin embargo, no se queda convencido y el Peregrino tiene suerte de poder escapar sin ser destruido por la propia Nigromancia.

La identidad del mensajero en esta historia no está tan clara. Aunque en el texto no se dice claramente que sea un eclesiástico, sino esencialmente un estudiante y que lo que saca de su ama es un tipo de conocimiento. La propia Nigromancia, como directora de escuela, lleva un libro titulado *La muerte del alma*; esto no es simplemente un motivo alegórico, sino el título real de un libro medieval de nigromancia. Es más probable que la imagen del mensajero proceda de la tradición de sermones o *exempla* que de ninguna otra fuente.

Los predicadores, batallando por disuadir del pecado a sus congregaciones, a menudo utilizan como estrategia contar edificantes *exempla* o anécdotas, y entre estas historias hay ciertas leyendas que influyeron en los magos. El prototipo de estos cuentos es la leyenda de Teófilo, quien se supone ha aprendido de un curandero judío cómo hacer un pacto con el diablo, renunciando a Cristo, y ofreciendo al diablo un documento escrito. Aunque más tarde se arrepintió de esta acción, fue incapaz de recuperar su pacto, hasta que rezó a la Virgen y se aseguró su intercesión. La versión original de esta leyenda procede de Asia Menor, del siglo VI, y fue relatada en latín en innumerables variaciones, que sirvieron mucho después como base para la historia de Fausto.

Cesáreo de Heisterbach (c. 1180-1240), un monje cisterciense, dio diversos y pertinentes *exempla* en su *Diálogo sobre los milagros*. En uno de ellos un caballero que no cree en los demonios desafía, sin embargo, a un eclesiástico «famoso por su pericia en la nigromancia» a conjurar algunos diablos y así superar su incredulidad. Después de algunas protestas, el eclesiástico lleva al caballero a un cruce de caminos, traza un círculo en la tierra y advierte que para protegerse de los demonios el caballero debe mantenerse dentro del círculo. Cuando los demonios vienen tratan de aterrorizar al caballero con viento ruidoso, gruñendo como cerdos y por otros medios. Finalmente, el propio diablo viene como un fantasma aterrorizador, por encima de los árboles, encapotado en una ropa oscura. El diablo se representa a sí mismo como un útil servidor de sus amigos, incluyendo al clérigo que le ha llamado. Cuidadosamente, hace repaso de los pecados del caballero, demostrando que no hay malicia que se le esconda; repetidamente pide cosas que el caballero rehúsa. Finalmente, extiende su mano como para arrebatarse al caballero y llevárselo. El caballero, aterrado, grita y el clérigo corre a ayudarlo, momento en el que el diablo desaparece. Durante el resto de su vida, el caballero tiene una apariencia pálida y mortecina, y su conducta se vuelve

escrupulosamente moral.^[162]



*El Peregrino se encuentra a un estudiante de nigromancia,
procedente de un manuscrito del siglo xv
de Lydgate, Peregrinaje de la vida del hombre.
(British Library, Ms. Cotton Tiberius A. VII, fol. 42 v.º)*

Este cuento contiene tres motivos que son comunes en estos *exempla* nigrománticos. Primero, el círculo se considera claramente como un recinto protector. Cesáreo en otro lugar cuenta que un clérigo sale del círculo y es viciosamente atacado por el diablo, que muere pronto, e incluso en otro *exemplum* un cliente del nigromante sale corriendo del círculo a buscar a una mujer bella, con el único fin de conseguir su cuello, para ahogarlo como al de una gallina.^[163] Este motivo recurrente, que no parece basado en los rituales de los propios nigromantes, puede ser una forma de dramatizar la precaria situación de aquellos que se aficionan a la nigromancia: una forma de decir, en efecto, que un paso en la dirección contraria llevaría a la inminente perdición.

En segundo lugar, el propio diablo se presenta como un sirviente mentiroso e indigno de confianza. Este tema se refleja muy bien en un *exemplum* que cuenta Juan de Frankfurt sobre un obispo que se dio a un demonio para ver si podía huir. El demonio le dijo: «¡No huyas! ¡Quédate! Tus enemigos vendrán y sumisamente se rendirán a ti». Inspirado por la falsa seguridad, el obispo se quedó, su castillo fue capturado y fue quemado por sus ofensas. Antes de morir, sin embargo, el demonio

explicó que su latín podía ser diferentemente construido como, «¡No te quedes! Tus enemigos vendrán tres veces más fuertes y prenderán fuego debajo de ti».^[164] ¿Podría el demonio ayudar si el obispo había entendido mal? La moraleja podría aplicarse a los nigromantes igual que al pueblo en general: quien cree en un demonio paga las consecuencias.

El tercer tema es la posibilidad de arrepentimiento. Todos los buenos predicadores conocen el principio de primero provocar el miedo y después ofrecer esperanza. En otro de sus *exempla*, Cesáreo cuenta cómo un estudiante que rinde homenaje al diablo meramente por llevar una piedra que este le dio, a cambio de cierta eminencia académica. Temiendo por su alma, sin embargo, el estudiante tira la piedra y pierde todo su saber mal adquirido, pero salva su alma. En otro caso, localizado en Toledo, el pupilo de un nigromante baja incluso al infierno, y el maestro tiene que recuperarle a través de una delicada negociación con el diablo. Devuelto a la vida, el pupilo deja Toledo y expía sus pecados como monje cisterciense.

Estos cuentos debieron de haber sido una efectiva propaganda, y debieron de haber hecho mucho para provocar el miedo por la nigromancia en las congregaciones de predicadores. Pero la pregunta que seguramente debió plantearse fue «¿Qué tiene que ver todo esto con nosotros?». La mayor parte de los testimonios sugieren que las leyendas estaban en lo cierto al mostrar a los nigromantes como eclesiásticos: pocos laicos debían de poseer los conocimientos de latín y de ritual necesarios para realizar los «experimentos» que contienen el manual de Munich y otras fuentes. Cuando oyeron y repitieron estas historias, sin embargo, los laicos se preguntarían si otros magos también estuvieron involucrados en magia explícitamente diabólica. Si hasta los clérigos podían ser culpables de tal transgresión, ¿qué sucedería con la mujer vieja o el *leech* del pueblo que utilizaban extraños remedios de hierbas y hechizos supersticiosos?, ¿también ellos estaban practicando la nigromancia? El historiador puede aventurar una cautelosa respuesta negativa a esta pregunta, pero los contemporáneos no siempre fueron tan generosos.

Prohibición, condena y acción judicial

Hubo muchas razones para oponerse a la magia. Quienes la practicaron estuvieron en constante peligro de ser atacados física o espiritualmente por los mismos demonios astutos a los que intentaban dominar. Incluso en sus formas aparentemente inocentes y entretenedoras, la magia fue en el mejor de los casos una actividad frívola y vana. Podía implicar una presuntuosa usurpación de los misterios y de los poderes creadores de Dios. Incluía erróneas asunciones sobre los demonios, su poder y su dignidad. Todos estos argumentos aparecen en el tratamiento que se dio a la magia en la Edad Media. En la legislación, la preocupación fundamental fue bien simple: la magia puede causar graves daños a la gente. En las condenas teológica y moral, se adujeron dos argumentos más para oponerse a la magia: la magia puede basarse en los demonios incluso cuando parece utilizar las fuerzas naturales, hace uso sacrílego de los objetos sagrados y mezcla de manera blasfema palabras sagradas con palabras no sagradas. Puede parecer difícil compartir estas precisiones en una época en la que se profesa un amplio descrédito hacia la religión y hacia la magia, pero para entender el hecho histórico, debemos ser simplemente capaces de comprender qué tipo de amenaza representó la magia en una época en que su poder era casi universalmente considerado infalible.

Quizá sea engañoso distinguir entre las condenas teológica y moral por una parte y por otra la acción judicial. Cuando los moralistas condenaron la magia, a menudo citaron las promulgaciones legales para mostrar su inmoralidad; además, cualquier forma de legislación siempre presupone una postura moral. Esta interpretación sobre la moralidad y la legalidad se sugiere de forma efectiva en una xilografía alemana de 1487 que advierte de los peligros de la hechicería (figura 18). En el círculo central hay una bruja con demonios a su alrededor y una botella en su mano, que presumiblemente contiene una poción. En círculos separados, rodeándola, están las diversas autoridades que habían condenado la magia, o cuyas palabras o experiencias sirvieron como advertencias contra ella: el rey Saúl, el apóstol Pablo, Isaías, el papa Juan XXII, un emperador, san Agustín y los teólogos de París; el círculo inferior contiene un dibujo del propio demonio, con un libro abierto. El texto que acompaña la representación ofrece citas pertinentes sobre cada una de las figuras.^[165] Las prohibiciones legales y las condenas morales se mezclan al azar, interesadas en mostrar que todas las autoridades están unidas contra la hechicería.



*Advertencia contra la hechicería, xilografía del siglo xv.
 (Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Kupferstichkabinett, Berlín,
 xilografía n.º 183. Schreiber n.º 1870. Foto: Jórg Anders).*

Aunque los dos enfoques van de la mano, puede ser útil tratar primero de las prohibiciones legales, que se desarrollaron más temprano y fueron innumerablemente repetidas, a la vez que relativamente simples y directas en sus contenidos. Después podremos analizar las afirmaciones más elaboradas de las condenas morales, para lo cual la mayor parte de los datos que poseemos proceden de la Baja Edad Media.

La prohibición legal

En principio, hubo dos tipos de legislaciones contra la magia: la de las autoridades seculares, como emperadores, reyes y gobernantes de ciudades, y la de la Iglesia, que a lo largo de la Edad Media fue promulgando cánones obligatorios para laicos y eclesiásticos.^[166] Las leyes seculares podían prescribir diversas penas para el crimen

de la magia, incluyendo la pena capital, pero, en general, estuvo más preocupada por los daños causados mediante la magia que por las ceremonias mágicas. La Iglesia podía requerir penitencia por el pecado de la magia o podía excomulgar al transgresor, y estuvo en general tan preocupada por las ofensas a Dios como por los daños causados a víctimas humanas. Aunque esta distinción, útil como índice para observar tendencias generales, se rompe en diversos puntos. Muchas de las autoridades seculares de la Edad Media estaban bajo la influencia de eclesiásticos y promulgaron leyes que claramente reflejaban las preocupaciones del clero. En realidad, en ocasiones la legislación eclesiástica fue incorporada a los códigos seculares. La distinción es, pues, real, pero no absoluta.

Los códigos jurídicos altomedievales de los diversos pueblos germánicos incluyeron restricciones tipificadas contra la magia nociva. Un código visigodo del siglo VI, por ejemplo, se refiere a hechiceros que viajaban y a los que los campesinos pagaban para que echaran maldiciones a las cosechas y a los animales de sus enemigos. El mismo código jurídico se refiere a los hechiceros que provocaban tempestades destructoras. Parecía no importar demasiado si el mal era causado por la magia o por medios puramente naturales; algunos códigos relacionan claramente el envenenamiento y otros tipos de magia nociva, como si hubiera poca diferencia entre ellos. Quienes promulgaron leyes bajo la influencia clerical mostraron a veces preocupaciones religiosas: el rey ostrogodo Teodorico (reg. 493-526), por ejemplo, amenazó con la muerte a quienes conjuraran a los dioses paganos, mientras que el código visigodo del siglo VI proclamó que la hechicería no podía comportar la muerte de una persona si no incluía la idolatría. En efecto, los autores de estos códigos (igual que muchos hombres de iglesia) fueron asimilando la magia natural a la magia diabólica.

Una de las legislaciones seculares más duras contra la magia en la Europa de la Alta Edad Media fue la de Carlomagno. En un capitular dirigido a la recién conquistada Sajonia, declaró que todos aquellos que se encontraran culpables de hechicería o de adivinación debían ser entregados a la iglesia como esclavos, mientras que aquellos que hicieran sacrificios al demonio, es decir, a los dioses germánicos, debían ser ejecutados. En la Admonición General para su reino de 789, Carlomagno incluyó previsiones contra encantadores y otros magos; estas medidas fueron tomadas de los cánones eclesiásticos primitivos que recibió del papa Adriano para su aplicación. Aquí, Carlomagno apeló explícitamente a la estricta prohibición de Moisés contra la hechicería.

Gobernantes posteriores repitieron estas primeras prohibiciones, pero raramente hicieron algo por desarrollarlas. El rey Roger II de Sicilia (reg. 1112-1154) prescribió la muerte para quienquiera que utilizara venenos, presumiblemente tanto si eran naturales como mágicos, e indicó en términos vagos que la magia amorosa debía ser castigada incluso cuando nadie resultaba herido; lo cual resulta ser una indicación de que se consideraba la magia diabólica en sí misma, además de ser potencialmente

dañina para la gente. Más a menudo, sin embargo, la preocupación de las autoridades seculares se concentró más en el daño real que podía ocasionar que en los medios con que se realizaba.

Es difícil distinguir claramente entre la práctica legal y la práctica penitencial en el seno de la tradición eclesiástica. Los penitenciales, a los cuales ya nos hemos referido, eran unos manuales para ser utilizados por los clérigos al recibir la confesión. Las penas prescritas pudieron ser duras: un manual requiere tres años de ayuno a pan y agua, y después cuatro años de penitencia más leve, a quien haya utilizado la magia para matar a una persona o para provocar tempestades. En principio, el sistema fue voluntario: el penitente se sometía al clérigo y gustosamente aceptaba la penitencia. Algunos penitenciales incorporan sin embargo cánones sinodales, lo que sugiere que no hubo una distinción rígida entre la legislación y la normativa de los penitenciales.

Los procedimientos específicos debieron de variar de una jurisdicción a otra, pero las líneas generales de la concepción eclesiástica de la magia se desprenden claramente de las instrucciones dadas en un sínodo en Freising en el año 800. Este documento especifica que el arcipreste de la diócesis debe retener a las personas capturadas a las que se les han imputado los cargos de encantamiento, adivinación, cambios meteorológicos mágicos u otras formas de brujería durante el interrogatorio, con la esperanza de sacarle una confesión. Si fuera necesario, deben ser torturados, aunque no hasta el punto de poner en peligro sus vidas; deben ser confinados en prisión hasta que decidan hacer penitencia por sus pecados. En ningún caso deben de ser liberados por el simple pago de una compensación, sin pasar por un interrogatorio formal.

Los hombres de Iglesia, al igual que las autoridades seculares, pudieron plantearse si su legislación en realidad servía de algo como freno a la práctica de la magia. Se comprueba algo más que cierta frustración en la queja expresada por los obispos en un sínodo en Pavía en 850; se constata que las artes mágicas todavía florecían, que los hechiceros estaban todavía provocando el amor apasionado y el odio por medios mágicos y que incluso mataron a gente por medio de la magia. Estos malhechores estaban sujetos a la más estricta de las penitencias y debían ser readmitidos en la Iglesia solamente en sus lechos de muerte. La exasperación debió de incrementarse con el tiempo y no hubo cambios perceptibles en las prácticas populares.

Además de la legislación propiamente dicha, en la Europa medieval hubo consultas y comentarios jurídicos que desarrollaron más ampliamente los conceptos de la magia. La abogacía ganó un nuevo halo de sofisticación cuando las universidades empezaron a enseñar leyes en la Alta Edad Media, y una de las consecuencias que produjo este fenómeno fue la reflexión detallada sobre los principios en los que se basaba la acción judicial de las prácticas mágicas. Así, cuando una mujer de la diócesis de Novara fue acusada de brujería en la década de

1330, el tribunal recurrió al consejo de Bartolo de Sassoferrato, uno de los más eminentes juristas del momento. Su respuesta fue considerar en primer lugar el crimen religioso de idolatría. Debido al uso de la magia, esta mujer había renunciado a Cristo y al bautismo, y por este motivo merecía la muerte, de acuerdo con la «ley de los Evangelios», la ley superior.^[167] Además, Bartolo encontró en las leyes canónicas y romanas la justificación para ejecutar a una mujer que había cometido ofensas contra Dios. Pero ¿qué hacer si se arrepiente de estos crímenes? Si así sucede y el juez considera sincero su arrepentimiento, debería perdonarle la vida. Bartolo dejó esta cuestión a la discreción del juez. En segundo lugar, consideró los crímenes de la mujer contra el género humano. Se la acusó de matar a niños por el simple hecho de tocarlos. ¿Fue esto posible en realidad? Las madres de los niños testificaron que la mujer les había encantado y que los niños habían muerto. Bartolo había oído que ciertos teólogos sugieren que algunos hechiceros pueden hacer daño e incluso matar a otros solamente con tocarlos, o mediante el denominado mal de ojo, pero él no es un teólogo y deja esta cuestión a los teólogos y a la «Santa Madre Iglesia». Su obra es relevante para nuestros objetivos actuales, porque incorpora una nueva consideración cautelosa de las normas legales y de las bases para la acción judicial. Aunque los juicios por magia se incrementaron en la Baja Edad Media, hubo pocos cambios reales en las leyes contra la magia, pero un gran desarrollo de las pautas de su acción judicial.

Las condenas moral y teológica

Los predicadores y otros moralistas habían condenado la magia en la Antigüedad tardía y aun consideraron necesario hacerlo en la Baja Edad Media. El problema era perenne, como lo fue la campaña en contra suyo. Cuando los frailes dominicos y franciscanos iniciaron sus predicaciones populares en el siglo XIII, uno de los temas recurrentes en sus sermones fue la condena de la magia. El predicador franciscano Bernardino de Siena (m. 1444) se encontró con un gran yermo moral a su alrededor: gente que utilizaba encantamientos para curar enfermedades y la adivinación para predecir el futuro, engañando al resto de los mortales con ilusiones mágicas y, en resumen, gente que se dedicaba más a las supersticiones que a la observancia pía de la fe. En su campaña contra tales prácticas, Bernardino y otros predicadores no debieron tener ni más ni menos éxito que en sus cruzadas contra la embriaguez, el

adulterio y el juego.

Aunque los predicadores concentraron sus esfuerzos básicamente en la predicación, actuaron ocasionalmente. El biógrafo de Bernardino nos cuenta cómo en cierta ocasión reunió y quemó una gran cantidad de objetos y de parafernalia mágica, incluyendo medicamentos sobre los que se habían cantado encantamientos mágicos, y escritos con signos y caracteres que se referían claramente a los demonios. En otra ocasión, Bernardino atacó también otra forma de «idolatría» popular. Descubrió que la gente de una localidad estaba llevando a sus niños a un manantial para purificarles, «como una nueva forma de bautismo», y con este y otros ritos ofrecía veneración al diablo. Consiguió enfurecer a su congregación en contra de esta costumbre, y se unió a él, con cruces en las manos, fueron al lugar venerado y destruyeron un refugio allí construido.

Predicadores y autores como el mismo Bernardino raramente hicieron distinciones precisas; fueron proclives a relacionar temas que nosotros consideraríamos muy distintos. Un autor pudo empezar por condenar la astrología y la adivinación, para seguir refiriéndose a la locura de las mujeres que creían que cabalgaban por la noche con Diana y después atacar la práctica de cantar una misa de difuntos para causar una muerte más rápida a alguien, o para pasar después a realizar una diatriba general contra los días egipcíacos y otras observancias supersticiosas, encantamientos e inscripciones para incrementar el poder de las hierbas, etcétera; todo ello en el marco de un tratado sobre las «constelaciones».^[168] De la misma manera, en el *Peregrinaje de la vida del hombre*, la figura alegórica de la Hechicería lleva escritos e imágenes mágicas, hierbas recogidas bajo constelaciones específicas, ungüentos, una mano (representando la quiromancia), y una selección de otros tipos de accesorios mágicos. Todas estas cosas eran patente obra del diablo.

La preocupación central subyacente de los moralistas era, sin embargo y en cualquier caso, la posibilidad de que la magia pudiera ser diabólica, incluso cuando su apariencia era inocente. Para la mayoría de los cristianos fue relativamente fácil ponerse de acuerdo en que la magia diabólica era inmoral; más difícil fue sin embargo dilucidar si una práctica en concreto comportaba o no la llamada a los demonios. Una de las pruebas más corrientes era observar si contenía palabras ininteligibles que pudieran en realidad ser invocaciones a los demonios en alguna lengua desconocida, o nombres extraños que pudieran ser nombres de demonio. El *Malleus maleficarum* transmite este miedo, ampliamente compartido, al advertir que los encantamientos no deben contener invocaciones a los demonios ni explícitas ni implícitas, tales como referencias a «nombres desconocidos».

Autores de la Baja Edad Media con algunos conocimientos teológicos intentaron descifrar qué formas determinadas de magia *podían* ser naturales, y cuáles *debían* de ser diabólicas. Se empeñaron en delimitar las fronteras entre la magia natural y la magia diabólica. Es notable observar cómo deseaban otorgar poder a los poderes ocultos de la naturaleza sin postular la intervención demoníaca. Ciertos autores del

siglo XIII y posteriores reconocieron que el mal de ojo (o la «fascinación») puede funcionar con formas naturales. Algunas, basándose en fuentes árabes, explicaron este fenómeno argumentando que el alma humana puede afectar de muchas maneras a otras personas: el alma es superior al cuerpo, y tiene poder sobre su propio cuerpo y también sobre el de otras personas. En realidad, algunos sostuvieron que el alma incluso tenía poder para cambiar la materia inanimada, provocar el fuego, etcétera. Roger Bacon, apelando a la autoridad de los autores griegos clásicos, contaba cómo «una mujer menstruante que mira a un espejo hace aparecer una nube de sangre en él» y cómo ciertas mujeres con doble pupila podían matar a los hombres con una simple mirada. Del mismo modo, individuos con cuerpos enfermizos y almas corrompidas por el pecado podían causar el mal por el mero pensamiento, si albergaban un deseo vehemente de provocar el mal a otros. Bacon incluso especuló que las «emanaciones infecciosas» pueden ser transmitidas mecánicamente, igual que Alejandro Magno, que instruido por Aristóteles, se las arregló para catapultar la infección de un basilisco a las murallas de una ciudad que estaba asediando.

Una de las cuestiones más problemáticas que se plantearon estos autores fue cómo surtían efecto los encantamientos. Guillermo de Auvernia barajó sistemáticamente diversas posibilidades, pero no excluyó la de que algunas causas naturales motivaran su efecto. Nicolás Oresme sugirió que ciertas propiedades físicas de las propias palabras afectan la imaginación del oyente y que el encantamiento no se debe, pues, al propio significado de las palabras, sino que son las perturbaciones sucesivas de la imaginación las que afectan al cuerpo.^[169] Algunos autores tenían una idea altamente sofisticada sobre cómo funcionaba la autosugestión. Al tratar sobre la adivinación y sobre las supersticiones, Ralph Higden sugirió por qué estas prácticas podían parecer a veces válidas:

cuando se espera que sucedan cosas buenas, las mentes se fortalecen más, y así, por medio de su acción más energética, se facilita el que sucedan: cuando, por el contrario, se teme al diablo, la mente se debilita y actúa lentamente, de manera que, debido a la falta de espíritu, no hay nada que constriña a los demonios, sino que se les permite actuar a rienda suelta.^[170]

Además, como hemos visto, filósofos y teólogos quisieron considerar que un buen número de efectos maravillosos tenían lugar merced al poder de las estrellas.

Aunque la naturaleza se consideraba poderosa, imponente y misteriosa, los teólogos y filósofos no quisieron considerar sin embargo que toda la magia fuese natural. Incluso cuando creyeron en la posibilidad de un efecto natural, a menudo tendieron (como Agustín) a sospechar que los demonios estaban de alguna forma implicados. Tomás de Aquino consideró estos problemas con cierta extensión en su *Summa contra los gentiles*. No negó que cierto tipo de magia funcionara a través de los poderes de los cuerpos celestes, pero sí que toda la magia se debiera a ellos. Los

magos pueden calcular la posición de las estrellas, así como preparar sus hierbas de manera que reciban influencias astrales, dando así la impresión de que confían solamente en estos poderes. Pero algunas de las prácticas que realizan comportan consultas a seres racionales, como, por ejemplo, el averiguar la presencia de propiedades robadas. Los magos, a veces, incluso emplazan la llegada de apariciones y hablan con ellas; estas figuras divulgan información que sobrepasa el conocimiento normal. Los cuerpos celestes no pueden hacer estas cosas. Ni pueden abrir puertas, ni hacer que la gente se vuelva invisible, ni provocar que las cosas inanimadas se muevan o hablen. Cuando los magos utilizan invocaciones y conjuros, y escriben caracteres y figuras, están dirigiéndose claramente a seres inteligentes. Como los magos utilizan a menudo estas artes para propósitos malignos, difícilmente puede creerse que estos seres no sean otra cosa que demonios.^[171]

Desde los primeros siglos del cristianismo, los hombres de Iglesia advirtieron de los peligros que comportaba la invocación a los demonios, deliberada o inadvertidamente. Hacia finales de la Edad Media, cuando el miedo a la magia se intensificó, las advertencias se multiplicaron. Las mujeres que colocaban objetos mágicos debajo del umbral de la casa para realizar encantamientos, o pronunciaban alguna maldición sobre una manzana, estaban haciendo ofrendas y rindiendo homenaje a los demonios, quienes provocan maldades en su nombre. Mujeres y hombres que realizan rituales en manantiales o en estanques para provocar tormentas de granizo están en realidad conjurando a los demonios, tanto si son conscientes de ello como si no. Ni siquiera las mujeres que administraban hierbas curativas estaban exentas de sospecha. Se consideraba muy probable que los demonios conocieran las propiedades medicinales de las hierbas, y podían enseñar a sus amigos estas cualidades.

Mucha tinta se vertió en discutir si los demonios —y por extensión, los magos— podían en realidad hacer las cosas que se les atribuían. El reto estaba en hallar un equilibrio entre concederles demasiado poder y reconocerles demasiado poco. En caso de que tuvieran demasiado poder, infringirían las prerrogativas de Dios; por ejemplo, sería una blasfemia para el Creador sugerir que los demonios podían crear nuevas criaturas o cambiar las existentes de una sustancia a otra. Aunque parezca que los demonios puedan transmutar a la gente en asnos u otros animales, este efecto es solamente una simple ilusión. Algunos autores hicieron este mismo razonamiento para los cambios meteorológicos, pero hacia el siglo XIII los teólogos discutían si los demonios podían provocar tormentas destructivas, como parece atestiguar en Éxodo 7 y Job 1. ¿Podían causar la impotencia sexual? Tomás de Aquino y otros autores respondieron positivamente a esta pregunta. Ulrich Molitoris, en su práctica como jurista a finales del siglo XV, se encontró con muchos casos de mujeres que acusaban a sus maridos de impotentes, pero los médicos testificaron que no había ninguna causa natural y que, por lo tanto, debían de ser objeto de un encantamiento. ¿Podían los demonios predecir el futuro? Siguiendo a Agustín, la mayoría de autores

argumentaron que lo podían hacer solamente merced a conjeturas sutiles, no mediante ninguna genuina presciencia, que sólo Dios puede poseer. Incluso si la magia se realizaba con una finalidad positiva, o aun si la adivinación a veces parecía ser verdadera, esto era solamente porque, a veces, los demonios hacían favores a la gente para así ganarse más seguidores. Para conseguir este objetivo, los demonios podían ser capaces incluso de crear cuerpos, que formaban a partir de elementos físicos cogidos del aire, pero se dudaba seriamente si estos demonios humanoides podían realizar funciones corporales genuinas, como la digestión y el coito. El problema central de los teólogos fue, en cualquier caso, explicar cómo la magia podía ser diabólica, cuestión que requería tanta habilidad como explicar por qué podía ser natural.

El resultado de todo este esfuerzo intelectual llevó a dos conclusiones principales: en primer lugar, que muchos tipos de magia pueden ser naturales; pero, en segundo, que virtualmente todos los tipos de magia pueden ser diabólicos. Incluso si la magia comporta algún otro tipo de proezas, además del poder de los demonios, podía incluso practicarse mediante la astucia y la ilusión demoníacas. Hasta cierto punto, la segunda conclusión invalidaba la primera. No representaba una gran diferencia que la mayor parte de la magia pudiera explicarse en términos naturales si se mantenía la sospecha de una intervención demoníaca. Al igual que todos los moralistas en general, los moralistas de la Baja Edad Media tendieron a temer lo peor, pero fue una tarea fácil conseguir pruebas de la intervención de los demonios.

El peligro de la magia diabólica no fue, sin embargo, el único problema con el que se enfrentaron teólogos y moralistas. Incluso si las costumbres populares no comportaban la práctica de dicha magia, podían involucrar falsas reivindicaciones sobre el poder de las palabras, de los objetos y de los gestos: esto fue la esencia de lo que los autores de la Baja Edad Media entendieron por «superstición», un cargo muy directamente relacionado con el de la magia.^[172] El significado del término «superstición» se había referido anteriormente a las reminiscencias de la tradición pagana, y la palabra no perdió nunca totalmente su sentido. En la Baja Edad Media, sin embargo, cuando el paganismo como sistema integral de creencias y de prácticas religiosas no era más que un recuerdo lejano en la mayor parte de Europa, el término «superstición» a menudo significó una mala utilización de la religión: la utilización de cosas sagradas para obtener poderes más allá de los que en realidad poseían, el uso de poder a observancias no autorizadas, y la utilización de observancias autorizadas con una intención inadecuada. Si un moralista se atrevía a juzgar la intención de una persona como pecaminosa, era más probable que acusara a esta persona de superstición que de realizar actividades mágicas. En ambas definiciones, la superstición podía solaparse con la magia, pero, en principio, no fueron la misma cosa.

Muchos autores condenaron los encantamientos esencialmente como superstición. Los autores del *Malleus maleficarum* declararon que algunas de estas fórmulas

contienen falsificaciones de la Biblia, lo que presumiblemente se refiere a historias apócrifas. Cuando se escriben pasajes de la Biblia, los autores insisten en que no debe albergarse ninguna vana esperanza en la forma en que se realiza la inscripción o en ningún otro factor externo, que implicaría considerar que el poder reside en las propias palabras; toda la atención se debe dirigir al significado de los textos, más que a la forma de la inscripción, y se deben confiar sus resultados a la voluntad de Dios. Otros autores, como Juan de Frankfurt, fueron incluso más prudentes al considerar los encantamientos y argumentaron que, a diferencia de las hierbas y las gemas, no poseen poderes inherentes, y se distinguen de los sacramentos en que no han sido instituidos por Dios. No hay rastros de ellos en la Biblia, y no tienen la sanción de los santos ni la de la Iglesia; por lo tanto, deben de ser diabólicos o meramente humanos. La simple diversidad de estas fórmulas las convierte en sospechosas: distintas personas utilizan diferentes palabras, y cada una piensa que cada fórmula en particular posee especial poder. Juan Bromyard (siglo XIV) planteó problemas similares sobre un encantamiento popular que decía: «Santa María encantó a su Hijo y consiguió que se recuperara del mordisco de los enanos y del mordisco de los hombres, y juntó boca con boca, sangre con sangre y articulación con articulación». Bromyard preguntaba, con evidente exasperación:

¿Qué cristiano no consideraría estas palabras falsas y contrarias a la fe católica! Porque a la madre de Dios nunca se le ocurrió tal infidelidad. ¿Cómo podían ellas tener el poder de salvar al hombre o a la bestia?^[173]

Si las plegarias resultaban eficaces, insistía, era solamente por el valor moral de la persona que las pronunciaba. Incorporar a las plegarias historias apócrifas y fórmulas mágicas no hace sino degradarlas, y no intensifica para nada su poder. Incluso si la superstición no incluye la llamada a los demonios, puede por supuesto estar aún inspirada en ellos. Cualquier pecado es, en este sentido, diabólico: es el resultado de la tentación de los demonios. Esto fue lo que Juan de Frankfurt presumiblemente tuvo en mente al refutar un argumento a veces utilizado para defender encantamientos supersticiosos: la gente decía estar utilizando palabras sagradas y, por lo tanto, realizando una práctica no diabólica, pero esta reivindicación era en sí misma un fraude diabólico.

La confusión que podía resultar de esta compleja red de concepciones y definiciones se ilustra bien en el juicio contra Werner de Friedberg en 1405.^[174] Werner no fue juzgado por mago, sino por sostener ciertas creencias sobre la magia y temas afines: que las bendiciones son una práctica lícita, puesto que de lo contrario la Iglesia no bendeciría cenizas, palmas, y otros objetos; también por creer que los nombres de los magos pueden utilizarse para prevenir ataques epilépticos y que la frase en latín «El Verbo se hizo carne» podía ser utilizada para evitar el fraude diabólico. Alguien contó a las autoridades que Werner había predicado estas ideas y

un juez episcopal le emplazó para un interrogatorio. El juez preguntó en cierto momento si conocía algunas bendiciones *supersticiosas*; respondió que conocía solamente una: «Cristo nació, Cristo se perdió, Cristo se encontró otra vez; Él puede bendecir estas heridas, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». En realidad, él mismo había utilizado esta bendición y había surtido efecto. El inquisidor siguió preguntando qué les decía a la gente en confesión, cuando le contaban que habían utilizado este tipo de bendiciones. Él dijo que las permitía, a menos que contuvieran una invocación a los espíritus malignos.

Werner evidentemente compartió una preocupación con otros contemporáneos suyos: la de que había numerosas bendiciones que en apariencia contenían palabras sin sentido y que estas extrañas palabras podían perfectamente ser nombres de demonios. Aunque articula esta preocupación, parece, sin embargo, haber olvidado la preocupación del juez acerca de las observancias supersticiosas. Cuando se le preguntó si conocía algunas bendiciones supersticiosas, dio un ejemplo que, en realidad, no era el idóneo —admitiendo después que él mismo lo utilizaba. Al ser preguntado por los consejos que ofrecía durante la confesión, se mostró otra vez totalmente despreocupado por la cuestión de la superstición. Si no podía instruir a su rebaño cuidadosamente sobre estas materias, estaba faltando al cumplimiento de sus obligaciones.

El juez de Werner, como Bernardino, era un reformador. Muchos, en la Baja Edad Media, estaban deseando reformar la Iglesia «en su cabeza y en sus miembros», empezando por el papado y descendiendo progresivamente hacia las jerarquías inferiores. Al atacar las creencias y las prácticas supersticiosas y al querer mantener la devoción popular en un nivel más alto del que generalmente se mantenía o se postulaba, estaban representando su papel en la reforma de la cristiandad. Pudieron haberlo representado torpemente. Pudieron tener poco conocimiento sobre las costumbres que perseguían extirpar e incluso menos simpatía por ellas. El incentivo era su celo por purgar la sociedad cristiana de falsas creencias y observancias erróneas. Muchos de sus contemporáneos combatían los mismos problemas por medio de la predicación, por las instrucciones que ofrecían en el confesionario y escribiendo manuales para clérigos con el objeto de elevar los niveles de conocimiento del clero. Este programa de reforma coincide en parte con el de los reformadores del siglo XVI, aunque Lutero y Calvino tuvieron concepciones muy distintas sobre cómo y dónde dirigir el hacha reformadora. Si consideramos estas actividades fuera del contexto más amplio de la reforma, perdemos de vista su significado histórico.

El programa de reforma no sólo pudo ser torpe, sino también misógino. Los moralistas a menudo vieron a las mujeres como personas especialmente propensas a la magia y a la superstición, debido a su supuesta debilidad moral e intelectual. Ulrich Molitoris, después de escribir con detalle sobre los poderes de los demonios, terminó su tratado con una advertencia aparentemente gratuita dirigida específicamente a las

mujeres, urgiéndolas en particular a estar en guardia contra los engaños del diablo. La pasión reformadora vinculada a este tipo de prejuicio fue enormemente peligrosa y, como veremos, llevó al fanatismo extremo. Incluso el celo de los reformadores se descarrió, aunque estaba basado en el deseo de que los cristianos moderados de la Baja Edad Media lo hubieran considerado positivo y sagrado.

Modelos de acción judicial

La mayoría de los juicios por magia más conocidos de la Alta Edad Media, y una sorprendente proporción de los realizados incluso en siglos posteriores, tuvieron a figuras políticas importantes como defensores, acusadores o víctimas. Las razones, sin embargo, no son difíciles de encontrar. Estos sensacionales juicios de la alta sociedad fueron los que con mayor probabilidad registraron los cronistas y otros autores, y es, pues, más probable que sepamos de ellos más cosas que de los juicios concernientes a la gente del pueblo. Gregorio de Tours (c. 540-594) escribe en su *Historia de los francos* sobre acusaciones de magia que se produjeron en la corte real de la Galia del siglo VI. La reina Fredegunda, por ejemplo, estuvo bajo una gran sospecha de hechicería, y fue acusada de envenenar y encantar las espadas que mataron a un rey enemigo. Así, en 899, cuando el emperador Arnulfo murió de un ataque, dos personas fueron ejecutadas por haberle encantado. Una historia similar se produjo cuando Guillermo de Aquitania cayó mortalmente herido en 1028 y se adujeron unas imágenes de barro como evidencia de que había sido objeto de hechicería por parte de una mujer. Hemos visto ya casos de los siglos IX-XII que mostraban cómo una boda real podía ser impedida por la magia. El apogeo de estos sensacionales juicios se produjo a principios del siglo XIV, cuando se imputó a diversas personas la utilización de la magia contra el papa Juan XXII y contra el rey de Francia. El juicio de los templarios en 1307-1314 fue un ejemplo clásico de proceso judicial debido a complejas razones políticas y religiosas, y seguramente influyó en que se intensificara la preocupación en torno a la magia. En el transcurso del juicio, orquestado por la corte real de Francia, se acusó a los miembros de esta orden militar religiosa de venerar una cabeza mágica y un gato, entre muchas otras ofensas. El rey Felipe IV (reg. 1285-1314) estaba ansioso por disolver a los templarios y confiscar sus propiedades. El papa Clemente V (reg. 1305-1314), el primero de una serie de papas del siglo XIV que procedían de Francia, residió en

Aviñón y luchó contra el dominio del monarca francés, aunque fue incapaz de resistir a Felipe y proteger a la orden. Algunos de los templarios fueron pues sentenciados a cárcel de por vida, otros fueron quemados. Una miniatura del siglo xv que representa la ejecución de un grupo de templarios muestra al rey de Francia y al papa presentes en el acto (figura 19), lo cual resulta históricamente falso, simboliza adecuadamente la vinculación de ambas autoridades en el complejo evento.^[175] Aunque una gráfica de los casos con connotaciones claramente políticas presentaría grandes oscilaciones, el fenómeno, sin embargo, parece haber sido más o menos un factor constante en la historia de la magia medieval.

Sabemos mucho menos de los procesos judiciales en niveles más bajos de la escala social, pero vislumbramos algunas características en casos que podríamos describir como de estado de alerta. Así, los ciudadanos de Colonia, en 1075, arrojaron a una mujer desde las murallas de la ciudad, porque supuestamente había encantado a hombres con sus artes mágicas. En 1128, los ciudadanos de Gante destriparon a una «encantadora» y pasearon su estómago por la ciudad. El papel del ultraje popular es especialmente claro en un caso acaecido en Vötting, en 1090, en un período en que las rivalidades políticas locales dejaron a la región sin un gobierno efectivo. Tres mujeres cayeron bajo la sospecha de hechicería y de destrozar las cosechas de la gente. Se les aplicó la ordalía del agua como prueba de su inocencia, y aunque la aguantaron con éxito, el pueblo siguió creyendo en su culpabilidad. Fueron azotadas para que confesaran, pero se negaron a hacerlo. Sin embargo, la gente del pueblo las quemó vivas.



Quema de templarios
(Bayerische Staatsbibliothek, Munich,
Cod. gall. 369, fol. 337 v.º)

Los tribunales feudales de los pueblos y los tribunales municipales de las ciudades pudieron imponer finalmente la misma pena, pero, en general, los procedimientos utilizados fueron menos arbitrarios. Sabemos poco sobre el grado de compromiso de los tribunales feudales en estas materias. A finales del siglo x, una viuda inglesa y su hijo fueron hechos prisioneros por realizar incisiones con una vara de hierro en la efigie de un hombre, después de lo cual la mujer fue anegada y su hijo, que escapó, proscrito; pero estos datos proceden de un documento de permuta de tierras, y ni siquiera sabemos qué tribunal se encargó del caso.^[176]

Es difícil saber con certeza cuándo empezaron a involucrarse los gobiernos municipales en la acción judicial contra la hechicería, pero el crecimiento gradual de las ciudades en el siglo xii y siguientes supuso la autonomía para los gobiernos municipales, que incluía la jurisdicción criminal, y es probable que la hechicería fuera desde el principio uno de los delitos que podían ser considerados en los tribunales civiles. Cesáreo de Heisterbach cuenta cómo un joven clérigo de la ciudad alemana de Soest había rehusado, hacia 1200, las insinuaciones amorosas de una mujer. Cuando ella, entonces, le acusó de haberla encantado, fue el tribunal municipal quien le quemó por hechicero. Hasta finales de la Edad Media, sin embargo, los tribunales municipales practicaron lo que se conoce como procedimiento «acusatorio»: un juicio se iniciaba solamente si la parte agraviada presentaba cargos ante un tribunal y se responsabilizaba de probarlos; si los acusadores no probaban las alegaciones, serían sometidos a la misma pena que, en caso contrario, se hubiera aplicado a los acusados. En otras palabras, si un hombre llevaba a una mujer vecina ante un tribunal y la acusaba de hechizar su ganado, podía ser ejecutada si se probaba la alegación, pero si no era probada, *él* sería el ejecutado. Esto era una forma claramente efectiva de desmotivar la acción judicial, especialmente para un delito como la hechicería, para el cual las pruebas tangibles eran raras.

Durante la Alta y la Baja Edad Media, la acción judicial contra los magos recayó progresivamente en manos de los inquisidores. A principios del siglo xiii, el papa Gregorio IX (reg. 1227-1241) inició la práctica de encargar a inquisidores la búsqueda de herejes. Esta tarea había sido anteriormente encomendada a los obispos locales, pero al crecer considerablemente la amenaza de herejía, el papa consideró necesario reforzar (no reemplazar) los tribunales episcopales con la ayuda de estos jueces especiales itinerantes. Este procedimiento fue más «inquisitorial» que acusatorio, lo que significa que la acción judicial se realizaba por su propia iniciativa, sin esperar a que una parte agraviada presentara una acusación y se responsabilizara de probar los cargos imputados. El juez podía utilizar la intimidación, y la tortura si fuera necesario, para conseguir una confesión. (Estos métodos fueron adoptados por los tribunales seculares también en la Baja Edad Media, imitando en gran medida a los procedimientos eclesiásticos). Se incrementaron grandemente las medidas que

permitían el apresamiento del inculpaado, por decirlo suavemente. En teoría, había diversas salvaguardas legales para asegurar que el uso de la tortura no provocara la condena de un inocente, pero en la Baja Edad Media estas restricciones fueron ampliamente desatendidas. Dotados de considerable poder, los frailes franciscanos y dominicos que actuaban como inquisidores se pasearon por pueblos y ciudades escudriñando la vida religiosa popular de manera mucho más cuidadosa y sistemática que antes.

Un manual para los procedimientos de interrogación inquisitorial del siglo XIII cita numerosas formas de magia que los inquisidores pueden considerar al presentar sus sospechas: los experimentos con superficies refractarias, las invocaciones a los demonios, el uso de los círculos mágicos, los sacrificios para obtener respuestas de los demonios, la utilización de cabezas humanas u otras partes del cuerpo para provocar el amor o el odio, la observancia de los supuestamente poco favorables «días egipcíacos» y otras supersticiones, la utilización de encantamientos sobre hierbas, el bautismo de imágenes, la utilización de la eucaristía, del crisma o del agua bautismal para la ejecución de algún experimento mágico, y así sucesivamente.^[177] Este texto sugiere que la sospecha de un cargo puede llevar a la sospecha también de otros: una vez el inquisidor empezaba su trabajo, parecía natural que continuara repasando toda la lista para ver cuántos crímenes había cometido el sospechoso.

No mucho después de ser designados por primera vez, a los inquisidores se les presentaron ocasionalmente informes sobre la práctica de la hechicería. En 1245 se llevó ante un inquisidor en Le Mas Saintes-Puelles a una mujer acusada de practicar la adivinación. Sus vecinos le habían pagado para que pronunciara encantamientos mágicos en sus vestidos, quizá como forma de magia amorosa, y había utilizado también la magia para realizar curas. Se las arregló para persuadir al inquisidor de que no era una hereje y en el transcurso del juicio confesó que no creía que su magia surtiera ningún efecto.

Casos de este tipo, sin embargo, pudieron fácilmente haber absorbido las energías de los inquisidores y distraerles de otros trabajos. Así, en 1258 y 1260, el papa Alejandro IV se dirigió a ellos pidiéndoles que no malgastaran sus esfuerzos persiguiendo a gente sospechosa de practicar la magia a menos que fuera una magia de carácter herético. Las acciones judiciales contra la magia no herética debían dejarse en manos de las autoridades locales. Los inquisidores que se encargaban de estos casos tenían, pues, que argumentar que cualquier forma de magia implica herejía, y la forma más corriente de hacerlo fue degradar la magia natural a la categoría de magia diabólica y mostrar después que la alianza con los demonios comporta una creencia falsa sobre esos espíritus diabólicos. Para Nicolás Eymericus y otros, fue relativamente fácil mostrar que la nigromancia comportaba la falsa creencia de que los demonios eran dignos de veneración, pero la magia de la tradición común también podía ser representada como diabólica y herética. Además de la herejía teórica, articulada formalmente, existía una herejía de tipo práctico, implícita

en las acciones realizadas por una persona. Tal razonamiento llevó a Juan XXII, siguiendo el consejo de varios teólogos, a dirigir los esfuerzos de los inquisidores papales contra nigromantes y otros magos.^[178]

Algunos de los juicios realizados en la Baja Edad Media parecen haber sido dirigidos contra genuinos nigromantes. En un caso ante un tribunal eclesiástico en Château-Landon en 1323, un grupo de monjes, canónigos y hombres laicos se vieron implicados en una conspiración para invocar al demonio Berich desde el interior de un círculo realizado con trozos de piel de gato. Un inquisidor en Florencia condenó a un tal Niccoló Consigli a la hoguera en 1384 por practicar varios tipos de magia, que incluían conjuros, exorcismos y un frustrado intento de asesinato mediante magia simpática e invocaciones a Lucifer, a Satanás y a Belcebú. Consigli poseía libros de nigromancia, libros que el inquisidor mandó quemar, siguiendo el procedimiento habitual.^[179] No hay razón alguna para dudar de que los acusados en estos casos fueron en realidad nigromantes. En realidad, muchos de los juicios que se produjeron en la Baja Edad Media, especialmente en el siglo XIV, parecen haber sido dirigidos contra clérigos implicados en prácticas nigrománticas.

Pero los problemas no fueron siempre tan simples. Los inquisidores y otros jueces, conscientes de que la nigromancia era un problema en ciertos lugares, a veces confundieron incluso la magia natural con esta ofensa mucho más seria. Un tribunal episcopal de Sleaford, en 1417, juzgó a un hombre llamado John Smith «por el arte de la nigromancia y de la hechicería, y por realizar conjuros ilícitos y prohibidos e invocaciones a los espíritus malignos»; parece como si hubiera estado utilizando algún texto parecido al manual de Munich. En realidad, sin embargo, había practicado meramente la adivinación por el pan para detectar a un ladrón que había robado en la iglesia local. Había utilizado este procedimiento solamente una vez, pero se empeñó en defenderla como práctica legítima, e incluso reivindicó que Pedro y Pablo habían utilizado esta técnica, aunque no queda claro en qué se basó para sostener esta afirmación.^[180] Un inquisidor de Florencia, durante la década de 1340, descubrió que diversas personas estaban recitando encantamientos a plantas para utilizarlas como curas y otros tipos de magia no nociva. Diversas personas —una viuda, un monje, el rector de una iglesia y otros— tuvieron que pagar multas por estar involucradas en este tipo de prácticas. Aunque el inquisidor acusó a un médico de haber comprado un herbario de remedios que contenía elementos de «nigromancia», éste no se sometió dócilmente, sino que insistió en que el libro no contenía nada por el estilo.^[181] Puesto que la terminología de la magia estaba mal definida y era altamente connotativa, sus más atrevidos opositores se inclinaron, naturalmente, por utilizar el lenguaje más duro posible.

Incluso si una persona estaba practicando la magia ilícita, pudo haberlo hecho con impunidad, a no ser que alguien decidiera enfrentarse con el problema. Los factores que debieron precipitar este desarrollo son por completo imprevisibles. La generalización más probable que podemos hacer es que el dedo acusador señalaría

más rápidamente a alguien que tuviera una reputación hecha como persona desagradable y mal vecino. Dorotea Hindremstein, juzgada por un tribunal municipal de Lucerna en 1454, es un ejemplo perfecto.^[182] Algún tiempo antes, su madre había sido quemada por hechicería en Uri, y si Dorotea no hubiera huido hubiera sido también quemada; fue obligada a jurar que no regresaría a Uri. Sus vecinos, e incluso su marido, concluyeron que había heredado los poderes maternos para echar maldiciones a la gente. Una vecina explicó al tribunal cómo su hijo se había visto envuelto en un pelea y había empujado al hijo de Dorotea al fango. Dorotea salió muy enfadada y amenazó al hijo de la testigo con que nunca olvidaría esta ofensa. Al cabo de doce horas, el niño que había realizado la ofensa enfermó, y estuvo enfermo durante tres semanas. ¿Quién podía dudar de que la maldición de Dorotea había surtido efecto? Otro vecino contó cómo había sido muy cuidadoso en no discutir con Dorotea, debido a su mala reputación. Pero explicó cómo otras personas habían reñido con ella y habían sufrido pronto las consecuencias: enfermedades de medio año de duración, la muerte de una buena vaca, o el caso de una vaca que de pronto empieza a producir sangre en vez de leche. ¿Cómo había hecho todo esto Dorotea? El hombre no podía explicarlo —en realidad, los testigos, en general, se despreocuparon de los mecanismos concretos mediante los cuales funcionaba la supuesta brujería—, pero temió que si se permitía vivir a ella y a su familia causarían todavía más daños. No dijo nada más, temiendo pagar su testimonio con una enfermedad.

Dorotea encaja por muchos motivos en el estereotipo de la «vieja tarasca». Muchas de las mujeres llevadas a juicio por brujería parecen haber sido ancianas sin familia que las apoyara, o que no recibían ningún apoyo de la familia que tenían. Sin duda tendieron, como Dorotea, a ser personas de mala naturaleza, que sentían resentimiento hacia quienes les rodeaban, y cosechaban así también el mismo resentimiento entre las personas de su medio.

Parece haberse producido un incremento en la frecuencia de los juicios por magia a finales del siglo XIV, con un gran número de juicios especialmente en Suiza e Italia. Este incremento pudo ser en parte una especie de ilusión óptica: en los siglos XIV y XV el pergamino fue gradualmente sustituido por el papel, un soporte de la escritura más barato y que comportó que mucha más información fuera escrita y conservada, lo que a su vez significa que poseemos una mayor diversidad de documentos sobre esta época y más información sobre numerosos aspectos de la vida y de la cultura europeas. Pero seguramente esta no es toda la historia; con toda probabilidad, se produjo un incremento real y no solamente aparente. El paso gradual en los tribunales seculares de un procedimiento acusatorio a uno de carácter inquisitorial hizo posible este desarrollo. Dado que fue más fácil asegurar un apresamiento por brujería, y que estuvo claro que un informante no tenía que asumir las responsabilidades de un acusador formal, los cargos por brujería presentados ante los tribunales fueron más frecuentes.

El incremento en la frecuencia a este respecto, sin embargo, no fue tan

pronunciado como para sugerir que la causa que lo produjo fue una única y rápida conmoción en Europa de las relaciones sociales. Se podría pensar que la peste negra y otras adversidades acaecidas en la Baja Edad Media provocaron la frustración, las sospechas y la hostilidad entre los supervivientes, y que estos sentimientos hallaron una salida indirecta en los juicios por brujería. No existió, sin embargo, una conexión directa con estas calamidades: en los juicios por brujería no se adujo que la gente hubiera causado la peste negra. Empezaban, al contrario, con alegaciones sobre el hecho de que las personas implicadas habían provocado enfermedades en niños, causado que las vacas dejaran de dar leche, seducido a sus vecinos y originado otro tipo de daños que podían haber ocurrido en cualquier otra época.

Estos juicios son interesantes en sí mismos, pero son incluso más importantes porque facilitaron el camino para la acción judicial, más terrible, que aún no había llegado.

El aumento de los procesos por brujería

Los procesos por brujería aumentaron en el siglo XIV, pero se multiplicaron aún más durante el segundo y el tercer cuartos del siglo XV, especialmente en Francia, Alemania y Suiza. No solamente fueron los juicios más frecuentes, sino que fueron de un tipo distinto al de la mayoría de casos precedentes. Mucho más a menudo se realizaron en este período como una acusación «a por todas». En vez de considerar meramente a un único sospechoso, los inquisidores y otros jueces urgirían a la gente de un pueblo, o una ciudad, a buscar a tantos sospechosos como fuera posible. La pasión de las autoridades en aquella época no fue ya simplemente asegurar que se aplicaba la justicia a quien había practicado la ofensa en concreto, sino castigar a toda la comunidad de transgresores. Además, la naturaleza de los cargos también cambió. No satisfechos ya con mostrar que el hechicero había utilizado la magia simbólica o pociones, los jueces ahora buscaron pruebas de que habían participado en rituales diabólicos anticristianos. Insatisfechos ya con las simples acusaciones de hechicería, o con la simple sugerencia de que la brujería podía implicar de forma inherente la magia diabólica, los jueces ahora quisieron presentar a los magos como vinculados en una conspiración demoníaca contra la fe y la sociedad cristianas. El hechicero, dedicado solamente a actos específicos de maldad contra enemigos concretos, cedió antes de que la comunidad de las brujas se empeñara en la destrucción de la

cristiandad. El término «brujería» se utilizó de diversas maneras, que a veces incluyen la hechicería y otras formas de magia, pero a finales de la Edad Media, la bruja era alguien que desarrollaba actividades que iban más allá de la simple hechicería, alguien que practicaba actos rituales de veneración al diablo y que estaba aliada con otras brujas.

En un sermón pronunciado en 1427 por Bernardino de Siena queda patente cómo casos de magia, simple y aparentemente inocua, desembocaron en una acusación fanática por brujería. El fraile habló contra diversos pecados de orgullo, uno de los cuales se refería a la utilización de encantamientos y adivinación. Cuando la gente utiliza tales cosas, decía Bernardino, están renunciando a Dios y venerando al diablo. Incluso las prácticas que buscan para contrarrestar a la magia son diabólicas: alguien que sabe cómo romper la fuerza de los encantamientos también sabe cómo utilizarlos. Cuando tales personas aseguran que su único deseo es curar enfermedades, uno debería gritar inmediatamente: «A la hoguera, a la hoguera».

Bernardino explicó entonces como ejemplo lo que sucedió en Roma cuando predicó allí contra la utilización de encantamientos. Al principio, la gente pensó que estaba delirando, pero entonces les advirtió que, si erraban en informar sobre los culpables, compartirían con ellos su culpa. Poco después muchas mujeres fueron acusadas. Una de ellas confesó, incluso sin necesidad de tortura, que había matado a treinta niños extrayéndoles la sangre; a otros sesenta les había soltado, aunque para conseguirlo había tenido que realizar sacrificios al diablo para que le fuera propicio. Había matado a otra mucha gente, incluso a su propio hijo, con unos polvos mágicos. Cuando dio nombres y fechas concretas para estos asesinatos, resultaron corresponderse con muertes conocidas. Entre otros objetos, utilizó hierbas recolectadas en las fiestas de San Juan y de la Ascensión. Había utilizado también ungüentos malolientes. Ella y la gente de su clase se aplicaban ungüentos que las hacían reconocerse como si fueran gatos; los demás no observaban esta transformación. Bernardino informó con satisfacción que esta mujer había sido quemada por bruja. Todos los demás deberían ser quemados del mismo modo, mantenía él. Cualquiera que conociera la existencia de tales brujas y no transmitiera la información a un inquisidor sería responsable por esta omisión el día del Juicio Final.^[183]

Los procesos por brujería implicaron más procesos por igual causa, porque el informe de una acción en un lugar espoleaba a acciones parecidas en otros lugares. El mero informe oral pudo haber sido suficiente para provocar este efecto en cadena, pero se acompañó de infamatorios informes escritos. A mediados del siglo xv, por ejemplo, un autor anónimo de Saboya o de sus alrededores, escribió un tratado sobre *Los errores de Gazarii*^[184] («Gazarii» significaba, en la terminología local, brujas). El autor fue probablemente un inquisidor, o, en todo caso, alguien que tuvo acceso a los documentos inquisitoriales. Para él, la brujería era una «secta» cuyos miembros se reunían regularmente en «sinagogas» o asambleas para satisfacer su cólera, glotonería

y lujuria. Una vez la persona era seducida e incorporada a la secta, su seductor la conducía a la sinagoga y le presentaba al diablo. Mientras presidía esta asamblea, el diablo tomaba la forma de un gato negro o, a veces, la de un ser humano con alguna deformidad. Interroga al iniciado y le insta a jurar fidelidad a la secta y a su maestro, que seducirá a otras personas para que se incorporen a ella, que guardará sus secretos, que estrangulará a tantos niños como pueda y que llevará después sus cuerpos a la sinagoga, que acudirá en seguida cada vez que sea llamado a la sinagoga, que romperá tantos matrimonios como sea posible utilizando la brujería para causar la impotencia, y que vengará todo el mal que se haga a la secta y a sus miembros. El iniciado besa entonces al diablo en el trasero como símbolo de su homenaje. Entonces, todos los miembros de la secta participan en una fiesta (en la que la carne de los niños es la *pièce de résistance*), seguida de bailes, la práctica del coito indiscriminado, más fiesta y una parodia de la eucaristía.

Los miembros de la secta poseían polvos y ungüentos para hacer el mal. Para destruir cosechas, rellenaban la piel de un gato con diversos tipos de materia vegetal, lo dejaban en una fuente durante tres días, y secaban y pulverizaban la mezcla. En un día de viento, se dirigían a la cima de una montaña y desparramaban los polvos sobre la tierra como sacrificio al diablo, quien, a cambio de sus ofrendas, destruiría las cosechas. Al tocar a la gente con un ungüento (confeccionado con la grasa de un niño estrangulado y el veneno de sapos y otros animales) podían provocar muertes agonizantes. Para procurarse la carne y la grasa de los niños, les estrangulaban por la noche, pretendían lamentar su fallecimiento y exhumaban entonces sus cuerpos. Ciertas brujas confesaron haber matado y comido a sus propios hijos y nietos. Para disimular su conducta, afectaban ser católicas fieles, asistir a las misas, confesarse con frecuencia y tomar la comunión.

Este tratado es uno de los primeros en describir con detalle los pactos con el diablo, acto que gozó de un lugar prominente en la mitología de la brujería:

cuando se inicia a una persona en la secta, después de haber jurado su fidelidad y prestado homenaje, el diablo toma cierto instrumento y extrae sangre de la mano izquierda del descarriado. El diablo escribe entonces un documento con esta sangre, que guarda para él.^[185]

Otros procesos inspiraron más literatura. Un sensacional juicio celebrado en Arras, en 1459-1460, acabó con el arresto de treinta y cuatro personas, de las que doce fueron quemadas en la hoguera por brujas. El inquisidor responsable de este proceso consiguió confesiones detalladas sobre el sabbat de las brujas, y aunque hubo muchos que temieron que la acción judicial se estaba saliendo de madre, otros se unieron al esfuerzo tenaz del inquisidor por despojar la ciudad de tan pestífera compañía. Un tratado anónimo se lamentaba de que esta secta de brujas era una amenaza a la cristiandad sin precedentes, más repugnante que el paganismo. El caso

inspiró otro tratado, escrito por Johannes Tinctoris; un manuscrito de esta obra contiene una temprana representación del sabbat, con brujas venerando al diablo en forma de cabra y otras volando por los aires a lomos de extravagantes monstruos lanudos.^[186] La culminación más famosa de este tipo de tradición literaria fue el *Malleus maleficarum*, escrito en 1486 por los inquisidores Jacob Sprenger y Henry Krámer, en parte basado en los juicios en que Krámer había participado.^[187] No fueron solamente inquisidores y teólogos quienes escribieron sensacionales relatos de los procesos por brujería: ya en la década de 1430, un juez secular del Delfinado aportó su propia contribución al género.^[188]

El estereotipo de la bruja fue complejo y sus fuentes diversas. Ciertos elementos procedían del ejercicio de la brujería en la tradición común de la magia; por ejemplo, la idea de que las pociones mágicas pueden ser letales o causar la impotencia u otras aflicciones. Otros detalles parecen haber procedido de los manuales de nigromancia. La idea de dispersar polvos como un sacrificio al diablo pudo bien haber procedido de esta fuente. Pero se tomaron también nociones más específicas. El manual de Munich, por ejemplo, instruye al nigromante para que no haga el signo de la cruz al volar sobre un caballo proporcionado por medios nigromantes, puesto que el caballo es de hecho un demonio y escapará de la bendición. El mismo manual, al describir el banquete ilusorio que el nigromante puede realizar mediante un conjuro, advierte que en él pueden encontrarse mil tipos distintos de comida, extraordinariamente deliciosa, pero que cuanto más se coma, más hambriento se estará, porque la comida no existe realmente. Ambas nociones tienen su eco en los relatos de brujería.

Temas de una tradición mucho anterior se entretajan en el estereotipo de la bruja. La noción de un pacto con el diablo se basaba en la antigua leyenda medieval de Teófilo y en la concepción teológica (sostenida, entre otros, por Tomás de Aquino) de que la magia podía funcionar mediante un arreglo o un «pacto» entre el mago y los demonios, especificando la intencionalidad simbólica de diversos actos mágicos. La idea de que se realizaba una orgía nocturna en presencia de un demonio fue uno de los cargos habitualmente imputados a los herejes en la Alta Edad Media —en realidad, en el imperio romano se había acusado a los cristianos de cargos similares—, aunque al denominar esta asamblea «sinagoga» (y, desde finales del siglo xv en adelante, «sabbat») fue un signo de antisemitismo. A menudo se creyó que las brujas volaban por los aires, una idea que pudo proceder de fuentes diversas, del folklore o de los manuales de los nigromantes. Cuando los teólogos desearon probar que estos vuelos eran posibles, lo fundamentaron con argumentos bíblicos: un ángel transportó al profeta Habakkuk por los aires (Daniel 13-14) y los demonios, al ser meros ángeles caídos, mantienen este poder. La idea del coito entre humanos y demonios (llamados *incubi* si tomaban la forma de hombres y *succubi* si aparecían como mujeres) pudo también haber procedido de muy diversas fuentes. El padre de Merlín fue un demonio, y cuando la Biblia hablaba de las relaciones entre los hijos de Dios y las hijas de los hombres (Génesis 6:1), los exégetas de la Baja Edad Media lo

interpretaron para referirse al coito con *incubi*.

Hacia el siglo XIII, los teólogos, incluyendo a Tomás de Aquino, habían refinado y racionalizado muchas de estas nociones. Habían mostrado, por ejemplo, cómo es posible que un coito con un *incubus* produzca descendencia: el demonio se aparece primero a un hombre como *succubus*, obtiene semen y entonces inmediatamente toma la forma de un *incubus* y lo transmite a una mujer. Otros refinamientos teóricos se produjeron más o menos al mismo tiempo: el pacto con el diablo, por ejemplo, fue entonces considerado como un acto formal análogo al homenaje feudal.

Un elemento particularmente importante en el estereotipo de la bruja fue el protagonismo de las mujeres. El caso clásico de un tratado de brujería misógino es el *Malleus maleficarum*; la literatura anterior raramente había singularizado a las mujeres como personas especialmente inclinadas a la brujería, pero el *Malleus* y textos posteriores lo hicieron así por rutina. En los tribunales también se produjo una tendencia al alza en la especial designación de las mujeres como sujetos en los procesos judiciales. En los siglos XIV y XV, el número de mujeres acusadas en los procesos por brujería excedió al número de hombres en una proporción de dos a uno; a finales del siglo XV, la diferencia parece haber sido incluso más pronunciada, y en los siglos siguientes fue aún mayor. Esta tendencia pudo ser debida en parte al papel de las mujeres como sanadoras populares, y por su uso de hierbas y encantamientos, pero no hay razón para pensar que las mujeres tuvieran el monopolio de estas y otras formas de magia. La asociación de las mujeres con la brujería, efectivamente, no puede explicarse como debida al desarrollo de las ciencias ocultas y la nigromancia en la Baja Edad Media, puesto que estas prácticas fueron, de forma aplastante, propiedad de los eclesiásticos, en la realidad y en la leyenda.

Fundamentalmente, la vulnerabilidad de las mujeres en este contexto debe ser vista como un corolario a la precaria posición social que ocuparon en la sociedad de la Baja Edad Media (y, por lo que a este punto se refiere, en casi todas las sociedades históricas). La cultura en general representó a las mujeres como débiles en voluntad y en capacidad intelectual. Cuando se fundaron instituciones contra ellas, las mujeres tenían menos poder para resistirse. Si el tema en concreto era la brujería, sería difícil para cualquiera, hombre o mujer, defenderse de los cargos, puesto que no se requerían pruebas tangibles y las confesiones podían fácilmente ser obtenidas a través de la intimidación, las falsas promesas de perdón o la tortura. Pero si las mujeres, en general, gozaban de menos confianza y eran más temidas, estos medios de coerción serían dirigidos más en su contra que en la de los hombres. Los estereotipos misóginos dominantes animaban a proceder judicialmente, lo que a su vez potenciaría entonces un mayor desarrollo de los estereotipos. Éstos, sin embargo, no causan por sí mismos la acción judicial. Pueden encaminarla y ayudarla al estimular las bajas pasiones, pero cuando esto sucede se les pide que justifiquen y animen la acción judicial motivada por otros factores.

Las causas que provocaban una acción judicial pudieron ser personales, incluso

idiosincrásicas. Una mujer vieja pudo reñir con sus vecinos. Un hombre pudo intentar excusar un desliz amoroso alegando que había sido hechizado. Una comadrona pudo ser inducida a participar en un plan disparatado para curar la lepra con la grasa de un feto abortado. Cualquiera de estas situaciones pudo provocar una acusación por brujería. Si el acusado implicaba en su declaración a otros sospechosos, quizá para vengarse, la acción judicial podía ampliarse. La gente del pueblo, enardecida tras haber despachado a esta supuesta bruja, pudo decidir limpiar la comunidad de las personas con las que hubiera estado asociada.

Así, se produjeron juicios masivos, especialmente en el segundo y tercer cuartos del siglo xv. Los jueces seculares de Valais condenaron a un gran número de brujas en 1428, y otra vez en 1447. En el primer caso, se dice que más de cien personas fueron quemadas por haber cometido asesinatos, destruir cosechas y realizar otros males mediante la práctica de la magia. Este juicio es especialmente importante porque es el primero del que tenemos firmes testimonios de un estereotipo de la bruja plenamente desarrollado, incluyendo vuelos por los aires y transformaciones de seres humanos en animales, además de ideas más tradicionales, como la ingestión de bebés y la veneración al diablo.^[189] En el Delfinado, ciento diez mujeres y cincuenta y siete hombres fueron ejecutados durante el período que va de 1428 a 1447. Los procesos en masa se produjeron en otras partes, generalmente por parte de jueces seculares, aunque en 1485 fue el inquisidor papal Henry Krámer quien apresó a cuarenta y ocho mujeres y a dos hombres en Innsbruck.

Mientras algunos casos pueden haber empezado con el apresamiento de un simple sospechoso y haber continuado después con otros, un juicio pudo también *iniciarse* con la acusación a un grupo numeroso. Uno se pregunta en tales casos si el juez cayó sobre un grupo de herejes y les aplicó los estereotipos tradicionales de veneración al diablo, o si quizá lo que encontró fue un cierto tipo de ritual agrario que entendió mal y malinterpretó como brujería. Estas posibilidades deben tenerse en cuenta siempre, aunque hay pocas razones para pensar que tales mecanismos sólo se dieron en una pequeña proporción de procesos por brujería. Cuando podemos ver claramente los entresijos de un proceso, o entreverlos vagamente, lo que parece subyacer en los estereotipos es alguna forma de magia.

¿Por qué, entonces, hubo tal aumento en la frecuencia y en el fervor de las acciones judiciales a mediados del siglo xv, y por qué los procesos empezaron a convertirse en arrolladoras cazas de brujas en vez de concentrarse en individuos sospechosos? Ciertos factores fueron importantes como condiciones necesarias para este desarrollo: la amplia adopción del procedimiento inquisitorial, por parte de los tribunales seculares y también de los eclesiásticos; el uso no restrictivo de la tortura; el desarrollo del estereotipo de la bruja, completado con la idea de una secta conspiratoria; y, lo más importante, la sospecha (alimentada por las historias de nigromantes) de que la magia aparentemente inofensiva podía resultar diabólica. Pero si estas fueron las condiciones necesarias, ¿cuál fue la causa? La relación entre

condición y causa es difícil de definir. Por el método analógico: cuando un largo y seco encantamiento deja a un bosque o un pueblo vulnerable al fuego, una chispa puede ser suficiente para iniciar un incendio, que se extenderá espontáneamente. Cuando se cumplen todas las condiciones para la histeria judicial de la caza de brujas, los incidentes que la precipitan pueden ser menos importantes que esta conjunción de condiciones previas, y durante un tiempo esta sensación se mantiene por sí misma.

Ante la necesidad de precisar una chispa, por lo menos una fuente es clara: el vigoroso movimiento de reforma de la Iglesia en su cabeza y en sus miembros, que se produjo en la cristiandad occidental después del concilio de Constanza (1414-1418). El sentimiento reformista apuntaba hacia la reforma utilitaria de la Iglesia, pero, como hemos visto ya en el caso de Bernardino, no estuvo libre de fanatismo. Un teólogo reformista como Jean de Gerson pudo dirigir sus esfuerzos principalmente contra los verdaderos nigromantes, y un reformador como Nicolás de Cusa (1401-1464) pudo creer que las mujeres que confesaban haber practicado ritos de brujería estaban simplemente locas, pero incluso ellas no fueron inmunes a los miedos de su época, y las mentes menos perspicaces fueron también menos precavidas.^[190] Los acusadores eran fanáticos y, como la mayoría de fanáticos, su inspiración procedía de un entusiasmo santo mezclado con percepciones sesgadas. El objetivo de este libro ha sido contar la larga historia que explica el cambio en estas percepciones.

Conclusión

Si consideramos la magia como una encrucijada en la cultura medieval, es una encrucijada en la que confluyen un gran número de caminos. Hemos explorado algunos de ellos con más detalle que otros. Lo que debe haber quedado claro en particular es la intersección entre la magia natural y la magia diabólica, es decir, la intersección de los elementos científicos con los religiosos en el contexto de la cultura de la Europa medieval. No fue tarea fácil distinguir entre las formas natural y diabólica de la magia; no debía esperarse el acuerdo en tal distinción. La historia de la magia medieval es esencialmente conflictiva en este punto en particular. La tendencia de aquellos que no poseyeron una educación formal parece haber sido considerar la magia como natural, mientras que los intelectuales estuvieron divididos en la defensa de tres concepciones. Siguiendo a los antiguos autores cristianos, pudieron haber considerado cualquier tipo de magia (incluso la procedente de la

tradición común) como basada, al menos implícitamente, en los demonios; con la transmisión de la sabiduría islámica en el siglo XII, los intelectuales reconocieron progresivamente (ya fuera de forma entusiasta o de mala gana) que buena parte de la magia era natural; además, la verdadera y expresa invocación a los demonios por parte de los nigromantes renovó las viejas aprensiones e hizo que la gente culta sospechara que la magia era realmente diabólica, incluso si parecía natural.

Una confusión especial emergió de contextos especiales. Los antiguos misioneros cristianos predicaron contra la magia en su batalla contra las religiones germana y celta, pero, al acomodarse a estas culturas, permitieron prácticas que por las definiciones medievales se incluirían en la categoría de magia, e incluso de magia diabólica. Sin duda, la confusión se vio incrementada por la más o menos simultánea importación de diferentes tipos de magia de la cultura árabe: la llegada de las ciencias ocultas, basadas en la metafísica y la cosmología, proporcionó una nueva respetabilidad a la magia no diabólica, pero por la misma vía de transmisión cultural llegaron elementos clave para la nigromancia, y así, de nuevo, mala reputación para la magia. Las artes mágicas gozaron a partir de entonces de gran notoriedad y respeto, forzando a astrólogos y a magos intelectualmente respetables a distanciarse lo más claramente posible de sus desacreditados primos, los nigromantes.

Las víctimas reales de esta tensión fueron quienes continuaron practicando la magia natural de la tradición común, porque se les marcó con el estigma de la magia diabólica. Quienes les acusaron y condenaron eran, después de todo, hombres con alguna educación, que tendieron naturalmente a ver la magia popular a la luz de lo que otra gente culta estaba haciendo. Al reconocer la amenaza de la magia diabólica en el submundo eclesiástico, proyectaron espontáneamente este modelo a magos más humildes. Para justificar y promover la represión de la magia popular, imaginaron no solamente un elemento diabólico en esta magia, sino también una conspiración de veneradores de los demonios. Se abrió, pues, un amplio abismo perceptivo entre los magos y quienes se oponían a ellos.

Se ha propuesto que «el mayor hechicero sería el que se hechizara hasta el punto de tomar sus propias fantasmagorías por apariciones autónomas».^[191] Paradójicamente, según esta definición fueron los teólogos, predicadores, hombres de leyes e inquisidores y otros jueces quienes llegaron a ser los más grandes magos.

Bibliografía complementaria

General

Cardini, Franco, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, La Nuova Italia, Florencia, 1979 (hay trad, cast... *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, trad. Antonio-Prometeo Moya, Península, Barcelona, 1982).

Carroll, David, *The Magic Makers: Magic and Sorcery Through the Ages*, Arbor House, Nueva York, 1974.

Cavendish, Richard, *A History of Magic*, Taplinger, Nueva York, 1977.

King, Frances, *Magic: The Western Tradition*, Thames & Hudson, Londres, 1975.

Thorndike, Lynn, *The History of Magic and Experimental Science*, Macmillan and Columbia University Press, Nueva York, 1923-1958, 8 vols.

—, «Some medieval conceptions of magic», *The Monist*, 25 (1915), pp. 107-139.

Wagner, Robert-Léon, «Sorcier» et «magicien»: Contribution á l'histoire de la magie, Droz, Paris, 1939.

Antigüedad

Magia griega y romana

Luck, Georg, *Arcana mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds: A Collection of Ancient Texts*, trad, ing., Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1985.

Plinio, *Natural History*, trad. ing. H. Rackham et al, Harvard University Press, Cambridge, Mass.; Heinemann, Londres, 1938-1963, esp. vols. 8-10, libros 28-37 (hay trad, cat.: *Història natural*, trad. M. Oliver, Fundado Bernat Metge, Barcelona, 1925; y trad, cast.: *Historia natural*, IGME, Madrid, 1988).

Ptolomeo (Claudius Ptolemaeus), *Tetrabiblos*, ed. y trad. ing. F. E. Robbins, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1940.

Scott, Walter, ed. y trad, ing., *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, Clarendon, Oxford, 1924 y ss.

Magia y cristianismo

Agustín, san, *Concerning the City of God, against the Pagans*, trad. ing. Henry Bettenson, nueva edición, Penguin, Harmondsworth, 1984, esp. las secciones de los libros 8-10 (hay trad, cast... *Obras de San Agustín. La ciudad de Dios*, trad. P. José Morán, BAC, Madrid, 1959, tomos XV1-XVII).

—, «The divination of demons», en Roy J. Deferrari, ed., *Saint Augustine: Treatises on Marriage and Other Subjects*, Fathers of the Church, Nueva York, 1955, pp. 415-440 (hay trad, cast... *Obras de San Agustín. Tratados sobre la gracia*, trad. Victorio Capanaga y Gregorio Erce, BAC, Madrid, 1964, 2.a ed., tomo IX, pp. 139-144).

Barb, A. A., «The survival of the magic arts», en Arnaldo Momigliano, ed., *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Clarendon, Oxford, 1963, pp. 110-125.

Benko, Stephen, «Early Christian magical practices», *Society of Biblical Literature: Seminar Papers*, 21 (1982), pp. 9-14.

Brown, Peter, «Sorcery, demons and the rise of Christianity: from late Antiquity into the Middle Ages», en Mary Douglas, ed., *Witchcraft Confessions and Accusations*, Tavistock, Londres, 1970, pp. 17-45; reeditado en P. A. Brown, *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, Faber & Faber, Londres, 1972, pp. 119-146.

Jenkins, Claude, «Saint Augustine and magic», en E. Ashworthy Underwood, ed., *Science, Medicine and History: Essays on the Evolution of Scientific Thought and Medical Practice written in honour of Charles Singer*, Oxford University Press, Londres, 1953, vol. 1, pp. 131-140.

Kee, Howard Clark, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Remus, Harold E., «“Magic or miracle”: Some second-century instances», *Second Century*, 2 (1982), pp. 127-156.

—, *Pagan-Christian Conflict Over Miracle in the Second Century*, Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, Mass., 1983.

Schoedel, William R., y Bruce J. Malina, «Miracle or Magic?», *Religious Studies Review*, 12 (1986), pp. 31-39.

Thee, Francis C. R., *Julius Africanus and the Early Christian View of Magic*, Mohr, Tubinga, 1984.

Ward, John O., «Women, witchcraft and social patterning in the later Roman

lawcodes», *Prudentia*, 13 (1981), pp. 99-118.

—, «Witchcraft and sorcery in the later Roman Empire and the early Middle Ages: an anthropological comment», *Prudentia*, 12 (1980), pp. 93-108.

Magia celta y germánica

Pervivencias paganas

Crawford, Jane, «Evidences for witchcraft in Anglo-Saxon England», *Medium Aevum*, 32 (1963), pp. 99-116.

Chaney, William A., «Paganism to Christianity in Anglo-Saxon England», *Harvard Theological Review*, 53 (1960), pp. 197-217.

McNeill, John T., y Helena M. Gamer, eds., *Medieval Handbooks of Penance*, Columbia University Press, Nueva York, 1938.

Vogel, Cyrille, «Pratiques superstitieuses au début du xie siècle d'après le *Corrector sive medicus* de Burchard, évêque de Worms (965-1025)», en *Études de civilisation médiévale (IX^e-XII^e siècles): Mélanges offerts à Edmond-René Labande*, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, Poitiers, 1974, pp. 751-761.

La magia nórdica

Bayerschmidt, Carl F., «The element of the supernatural in the sagas of Icelanders», en Carl F. Bayerschmidt y Erik J. Friis, eds., *Scandinavian Studies: Festschrift for Henry Goddard Leach*, University of Washington Press, Seattle, 1965, pp. 39-53.

Davidson, H. R. Ellis, «Hostile magic in the Icelandic sagas», en Venetia Newall, ed., *The Witch Figure*, Routledge, Londres, 1973, pp. 20-41.

Elliott, Ralph W. V., «Runes, yews, and magic», *Speculum*, 32 (1957), pp. 250-261.

—, *Runes: An Introduction*, Manchester University Press, Manchester, 1959.

Jaraus, Konrad, «Der Zauber in den Isländersagas», *Zeitschrift für Volkskunde*, n. s., I (1929-1930), pp. 237-268.

Lid, Nils, «The paganism of the Norsemen», en W. Edson Richmond, ed., *Studies in Folklore*, Indiana University Press, Bloomington, 1957, pp. 230-251.

Scott, F. S., «The woman who knows: female characters of *Eyrbyggja Saga*»,

Parergon, n. s., 3 (1985), pp. 73-91.

Simpson, Jacqueline, «Olaf Tryggvason versus the powers of darkness», en Venetia Newall, ed., *The Witch Figure*, Routledge, Londres, 1973, pp. 165-187.

La magia celta

Ford, Patrick K., *Celtic Folklore and Christianity*, McNally & Loftin, Santa Bárbara; Center for the Study of Comparative Folklore & Mythology, Los Ángeles, 1983.

Gantz, Jeffrey, trad., *Early Irish Myths and Sagas*, Penguin, Harmondsworth, 1981.

Henderson, George, *Survivals in Belief among the Celts*, Maclehose, Glasgow, 1911

Loomis, C. Grant, *White Magic: An Introduction to the Folklore of Christian Legend*, Medieval Academy of America, Cambridge, Mass., 1948.

Loomis, Roger Sherman, *Celtic Myth and Arthurian Romance*, Columbia University Press, Nueva York, 1926.

Mac Cana, Proinsias I., *Celtic Mythology*, Hamlyn, Londres, 1970.

Plummer, Charles, ed. y trad., *Bethada náem nErenn: Lives of Irish Saints*, Clarendon, Oxford, 1922.

La tradición común de la magia medieval

Magia medicinal y protectora

Alberto Magno, *Man and the Beasts: De animalibus (Books 22-26)*, trad. ing. James J. Scanlan, Medieval and Renaissance Texts and Studies, Binghamton, N. Y., 1987.

Barb, A. A., «Birds and medical magic», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 13 (1950), pp. 316-322.

Bonser, Wilfred, *The Medical Background of Anglo-Saxon England: A Study in History, Psychology, and Folklore*, Wellcome Historical Medical Library, Londres, 1963.

Browe, Peter, «Die Eucharistie als Zaubermittel im Mittelalter», *Archiv für Kulturgeschichte*, 20 (1930), pp. 134-154.

Btihler, Curt F., «Prayers and charms in certain Middle English scrolls», *Speculum*, 39 (1964), pp. 270-278.

Cameron, M. L., «Bald's Leechbook. its sources and their use in its compilation», *Anglo-Saxon England*, 12 (1983), pp. 153-182.

Dawson, Warren R., ed. y trad., *A Leechbook or Collection of Medical Recipes of the Fifteenth Century*, Macmillan, Londres, 1934.

Geier, Manfred, «Die magische Kraft der Poesie: Zur Geschichte, Struktur und Funktion des Zauberspruchs», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 56 (1982), pp. 359-385.

Grendon, Felix, «The Anglo-Saxon charms», *Journal of American Folk-Lore*, 22 (1909), pp. 105-237.

Hälsig, Friedrich, *Der Zauberspruch bei den Germanen bis um die Mitte des XVI. Jahrhunderts*, Seele, Leipzig, 1910.

Hampp, Irmgard, *Beschwörung, Segen, Gebet: Untersuchungen zum Zauberspruch aus dem Bereich der Volksheilkunde*, Silberburg, Stuttgart, 1961.

Jolly, Karen Louise, «Anglo-Saxon charms in the context of a Christian world view», *Journal of Medieval History*, 11 (1985), pp. 279-293.

Klapper, Joseph, «Das Gebet im Zauberglauben des Mittelalters», *Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, 18 (1907).

MacKinney, Loren C., «An unpublished treatise on medicine and magic from the age of Charlemagne», *Speculum*, 18 (1943), pp. 494-496.

Pinto, Lucille B., «Medical science and superstition: a report on a unique medical scroll of the eleventh-twelfth century», *Manuscripta*, 17 (1973), pp. 12-21.

Poulin, Jean-Claude, «Entre magie et religion: recherches sur les utilisations marginales de l'écrit dans la culture populaire du haut Moyen-Âge», en Pierre Boglioni, ed., *La culture populaire au Moyen-Âge*, Éditions Universitaires, Montreal, 1979, pp. 121 - 143.

Radimersky, George, «Magic in the works of Hildegard von Bingen», *Monatshefte für deutschen Unterricht*, 49 (1957), pp. 353-360.

Remly, Lynn L., «Magic, myth, and medicine: the veterinary art in the Middle Ages (9th-15th centuries)», en Guy R. Mermier y Edelgard E. DuBrock, eds., *Fifteenth-Century Studies*, 2 (1979), pp. 203-209.

Sheldon, Sue Eastman, y Loren C. MacKinney, «The eagle: bird of magic and medicine in a Middle English translation of the Kyranides», *Tulane Studies in English*, 22 (1977), pp. 1-20.

Stannard, Jerry, «Marcellus of Bordeaux and the beginning of medieval materia medica», *Pharmacy in History*, 15 (1973), pp. 47-53.

—, «Magiferous plants and magic in medieval medical botany», *Maryland Historian*, 8 (1977), n.º 2, pp. 33-46.

—, «Greco-Roman materia medica in medieval Germany», *Bulletin of the History of Medicine*, 46 (1972), pp. 455-468.

Storms, G(odfrid), ed., *Anglo-Saxon Magic*, Nijhoff, La Haya, 1948.

Stuart, H., «Utterance instructions in the Anglo-Saxon charms», *Parergon*, n. s., 3 (1985), pp. 31-37.

Vaughan-Sterling, Judith A., «The Anglo-Saxon Metrical Charms: poetry as ritual», *Journal of English and Germanic Philology*, 82 (1983), pp. 186-200.

Brujería

Blocker, Monica, «Wetterzauber: Zu einem Glaubenskomples des frühen Mittelalters», *Francia*, 9 (1981), pp. 117-131.

Crawford, Jane, «Evidences for witchcraft in Anglo-Saxon England», *Medium Aevum*, 32 (1963), pp. 99-116.

Forbes, Thomas Rogers, *The Midwife and the Witch*, Yale University Press, New Haven, 1966.

Kieckhefer, Richard, *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Routledge, Londres, 1976.

Siller, Max, «Zauberspruch und Hexenprozess: Die Rolle des Zauberspruchs in den Zauber und Hexenprozessen Tirols», en Werner M. Bauer et al., eds., *Tradition und Entwicklung: Festschrift Eugen Thurnher*, Institut für Germanistik der Universität Innsbruck, Innsbruck, 1982, pp. 127-154.

Tucker, Elizabeth, «Antecedents of contemporary witchcraft in the Middle Ages», *Journal of Popular Culture*, 14 (1980), pp. 70-78.

Adivinación

Braekman, W. L., «Fortune-telling by the casting of dice: a Middle English poem and its background», *Studia Neophilologica*, 52 (1980), pp. 3-29.

Braswell, L., «Popular lunar astrology in the late Middle Ages», *University of Ottawa Quarterly*, 48 (1978), pp. 187-194.

Juan de Salisbury, *Frivolities of Courtiers and Footprints of Philosophers*, trad. ing. Joseph B. Pike, University of Minnesota Press, Minneapolis; Oxford University Press, Londres, 1938. Una parte sustancial de este libro, de 1.9 a n.º 28, es básicamente un listado de prácticas adivinatorias y su respectiva condena.

Metham, John, *The Works of John Metham*, ed. Hardin Craig, Early English Text Society, Original Ser., 132, K. Paul, Londres, 1916. Incluye una colección de tratados adivinatorios de la Baja Edad Media en lengua inglesa.

Owst, G. R., «*Sortilegium* in English homiletic literature of the fourteenth century», en J. Conway Davies, ed., *Studies Presented to Sir Hilary Jenkinson*, Oxford University Press, Londres, 1957.

Pack, Roger A., «A treatise on prognostications by Venancius of Moerbeke», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 43 (1976), pp. 311-322.

Schmitt, Wolfram, «Das Traumbuch des Hans Lobenzweig», *Archiv für Kulturgeschichte*, 48 (1966), pp. 181-218.

Thorndike, Lynn, «Chiromancy in medieval Latin manuscripts», *Speculum*, 40 (1965), pp. 674-706.

Trucos mágicos

Roy, Bruno, «The household encyclopedia as magic kit: medieval popular interest in pranks and illusions», *Journal of Popular Culture*, 14 (1980), pp. 60-69.

Volkman, Kurt, *The Oldest Deception: Cups and Balts in the 15th and 16th Centuries*, trad. ing. Barrows Mussey, Jones, Minneapolis, 1956.

La magia en la cultura cortesana

Los magos en la corte

Hartung, Wolfgang, *Die Spielleute: Eine Randgruppe in der Gesellschaft des Mittelalters*, Steiner, Wiesbaden, 1982, especialmente pp. 9-20.

Kyeser, Conrad, *Bellifortis*, ed. y trad. Gótz Quarg, VDI, Düsseldorf, 1967.

Lindsay, Jack, *The Troubadours and Their World of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Muller, Londres, 1986.

Loomis, Laura H., «Secular dramatics in the royal palace, Paris, 1378, 1389, and Chaucer's "tregetoures"», *Speculum*, 33 (1958), pp. 242-255.

Ogilvy, J. D. A., «Mimi, scurrae, histriones: entertainers of the early Middle Ages», *Speculum*, 38 (1963), pp. 603-619.

Gemas y objetos mágicos

Ball, Sydney H., «Luminous gems, mythical and real», *Scientific Monthly*, 47 (1938), pp. 496-505.

Eamon, W., «Technology as magic in the late Middle Ages and Renaissance», *Janus*, 70 (1983), pp. 171-212.

Evans, Joan, *Magic Jewels of the Middle Ages and Renaissance*, Clarendon, Oxford, 1922.

Kitson, Peter, «Lapidary traditions in Anglo-Saxon England», *Anglo-Saxon England*, 12 (1983), pp. 73-123.

Marbode de Rennes, *De lapidibus*, ed. John M. Riddle, trad. ing. C. W. King, Steiner, Wiesbaden, 1977.

Owings, Marvin Alpheus, *The Arts in the Middle English Romances*, Bookman Associates, Nueva York, 1952, cap. 4, pp. 138-164, «The supernatural».

Thorndike, Lynn, «De lapidibus», *Ambix*, 8 (1960), pp. 6-23.

La magia en la literatura cortés

Bachman, W. Bryant, Jr., «‘To maken illusion’: the philosophy of magic and the magic of philosophy in the Franklin’s Tale», *Chaucer Review*, 12 (1977), pp. 55-67.

Comparetti, Domenico, *Virgil in the Middle Ages*, trad. ing. E. F. M. Benecke, Sonnenschein, Londres, 1895.

Cooper, Helen, «Magic that does not work», *Medievalia et Humanistica*, n. s., 7 (1976), pp. 131-146.

Green, R. B., «The fusion of magic and realism in two lays of Marie de France», *Neophilologus*, 59 (1975), pp. 324-336.

Harf-Lancner, Laurence, *Les fées au Moyen Âge: Morgane et Mélusine: la naissance des fées*, Slatkine, Ginebra, 1984.

Kretzenbacher, Leopold, *Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande*, Verlag des Geschichtsvereines für Kärnten, Klagenfurt, 1968.

Luengo, Anthony E., «Magic and illusion in the Franklin’s Tale», *Journal of English and Germanic Philology*, 77 (1978), pp. 1-16.

Mauritz, Hans-Dieter, «Der Ritter im magischen Reich: Märchenelemente in französischen Abenteuerromanen des 12. und 13. Jahrhunderts», tesis doctoral, Universidad de Zurich, Zurich, 1970.

McAlindon, «Magic, fate and providence in medieval narrative and “Sir Gawain and the Green Knight”», *Review of English Studies*, n. s., 16 (1965), pp. 121-139.

Ménard, Philippe, «Chrétien de Troyes et le Merveilleux», *Europe*, 60 (1982), pp. 53-60.

Sherwood, M., «Magic and mechanics in medieval fiction», *Studies in Philology*, 44 (1947), pp. 567-592.

Spargo, John Webster, *Virgil the Necromancer: Studies in Virgilian Legends*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1934.

Whitaker, Muriel, *Arthur's Kingdom of Adventure: The World of Malory's Morte Darthur*, Boydell, Woodbridge, 1984.

Wood, Juliette, «Virgil and Taliesin: the concept of the magician in medieval folklore», *Folklore*, 94 (1983), pp. 91-104.

El saber árabe y las ciencias ocultas

General

Hansen, Bert, *Nicole Oresme and the Marvels of Nature*, Pontifical Institute, Toronto, 1985.

—, «The complementarity of science and magic before the Scientific Revolution», *American Scientist*, 74 (1986), pp. 128-136.

—, «Science and magic», en David C. Lindberg, ed., *Science in the Middle Ages*, University of Chicago Press, Chicago, 1978, pp. 483-503.

Kibre, Pearl, *Studies in Medieval Science: Alchemy, Astrology, Mathematics and Medicine*, Hambledon, Londres, 1984.

McAllister, Joseph Bernard, *The Letter of Saint Thomas Aquinas De occultis operibus naturae ad quemdam militem ultramontanum*, Catholic University of America Press, Washington, DC, 1939.

Molland, A. G., «Roger Bacon as magician», *Traditio*, 30 (1974), pp. 445-460.

Shumaker, Wayne, *The Occult Sciences in the Renaissance: A Study in Intellectual Patterns*, University of California Press, Berkeley, 1972.

Thorndike, Lynn, *The Place of Magic in the Intellectual History of Europe*, Columbia University Press, Nueva York, 1905.

—, «The Latin Pseudo-Aristotle and medieval occult science», *Journal of English and Germanic Philology*, 21 (1922), pp. 229-258.

Astrología y magia astral

Alverny, Marie Thérèse d', «Astrologues et théologiens au XII^e siècle», en *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, Paris, 1967, pp. 31-50.

Brown, J. Wood, *An Enquiry into the Life and Legend of Michael Scot*, Douglas, Edimburgo, 1897.

Clark, Charlés, «The zodiac man in medieval medical astrology», *Journal of the Rocky Mountain Medieval and Renaissance Association*, 3 (1982), pp. 13-38.

Coopland, G. W., *Nicole Oresme and the Astrologers: A Study of His Livre de Divinations*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1952.

Curry, Patrick, ed., *Astrology, Science and Society: Historical Essays*, Boydell, Woodbridge, 1987.

Garin, Eugenio, *Astrology in the Renaissance: The Zodiac of Life*, trad. ing. Carolyn Jackson y June Allen, Routledge, Londres, 1983 (ed. it. original: *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florencia, 1961).

Gregory, Tullio, «La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au xne siècle», en John Emery Murdoch y Edith Dudley Sylla, eds., *The Cultural Context of Medieval Learning: Proceedings of the First International Colloquium on Philosophy, Science and Theology in the Middle Ages - September 1973*, Reidel, Dordrecht, 1975, pp. 193-218.

Grimm, Florence M., *Astrological Lore in Chaucer*, University of Nebraska, Lincoln, Nebr., 1919.

Tester, S. J., *A History of Western Astrology*, Boydell, Woodbridge, 1987.

Thorndike, Lynn, «Traditional medieval tracts concerning engraved astrological images», en *Mélanges Auguste Pelzer: Études d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offertes a Monseigneur Auguste Pelzer*, Bibliothèque de l'Université, Lovaina, 1947, pp. 217-273.

—, *Michael Scot*, Nelson, Londres, 1965.

Wedel, Theodore Otto, *The Mediaeval Attitude Toward Astrology, Particularly in England*, Yale University Press, New Haven, 1920.

Wood, Chauncey, *Chaucer and the Country of the Stars: Poetic Uses of Astrological Imagery*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1970.

Zambelli, Paola, «Albert le Grand et l'astrologie», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 49 (1982), pp. 141-158.

Alquimia

Alberto Magno, *Book of Minerals*, trad. ing. Dorothy Wyckoff, Clarendon, Oxford, 1967.

—, *Libellus de alchimia, Ascribed to Albertos Magnus*, trad. ing. Virginia Heines, University of California Press, Berkeley, 1958.

Eis, Gerhard, «Von der Rede und dem Schweigen der Alchemisten», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 25 (1951), pp. 415-435.

Ganzenmüller, W., *Die Alchemie im Mittelalter*, Bonifacius, Paderborn, 1938.

Holmyard, E. J., *Alchemy*, Penguin, Harmondsworth, 1957.

Multhaus, Robert P., «John of Rupescissa and the origin of medical chemistry», *Isis*, 45 (1954), pp. 359-367.

Newman, W., «An Introduction to alchemical apparatus in the late Middle Ages», *Technologia*, 6 (1983), pp. 82-92.

Norton, Thomas, *The Ordinall of Alchimy by Thomas Norton of Bristoll, Being a facsimile reproduction from Theatrum chemicum britannicum*, Arnold, Londres, 1928.

Obrist, Barbara, *Les débuts de l'imagerie alchimique (XIV^e-XV^e siècles)*, Le Sycamore, Paris, 1982.

Partington, J. R., «Albertus Magnus on alchemy», *Ambix*, 1 (1937), pp. 3-20.

—, «Trithemius and alchemy», *Ambix*, 2 (1938), pp. 53-59.

Plessner, M., «The place of the Turba philosophorum in the development of alchemy», *Isis*, 45 (1954), pp. 331-338.

Waite, A. E., trad. ingl., *The Turba philosophorum or Assembly of the Sages, Called also the Book of Truth in the Art and the Third Pythagorical Synod: An Ancient Alchemical Treatise*, Redway, Londres, 1896; reed. Nueva York, 1976.

Libros de secretos

(Pseudo-)Alberto Magno, *The Book of Secrets of Albertus Magnus: Of the Virtues of Herbs, Stones and Certain Beasts*, ed. Michael R. Best y Frank H. Brightman, Clarendon, Oxford, 1973.

Eamonn, William, «Books of secrets in medieval and early modern science», *Sudhoffs Archiv*, 69 (1985), pp. 26-49.

Manzalaoui, M., ed., *Secretum secretorum: Nine English Versions*, Oxford University Press, Oxford, desde 1977, Early English Text Society, Original Ser., 276 y ss.

—, «The pseudo-Aristotelian Kitab Sirr al-Asrar: facts and problems», *Oriens*, 23-24 (1974), pp. 147-257.

Ryan, William F., y Charles B. Schmitt, eds., *Pseudo-Aristotle, The Secret of Secrets: Sources and Influences*, Warburg Institute, Londres, 1982.

Schmitt, Wolfram, «Zur Literatur der Geheimwissenschaften im späten Mittelalter», en Gundulf Keil y Peter Assion, eds., *Fachprosaforschung: Acht Vorträge zur mittelalterlichen Artesliteratur*, Schmidt, Berlin, 1974, pp. 167-182.

El mago del Renacimiento

Arnold, Klaus, *Johannes Trithemius (1462-1516)*, Schöningh, Würzburg, 1971.

Brann, Noel L., *The Abbot Trithemius (1462-1516): The Renaissance of Monastic Humanism*, Brill, Leiden, 1981.

Copenhaver, Brian P., «Scholastic philosophy and Renaissance magic in the *De vita* of Marsilio Ficino», *Renaissance Quarterly*, 37 (1984), pp. 523-554.

—, «Astrology and magic», en Charles B. Schmitt et al, eds., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 264-300.

Couliano, Ioan P., *Eros and Magic in the Renaissance*, trad. ing. Margaret Cook, University of Chicago Press, Chicago, 1987.

Ficino, Marsilio, *Three Books on Life: A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, ed. y trad. ing. Carol V. Kaske y John R. Clark, Medieval and Renaissance Texts and Studies, Binghamton, NY, 1988.

Shumaker, Wayne, «Johannes Trithemius and cryptography», en Wayne Shumaker, *Renaissance Curiosa*, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Binghamton, NY, 1982, pp. 91-131.

Vickers, Brian, ed., *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge University Press, Nueva York, 1986.

Walker, D. P., *Spiritual and Demonic Magic, from Ficino to Campanella*, Warburg Institute, Londres, 1958; reed. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1975.

Yates, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge, Londres; University of Chicago Press, Chicago, 1964 (hay trad. cast... *Giordano Bruno y la tradición hermética*, trad. Doménec Bergadá, Ariel, Barcelona, 1983). Los caps. 1 al 6 tratan sobre la temática del siglo xv.

Zika, Charles, «Reuchlin's *De verbo mirifico* and the magic debate of the late fifteenth century», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 39 (1976), pp. 104-138.

Nigromancia

Alverny, Marie-Thérèse d', «Survivance de la magie antique», en Paul Wilpert, ed., *Antike und Orient im Mittelalter: Vorträge der Kölner Mediaevistentagungen 1956-1959*, de Gruyter, Berlin, 1962, pp. 154-178.

Kieckhefer, Richard, *A Necromancer's Manual from the Fifteenth Century*, en preparación.

Manitius, Karl, «Magie und Rhetorik bei Anselm von Besate», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 12 (1956), pp. 52-72.

Thorndike, Lynn, «Imagination and magic: force of imagination on the human body and of magic on the human mind», en *Mélanges Eugène Tisserant*, 7, Biblioteca Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1964, pp. 353-358.

Waite, Arthur Edward, *The Book of Black Magic and of Pacts, Including the Rites and Mysteries of Goétic Theurgy, Sorcery, and Infernal Necromancy*, Redway, Londres, 1898.

Prohibición, condena y acción judicial

General

Harmening, Dieter, *Superstitio: Überlieferungs und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Schmidt, Berlín, 1979.

Owst, G. R., «Sortilegium in English homiletic literature of the fourteenth century», en J. Conway Davies, ed., *Studies Presented to Sir Hilary Jenkinson*,

Oxford University Press, Londres, 1957, pp. 272-303.

Peters, Edward, *The Magician, the Witch, and the Law*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1978.

Los procesos por brujería

Barber, Malcolm, *The Trial of the Templars*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

Ben-Yahuda, Nachman, «The European witch craze of the fourteenth to seventeenth centuries», *American Journal of Sociology*, 86 (1980), pp. 1-31.

—, «Problems inherent in socio-historical approaches to the European witch craze», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20 (1981), pp. 326-338.

Blöcker, Monica, «Frauenzauber - Zauberafrauen», *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 76 (1982), pp. 1-39.

—, «Ein Zauberverfahren im Jahre 1028», *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 29 (1979), pp. 533-555.

Brucker, Gene A., «Sorcery in early Renaissance Florence», *Studies in the Renaissance*, 10 (1963), pp. 7-24.

Camerlynck, Elaine, «Féminité et sorcellerie chez les théoriciens de la démonologie à la fin du Moyen Âge: Étude du *Malleus maleficarum*», *Renaissance and Reformation*, n. s., 7 (1983), pp. 13-25.

Cohn, Norman, *Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*, Chatto, Londres, 1975 (hay trad, cast... *Los demonios familiares de Europa*, Alianza Editorial, Madrid, 1980).

Ginzburg, Carlo, «Présomptions sur le sabbat», *Annales*, 39 (1984), pp. 341-354.

—, «The witches' sabbat: popular cult or inquisitorial stereotype?», en Steven L. Kaplan, ed., *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Mouton, Berlin, 1984, pp. 39-51.

Hansen, Joseph, ed., *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Georgi, Bonn, 1901; reed. Olms, Hildesheim, 1963.

—, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter, und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, Oldenbourg, Munich, 1900; reed. Scientia, Aalen, 1964.

Harvey, Margaret, «Papal witchcraft: the charges against Benedict XIII», en

Derek Baker, ed., *Sanctity and Secularity: The Church and the World*, *Studies in Church History*, 10, Blackwell, Oxford, 1973, pp. 109-116.

Hopkins, Charles Edward, «The Share of Thomas Aquinas in the Growth of the Witchcraft Delusion», tesis doctoral, Universidad de Pennsylvania, Filadelfia, 1940.

Jones, William R., «Political uses of sorcery in medieval Europe», *The Historian*, 34 (1972), pp. 670-687.

Kelly, H. A., «English kings and the fear of sorcery», *Mediaeval Studies*, 39 (1977), pp. 206-238.

Kieckhefer, Richard, *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Routledge, Londres, 1976.

Kors, Alan C., y Edward Peters, eds., *Witchcraft in Europe, 1100-1700: A Documentary History*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1978.

Kramer, Heinrich, y Jakob Sprenger, *The Malleus maleficarum*, trad. ing. Montague Summers, Pushkin, Londres, 1928.

Lea, Henry Charles, *Materials Toward a History of Witchcraft*, ed. Arthur C. Howland, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1939.

Levack, Brian P., *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, Longman, Londres, 1987.

Maier, Anneliese, «Eine Verfügung Johannis XXII. iiber die Zuständigkeit der Inquisition für Zaubereiprozesse», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 22 (1952), pp. 226-246; reed, en Anneliese Maier, *Ausgehendes Mittelalter: Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1967, pp. 59-80.

Murray, Alexander, «Medieval origins of the witch hunt», *The Cambridge Quarterly*, 7 (1976), pp. 63-74.

Nicholson, R. H., «The trial of Christ the sorcerer in the York Cycle», *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 16 (1986), pp. 125-169.

Quaife, G. R., *Godly Zeal and Furious Rage: The Witch in Early Modern Europe*, St. Martin's Press, Nueva York, 1987 (hay trad, cast... *Magia y maleficio (Las brujas y el fanatismo religioso)*, trad. Jordi Beltrán, Crítica, Barcelona, 1989).

Rose, Elliot, *A Razor for a Goat: A Discussion of Certain Problems in the History of Witchcraft and Diabolism*, University of Toronto Press, Toronto, 1962.

Russell, Jeffrey Burton, *A History of Witchcraft: Sorcerers, Heretics, and Pagans*, Thames & Hudson, Londres, 1980.

—, *Witchcraft in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1972.

Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1971.

Wright, Thomas, ed., *A Contemporary Narrative of the Proceedings against Dame Alice Kyteler, prosecuted for sorcery in 1324 by Richard de Ledrede, Bishop of Ossory*, Nichols, Londres, 1843.

Ziegeler, Wolfgang, *Möglichkeiten der Kritik am Hexen und Zauberwesen im ausgehenden Mittelalter: Zeitgenössische Stimmen und ihre soziale Zugehörigkeit*, Böhlau, Colonia, 1973.

Notas

[1] Oswald von Zingerle, «Segen und Heilmittel aus einer Wolfsthurner Handschrift des xv Jahrhunderts», *Zeitschrift für Volkskunde*, 1 (1891), pp. 172-177, 315-324. <<

[2] *Hagios* (aquí en forma corrupta) es una palabra griega que significa «santo»; la liturgia cristiana la utiliza a menudo (al igual que sucede con la latina *sanctus*) en triple repetición. El Tetragrammaton es el nombre hebreo sagrado de Dios, que se escribe sin vocales: «YHWH». *Rex* significa «rey», *pax* significa «paz», *in Cristo filio suo* significa «en Cristo su hijo», y *nax* no tiene significación alguna <<

[3] El manuscrito en cuestión es Clm 849, Bayerische Staatsbibliothek, Munich, fols. 3r-108v. Para una breve descripción, véase Lynn Thorndike, «Imagination and magic: force of imagination on the human body and of magic on the human mind», en *Mélanges Eugene Tisserant*, 7, Biblioteca Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1964, pp. 356-358; para una descripción completa y detallada, véase Richard Kieckhefer, *A Necromancer's Manual from the Fifteenth Century* (en preparación). <<

[4] La abubilla es un pájaro con una enorme cresta que aparece con frecuencia en la magia y el folklore. Ulisse Aldrovandi, en su *Ornithologia*, vol. 2, Nicolaus Tebaldinus, Bolonia, 1634, p. 709, advierte que no tratará sobre las supersticiones que conciernen a este pájaro, pero, de todas formas, las recoge finalmente. <<

[5] Lynn Thorndike, «Some medieval conceptions of magic», *The Monist*, 25 (1915), pp. 107-139. <<

[6] Isidoro de Sevilla, *Etymologies*, ed. Peter K. Marshall *et al.*, Les Belles Lettres, Paris, 1986, vol. 2, VIII. 9 (hay trad, cast... *Etimologías*, BAC, Madrid, 1982). <<

[7] Esto no siempre fue así por lo que respecta a la legislación eclesiástica, que a menudo las menciona separadamente y sin definir las de manera precisa. <<

[8] *Picatrix: The Latin Version of the Ghâyat Al-Hakim*, ed. David Pingree, Warburg Institute, Londres, 1986, p. 5 (hay ed. cast... *Abul-Casim Maslama Ben Ahmad: Picatrix. El fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar*, ed. Marcelino Villegas, Editora Nacional, Madrid, 1982). <<

[9] J. G. Frazer, *The Golden Bough*, Macmillan, Londres, 1913, 3.^a ed., p. 54. <<

[10] Lucille B. Pinto, «Medical science and superstition: a report on a unique medical scroll of the eleventh-twelfth century», *Manuscripta*, 17 (1973), pp. 12-21. <<

[11] William A. Lessa y Evon Z. Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, Harper & Row, Nueva York, 1979, 4.^a ed., pp. 332-362.

<<

[12] R. G. Collingwood y R. P. Wright, *The Roman Inscriptions of Britain*, Clarendon, Oxford, 1965, vol. 1, pp. 3-4. <<

[13] Campbell Bonner, *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1950, n.^{os} 151 y 156. <<

[14] *The Greek Magical Papyri in Translation*, PGM XVI, ed. Hans Dieter Betz, Chicago University Press, Chicago, 1986, p. 252. <<

[15] *Natural History*, vol. 10, xxxvii. 15, trad. ing. D. E. Eichholz, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1962, p. 211 (hay trad, cat.: *Història natural*, trad. M. Oliver, Fundado Bernat Metge, Barcelona, 1925; y trad, cast... *Historia natural*, IGME, Madrid, 1988). Plinio está hablando de las *adamas*, que pueden referirse a otras gemas además de a los diamantes. <<

[16] Cicerón, *De senectute, De amicitia, De divinatione*, trad. ing. William Armistead Falconer, Heinemann, Londres; Putnam, Nueva York, 1927, pp. 214-537 (hay trad, cast... *De la adivinación*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F., 1988). <<

[17] *The Enneads*, IV. 4.41, trad. ing. Stephen MacKenna, Faber & Faber, Londres, 1966, 3.a ed., p. 323, adaptado (hay trad, cast... *Enéadas III-IV*, Gredos, Madrid, 1985). <<

[18] Lynn Thorndike, «The Latin Pseudo-Aristotle and medieval occult science», *Journal of English and Germanic Philology*, 21 (1922), pp. 229-258. <<

[19] Jerry Stannard, «Greco-Roman materia medica in medieval Germany», *Bulletin of the History of Medicine*, 46 (1972), p. 467. <<

[20] *The Civil War*, vi. 515-520, 540-543, trad. ing. J. D. Duff, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1928, p. 343 (hay trad, cast... *La Farsalia*, trad. José Herrero Llorente, Alma Mater, Barcelona, 1967, pp. 106-108). <<

[21] *Orígenes, Contra Celsum*, II. 51, trad. ing. Henry Chadwick, Cambridge University Press, Cambridge, 1953, p. 105 (hay trad, cast... *Contra Celso*, BAC, Madrid, 1967, p. 151). <<

[22] *Ad uxorem*, II, 5, citado en Stephen Benko, «Early Christian magical practices», *Society of Biblical Literature, Seminar Papers*, 21 (1982), p. 13. <<

[23] Pseudo-Clemente Romano, *De virginitate*, 1.10, 12; citado en *ibid.* (hay trad. cast, en P. Francisco de B. Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, BAC, Madrid, 1949, p. 971). <<

[24] San Atanasio, «Life of St. Anthony», cap. 78 y ss., trad. ing. Sister Mary Emily Keenan, en Roy J. Deferrari, ed., *Early Christian Biographies*, Fathers of the Church, Nueva York, 1952, p. 203 <<

[25] San Agustín, *Concerning the City of God, against the Pagans*, VIII-X, trad. ing. Henry Bettenson, nueva edición, Penguin, Harmondsworth, 1984, pp. 298-426 (hay trad, cast... *Obras completas de san Agustín*, vol. XVI: *La ciudad de Dios*, BAC, Madrid, 1964, 2.a ed., pp. 410-588). <<

[26] Homilía 8 sobre las epístolas a los colosenses, en Philip Schaff, ed., *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, Scribner, Nueva York, 1905, p. 298. <<

[27] 16. A. A. Barb, «The survival of the magic arts», en Arnaldo Momigliano, ed., *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Clarendon, Oxford, 1963, pp. 110-125, con citas traducidas al inglés. <<

[28] 1. Jacqueline Simpson, «Olaf Trygvason versus the powers of darkness», en Venetia Newall, ed., *The Witch Figure*, Routledge, Londres, 1973, pp. 178 ss <<

[29] John T. McNeill y Helena M. Gamer, *Medieval Handbooks of Penance*, trad, ing., Columbia University Press, Nueva York, 1938, en especial pp. 38-43, 198, 228 ss, 305 ss, 329-341, 349 ss <<

[30] *Grettir's Saga*, caps. 69, 78-80; trad. ing. Denton Fox y Hermann Pálsson, University of Toronto Press, Toronto, 1974, pp. 158-164. <<

[31] H. R. Ellis Davidson, «Hostile magic in the Icelandic sagas», en Venetia Newall, ed., *The Witch Figure*, Routledge, Londres, 1973, pp. 37-38. <<

[32] A. G. van Hamel, «Odinn hanging on the tree», *Acta Philologica Scandinavica*, 7 (1932-1933), pp. 260-288. <<

[33] Kenneth Hurlstone Jackson, ed., *A Celtic Miscellany: Translations from the Celtic Literature*, ed. rev., Penguin, Harmondsworth, 1971, pp. 143-145, 164-165. <<

[34] Carolus Plummer, ed., *Vitae sanctorum Hiberniae*, Clarendon, Oxford, 1910, vol. 1, introducción, pp. CXXIX-CLXXXVIII. <<

[35] Sobre sanadores laicos y eclesiásticos, especialmente en Inglaterra, véase C. H. Talbot, *Medicine in Medieval England*, Oldbourne, Londres, 1967, y Stanley Rubin, *Medieval English Medicine*, Newton Abbot, Londres, 1974. Para Francia, Danielle Jacquart, *Le milieu médical en France du XII^e au XIV^e siècle*, Droz, Ginebra, 1981. <<

[35a] A lo largo del texto, no se ha traducido el término *leech*, cuyo equivalente castellano más próximo sería «médico empírico». La etimología germánica de *leech* parece proceder originalmente de un equivalente para mago. Ernest Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, Elsevier Publishing Company, Amsterdam, Londres, Nueva York, 1967, vol. II, p. 876. (N. de la t.) <<

[36] G. Storms, *Anglo-Saxon Magic*, Nijhoff, La Haya, 1948, pp. 172-187. Storms sugiere que el sacerdote sería pagano, aunque no parece probable. <<

[37] Irmgard Hampp, *Beschwörung, Segen, Gebet: Untersuchungen zum Zauberspruch aus dem Bereich der Volksheilkunde*, Silberburg, Stuttgart, 1961, pp. 15-17. <<

[38] Candida Peruzzi, «Un processo di stregoneria a Todi nel 400», *Lares: Organo della Società di Etnografia Italiana-Roma*, 21 (1955), fase. I-II, pp. 1-17. <<

[39] Joseph Hansen, ed., *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Georgi, Bonn, 1901, p. 79. <<

[40] Gene A. Brucker, «Sorcery in early Renaissance Florence», *Studies in the Renaissance*, 10 (1963), pp. 13-16. <<

[41] Vern L. Bullough, *The Development of Medicine as a Profession: The Contribution of the Medieval University to Modern Medicine*, Hafner, Nueva York, 1966. <<

[42] *Acta sanctorum*, Mayo, vol. 2, Palmé, París y Roma, 1866, p. 339. <<

[43] Thomas Rogers Forbes, *The Midwife and the Witch*, Yale University Press, New Haven, 1966, pp. 13-38. <<

[44] Bullough, *The Development of Medicine*, pp. 104-105. <<

[45] Para ambos manuales, véase Storms, *Anglo-Saxon Magic*. <<

[46] Storms, *Anglo-Saxon Magic*, p. 165 (adaptado). <<

[47] Por ejemplo, British Library, Ms. Harley 5294, fol. 43 v.º - r.º <<

[48] Jerry Stannard, «Magiferous plants and magic in medieval medical botany», *Maryland Historian*, 8 (1977), n.º 2, pp. 33-46. <<

[49] Loren C. MacKinnery, «An unpublished treatise on medicine and magic from the age of Charlemagne» (con traducción), *Speculum*, 18 (1943), pp. 494-496; cf.: A. A. Barb, «Birds and medical magic», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 13 (1950), pp. 316-322. <<

[50] British Library, Ms. Harley 1585, fol. 74 r.^o <<

[51] British Library, Ms. Sloane 3132, fol. 57 v.º <<

[52] Henry Ellis, «Extracts in prose and verse from an old English medical manuscript, preserved in the Royal Library at Stockholm», *Archaeologia*, 30 (1844), p. 397. <<

[53] Warren R. Dawson, ed. y trad., *A Leechbook or Collection of Medical Recipes of the Fifteenth Century*, Macmillan, Londres, 1934, pp. 154-155. <<

[54] *Ibid.*, pp. 318-319. <<

[55] British Library, Ms. Sloane 783B, fol. 214 v.^o <<

[56] Cf. la leyenda apócrifa sobre Cristo recolectando hierbas para María, en A. Vógtlin, ed., *Vita beate virginis Marie et salvatoris rhythmica*, Litterarischer Verein in Stuttgart, Tubinga, 1887, pp. 94-95. <<

[57] Hampp, *Beschwörung, Segen, Gebet*, pp. 136-140. <<

[58] Lynn Thorndike, *The History of Magic and Experimental Science*, vol.I, Macmillan, Nueva York, 1923, pp. 729-730. Otra plegaria debe escribirse en un pedazo de pan, que debe ser después desmigajado y dado a comer a los cerdos para protegerles. <<

[59] Klapper, «Das Gebet im Zauberglauben des Mittelalters, aus schlesischen Quellen», *Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, 9 (1907), 18, pp. 5-41. <<

[60] Storms, *Anglo-Saxon Magic*, p. 155 (con traducción). <<

[61] H. P. Cholmeley, *John of Gaddesden and the Rosa medicinae*, Clarendon, Oxford, 1912, pp. 48-52; Percival Horton-Smith Hartley, *Johannes de Mirfeld of St. Bartholomew's Smithfield: His Life and Works*, Cambridge University Press, Cambridge, 1936, p. 44. <<

[62] British Library, Ms. Sloane 962, fols. 9 v.º - 10 r.º, y Ms. Sloane 963, fols. 15 r.º - 16 v.º <<

[63] Bodleian Library, Oxford, Ms. e Mus. 219, fol. 187 r.º - v.º <<

[64] Max Siller, «Zauberspruch und Hexenprozess: Die Rolle des Zauberspruchs in den Zauberund Hexenprozessen Tirols», en Werner M. Bauer et al., eds., *Tradition und Entwicklung: Festschrift Eugen Thurnher*, Institut für Germanistik der Universität Innsbruck, Innsbruck, 1982, p. 129; Hampp, *Beschwörung, Segen, Gebet*, p. 125. <<

[65] Storms, *Anglo-Saxon Magic*, p. 197. <<

[66] Bodleian Library, Oxford, Ms. Wood empt. 18, fols. 32 r.º , 34 r.º ; Ms. e Mus. 219, fol. 187 v.º British Library, Ms. Sloane 3132, fol. 56 r.º; Ms. Sloane 3564, fols. 34 v.º - 35 r.º , 37 r.º - v.º Ellis, «Extracts in prose and verse», p. 396. <<

[67] British Library, Ms. Harley 1585, fol. 66 v.º <<

[68] Bodleian Library, Oxford, Ms. e Mus. 219, fol. 186 v.º; Ms. Wood erapt. 18, fol. 9
r.º - v.º <<

[69] Storms, *Anglo-Saxon Magic*, p. 281; Bodleian Ms. Wood empt. 18, fol. 32 r.º <<

[70] Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Weidenfeld & Nieolson, Londres, 1971, cap. 1; Curt F. Bühler, «Prayers and charms in certain Middle English scrolls», *Speculum*, 39 (1964), pp. 270-278. <<

[71] Peter Browe, «Die Eucharistie als Zaubermittel im Mittelalter», *Archiv für Kulturgeschichte*, 20 (1930), pp. 134-154. <<

[72] British Library, Ms. Sloane 3132 y 3564; Bodleian Library, Ms. e Mus. 219 y Wood empt. 18. <<

[73] W. L. Wardale, «A Low German-Latin miscellany of the early fourteenth century», p. 11. La prescripción termina con la instrucción de escribir «amet lamet te misael», de la cual solamente *amet* (que ame) y *te* (tú) son inteligibles. El mismo manuscrito contiene otros consejos para aumentar el placer sexual y para reprimir la pasión. <<

[74] Thorndike, *History of Magic*, vol. I, p. 598 n. 1 (con traducción inglesa de la cita).

<<

[75] John Brand, *Popular Antiquities of Great Britain*, ed. W. Carew Hazlitt, Smith, Londres, 1870, vol. 3, p. 73. <<

[75a] *Sobre Arnau de Vilanova y su obra pueden leerse en castellano, por orden de publicación, Juan Antonio Paniagua Arellano, «Vida de Arnaldo de Vilanova», *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina*, III (1951), en especial pp. 35-37, y «Estudios y notas sobre Arnau de Vilanova», *Archivos Iberoamericanos de Historia de la Medicina*, XI (1959), en especial pp. 308-419, donde se ofrecen datos relevantes sobre este tema. (N. de la t.) <<

[76] Hansen, *Quellen und Untersuchungen*, pp. 44-47. Cf. British Library, Ms. Sloane 3132, fol. 56 r.^o <<

[77] Dawson, *A Leechbook*, pp. 328-329. <<

[78] W. L. Braekman, «Fortune-telling by the casting of dice: a Middle English poem and its background», *Studia Neophilologica*, 52 (1980), pp. 3-29. <<

[79] Aldridge, *Johannes de Mirfeld*, p. 71 (con traducción inglesa). <<

[80] Roger A. Pack, «A treatise on prognostications by Venancius of Moerbeke», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 43 (1976), pp. 311-322.

<<

[81] St. John's College, Cambridge, Ms. e. 6. Para otros materiales citados aquí, véase Bodleian Library, Ms. e Mus. 219, Ms. Wood empt. 18, y Ms. Ashm. 1393; British Library, Mss. Sloane 121 (una fuente particularmente rica) y Sloane 3564. <<

[82] Kurt Volkman, *The Oldest Deception: Cups and Balls in the 15th and 16th Centuries*, trad. ing. Barrows Mussey, Jones, Minneapolis, 1956. <<

[83] Wardale, «A Low German-Latin miscellany». <<

[84] Raleigh Morgan, Jr., «Old French *jogleor* and kindred terms: studies in mediaeval Romance Lexicology», *Romance Philology*, 7 (1954), pp. 301-314; Melissa M. Furrow, ed., *Ten Fifteenth Century Comic Poems*, Garland, Nueva York, 1985, pp. 67-153. <<

[85] Casos paralelos serían los nombres «glamour» y «prestigio». Debo esta observación y esta lista a Barbara Newman. <<

[86] Edward Peters, *The Magician, the Witch, and the Law*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1978, pp. 110-137. <<

[87] Chrétien de Troyes, *Arthurian Romances*, trad. ing. D. D. R. Owen, Dent, Londres, 1987, p. 27. <<

[88] Para este y muchos otros ejemplos, véase DeLaWarr Benjamin Easter, *A Study of the Magic Elements in the Romans d’Aventure and the Romans Bretons*, Furst, Baltimore, 1906. He utilizado también extensamente la tesis de Easter, de la Universidad Johns Flopkins, de la cual el libro publicado es sólo una parte. <<

[89] Laura H. Loomis, «Secular dramatics in the royal place, Paris, 1378, 1389, and Chaucer's "tregetoures"», *Speculum*, 33 (1958), pp. 242-255. <<

[90] William Eamon, «Technology as magic in the late Middle Ages and Renaissance», *Janus*, 70 (1983), p. 175, con traducciones de las citas. <<

[91] *Ibidem*, p. 176. <<

[92] O. M. Dalton, *Franks Bequest: Catalogue of the Finger Rings, Early Christian, Byzantine, Teutonic, Mediaeval and Later... in the Museum*, British Museum, Londres, 1912, p. 142. <<

[92a] *Hemos conservado el término inglés *romance* para designar el principal género narrativo medieval, tanto en verso como en prosa, que recoge temas de procedencia artúrica fundamentalmente y también de tipo sentimental. Siguiendo a la crítica literaria actual, no parece precisa la denominación de «novela» para esta narrativa y no existe aún un término aceptado en castellano que englobe a libros de caballerías, ficción sentimental, etc. (N. del ed.) <<

[93] John Lough, *Writer and Public in France, from the Middle Ages to the Present Day*, Clarendon, Oxford, 1978, pp. 7-30. <<

[94] Gautier d'Arras, *Eracle*, ed. Guy Raynaud de Lage, Champion, París, 1976, pp. 31-36, líneas 981-1132. <<

[95] Sir Thomas Malory, *Le Morte d'Arthur*, VII, 22-23, ed. Janet Cowan, vol. 1, Penguin, Harmondsworth, 1969, pp. 272-215 (hay trad, cast... *La Muerte de Arturo*, Siruela, Madrid, 1985, 2 vols.). <<

[96] Chrétien de Troyes, *Perceval: The Story of the Grail*, trad. ing. Nigel Bryant, Brewer, Cambridge, 1982, pp. 222-225 (hay trad, cast... *El cuento del Grial y sus continuaciones*, Siruela, Madrid, 1989). <<

[97] Saul Nathaniel Brody, *The Disease of the Soul: Leprosy in Medieval Literature*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1974. <<

[98] Helen Cooper, «Magic does not work», *Medievalia et Humanística*, n. s., 7 (1976), pp. 131-146, utilizado aquí extensamente. <<

[99] H. Oskar Sommer, ed., *The Vulgate Version o f the Arthurian Romances*, Carnegie Institute, Washington, 1912, pp. 120-124, 148-152, con glosas en inglés. <<

[100] George Cary, *The Medieval Alexander*, ed. D. J. A. Ross, Cambridge University Press, Cambridge, 1956. <<

[101] Cita traducida al inglés por S. J. Tester, *A History of Western Astrology*, Boydell, Woodbridge, 1987, p. 53. Para más información general sobre la transmisión de la cultura árabe, véanse Charles S. F. Burnett, «Some comments on the translating o f works from Arabic into Latin in the mid-twelfth century», *Miscellanea Mediaevalia*, 17 (1985), pp. 161-171; Marie-Thérèse d'Alverny, «Translations and Translators», en Robert L. Benson y Giles Constable, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982, pp. 421-462; Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, Yale University Press, New Haven, 1977; y Tester, *History of Western Astrology*, pp. 147-153. <<

[102] Charles Burnett, «Adelard, Ergaphalau and the science of the stars», en Charles Burnett, ed., *Adelard of Bath: An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, Warburg Institute, Londres, 1987, pp. 133-146. <<

[103] Bernard R. Goldstein y David Pingree, «Horoscopes from the Cairo Geniza», *Journal of Near Eastern Studies*, 36 (1977), pp. 123-129. <<

[104] J. D. North, *Horoscopes and History*, Warburg Institute, Londres, 1986, pp. 96-107; cf. id., «Some Norman horoscopes», en Burnett, ed., *Adelard of Bath*, pp. 147-162. <<

[105] 5. Hilary M. Carey, «Astrology at the English court in the later Middle Ages», en Patrick Curry, ed., *Astrology, Science and Society: Historical Essays*, Boydell, Woodbridge, 1987, pp. 41-56. <<

[106] Charles Homer Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1924, pp. 272-298. <<

[107] Tester, *History of Western Astrology*, p. 196. <<

[108] Helmuth Grossing y Franz Stulhofer, «Versuch einer Deutung der Rolle der Astrologie in den persönlichen und politischen Entscheidungen einiger Habsburger des Spätmittelalters», *Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse: Anzeiger*, 117 (1980), pp. 267-283. <<

[109] Carey, «Astrology at the English court», pp. 50-53. <<

[110] Hubert Pruckner, *Studien zu den astrologischen Schriften des Heinrichs von Langenstein*, Teubner, Leipzig y Berlin, 1933, pp. 73-85. <<

[111] Tester, *History of Western Astrology*, esp. p. 129. <<

[112] 12. Para una descripción más detallada, véase Wayne Shumaker, *The Occult Sciences in the Renaissance: A Study in Intellectual Patterns*, University of California Press, Berkeley, 1972. <<

[113] Paola Zambelli, «Albert le Grand et l'astrologie», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 49 (1982), p. 155. <<

[114] Las formas más habituales fueron *Homo sapiens dominatur astris* o *Sapiens dominabitur astris*; *homo* se utiliza en este contexto, como a menudo sucede en el latín medieval, para excluir *femina* <<

[115] Theodore Otto Wedel, *The Mediaeval Attitude Toward Astrology, Particularly in England*, Yale University Press, New Haven, 1920, p. 79, con citas traducidas al inglés. <<

[116] Tullio Gregory, «La nouvelle idée de nature et de savoir identifique au XII^e siècle», en John Emery Murdoch y Edith Dudley Sylla, eds., *The Cultural Context of Medieval Learning*, Reidel, Dordrecht, 1975, pp. 193-218. <<

[117] Joseph Bernard McAllister, *The Letter of Saint Thomas Aquinas De Occultis Operibus Naturae Ad Quemdam Militem Ultramontanum*, Catholic University of America Press, Washington, DC, 1939. <<

[118] Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge, Londres, 1964, p. 60 (hay trad, cast... *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Ariel, Barcelona, 1983). <<

[119] Lynn Thorndike, «Traditional medieval tracts concerning engraved astrological images», en *Mélanges Auguste Pelzer*, Bibliothèque de l'Université, Lovaina, 1947, pp. 217-273. <<

[120] David Pingree, ed., *Picatrix. The Latin Version of the 'Gayat al Hakim'* Warburg Institute, Londres, 1986 (hay ed. cast... *Abul-Casim Maslama Ben Ahmad: Picatrix. El fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar*, ed. Marcelino Villegas, Editora Nacional, Madrid, 1982). <<

[121] Traducido al inglés en E. J. Holmyard, *Alchemy*, Penguin, Harmondsworth, 1957, pp. 97-98. <<

[122] *Libellus de alchimia, ascribed to Albertus Magnus*, trad. ing. Sr. Virginia Heines, University of California Press, Berkeley, 1958, cap. 38 (traducción adaptada). <<

[123] *The Ordinall of Alchimy by Thomas Norton o f Bristoll, Being a facsimile reproduction from Theatrum chemicum britannicum*, Arnold, Londres, 1928. <<

[124] D. Geoghegan, «A licence of Henry VI to practise alchemy», *Ambix*, 6 (1957), pp. 10-17 (con traducción inglesa de la cita). <<

[125] 25. Robert P. Multhauf, «John of Rupescissa and the origin of medical chemistry», *Isis*, 45 (1954), pp. 359-367. <<

[126] J. R. Partington, «Trithemius and alchemy», *Ambix*, 2 (1938), pp. 53-59. <<

[127] El rfsvltbdp fs blgp pbrfcjdp b fstp. [El resultado es algo parecido a esto.] <<

[128] St. John's College, Cambridge, Ms. E. 6, fol. 7 r.º - 8 v.º (el alfabeto del autor no incluye las letras J, K, V y W); Bodleian Library, Ms. Ashm. 1398, fol. 144 v.º. Cf. Bodleian Ms. e Mus. 219, fol. 186 r.º - v.º. Para información general sobre la criptografía medieval, véase Bernhard Bischoff, «Übersicht über die nichtdiplomatischen Geheimschriften des Mittelalters», *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 62 (1957), pp. 1-27, esp. p. 4. Para el uso de la escritura cifrada en recetas anticonceptivas, véase Percival Horton-Smith Hartley, *Johannes de Mirfeld*, p. 44. <<

[129] Harmut Beckers, «Eine spätmittelalterliche deutsche Anleitung zur Teufelsbeschwörung mit Runenschriftverwendung», *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 113 (1984), pp. 136-145. No es solamente el material para la magia explícitamente diabólica el que se enmascara aquí. Para una utilización muy distinta de las runas, véase Charles S. F. Burnett, «Scandinavian runes in Latin magical treatise», *Speculum*, 58 (1983), pp. 419-429. <<

[130] Gerhard Eis, «Von der Rede und dem Schweigen der Alchemisten», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 25 (1951), pp. 415-435. <<

[131] British Library, Ms. Sloane 3132, fol. 56 v.º Bodleian Library, Ms. e Mus. 219, fol. 186 v.º, da instrucciones sobre un conocimiento más limitado: para aprender el lenguaje de los pájaros, coger el corazón de una abubilla o la lengua de un milano y ponerlos en miel durante tres días y tres noches, y colocárselo después bajo la lengua.

<<

[132] M. Gaster, citado en Lynn Thorndike, «The Latin pseudo-Aristotle and medieval occult science», *Journal of English and Germanic Philology*, 21 (1922), pp. 248-249.

<<

[133] William Godwin, *Lives of the Necromancers: or, an Account of the Most Eminent Persons in Successive Ages, Who Have Claimed for Themselves, or to Whom has been Imputed by Others, the Exercise of Magical Power*, Mason, Londres, 1834.

<<

[134] Yates, *Giordano Bruno*, pp. 1-19. <<

[135] D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic, from Ficino to Campanella*, Warburg Institute, Londres, 1958, utilizado aquí extensamente. <<

[136] Lynn Thorndike, *The History of Magic and Experimental Science*, vol. 4, pp. 529-543. <<

[137] Charles Zika, «Reuchlin's *De verbo mirifico* and the magic debate of the late fifteenth century», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 39 (1976), pp. 104-138. <<

[138] Walker, *Spiritual and Demonic Magic*, pp. 45-53. <<

[139] *Frivolities of Courtiers and Footprints of Philosophers*, II. 28, trad. ing. Joseph B. Pike, Oxford University Press, Londres, 1938, pp. 146-147. <<

[140] Sobre el manuscrito de Munich, véase cap. 1, nota 3. <<

[141] Karl Manitius, «Magie und Rhetorik bei Anselm von Besate», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 12 (1956), pp. 52-72. <<

[142] Peter Heath, *The English Parish Clergy on the Eve of the Reformation*, Routledge, Londres, 1969; A. Hamilton Thompson, *The English Clergy and Their Organization in the Later Middle Ages*, Clarendon, Oxford, 1947; Denys Hay, *The Church in Italy in the Fifteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977; Paul Adam, *La vie paroissiale en France*, Sirey, Paris, 1964. <<

[143] Bronislaw Geremek, *The Margins of Society in Late Medieval Paris*, trad. ing. Jean Birrell, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 135-166, (hay ed. fr.: *Les marginaux parisiens aux XIV* et XV* siècles*, Flammarion, Paris, 1976). <<

[144] *Acta sanctorum*, Mayo, vol. 2, Palmé, París y Roma, 1866, pp. 49-50. <<

[145] Margaret Harvey, «Papal witchcraft: the charges against Benedict XIII», en Derek Baker, ed., *Sanctity and Secularity: The Church and the World*, Blackwell, Studies in Church History, 10, Oxford, 1973, pp. 109-116. <<

[146] Richard Perger, «Schwarzkünstler und Ordensmann: Aus dem Leben des Schottenpriors und Seitenstettner Abtes Benedikt (+1441)», *Wiener Geschichtsblätter*, 32 (1977), pp. 167-176; Georgine Ververka, «Der merkwürdige Fall ‘Benedikt’: Biographie oder Predigtmärlein?», *ibid.*, pp. 177-180. <<

[147] 9. Gene A. Brucker, «Sorcery in early Renaissance Florence», *Studies in the Renaissance*, 10 (1963), pp. 18-19, con traducción inglesa de la cita. <<

[148] Robert-Léon Wagner, «Sorcier» et «magicien»: *Contribution á l'histoire du vocabulaire de la magie*, Droz, París, 1939, p. 49, n. 2. <<

[149] British Library, Ms. Sloane 3556, fol. 1 v.º. <<

[150] Hartmut Beckers, «Eine spätmittelalterliche deutsche Anleitung zur Teufelsbeschwörung mit Runenschriftverwendung», *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 113 (1984), pp. 136-145. <<

[151] Marie-Thérèse d'Alverny, «Survivance de la magie antique», en Paul Wilpert, ed., *Antike und Orient im Mittelalter*, de Gruyter, Berlín, 1962, pp. 159 y 173. <<

[152] Lynn Thorndike, «Some medieval conceptions of magic», *The Monist*, 25 (1915), p. 123, con traducciones inglesas de las citas. <<

[153] El *Picatrix* incluso se refiere varias veces a la magia que describe como «nigromancia», aunque la mayor parte de sus contenidos corresponderían de forma más clara a la estrechamente relacionada categoría de magia astral; la distinción puede funcionar mejor para los textos latinos que para los árabes. <<

[154] Adolph Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Herder, Friburgo, 1909, p. 567, n. 4. <<

[155] El uso de nombres ordinarios para designar al demonio, junto con la simplicidad general de las instrucciones que se ofrecen, han llevado al editor a sugerir que este texto es más el reflejo del folklore que de una tradición erudita. Incluso cuando aparecen más claramente componentes eruditos y eclesiásticos, la nigromancia sin embargo a menudo incorpora elementos del folklore popular. <<

[156] Aron Gurevich, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, trad. ing. János M. Bak y Paul A. Hollingsworth, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 66-67. <<

[157] Thorndike, «Some medieval conceptions», p. 125. <<

[158] Trinity College, Cambridge, Ms. 0.8.29, fol. 179 v.^o-182 v.^o <<

[159] British Library, Ms. Royal 17.A. XLII; cf. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. 2, pp. 283-289. <<

[160] En 1398, los teólogos de París, quizá pensando en este libro, condenaron la creencia de que la magia pudiera lograr este objetivo. <<

[161] British Library, Ms. Sloane 121, fols. 90 v.º - 93 v.º. Las palabras en escritura cifrada son *mxlkerem* y *xolkntbtem*, para *mulierem* y *volintatem* (sic). El nombre del ángel puede ser «Abanuxtra», pero «Abamixtra» parece una lectura más apropiada.

<<

[162] Cesáreo de Heisterbach, *The Dialogue on Miracles*, trad. ing. H. von Scott y C. C. Swinton Bland, Routledge, Londres, 1929, vol. 1, pp. 315-317; cf. *ibid.*, pp. 317-320. <<

[163] D. L. d'Avray, *The Preaching of the Friars: Sermons Diffused from Paris before 1300*, Clarendon, Oxford, 1985, pp. 198-202. <<

[164] La primera versión es «*Non, sta secure, venient inimici tui suaviter et subdentur tibi*»; la segunda, «*Non sta secure, venient inimici tui sua vi ter, et subdent ur tibi*». Hansen, *Quellen und Untersuchungen*, p. 79. <<

[165] Véase Paul Kristeller, ed., *Holzschnitte im Königl. Kupferstichkabinett zu Berlin*, ser. 2, Cassirer, Berlín, 1915, pp. 36-37. Las citas proceden de 1 Crónicas 10:13, Corintios 10:20, Isaías 47:11-12, Juan XXII, *Super illius specula*, un estatuto imperial, las obras de Agustín, la condena de la magia promulgada por los teólogos de la Universidad de París en 1398, y Eclesiastés 13. <<

[166] Para esta sección y la siguiente, véase Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter, und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, Oldenbourg, Munich, 1900, todavía de utilidad. <<

[167] El texto evangélico utilizado, de dudosa relevancia para este caso, es Juan 15:6.

<<

[168] Jacobus, *Omne bonum*, British Library, Ms. Royal 6.E. VI, fols. 396 v.º - 397 v.º;
cf. Ms. Harley 275, fols. 149 r.º - 153r.º. <<

[169] Bert Hansen, *Nicole Oresme and the Marvels of Nature*, Pontifical Institute, Toronto, 1985. <<

[170] G. R. Owst, «*Sortilegium* in English homiletic literature of the fourteenth century», en J. Conway Davies, ed., *Studies Presented to Sir Hilary Jenkinson*, Oxford University Press, Londres, 1957, p. 289, con traducciones inglesas de las citas. <<

[171] Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, III, pp. 104-107 (hay trad, cast...
Summa contra los gentiles, BAC, Madrid, 1967, 2.a ed., tomo II). <<

[172] Dieter Harmening, *Superstitio: Überlieferungs und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Schmidt, Berlín, 1979. <<

[173] Owst, «*Sortilegium*», pp. 294-295. <<

[174] Agradezco a Robert E. Lerner la información sobre este caso. Véase el documento y una interpretación algo distinta en su artículo «Werner di Friedberg intrappolato dalla legge», que aparecerá en las actas del congreso celebrado en Erice en 1988, editadas por A. Paravicini Bagliani y Jean-Claude Maire Vigueur y que publicará la editorial Sellerio de Palermo <<

[175] Malcolm Barber, *The Trial of the Templars*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978; Peter Partner, *Murdered Magicians: The Templars and Their Myth*, Oxford University Press, Oxford, 1982. <<

[176] Jane Crawford, «Evidences for witchcraft in Anglo-Saxon England», *Medium Aevum*, 32 (1963), p. 113. <<

[177] C. Douais, «Les hérétiques du Midi au treizième siècle: cinq pièces inédites», *Annales du Midi*, 3 (1891), pp; 377-379. <<

[178] Anneliese Maier, «Eine Verfügung Johannis XXII. über die Zuständigkeit der Inquisition für Zaubereiprozesse», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 22 (1952), pp. 226-246. <<

[179] G. G. Coulton, *Life in the Middle Ages*, trad, ing., vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1928, pp. 160-163. Gene A. Brucker, ed., *The Society of Renaissance Florence*, Harper & Row, Nueva York, 1971, pp. 361-366. <<

[180] Margaret Archer, ed., *The Register of Bishop Philip Repingdon, 1405-1419*, 3, Lincoln Record Society, 1982, pp. 194-196 (se lee *unica... vice por vinca... vite*). <<

[181] Mariano da Alatri, «L'inquisizione a Firenze negli anni 1344/46 da un'istruttoria contro Pietro da l'Aquila», en Isidorus a Villapadierna, ed., *Miscellanea Mechior de Pobladura*, Institutum Historicum O. F.M. Cap., Roma, 1964, pp. 233-235. <<

[182] Joseph Hansen, ed., *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Georgi, Bonn, 1901, pp. 561-565. <<

[183] San Bernardino de Siena, *Sermons*, ed. Nazareno Orlandi, trad. ing. Helen Josephine Robins, Tipografía Sociale, Siena, 1920, pp. 163-176. Cf. Richard Kieckhefer, *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Routledge, Ixmdres, 1976, pp. 121-122, para los casos de Roma que pueden ser idénticos o comparables a éste. <<

[184] Hansen, *Quellen und Untersuchungen*, pp. 118-122. <<

[185] Hansen, Quellen, p. 121. <<

[186] *Ibid.*, pp. 183-188. Una representación del sabbath se reproduce en Norman Cohn, *Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*, Basic, Nueva York, 1975, lámina 1 (hay trad, cast... *Los demonios familiares de Europa*, Alianza Editorial, Madrid, 1980). <<

[187] *The Malleus maleficarum*, trad. ing. Montague Summers, Pushkin, Londres, 1928. <<

[188] Pierrette Paravy, «À propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières: le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436)», *Mélanges de l'École Française de Rome: Moyen Âge-Temps modernes*, 912 (1979), pp. 333-379. <<

[189] Carlo Ginzburg, «The witches' sabbat: popular cult or inquisitorial stereotype?», en Steven L. Kaplan, ed., *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Mouton, Berlin, 1984, pp. 39-51. <<

[190] Françoise Bonney, «Autour de Jean Gerson: opinions de théologiens sur les superstitions et la sorcellerie au début du xv^e siècle», *Moyen Âge*, 71 (1971), pp. 85-98; Carl Binz, «Zur Charakteristik des Cusanus», *Archiv für Kulturgeschichte*, 7 (1909), pp. 145-153. <<

[191] Atribuida a Novalis, en Jorge Luis Borges, «Avatares de la tortuga», *Prosa completa*, Bruguera, Barcelona, 1980, vol. I, p. 110. <<