

«Indias de allá» e «Indias de acá»: estrategias demoníacas asechando a la ciudadela de la Ortodoxia

Alessandro Martinengo
Universidad de Pisa

1. Quien lea tratados científicos o de filosofía natural, medievales o renacentistas, en latín o en romance, no encontrará base alguna para fundamentar filológicamente una distinción rigurosa entre los conceptos (y las palabras) «astronomía» y «astrología», ni podrá tampoco aceptar la tesis tradicional, según la cual el triunfo del Renacimiento coincide con la victoria tajante de la astronomía, en su sentido de ciencia crítico-matemática, sobre la astrología, entendida como tradición sapiencial enriquecida, a lo largo de los siglos, por motivos religiosos y hábitos o prácticas supersticiosas. Tanto es así que uno de los mayores estudiosos del platonismo florentino del Renacimiento ha podido encontrar, incluso en el pensamiento y el lenguaje de Galileo, huellas de antiquísimos cultos solares y de creencias relacionadas con el hermetismo y la tradición pitagórica¹.

Mucho más clara es la distinción que, en el seno de una sola y misma ciencia —llamada indiferentemente astronomía o astrología—, operan los filósofos y científicos de las épocas mencionadas entre una interpretación o aplicación natural de los principios de dicha ciencia y otra sobrenatural, o preternatural, susceptible de consecuencias ilícitas y supersticiosas. La distinción se aprecia ya en Ptolomeo y se convierte en lugar común en la Edad Media: con mayor lucidez que en otros autores, en el *Speculum astronomiae* (atribuido generalmente a Alberto Magno) encontramos que una única y sola ciencia, llamada astronomía, se divide en dos ramas, *in theoreticam scilicet et practicam*².

¹ Eugenio Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Bari, Laterza, 1976, pp. 3 ss. y 12-14.

² *Ibid.*, p. 31, n. 2.

San Isidoro, después de haber afirmado al comienzo del capítulo XXVII del libro III de las *Etimologías*, que hay una pequeña diferencia (*aliquid differt*) entre 'astronomía' y 'astrología', se preocupa sobre todo de distinguir entre *astrologia naturalis* y *superstitiosa*, borrando cualquier diferencia entre la primera de ellas y la astronomía, a no ser que queramos afinar, atribuyendo a su conceptualización de la astronomía un carácter mayormente descriptivo (... *caeli conversionem, ortus, obitus motusque siderum continet*), y a la de la *astrologia naturalis* un carácter mayormente pragmático (*exequitur solis et lunae cursus, vel stellarum certas temporum stationes*). En cuanto a la *superstitiosa*, reúne bajo este lema —sin sombra de matices polémicos o negativos— el arte de los pronósticos y algunos aspectos de la fisionomía (son seguidores de ésta quienes *duodecim caeli signa per singula animae vel corporis membra disponunt, siderumque cursu nativitates hominum et mores praedicare conantur*)³.

De modo algo distinto, el Rey Sabio registra y cataloga la materia que nos ocupa bajo el lema «adefinanza» (Partida VII, título XXXIII, ley I: «Qué quiere decir adefinanza, et cuántas maneras son della»)⁴, deslindando claramente de la verdadera ciencia —que llama «astronomía»— las prácticas más despreciables y ridículas de hechiceros y estafadores:

La segunda manera de adefinanza es la de los agoreros, et de los sorteros et de los fechiceros que catan en agüero de aves, o de estornudos o de palabras..., o echan suertes, o catan en agua, o en cristal, o en espejo, o en espada o en otra cosa luciente..., o adefinan en cabeza de home muerto, o de bestia, o de perro...

En cuanto a la astronomía, no sólo la considera permisible y lícita, sino que invita a su cultivo, puesto que la llama «una de las siete artes liberales»; aunque una huella del miedo a «los juicios et los asmamientos» que podían derivarse de una aplicación torcida de los principios de tal ciencia (en otras palabras, de la desconfianza ante la por otros llamada astrología judiciaria o supersticiosa) es reconocible en su prohibición de que hagan uso de ella los imperitos:

et esta segunt el fuero de las leyes non es defendida de usar a los que son ende maestros et la entienden verdaderamente...: mas los otros que non son ende sabidores, non deben obrar por ella, como quier que se puedan trabajar de aprenderla estudiando en los libros de los sabios.⁵

También bajo un único lema, el de «astronomía», reúne Fray Juan Gil de Zamora la astronomía o astrología natural y la astrología judiciaria, otorgando a esta última pleno derecho de ciudadanía entre las ciencias cultas y nobles, incluyéndola además en el armonioso contexto de la *scientia regis*, es decir del patrimonio sapiencial que considera

³ Isidori Hispalensis Episcopi, *Etymologiarum sive originum Libri XX*, ed. W. M. Lindsay, London, Oxford University Press, 1962, vol. 1, III, xxvii. Cf. E. Garin, *op. cit.*, pp. 130-1, n. 2.

⁴ *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio* cotejadas con varios códices antiguos por la R.A.H., Madrid, en la Imprenta real, 1807, 3 vols., III, pp. 667-8.

⁵ *Ibid.*, p. 667.

propio del perfecto príncipe cristiano. En el capítulo IV del VII tratado de su libro *De preconiiis Hispanie*, terminado en 1288 (libro que es justamente un *speculum principis* destinado a la educación del futuro Sancho IV), al trazar el perfil de la formación que ha de recibir el príncipe, escribe lo siguiente:

Indiget scientia Grammaticali, que est scientia lingue. Indiget scientia Logicali... Indiget Arismetica... Indiget Astronomia, que inter has regibus utilior est: per ipsam namque ... providet ante hiemem in domibus, vestimentis et lignis, et multis aliis contra frigus... Et in nobismetipsis, si prescimus, vitamur futura nociva si possumus; et si omnino non possumus, alienamus; et si non vitamur nec alienamus, possumus rogare Deum.⁶

La responsabilidad de delinear la figura de un soberano cuyo gobierno se fundamente no sólo, como el de cualquier *bonus paterfamilias*, en la previsión de los fenómenos ciertos de la Naturaleza, sino también en los pronósticos de la astrología judiciaria, la hace remontar Fray Juan nada menos que al propio Aristóteles dictando preceptos a su discípulo Alejandro Magno:

Alexander, prospicite iudicia Astronomie nec moveant vos verba stultorum qui dicunt quod effectus superiorum non possunt sciri, et si scirentur non possunt mutari, quia superiora non possunt mutari. Sed ego dico vobis quod expedit homini scire futura quia cum sciverit rogabit primum, et petet misericordiam et cavebit.⁷

Francisco Rico ha comentado, en unas eruditas y sugestivas páginas, la «estupenda noticia»⁸ que, tomándola del Tudense, nos da Fray Juan acerca del origen hispano de Aristóteles, *Philosophorum perfectio et consummatio*, según escribe⁹; y puesto que a tal especie nuestro fraile yuxtapone la información del origen español del mayor comentarista del mismo Aristóteles, Averroes, y también de otro filósofo tan notable como Avicena¹⁰, nada le resulta tan fácil como levantar a los cielos la primacía de España en todos los dominios de la filosofía, incluso los de la astrología y la magia, evocando a este propósito la función mediadora del ambiente cultural hispano-árabe de la brillante Toledo del siglo XIII:

In arte Magica, et scientia Astrologie, philosophis hispanis peritiores paucissimi extiterunt, sicut declarant libri et *Tabule Toletane*, ubi¹¹ fere omnes libri philosophici sunt traslati de arabico in latinum.¹²

⁶ Juan Gil de Zamora, O.F.M., *De preconiiis Hispanie*, ed. crítica de M. de Castro y Castro, O.F.M., Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1955, pp. 199-200.

⁷ *Ibid.*, pp. 200-1.

⁸ Francisco Rico, «Aristoteles Hispanus: en torno a Gil de Zamora, Petrarca y Juan de Mena», en AA. VV., *Mitos, folklore y literatura*, Zaragoza, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, 1987, pp. 57-77 (p. 60).

⁹ *De preconiiis Hispanie*, cit., p. 175.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 176-7.

¹¹ Francisco Rico, *op. cit.*, p. 65, explica que con *ubi* se refiere Juan Gil a Toledo y a su rol de eslabón entre la cultura antigua y la medieval. Y añade que «la mención de las versiones hispano-árabes y del prolífico traductor Juan de Sevilla [que sigue en el texto del *De preconiiis*] era muy de esperar: al fin sin

Si Juan Gil coloca bajo el signo del 'hispano' Aristóteles no sólo la reivindicación de la astrología, sino de su imprescindible función dentro de la sabiduría propia del príncipe cristiano, no le va a la zaga, poco más de un siglo después, el Infante don Enrique de Villena (1384-1434) al recabar de fuentes clásicas o pseudo-clásicas un modelo de príncipe (de rasgos, por lo demás, muy autobiográficos) que inspira su conducta en una *pia philosophia* capaz de enlazar los principios del dogma católico con los métodos de las ciencias y de conciliar la habilidad en los negocios políticos con el cultivo del arte supremo, la astrología.

En *Los doze trabajos de Hércules* nos cuenta el apólogo del rey Atalante, el cual «cobdiçiaua mirar el movimiento del cielo e... de las sus estrellas» y, al darse cuenta de que la bóveda celeste «por antiguedat caia a pedaços», dejó el cuidado del gobierno, «e pusose a sostener con sus onbros el çielo maguer le fuesse exçesivo trabajo»; finalmente, agotadas sus fuerzas, consiguió convencer a Hércules para que le sustituyera en la empresa¹³. La clave de la alegoría nos la suministran las páginas siguientes: ahí se explica por un lado cómo se había recurrido a la ayuda de Hércules por su calidad de capitán y soberano modélico, ya que nunca «por el oficio de las armas non menospreçio la profunditat de la sçiençia mostrando en su vejez el fruto del saber que en su mançebez o juventud senbrado avía»; por el otro se nos sugiere cómo «entre las sçiençias humanas o humanamente falladas la astrologia tiene el soberano grado proçediendo demostrativamente e aviendo por subjecto tan insigna e exçelente materia [el cielo]»¹⁴.

Finalmente, y con mayor claridad aún, distingue don Enrique, en su *Libro de Astrología*, las respectivas competencias de la teología y la astrología, que no han de considerarse encontradas ni opuestas, sino armoniosamente orientadas hacia un fin común:

Et agora concluyendo, los santos Padres et doctores por la manera entendieron quanto al alma et los astrologos quanto al cuerpo, et bien considerada la rason non son contrarios. Et ansi que usar de aquesta sçiençia non viene por el diablo mas por Dios.¹⁵

2. He tenido la tentación de anticipar la fórmula de *pia philosophia* atribuyéndola al grandioso proyecto (en cierto sentido, fáustico) de reconciliación y pacificación entre

ellas seguramente nunca se hubiera llegado a concebir la hispanidad de Aristóteles». En otra obra de Fray Juan, el *Tractatus de accentu...*, o *Prosodion* —un códice de la cual debió, según conjetura Rico, poseer y anotar Petrarca—, se afirma que la magia, inventada por Cam, hijo de Noé, y muy practicada por egipcios y griegos, finalmente *devenit ad hispanos* (op. cit., p. 70).

¹² *De preconiis Hispanie*, cit., p. 179.

¹³ Enrique de Villena, *Los doze trabajos de Hércules*, ed. de M. Morreale, Madrid, R.A.E., 1958, pp. 123-4.

¹⁴ *Ibid.*, p. 132.

¹⁵ José María Millás Vallicrosa, «El Libro de Astrología de Don Enrique de Villena», en *Revista de Filología Española*, XXVII, 1943, pp. 1-29 (pp. 13-14). Sobre la fortuna literaria, folklórica, proverbial de Don Enrique de Villena, mago y astrólogo, siguen siendo fundamentales las páginas que le dedicara Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles*, Madrid, B.A.C., 1956, vol. 2, I, pp. 692 ss. y 672-5.

ciencia y fe concebido por don Enrique. En realidad, dicha fórmula se suele reservar generalmente, aplicándose a toda propiedad, para esa extrema síntesis intelectual que, en la Florencia del siglo XV, realizó Marsilio Ficino (1433-99), procurando hermanar la teología católica con la que él mismo llamaba *prisca theologia*, una forma de platonismo profundamente impregnada de elementos mágico-astrológicos de derivación hermética (Ficino había traducido al latín, además de a Platón, el *Corpus Hermeticum* de Hermes Trismegistus, utilizando un códice que un monje había llevado de Macedonia a Florencia)¹⁶.

Muy próximas a las de Ficino¹⁷ eran las posturas defendidas, en su primera juventud, por el conde Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), quien sometió a discusión, en Roma, entre 1486 y 87, sus 900 tesis. En una de ellas —inmediatamente condenada, no tardando en producirse la condena de todas las demás— sostenía que sólo acudiendo a la magia natural y a la cábala se puede lograr la certidumbre absoluta acerca de la divinidad de Jesucristo. Sin embargo, en el decenio siguiente, hacia el final de su corta existencia, Pico experimentó un cambio fundamental de actitud, acercándose a las tesis intransigentes enunciadas por Gerolamo Savonarola (1452-1498) en su violento *Tractato contra li astrologi*, publicado en 1497.

Los estudiosos de Pico aún no se han puesto de acuerdo acerca del significado y alcance de esta llamada conversión, ni acerca de si fue Savonarola quien influyó sobre Pico o al revés: Garin¹⁸ habla del acercamiento progresivo de uno a otro y de una participación activa del fraile en la paulatina génesis de las *Disputationes in astrologiam*, redactadas entre 1493 y 94, con las que Pico se proponía rebatir las confutaciones del obispo español Pedro García (conocidas bajo el título de *Contra conclusiones apoloiales Johannis Pici Mirandulani Concordie comitis proemium*), que había sido miembro del tribunal eclesiástico encargado por el Papa Inocencio VIII de examinar las 900 tesis y el opúsculo *Apologia* publicado a continuación en apoyo de ellas; Thorndike, por el contrario, habla de un verdadero «voltafaccia», es decir de un viraje completo, de Pico, realizado —agrega con cautela— gracias a «una cierta influencia» de Savonarola¹⁹.

Como quiera que sea, lo cierto es que Pico parece contagiarse, en el ocaso de su existencia, de esa angustia sobrecogedora que vive la sociedad entera en las postrimerías del siglo XV, y acerca de cuyas causas han investigado los historiadores, a partir de Johann Huizinga y de las inolvidables páginas de su *Otoño de la Edad Media* (1919), de tan profunda y duradera sugestión. En un reciente trabajo, dedicado a dilucidar aspectos de la demonomanía cervantina, el profesor Molho ha afirmado que «las brujas y sus maleficios asedian la imaginación del occidente» a partir de dicha época, añadiendo a

¹⁶ Eugenio Garin, *op. cit.*, pp. 69-86, espec. 72-3.

¹⁷ Acerca de las relaciones entre Ficino y Pico ver, en general, Eugenio Garin, *op. cit.*, pp. 86 ss. y Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, 1964 (trad. it., Bari, Laterza, 1969); y, más recientemente, Paola Zambelli, *L'ambigua natura della magia*, Milano, Mondadori («Il Saggiatore»), 1991, espec. pp. 131 ss.

¹⁸ Eugenio Garin, *op. cit.*, pp. 87-91; 95-7; 104.

¹⁹ Lynn Thorndike, «La critica della magia e del suo carattere non scientifico ed "eretico"», en *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, testi a cura di C. Vasoli, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 59 y 79.

renglón seguido que las brujas que actúan en la obra de Cervantes son las mismas que concibe «una sociedad obcecada por sus pecados e inclinada a invocar intermediarios que le allanen el camino de la tentación»: tentación que consiste en no oponerse al perenne desafío de Satanás, «del que brujas y hechiceras no son sino el exponente visible y manifiesto»²⁰.

Basta con detenernos en esta llamativa coincidencia de fechas: el 5 de diciembre de 1484 Inocencio VIII emanó la bula *Summis desiderantes*, que debía autorizar una represión, mucho más virulenta que las conocidas hasta entonces, de la magia y la hechicería, sobre todo en los países de habla alemana, donde dos frailes fanáticos publicaron poco después (1486) el manual conocido como *Malleus maleficarum*; en 1489, como ya se ha dicho, Pedro García confuta, por mandato del propio Inocencio VIII, las 900 tesis y la *Apologia* de Pico; finalmente, en 1497, ya muerto Pico, en el *Tractato contra li astrologi*, Savonarola saca de las extremas tesis de aquél unas conclusiones que posiblemente el filósofo no hubiese compartido enteramente. La breve muestra de sus ideas, que presento a continuación, puede considerarse representativa del viraje completo, dependiente del mencionado y general clima de angustia, que se produce en las tendencias hasta ahora vigentes en torno a la licitud del cultivo de la astrología y la magia.

En primer lugar, Savonarola adopta sin más el axioma más restrictivo del último Pico, según el cual los cielos sólo nos dispensan luz y movimiento (cito de la traducción española anónima que fue publicada, en 1546, en la Salamanca de las controversias de Indias, causando un notable impacto al que voy a referirme enseguida):

Queda manifiesto que el cielo es causa vniversal de las cosas naturales y no particular [de cada una de ellas]... [Por eso] son desvariados y sin juyzio los astrologos los quales creen que con solo mirar al cielo el qual es causa vniversal de los efectos de aca baxo creen [*sic*] que an de alcançar a saber lo que a de ser en estas cosas particulares.²¹

Se prohíbe terminantemente, pues, al astrólogo investigar sobre las cosas futuras, especialmente las «que proceden del libre aluedrío o las que del todo vienen de la voluntad de Dios, como son los mysterios de la gracia»; y, si procura hacerlo,

²⁰ Mauricio Molho, «“El sagaz perturbador del género humano”: Brujas, perros embrujados y otras demonomanías cervantinas», en *Cervantes*, XII, 2, 1992 (*El erotismo y la brujería en Cervantes*), p. 26. En términos más generales, a propósito de la angustia existencial típica de las postrimerías del siglo XV, A. M. Nada Patrone, colocándose en la perspectiva de la «historia de las mentalidades» y refiriéndose, claro está, no sólo a Piamonte —de que específicamente se ocupa— sino a todo el Occidente, habla de «época de los grandes terrores». Las causas principales que, en su opinión, concurren a la formación de esa mentalidad perturbada son el terror a las carestías, el terror a las enfermedades epidémicas y el terror a las enfermedades endémicas: azotes que se veían a menudo simbolizados en la imagen de los cuatro jinetes del *Apocalipsis* (6, 2-8). Véase: Anna Maria Nada Patrone, «Il Piemonte medievale», en *Comuni e signorie nell'Italia settentrionale: il Piemonte e la Liguria* (Storia d'Italia dirigida por G. Galasso), Torino, UTET, 1986, pp. 278-89.

²¹ *Reprobacion de la Astrologia judiciaria, o diuinatoria, sacada de Toscano en lengua castellana*, Salamanca, J. de Junta, 1546, tractado II, 4, p.s.n.

es vano y supersticioso. Porque el diablo se enxiere en su fantasia y haze con el concierto manifesto o encubierto, y le haze algunas vezes ver la verdad de alguna cosa por venir, la qual ya el sabe por su sotileza o por alguna otra manera..., para acostumbrar al hombre a semejantes vanidades y supersticiones.²²

Por primera vez, en los textos a los que pasamos revista, nos encontramos con la mención explícita del pacto demoníaco para explicar actos y sucesos misteriosos o preternaturales; y también por primera vez vemos asomarse el espectro de la hoguera. Sigue en efecto Savonarola:

Y de razon los tales hombres y mugeres que en estas vanidades [la astrología y la magia] andan, y les dan credito, deurian ser desterrados de las ciudades y de toda poblacion, y si emendar no se quisiessen devian ser quemados.²³

Díaz-Jimeno ha demostrado²⁴ que la traducción anónima se basa en una de las numerosas reimpresiones que tuvo el *Tractato*, la que se conoce bajo el título, algo distinto del original, de *Contra l'astrologia diuinatrice* y se publicó en Venecia en 1536²⁵. También se interroga Díaz-Jimeno acerca del significado que pudo tener el propósito de dar a conocer las ideas del célebre dominico italiano —quemado hacía algunos años en una plaza de Florencia— en una Salamanca en la que, pocos años antes (1540), Fray Francisco de Vitoria había dictado una de sus más sonadas reelecciones titulada *De Magia*, donde ofrecía, en palabras del crítico apenas citado, «un breve pero muy denso tratado de demonología», inspirado en el «prurito de racionalizar, clasificar y sistematizar lo oculto»²⁶. En efecto Vitoria, aun no vacilando en atribuir a los demonios —por él clasificados según una rigurosa jerarquización de poderes y competencias— todos aquellos sucesos «maravillosos» que resultaran ajenos a la intervención directa de Dios y de sus santos, había afirmado, con su robusto racionalismo de temple aristotélico y tomista, que los demonios no podían, desde luego, producir los mentados efectos maravillosos sino «sirviéndose de las causas ciertamente naturales que están ocultas a los hombres»²⁷: lo que significa que, para Vitoria, lo «maravilloso» coincidía con lo que aún no se había explicado racional o experimentalmente. En relación con este antecedente, la divulgación de la obrita de Savonarola, que reflejaba fielmente «los argumentos

²² *Ibid.*, III, 6, p.s.n.

²³ *Ibid.*

²⁴ Felipe Díaz-Jimeno, «Pico, Savonarola y Vitoria: un tratado anónimo de Salamanca», en *Quaderni Ibero-americani*, 69-70, junio-diciembre 1991, pp. 268-78. En su anterior libro, *Hado y fortuna en la España del siglo XVI*, Madrid, Fundación universitaria española, 1987, pp. 103-23, el autor había hecho una descripción pormenorizada del contenido tanto del *De Magia*, de Vitoria, como de la *Reprobación*.

²⁵ *Opera Singolare del re-/uerendo Padre F. Hieronimo Sauonarola/ cõtra l'astrologia diuinatrice in cor-/roboratione delle refutatione/ astrologice del S. Conte/ Ioan. Pico de la/ Mirandola/...* In Venegia. MDXXXVI. He consultado uno de los ejemplares poseídos por la Biblioteca Nacional de Florencia (Sav. 129; Sav. 435/2).

²⁶ Felipe Díaz-Jimeno, *op. cit.*, pp. 276 y 278.

²⁷ *Relecciones teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, ed. crítica... por el P. Mtro. Fr. Luis G. Alonso Getino, Madrid, Imprenta La Rafa, 1935, III, p. 299.

providencialistas de Pico», habría representado, en opinión de Díaz-Jimeno, «una respuesta apropiada a lo que quizá se hubiese considerado como devaneos demonológicos de Vitoria»²⁸.

Me permito sugerir aquí unas consideraciones adicionales que, lejos de contradecir la explicación de Díaz-Jimeno, sólo pretenden completarla de alguna manera. En la perspectiva que indico, se vislumbrará, si no me equivoco, detrás de la ocurrencia que alguien tuvo de divulgar, en la Salamanca de aquellos años, la obrita del discutido —y ya por entonces en el *Índice*— dominico italiano, una muy acertada intuición psicológica y cultural. En efecto, tanto la afirmación preocupada, que hacía Savonarola, de la dramática efectividad del pacto demoníaco que se ocultaba detrás de todos y cada uno de los gestos de los astrólogos y demás supersticiosos —tan lejana del olímpico distanciamiento con que tratara el asunto Vitoria—, como la amenaza de la hoguera, que se reservaría a los supersticiosos impenitentes, iban a caer —como semilla en tierra fértil— en un ambiente hondamente perturbado por los relatos, que cada día se leían o se escuchaban, de cronistas y misioneros procedentes de las Indias. Estos relatos descubrían a la atención atónita de la cristiandad la extensión inconmensurable de la idolatría en el Nuevo Mundo y homologaban, tácita o explícitamente (las más veces, explícitamente), los ritos abominables de los indios —y las prácticas mágicas y supersticiosas que con aquéllos enlazaban— con el dominio que ejercía el Demonio sobre tantos millones de ánimas y con su perverso y obstinado propósito de oponerse a la predicación del Evangelio, que amenazaba su imperio.

No olvidemos que justamente en esos años había ido acalorándose la discusión sobre los medios más oportunos a adoptar para la conversión de los infieles, y que se habían multiplicado las juntas de teólogos y sabios encargadas de sugerir soluciones viables; por no poner más que dos ejemplos bien conocidos, en 1542 Carlos V había congregado en Valladolid una junta, ante la cual Las Casas expuso los *Remedios* que conceptuaba aptos para las circunstancias americanas (el octavo de estos *Remedios* se publicaría en 1552); y la propia Salamanca se preparaba a asistir, al año siguiente de la publicación del opúsculo que nos ocupa, a la memorable disputa entre el mismo Las Casas y Ginés de Sepúlveda.

Nos queda por reseñar someramente, en las páginas que siguen, las líneas argumentales que, con referencia al tema que desarrollamos, emergen de la inmensa documentación cronística: si no me engaño, veremos así perfilarse y definirse un protagonismo del Diablo, dentro de la historia humana, que nunca sospecharon los siglos anteriores; también percibiremos la paulatina formación de un clima psicológico de asedio, por decirlo de algún modo, gracias al cual la cristiandad llegó a concebirse a sí misma como una ciudadela rodeada por todas partes por las tropas del Enemigo, del «sagaz perturbador del género humano», si queremos citar a Cervantes a través de Mauricio Molho.

²⁸ Felipe Díaz-Jimeno, *op. cit.*, p. 278.

3. Se suele repetir, a raíz de lo afirmado por Leonardo Olschki en un artículo de 1943²⁹, que Pérez de Oliva fue el primero en abordar en lengua vulgar —dentro de una dedicación historiográfica reducida pero significativa, que recientemente ha vuelto a llamar la atención de los investigadores (pienso en el ensayo de María Luisa Cerrón)³⁰— los temas de la conquista y colonización de América que tanta perturbación iban a suscitar, un poco más tarde, en las conciencias europeas. Sabemos con seguridad que el humanista cordobés escribió la *Historia de la inuención de las Yndias* entre 1525 y 1528 y la *Conquista de la Nueva España* probablemente en el mismo período de tiempo. Ahora bien, aun siendo posible que la tajante afirmación de Olschki no sea completamente cierta, puesto que Oviedo publicó el *Sumario de la natural historia de las Indias* en 1526, declarando en la dedicatoria que tenía entre manos y bien avanzada ya la redacción de la *Historia general y natural*³¹, es perfectamente aceptable la conclusión a la que llega la estudiosa apenas recordada:

Si... tomamos en cuenta lo temprano de sus [las dos obras históricas de Oliva] fechas de composición más la circunstancia de haber sido escritas desde suelo español por un estudioso que nunca pisó tierra americana, hemos de concluir que su valor testimonial es, a pesar de todo, de primer orden, pues transcriben la reacción de un humanista ante un acontecimiento histórico cuya trascendencia no muchos europeos de su tiempo fueron capaces de observar.³²

De entre las consideraciones de Oliva, destaca la hipótesis (que Oviedo transformará en certidumbre, y que se considerará luego como un sólido argumento para justificar la dominación colonial española) de una remota, y rápidamente olvidada, predicación del Evangelio en tierras americanas. Al comienzo de la *Inuención* dice, en efecto, nuestro humanista que Colón fue «escogido de Dios para que dicesse passada a su santa ley, por el mar Océano, a otras gentes que nunca la conocieron o la tenían ya olvidada»³³; e insiste, en la *Conquista de la Nueva España*: «que de todo [los indios] auian menester nueva informacion para renouar el estado de sus antepassados, que por oluido tenían ya corrompido, y que aparejados estauan a oír y cumplir aquellas cosas»³⁴.

²⁹ Leonardo Olschki, «Hernán Pérez de Oliva's *Ystoria de Colón*», en *The Hispanic American Historical Review*, XXIII, 2, mayo 1943, pp. 167-96.

³⁰ María Luisa Cerrón Puga, «Un capítulo de la historiografía humanista en España: Pérez de Oliva ante el descubrimiento de América», en *Studi Ispanici*, Pisa, Giardini, 1990, pp. 17-54.

³¹ Hernán Pérez de Oliva, *Historia de la inuencion de las Yndias*, estudio, ed. y notas de José Juan Arrom, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1965, pp. 22-3.

³² María Luisa Cerrón, *op. cit.*, p. 24.

³³ Hernán Pérez de Oliva, *op. cit.*, p. 41.

³⁴ William Atkinson, «Hernán Pérez de Oliva. A biographical and critical Study», en *Revue Hispanique*, LXXI, 1927, pp. 309-484 (p. 466). El texto de la *Conquista* se publica en apéndice (pp. 450-75) con el título de *Algunas cosas de Hernan Cortes y Mexico*, título de mano muy posterior que el editor ha encontrado en el ms. de la Biblioteca de El Escorial por él reproducido. M. L. Cerrón considera muy oportunamente (*op. cit.*, pp. 36-7) como probables antecedentes de las citadas de Oliva afirmaciones análogas que emitió uno de los asesores de la Junta convocada por Carlos V en Burgos en 1512 (Matías de Paz, *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, ed. de S. Zavala, trad. de A. Millares Carlo, México, FCE, 1954, p. 221).

Ya en relación más estrecha con nuestro tema, nos toparemos, en Oliva, con la descripción de las prácticas adivinatorias que en la isla Española enlazaban con los ritos religiosos:

Este señor [el Dios en que creían]... tenía muchos seruidores, yntérpretes de su voluntad, que dezían zemes; los cuales en aquella ysla muchas vezes aparecían en diuersas figuras feas, cuyas ymágenes aquellas gentes... acatauan como moradas de aquellos espíritus en cuyo honor las hazían. De do muchas vezes auían respuesta a preguntas que hazían de lo venidero...³⁵

Entre los pronósticos que recibieron de sus ídolos, cita a continuación Oliva el que pudo interpretarse como alusión a la próxima llegada de los Españoles; y, para que no nos quepa la menor duda acerca del papel del Maligno en acaudillar la resistencia de las poblaciones americanas ante la conquista espiritual y temporal que se les quería imponer, añade: «Parece que el Demonio malo hazía ya congetura de la yda de los nuestros, y quería que aquellos sus engañados le ayudassen a llorar su huyda»³⁶.

A partir de Oviedo empieza a plantearse el acuciante problema del porqué Dios permitió, a raíz de la conquista española, la muerte de tantos aborígenes y la consecuente desolación de las tierras americanas. En el libro III de la «Primera Parte» de la *Historia general y natural de las Indias*, libro que debió de escribirse antes de 1535 —siendo ésta la fecha en que salió de la imprenta la llamada *editio princeps* de la obra, que contenía tan sólo la «Primera Parte» y, aún ésta, sin los añadidos posteriores³⁷—, no vacila el cronista en enumerar las causas naturales y psicológicas que podían explicar la «destrucción» de los pueblos recién conquistados; sin embargo, también elabora, insertándola a renglón seguido, una interpretación teológico-moral de lo sucedido, que, a su manera de ver, tiene más peso y fundamento que las otras. En tal perspectiva, la desaparición de poblaciones enteras la causaron, pues, «los pecados de los descomedidos cristianos que gozaban de los sudores de aquestos indios», pero aún más, y en medida mucho mayor sin duda, «los grandes y feos e inormes pecados e abominaciones destas gentes salvajes y bestiales»; y tanto es así que el olvido del Evangelio (que, como sabemos, habría sucedido a una primordial predicación cristiana entre los indígenas) llega a configurarse —a los ojos del cronista— como el merecido castigo de estas culpas:

De que infiero que, no sin grande misterio, tuvo Dios olvidados tantos tiempos estos indios, e después, cuando se acordó dellos... viendo cuánta malicia estaba sobre esta tierra toda..., consintió que se les acabasen las vidas...³⁸

³⁵ Hernán Pérez de Oliva, *op. cit.*, pp. 112-4.

³⁶ *Ibid.*, p. 114.

³⁷ Sobre problemas de cronología en la redacción y publicación de los diversos fragmentos de la *Historia general y natural*... se pueden consultar las breves orientaciones de Isafás Lerner en su artículo «La visión humanística de América: Gonzalo Fernández de Oviedo», en *Las Indias (América) en la literatura del Siglo de Oro*, Kassel, Edition Reichenberger, 1992, pp. 3-22.

³⁸ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, ed. y estudio prel. de J. Pérez de Tudela Bueso, B.A.E., CXVII, Madrid, 1959, p. 67 (Primera Parte, III, 6).

Más tarde, en el libro V de la «Primera Parte» (escrito, según afirma, en 1548), retoma el tema desde una perspectiva más resueltamente religiosa, dado que la exposición le lleva a hablar ahora de los ritos y supersticiones indígenas. Habiendo asentado una vez más, en el prólogo, que la destrucción de la Española debe considerarse como «culpa e castigo... principalmente fundado en los delitos e abominables costumbres e ritos desta gente»³⁹, ofrece la prueba de su aserto, identificando sin más su religión con un culto demoníaco. Sus ídolos representan

la figura abominable e descomulgada del demonio..., con muchas cabezas e colas, e diformes y espantables, e caninas e feroces dentaduras, con grandes colmillos, e desmesuradas orejas, con encendidos ojos de dragón e feroz serpiente.

Los indios tienen «aurispices [*sic*], o agoreros adevinos» encargados de interpretar los pronósticos de sus ídolos o *cemís* —llamándose a veces, ellos mismos, *cemís*—, y *cemí* «es el mismo que nosotros llamamos diablo»⁴⁰. El arte de la adivinanza y de los pronósticos, sigue Oviedo, está relacionado, entre los indios, con la medicina y la magia (y cita a este propósito a Plinio XXX, 1, que había afirmado la existencia de la misma relación en la antigua Persia, inventora —con Zoroastro— de la magia), siendo prueba de ello la circunstancia de que, entre los antillanos, «sus médicos principales son sus sacerdotes adevinos, y éstos... les administran sus idolatrías y ceremonias nefandas y diabólicas»⁴¹.

Las referencias a Plinio, y a muchos otros autores clásicos y medievales, de que está entreverada la *General Historia*, presentan un extraordinario interés, y vale la pena detenerse un momento en ello. El constante remitir a la antigüedad no sólo confirma lo que ha vuelto a recordarnos lúcidamente Marinella Pregliasco en su reciente libro⁴², es decir que en los primeros tiempos se leyó a América como un palimpsesto, descubriendo en su paisaje y en las costumbres de sus pueblos reminiscencias grecorromanas y medievales, sino que es indicio de la creencia de Oviedo en lo que podríamos llamar poligénesis de las culturas: si las prácticas divinatorias de los indios son comparables a las de los antiguos Persas descritas por Plinio, sus hábitos sexuales se parecen a los de los antiguos Tracios, pintados por el Abulense⁴³; y hasta los «diabólicos» sacrificios humanos fueron practicados antaño «en el medio del mundo, o lo mejor dél, que es

³⁹ *Ibid.*, p. 111 (Primera Parte, V, proemio).

⁴⁰ *Ibid.*, p. 112 (Primera Parte, V, 1). Insiste más abajo en que es el propio diablo quien habla a veces con sus fieles por medio de un indio viejo disfrazado de *cemí*: «En el cual es de pensar que el diablo, como en su ministro, entraba e hablaba en él; y como es antiguo estrólogo, deciales el día que había de llover, o otras cosas de las que la Natura tiene por oficio» (*ibid.*, p. 123).

⁴¹ *Ibid.*, p. 113. De origen e inspiración diabólicos son también, para Oviedo, el concubinato y la sodomía entre los indios (*ibid.*, pp. 118 ss.): ejemplo iluminante, al cual sería fácil añadir más, del paulatino extenderse de la obsesiva sombra demoníaca hacia terrenos ajenos a la religión, a los ritos y a las supersticiones propiamente dichas, e incluso tan humanos como lo son el amor y la sexualidad.

⁴² Marinella Pregliasco, *Antilia. Il viaggio e il Mondo Nuovo (XV-XVII secolo)*, Turín, Einaudi, 1992, espec. pp. 19-34.

⁴³ Gonzalo Fernández de Oviedo, *op. cit.*, p. 122.

Italia», donde vivieron Cíclopes y Lestrigones⁴⁴. Sin embargo, y paradójicamente, el alarde de cultura que ostenta Oviedo no le induce a la comprensión y a la tolerancia, sino que por el contrario le lleva a reducir tantas y tan dispares manifestaciones culturales al común denominador de la omnipresente perversidad demoníaca. Así lo muestra al homologar la serpiente que, según le dijeron, estaba esculpida en un templo del Perú con la que figuraba en los templos de Esculapio e incluso con la que indujo a la tentación a nuestros progenitores:

[en] Durazo, alias Epidauro... estuvo... un templo hermosísimo en honor de Esculapio..., cuya estatua era en forma de serpiente. Y de aquí se me ha puesto en la memoria (segund el curso grande de la idolatría destes indios) que en honor deste Esculapio debía ser aquella memoria de la casa del gran príncipe Atabaliba..., dentro de la cual está una sierpe muy grande de piedra... Y el que dudare desta mi sospecha acuértese que el mismo demonio que mostró a idolatrar los antiguos, ese mismo es el maestro que esa misma condenada idolatría ha sembrado entre aquestos indios. Y el más antiguo simulacro o imagen del diablo es aquesta de la serpe, en figura de la cual fueron engañados nuestros primeros padres.⁴⁵

Evocando la polémica a distancia entre Las Casas y Motolinía, entramos en lo más vivo de las disputas entre las órdenes religiosas respecto al problema, ya aludido, de la «destrucción de las Indias» y a la cuestión del regimiento político de las colonias: dadas las limitaciones de tiempo y de espacio, quiero tan sólo ceñirme a ilustrar la recurrencia de una serie de metáforas, tomándola como cifra simbólica de la dramática implicación de personas y grupos en temas de notable trascendencia. Había empezado el franciscano Toribio de Motolinía, quien, al llegar a la Nueva España en 1524, se había dedicado a una intensa actividad de predicación y organización misionera, cuyos primeros frutos literarios (anteriores a 1540) fueron la *Historia de los indios de la Nueva España* y los *Memoriales*. En esas páginas hablaba con indignación, acudiendo a una imagen bíblica, de las diez plagas que asolaran la meseta mexicana como consecuencia de la llegada de los españoles, siendo la cuarta de ellas la encomienda, que se les había impuesto a los indios a manera de célula básica de su organización política y social⁴⁶.

Sin embargo, el ardor metafórico de Motolinía hubo de enfriarse de repente al enterarse de que Las Casas, miembro de la orden rival de los dominicos, se había servido, en su *Octavo remedio* dirigido a Carlos V (opúsculo publicado en 1552, como ya dije), de una imagen parecida a propósito de la misma institución político-social:

Que tener los españoles los indios encomendados hãya sido gobernación y regimiento nocivo, diminutivo y destrutivo de todas aquellas gentes, y por consiguiente malo, pésimo y tiránico..., poco trabajo podremos tener en probarlo a Vuestra Magestad... Pues

⁴⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 218.

⁴⁶ Pierluigi Crovetto, *I segni del Diavolo e i segni di Dio. La «Carta al Emperador Carlos V» (2 gennaio 1555) di Fray Toribio Motolinía*, Roma, Bulzoni, 1992, p. III. Las citas de la *Carta* de Motolinía, que inserto a continuación, proceden de la excelente edición que ofrece Crovetto en el volumen indicado.

¿qué pestilencia tan mortífera y barredera pudiera haber venido del cielo que hobiera así yermado y abrasado más de dos mill y quinientas leguas de tierra llena de hombres...?⁴⁷

No le quedaba más remedio a Fray Toribio que apresurarse a restaurar el sentido propio de cuantas palabras se remitieran a morbos y epidemias, dado que su empleo metafórico se había revelado tan peligroso. Y lo hizo precisamente en la *Carta de 1555* dirigida al mismo Emperador, la cual marca un viraje completo en su actitud mental y donde apunta una vez más, como hiciera Oviedo, a la responsabilidad moral de los indios en procurarse a sí mismos tamaños azotes:

[De] diez años a esta parte falta mucha gente destos naturales, y esto no lo han ca[usado ma]llos tratamientos, porque ha muchos años que los indios son bien tratados...; mas halo causado muy grandes enfermedades y pestilencias que en est[a Nueva] España ha habido... Cuál [sea la cau]sa, Dios es el sabidor... [Si la] causan los grandes pecados e idolatría que en esta tierra había, no lo s[e]...⁴⁸

Se contraponen en esta contienda, que vemos simbólicamente cifrarse en el valor, propio vs figurado, de algunas palabras, el profetismo del dominico Las Casas al triunfalismo, no desprovisto de matices apocalípticos⁴⁹, de los franciscanos que habían acompañado y apoyado a Cortés en su política de «pacificación» novohispana. Lo cierto es que, abandonando el radicalismo proindigenista de sus anteriores posturas, Motolinía nos presenta, en la *Carta* (y volvemos así a nuestro tema principal), el paso del infierno precortesiano («Sepa Vuestra Magestad que cuando el Marqués del Valle entró en esta tierra, Dios Nuestro Señor era muy ofendido..., y el demonio, nuestro adversario, era muy servido con las mayores idolatrías y homeçidios más crueles que jamás fueron»)⁵⁰ a la «edad de oro» cortesiana⁵¹.

Hacia finales del siglo, prescindiendo ya de disputas y condicionamientos dictados por circunstancias contingentes, el P. Acosta esboza, en la *Historia natural y moral de las Indias* (1590), su teología de la historia (o historia de la redención, que queramos decir), igualmente lejana de los opuestos milenarismos de franciscanos y dominicos: trátase de un modelo abierto, para entendernos, del devenir histórico, que renuncia a teorizar el inminente fin del mundo sin por eso abandonar la belicosidad terminológica y metafórica

⁴⁷ *Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas. V. Opúsculos, cartas y memoriales*, ilustración prel. y ed. por J. Pérez de Tudela Bueso, B.A.E. CX, Madrid, 1958, p. 79.

⁴⁸ Pierluigi Crovetto, *op. cit.*, p. 18.

⁴⁹ Ver los comentarios de Crovetto (*ibid.*, espec. pp. 40-3), quien, a propósito de los matices apocalípticos, cita a Georges Baudot, *Utopía e historia en México*, trad. esp., Madrid, 1983, pp. 100-1.

⁵⁰ Pierluigi Crovetto, *op. cit.*, pp. 5-6.

⁵¹ La definición es de Crovetto, *ibid.*, p. III. No está desprovisto de interés anotar cómo Gerónimo de Mendieta —discípulo de Motolinía, pero más cercano a la línea de Las Casas— vuelve más tarde a utilizar con valor metafórico, y otra vez a propósito de la encomienda, palabras como «pestilencia», etc., cerrando así de alguna manera el círculo semántico que ha llamado nuestra atención (el capítulo 37 del IV libro de su *Historia eclesiástica indiana* se titula por ejemplo: «De la mayor y más dañosa pestilencia de los indios, por el repartimiento que de ellos se hace para servir de por fuerza a los españoles», cf. Pierluigi Crovetto, *op. cit.*, p. 183).

que hace pensar, como he dicho, en la psicología de una ciudadela sitiada. Según Acosta, el poderoso resorte que pone en marcha la historia universal es «la soberbia del demonio tan grande y tan porfiada, que siempre apetece y procura ser tenido y honrado por Dios». Este «tan malvado apetito de hacerse Dios» llevó a Satanás a sembrar la idolatría y las supersticiones en la casi totalidad del mundo antiguo, hasta el punto de que en el extendido océano del paganismo «apenas le quedó a Dios un rincón de su pueblo Israel». En la plenitud de los tiempos vino la redención, y «el fuerte del Evangelio [sigue Acosta] le venció y desarmó [a Satanás], y entró por la fuerza de la cruz las más importantes y poderosas plazas de su reino». No le quedó entonces otro recurso al Demonio que acometer a «las gentes más remotas y bárbaras, procurando conservar entre ellas la falsa y mentida divinidad, que el hijo de Dios le había quitado en su Iglesia, encerrándole como a fiera en jaula». Por esto la idolatría, que trata de perder a los hombres induciéndoles a «adorar por Dios a la criatura», o a los ídolos o a las estatuas, ya «extirpada de la mejor y más noble parte del mundo, retiróse a lo más apartado, y reinó en esta otra parte del mundo [las Indias], que aunque en nobleza muy inferior, en grandeza y anchura no lo es»⁵².

4. En el propio umbral del siglo siguiente, la enciclopedia del jesuita Martín del Río, *Disquisitionum magicarum libri sex*, publicada en tres tomos en Lovaina entre 1599 y 1600 (muchísimas las ediciones y reimpressiones sucesivas; recientemente se ha traducido parcialmente al español)⁵³, condensa en síntesis extremista e intransigente todo lo que hasta entonces se había pensado, especulado y escrito acerca de aquellas artes y ciencias cuyo ejercicio y general difusión se imputaba a la voluntad del Espíritu Maligno. La intransigencia de Del Río se manifiesta tanto a nivel filosófico como de teología de la historia. Desde el punto de vista filosófico, el jesuita enlaza con las postreras y más conservadoras posturas de Pico, según las cuales, como sabemos, los cielos sólo son causas universales y no nos dispensan más que luz y movimiento: como consecuencia de lo cual llega a una contraposición tan tajante entre astronomía y astrología que las compara respectivamente a la esposa legítima y a la barragana (la astrología es, escribe, *tam dissimilis priori [es decir, a la astronomía], quam pellex coniugi iustae*)⁵⁴.

En cuanto a la conceptualización del devenir histórico, Del Río radicaliza la actitud de Acosta, dándonos la sensación de considerar definitivamente cerrado el angustioso cerco que las fuerzas del Mal han logrado crear alrededor del único baluarte firme, la fe, o mejor dicho, la Iglesia católica. Ya en el prólogo afirma el jesuita, aludiendo a la omnipresencia de las supersticiones:

⁵² José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. de José Alcina Franch, Madrid, Historia 16, 1987, pp. 311-3 (V, 1).

⁵³ *Disquisitionum magicarum libri sex, quibus continentur accurata curiosarum artium, et vanarum superstitionum confutatio... auctore Martino Del Rio Societ. Jesu Presbyt. ...*, Coloniae Agrippinae..., anno MDCXXXIII, p. 12. Transcribo de este ejemplar, poseído por la Biblioteca universitaria de Pisa, los fragmentos latinos; para los fragmentos del prólogo me sirvo de la trad. española: *La Magia demoníaca (Libro II de las «Disquisiciones mágicas»)*, introd., trad. y notas de J. Moya, preámbulo de J. Caro Baroja, Madrid, Hiperión, 1991.

⁵⁴ *Disquisitionum*, cit., p. 569.

No se trata de batirse con delirios de viejas, o con insomnios de ignorantes, como algunos reprochan, sino que ahora hemos de habérmolas con los mismos demonios, de cuya ayuda y consejo usan los magos, como lo enseña la razón y la experiencia.

Y añade:

¿Qué maravilla que se desborde la perfidia al secarse la fe verdadera? Ciertamente hay también otros pecados mortales, causa de este azote divino [la abundancia de brujas y hechiceros]. Pero la culpa principal de esta pestilencia le corresponde a una no sé qué flaqueza y menosprecio de la fe católica.⁵⁵

Antes de la venida del Salvador, continúa, «la idolatría ocupaba casi todo el orbe»; extirpada del Viejo Mundo, sigue dominando en el Nuevo con sus compañeras inseparables, la superstición y la magia, de lo que «son testigos harto elocuentes las cartas y relaciones de los de nuestra Compañía sobre cosas de Indias»⁵⁶. Sin embargo, nuestro jesuita, dando un paso en adelante, entiende que todo el mundo es Indias, adoptando en esto la perspectiva de algunos misioneros que, según han mostrado Pagden y Prospero, solían asimilar a las Indias de América, no sólo las Indias orientales, sino también cuantas regiones de Europa se consideraran susceptibles de evangelización o reevangelización⁵⁷. De hecho, según Del Río:

en aquellas regiones donde una vez recibida la predicación del Evangelio luego se enfrió, o cayó en desuso..., o desmayó por completo oprimida por los herejes —como en Africa y Asia entre los mahometanos, en Alemania, Francia y Gran Bretaña entre los herejes, en Italia y otras partes entre católicos harto flojos, de los que llaman políticos—: en esos mismos lugares ha cobrado enorme vigor la superstición mágica... Es un hecho que a las herejías, como la sombra al cuerpo, las acolita la basura mágica: cosa tan evidente que negarla sería protervia.⁵⁸

⁵⁵ *Magia demoníaca*, cit., pp. 103-4.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 104-5.

⁵⁷ Anthony Pagden, *La caída dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, trad. it., Turín, Einaudi, 1989, pp. 115 ss., 138; Adriano Prospero, «Il Missionario», en *L'uomo barocco*, Bari, Laterza, 1991, pp. 179-218 (pp. 202-4).

⁵⁸ *Magia demoníaca*, cit., p. 105. Hasta en la propia España, «tras el aluvi6n sarraceno», cobraron vigor la magia y otras supersticiones demoníacas y el mismo Del Río, nos cuenta, pudo ver en Salamanca, «hoy madre de las buenas artes, ... una cripta muy honda, vestigio de una escuela nefanda, que la reina Doña Isabel... apenas hacía un siglo había ordenado cerrar a cal y canto» (*ibid.*, p. 109). Sobre las tradiciones y leyendas relacionadas con las cuevas de Toledo y Salamanca, y su proyección literaria, cf. las pintorescas páginas de Marcelino Menéndez y Pelayo, *op. cit.*, I, 668 ss.; y, sobre sus ecos espec. en Cervantes, las recientes contribuciones de Mauricio Molho, «Nueva lectura del entremés *La cueva de Salamanca*», en *Lecciones cervantinas*, A. Egido ed., Zaragoza, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, 1985, pp. 31-48, y el artículo cit. en nuestra nota 20.

Palabras con las que, sin matiz alguno y sin la menor vacilación, se incluye a la herejía en el conjunto de las demás supersticiones demoníacas, desafiando todas ellas el huerto cerrado de la Ortodoxia católica⁵⁹.

La intransigencia de Del Río parece transigir consigo misma (si se me permite el *calembour*) en dos únicos casos, que remiten ambos —y no me parece una casualidad— a la persona y destino de los monarcas y grandes señores. Por poner un par de ejemplos, el jesuita acepta, por un lado, la creencia popular en el significado profético, en algunos casos, de la aparición de los cometas:

((de ella) causa est Dei dispositio hoc pacto volentis admonere homines de imminente publica calamitate, vel morte Regum aut Principum, vt ad poenitentiam et morum emendationem recurramus)⁶⁰;

por otro considera el cultivo de la alquimia tan sólo lícito (en conformidad con la antiquísima tradición que la apellidaba *ars regalis*) a los reyes y personas adineradas:

patet (nisi quae circumstantia impediatur) ordinarie hanc artem Principibus, et valde locupletibus esse licitam.⁶¹

El tema de las predicciones, de los sueños y signos premonitorios —referido a la pedagogía principesca y al aleccionamiento de los ministros— vuelve a presentarse insistentemente en España a partir de la difusión de las obras del historiador francés Pierre Mathieu, o Matthieu (1563-1621), especialmente las que se relacionan con el asesinato (1610) de Enrique IV de Francia, que tan honda impresión hubo de despertar en la Península como en toda Europa. De este escritor, familiarmente conocido, más allá de los Pirineos, como Pedro Mateo, Pedro van der Hammen tradujo, o adaptó, hacia 1622, los *Pedaços de historia*, Juan Pablo Mártir Rizo, en 1625, la *Historia de la muerte de Enrico el Grande* y la *Historia de la prosperidad infeliz de Felipa de Catanea*, a la que antepuso un «Juicio» Quevedo.

En los *Pedaços* reúne el autor un florilegio de sentencias que se inspiran en la actuación política del señor de Villeroy —secretario de Estado que había sido de cinco reyes de Francia— y tienen como fin la formación del perfecto hombre de gobierno y el aleccionamiento del Príncipe. Éste —a pesar de ocupar la cumbre del poder— debe considerar «como está sugeto a los mismos accidentes que los otros, y quan de balde y sin pensar puede perecer»: fue precisamente lo que le sucedió a Enrique IV, a quien mataron en el momento en que «empeçava a saber reynar, y... lo avia aprendido con la

⁵⁹ Del Río parece estar pensando en el pasaje en que Oviedo se refiere al domicilio que suelen tomar los demonios en los sacerdotes indios (pasaje que hemos reproducido en la nota 40) al escribir en su prólogo (*La magia demoníaca*, cit., p. 111) que «los demonios tienen casa en los herejes, como otrora en los ídolos»; en efecto, sigue, «el diablo al ver derribados los ídolos en que habitaba, con las propias escrituras divinas se fabricó otros ídolos peores en las almas de los herejes». No podría imaginarse una identificación más clara de la herejía con las idolatrías ni una más cándida admisión de la vuelta del Demonio a Europa gracias a la complicidad de los herejes.

⁶⁰ *Disquisitionum*, cit., p. 579.

⁶¹ *Ibid.*, p. 82.

experiencia, a que llamava su gran libro»⁶². La *Historia de la muerte de Enrico el Grande* reserva, por su parte, harto espacio a las reflexiones sobre los sueños proféticos, y los pronósticos en general, que conciernen al destino de los grandes:

No es bien despreciar, ni estimar todos los sueños. Los de los grandes Principes no son vanos, sobre las grandes resoluciones; despues se conoce que han sido inspirados diuinamente.⁶³

Las predicciones, en estos casos —como insinúa el Duque de Vandoma al Rey—, «creerlas, bien es que se prohiban, pero no el rezelo»⁶⁴. Enrique, en efecto, siente un «religioso deprecio»⁶⁵ por los pronósticos que le anuncian su muerte inminente y hasta desatiende los ruegos recelosos de la Reina que, a consecuencia de unos sueños interpretados como premonitorios, «por diuertirle que no fuesse por la ciudad hizo todo lo que Calpurnia, por diuertir a Cesar, de la ida al Senado». Por otra parte, casi parece que el Rey «solicita» el encuentro con su propia muerte, en lo que podría reconocerse, en opinión del historiador, un signo sobrenatural, pues es cierto que «el Cielo junta de tal suerte todas las cosas a vn mismo punto, para que resulten conforme su voluntad»⁶⁶.

Si, tras la lectura de las páginas de Pierre Mathieu, volvemos a leer el *Marco Bruto* de Quevedo (esta obra, recordemos, empezó a redactarla el escritor hacia 1632, siguió trabajando en ella hasta después de la prisión de San Marcos y la publicó en 1644), nos sorprende el perfecto paralelismo que se establece entre el sino de Julio César y el de Enrique. Un paralelismo desfasado y casi totalmente *in absentia*, desde luego, puesto que por un lado Quevedo no se refiere sino muy de pasada al asesinato del Rey de Francia («algún furioso se ha atrevido a dar muerte a su príncipe en la calle...»)⁶⁷, y por otro tan sólo la aislada referencia a Calpurnia a propósito de los sueños premonitorios de la Reina de Francia nos asegura que Mathieu estaba a su vez pensando en los Idus de marzo. Y, sin embargo, nos encontramos con elementos suficientes, no sólo para darnos

⁶² Cito por la ed. poseída por la BN de Madrid (sign.: U 9071): Pedro Mateo, *Pedaços de historia y de Razon de Estado, sobre la vida y servicios del Illustriss. Señor Nicolas de Nueva Villa, Marques de VillaReal*, traducido por Pedro vander Hammen Gómez y León, f. 4rv. El ejemplar no lleva portada, pero el Privilegio está fechado en 25 de enero de 1623. El título de la obra original es el siguiente: *Remarques d'estat et d'histoire sur la vie et les services de Monsieur de Villeroy*, Lyon, C. Cayne, 1618.

⁶³ *Historia de la muerte de Enrico el Grande... escrita en frances, por Pedro Mateo... y en castellano, por Iuan Pablo Martyr Rizo*, Madrid, por Diego Flamenco, 1625, p. 26v. Cito del ejemplar de la BN de Madrid (sign.: U 4393). El título de la obra original es el siguiente: *Histoire de la mort déplorable de Henry III... ensemble un poème, un panegyrique et un discours funèbre dressé à sa mémoire immortelle*, Paris, M. Guillemot et S. Thiboust, 1611.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 19r.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 20v.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 50v-51r (en la p. 51r, en lugar de «Calpurnia», se lee *Calfurnia*). Gracián, quien cita elogiosamente a Pierre Mathieu en varios pasajes de su obra, hablando de la interpretación de los sueños refiere (*Agudeza y arte de ingenio*, disc. XXXVIII, en *Obras completas*, estudio prel., ed., ... de Arturo Del Hoyo, Madrid, Aguilar, 1967, p. 420) lo que acerca de los de la esposa de Enrique dejó escrito el historiador francés.

⁶⁷ Francisco de Quevedo y Villegas, *Obras completas*, estudio prel., ed., ... de Felicidad Buendía, Madrid, Aguilar, 1958, tomo I (*Obras en prosa*), p. 856.

cuenta de que los dos autores leían unas mismas fuentes (las *Vidas* de César y de Bruto, de Plutarco, y el *De vita Caesarum* de Suetonio) a través de una misma clave interpretativa, sino para tener la seguridad del notabilísimo influjo ejercido por el historiador francés sobre Quevedo.

Después de declarar su escepticismo absoluto respecto a las vanidades astrológicas («para conmigo muy desautorizado crédito tiene la astrología judiciaria»)⁶⁸, se sale de pronto Quevedo, en tema de pedagogía principesca, con una sentencia muy del estilo de Mathieu:

Aconsejaré a los príncipes dos cosas: la primera, que no los [los pronósticos de los astrólogos] oigan; la segunda, que si los oyen, por la religión no los crean, y que por la prudencia no los desprecien; que con esto dotrinarán bien el error de haberlos oído.⁶⁹

A la actitud religiosa del cristiano Enrique IV, presente —ella también— *in absentia*, Quevedo contraponen la petulancia y la ligereza del pagano César al precipitarse contra su muerte⁷⁰: ligereza tanto más grave en cuanto que, antes de hablar por boca de su único Hijo hecho Hombre, en la antigüedad Dios solía manifestarse a través de los instrumentos culturales y culturales de entonces:

Hablólos por los agujeros que entonces oían; aconsejólos con las aves, con los animales, con los sepulcros, con los sueños; porque ni a César contra Dios le quedase queja de su muerte, ni a los matadores excusa de su delito.⁷¹

Quevedo sugiere así, como vemos, que la conducta del príncipe ideal debe ser la resultante de la confluencia y el armonioso entreverarse de las virtudes cristianas («por la religión no los crean...») con la sapiencia mundana («por la prudencia no los desprecien»).

En cuanto a nosotros, si alguna conclusión cabe sacar de las desligadas notas que anteceden, diremos que, por un lado, la incipiente edad moderna parece percibir, con un sentido de emergencia cada vez más alarmado y angustioso, el persistir de creencias en prácticas astrológicas y mágicas, nobles tal vez por su antigüedad, mas contaminadas por la superstición y la charlatanería; por otro, parece reservarse una como válvula de escape al ver encarnada en la figura del príncipe católico la de un mediador entre el cielo y la tierra, único ser capaz de reconciliar armoniosamente la antiquísima herencia sapiencial del paganismo con las exigencias del dogma cristiano.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 852.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, espec. pp. 854-5.

⁷¹ *Ibid.*, p. 852.