

«Había de ver nacer mandrágoras en los locutorios»: una nota al *Buscón*, III, 9

Gáldrick de la Torre
(Universitat de Girona, Espanya)

Abstract Just before the end of his adventure as a *galán de monjas*, Pablos leaves the convent saying «si más aguardaba, había de ver nacer mandrágoras en los locutorios». None of the editions that have been consulted in the present work clarifies the meaning of this sentence, censured in the *editio princeps* of the novel. The interpretation we offer, based on the narrative, historical and literary context of the *galán de monjas*, also takes into account an old myth about the origin of the mandrakes that could explain the meaning of the fragment.

Keywords Quevedo. Galán de monjas. El Buscón. Mandrake. Interpretation.

Uno de los aspectos que distingue *El Buscón* de su predecesor *El Lazarillo* es la simplicidad de Pablos, que poco o nada tiene que ver con la del pícaro Lázaro de Tormes.¹ A diferencia de este, el protagonista de *El Buscón* es un personaje que no evoluciona; por eso nunca llega a mejorar su estado. Se diría que Pablos responde al arquetipo del pícaro, si cabe, aún más que el propio Lazarillo; pues este, al acabar la novela, es ya otra persona, más compleja acaso del tipo al que representa. Pablos, en cambio, se mantiene siempre dentro de sus límites, y si cambia, como al convertirse en galán de monjas, lo hace solo en apariencia, no en su vida ni en sus costumbres.

A los ojos de su creador, el protagonista de *El Buscón* no es más que un tipo, uno de los muchos de la sociedad a la que representa y que el escritor analiza bajo el prisma de su moralidad; tal es la sensación que se percibe al leer la novela: no hay una voluntad realista, no estamos ante personajes que presenten una gran complejidad, sino ante seres absolutamente tipificados cuyos rasgos más sórdidos y más ridículos el autor pone de manifiesto por mediación de la sátira; así acontece con el hidalgo, con el pícaro y también con el galán de monjas.

Sobre este último lo más probable es que formara parte de la realidad mucho tiempo antes de que Quevedo escribiera su novela. Aunque entonces no fuera un tipo socialmente reconocible ni recibiera el nombre de galán

1 Agradezco al profesor Rafael Ramos haberme dado la idea para el presente artículo y haberse tomado la molestia de revisarlo en varias ocasiones.

de monjas, ya en el *Libro del Buen Amor*, en el episodio de doña Garoza, aparecía representado bajo la figura del Arcipreste (vv. 1332-1507); y en los *Milagros de nuestra señora* Berceo narraba el caso de «cómo una abbadesa fue preñada et por su conbento acusada et después por la Virgen librada» (vv. 500-582).

La relación entre hombres y monjas debió de ser bastante frecuente. También Gómez (1990) señala su presencia en la poesía popular de corte erótico. Entre las causas que el autor registra que habrían favorecido esta situación, se hallaba la realidad económica y social en la que se encontraban los conventos (cf. Gómez Gómez 1990, 85-6). A muchos de ellos, porque vivían de la mendicidad, no les quedaba más remedio que abrirse al exterior para poder sobrevivir. Esto implicaba que la aplicación de cualquier tipo de reforma, como la llevada a cabo por el cardenal Cisneros el 13 de febrero de 1495, quedara subyugada, en última instancia, a la propia gestión de los conventos, que no siempre «habían aceptado plenamente el estatuto monacal» (Gómez Gómez 1990, 85). Todo ello unido a la condición social de algunas monjas, que se veían enclaustradas por voluntad paterna y no por decisión propia, explicaba la facilidad con la que se producían tales contactos.²

Ahora bien, conviene distinguir entre lo que constituye un hecho social e histórico, la práctica del galanteo y su posible realización sexual, del tipo literario que reúne unas determinadas cualidades y que tiene un nombre que lo hace reconocible. La presencia injustificada de hombres en los locutorios era un hecho común, que venía de antiguo y que aún tuvo tiempo de prolongarse en España hasta finales del siglo XVII (cf. Gómez Gómez 1990, 86); sin embargo, es a partir del siglo XVI, probablemente a consecuencia de la Contrarreforma, cuando parece que empieza a hablarse de la figura del galán o del devoto de monjas.³

Además del nombre, su rasgo principal, que lo distinguía de los demás galanes y lo hacía reconocible, era que ellos nunca, por nada del mundo, llegaban a consumir su amor. Esto hacía que su existencia fuera motivo de burlas y que, solo en caso de transgredir esta norma y de dar lugar a escándalo, cayera sobre ellos todo el peso de la Inquisición.⁴

Por tanto, el galán de monjas era una institución reconocida y socialmente aceptada siempre y cuando no perdiera su identidad, que era hacer reír; lo que, en todo caso, no implicaba que el galanteo fuera visto un acto altamente reprochable. Es en ese sentido que la mayor parte de las críticas

2 Se trata de un tema presente en la literatura áurea; es el caso, por ejemplo, de la monja que aparece en la primera parte del *Diálogo de Mercurio y Carón* según la versión ofrecida por el ms. del Escorial (cf. Valdés 1999, 143-4).

3 Al menos esta es la conclusión que extraigo después de hacer búsquedas en el CORDE y de leer los trabajos de Gómez (1990) y Deleito y Piñuela (1952).

4 Para algunos ejemplos de escándalos en los conventos, cf. Deleito y Piñuela 1952, 128-31.

que se hicieron a los galanes de monjas combinaban este aspecto lúdico de lo social con las implicaciones morales que tenía flirtear con una religiosa. Así, son muchos los escritores que, además del propio Quevedo – algunos de ellos conocidos, como Góngora, Luján de Saavedra y Trillo de Figueroa, y otros que permanecieron en el anonimato –, se burlaron de los galanes de monjas por el hecho de estar condenándose del mismo modo que si hubieran satisfecho su instinto sexual; como el escritor cordobés, que hablaba de los «que, pudiendo ir a caballo, | a pie se van infierno» (citado en Deleito y Piñuela 1952, 120), con unas palabras que resultan parecidas a las que utiliza Pablos momentos antes de dejar a su novia: «veía que me condenaba a puñados y que me iba al infierno por solo el sentido del tacto» (Quevedo 2011, 170⁵).

Luego también había monjas que tenían la costumbre de pedir a los galanes que les hicieran regalos. En esto imitaban a las otras damas de su siglo (cf. Deleito y Piñuela 1952, 123). El problema era que en ocasiones dicha costumbre se ponía en práctica de forma abusiva; era entonces que se hablaba de la ‘monja pedigüeña’. Estas desplumaban a sus enamorados, en algunos casos hasta llegar a arruinarles; según reza un poema anónimo de la época:

Cuando os nota la oreja engrandeciendo
una monja, diciendo que se muere
por vuestro amor, que quiere que le deis
[...]
si no tenéis dinero, os empeñáis.
(citado en Deleito y Piñuela 1952, 123)

Por todo ello, el galán de monjas era un personaje ridículo del que todo el mundo podía reírse, incluidas las monjas; y por eso Quevedo lo satiriza en su novela. Ahora bien, no es este el único lugar en que el escritor lo hace. También en las *Premáticas y aranceles generales*, donde condena los que llama sus «anticristos pensamientos», saca a relucir algunos de los aspectos que hasta aquí se han venido planteando; y a esta podríamos sumar algunas obras que le son propias y otras más que le son atribuidas.⁶ Pero es en *El Buscón*, sin embargo, donde más se explaya y dedica casi la mitad de un capítulo a tratar su figura.

A continuación, trazo el itinerario que sigue Pablos desde el momento en que decide hacerse galán de monjas hasta el instante en que pronuncia la frase que analizaré durante el resto del artículo.

5 Cito a partir de esta edición.

6 Véanse, por ejemplo, dentro del primer grupo, la *Casa de los locos de amor*, y las *Indulgencias concedidas a los devotos de monjas*, dentro del segundo. Para algunas obras más atribuidas a Quevedo, cf. Deleito y Piñuela 1952, 119-23.

Después de disolverse la compañía de teatro en la que trabajaba y en la que había cosechado un cierto éxito como poeta, «ya que me vía con dineros y bien puesto», el personaje prosigue diciendo que, en el tiempo que siguió, «no traté más que de holgarme»; así fue, añade el Buscón, como «di en amante de red, como cofia, y por hablar más claro, en pretendiente de Antecristo, que es lo mismo que galán de monjas» (Quevedo 2011, 166). La oportunidad le vino el día en el que una de ellas, que pertenecía a esta facción de su convento, le vio representar en un auto del Corpus el papel de San Juan Evangelista. Aunque Pablos ya había compuesto para ella algunos villancicos – y, por tanto, ambos ya se conocían –, no fue, sin embargo, hasta ese momento, y por la razón aducida, que finalmente la monja se aficionó de él. O quizá influyera también la condición social del personaje: «Porque yo había fingido que era hijo de un gran caballero y dábala compasión» (166-7). En cualquier caso, con tiempo libre y escasos miramientos, los mismos que pudiera tener la monja, muy inspirado, Pablos le escribe la siguiente nota:

Más por agradar a V. Md. que por hacer lo que me importaba, he dejado la compañía de teatro; que, para mí, cualquiera sin la suya es soledad. Ya seré tanto más suyo, cuanto soy más mío. Avíseme cuándo habrá locutorio, y sabré juntamente *cuándo tendré gusto*. (167; énfasis del Autor)

Pablos deja claras ya desde el comienzo cuáles son sus intenciones. El «gusto» que espera encontrar en la monja es lo que, a partir de ahora, durante el resto del capítulo, da sentido a la acción, la cual va a desarrollarse en paralelo a la creciente tensión sexual de Pablos. Por ende, no es hasta el momento en que este se da cuenta de que la monja se está aprovechando de él y se decide a abandonarla, cuando ambas, la narración y la excitación del personaje, llegan a su fin; pero veamos antes cuál fue la respuesta que le dio la monja:

De sus buenos sucesos, antes aguardo los parabienes que los doy, y me pesara dello a no saber que mi voluntad y su provecho es todo uno. Podemos decir que ha vuelto en sí. No resta agora sino perseverancia que se mida con la que yo tendré. El locutorio dudo por hoy, pero no deje de venirse V. Md. a vísperas, que allí nos veremos, y luego por las vistas, y quizá podré yo hacer alguna pandilla a la abadesa. Y adiós. (167)

En la contestación ya se nos desvela cuál es el itinerario y cuáles los acontecimientos que esperan a Pablos durante su primer día como galán de monjas. En efecto, no es a ella a quien el personaje encuentra dentro del locutorio, sino a una vieja que tosía porque el toser «como es seña a las mozas, es costumbre a las viejas» (168). Así que Pablos tiene que esperar hasta las vísperas solemnes – «que por esto llaman a los enamorados

de monjas 'solenes enamorados', por lo que tienen de vísperas, y tienen también que nunca salen de vísperas del contento» - para intentar ver a su monja; sin embargo, tampoco aquí tiene la oportunidad de hacerlo: la monja se encontraba tan alejada de él que, de puro estirar el cuello para poder verla, el personaje acaba «con dos varas de gazzate más del que tenía cuando entré en los amores» (168). Por eso, a Pablos no le queda más remedio que intentar hacerlo a las afueras convento, entre los demás galanes de monjas.

El espectáculo en las vistas no puede ser más bochornoso; como si estuvieran en trance, los galanes adoptan distintas posturas:

Cuál, sin pestañear, mirando, con su mano puesta en la espada y la otra con el rosario, estaba como figura de piedra sobre sepulcro; otro, alzadas las manos y estendidos los brazos, a los Seráfico recibiendo las llagas; cuál, con la boca más abierta que la de mujer pedigüña, sin hablar palabra, la enseñaba a su querida las entrañas por el gazzate; otro, pegado a la pared, dando pesadumbre a los ladrillos, parecía medirse con la esquina; cuál se paseaba como si le hubieran de querer por el portante, como a macho; otro, con una cartica en la mano, a uso de cazador con carne, parecía que llamaba halcón. Los celosos era otra banda: estos, unos estaban en corrillos riéndose y mirando a ellas; otros leyendo coplas y enseñándoselas; cuál, para dar picón, pasaba por el terrero con una mujer de la mano; y cuál hablaba con una criada echadiza que le daba un recado. (168-9)

El escenario es el mismo, sin importar el clima ni la época del año:

En verano, es de ver cómo no solo se calientan al sol, sino se chamuscan; que es gran gusto verlas a ellas tan crudas y a ellos tan asados. En invierno, acontece, con la humedad nacerle a uno de nosotros berros y arboledas en el cuerpo. No hay nieve que se nos escape ni lluvia que se nos pase por alto; y todo esto, al cabo, es para ver a una mujer por red y vidrieras, como güeso de santo. (170)

Así que, después de sentir todas las adversidades del tiempo y de purificar su alma asistiendo a vísperas y a maitines, y sobre todo de no ver satisfechas nunca sus expectativas sexuales, llega un momento en que Pablos empieza a cansarse de la monja; a este hecho se une también el que muchas de ellas, incluyendo la suya, no paraban de pedirle:⁷

7 Quevedo sentía una cierta predilección por las damas pedigüñas, a las cuales dedica sus *Cartas del caballero de la Tenaza*. En ellas el protagonista previene a los enamorados haciendo un catálogo de sus posibles demandas y de las varias formas para eludirlos.

Al fin, yo llamaba ya «señora» a la abadesa, «padre» al vicario, «hermano» al sacristán, cosas todas que, con el tiempo y el curso, alcanza un desesperado. Empezáronme a enfadar las torneras con despedirme y las monjas con pedirme. Consideré cuán caro me costaba el infierno, que a otros se da tan barato y en esta vida por tan descansados caminos. (179)

Por ende, con la hacienda menguada y sin haber probado el «gusto» que esperaba tener en la monja, ya desesperado, el personaje se plantea dejarla definitivamente: «Todo esto me tenía revolviendo pareceres y casi determinado a dejar la monja, aunque perdiese mi sustento» (171).

El suceso tiene lugar durante la celebración de San Juan Evangelista, cuando las monjas de la otra facción, las que adoran a San Juan Bautista, a raíz de su enemistad con las anteriores intentan sabotear la fiesta en honor al santo. Es entonces – dice Pablos – que «acabé de conocer lo que son las monjas»; tras ver cómo unas y otras utilizaban a los galanes y ser testigo, hasta la blasfemia, de la maldad de las monjas,

cuando yo vi que las unas por el un santo, y las otras por el otro, trataban indecentemente dellos, cogiéndola a mi monja, con título de rifárselos, cincuenta escudos de cosas de labor, medias de seda, bolsicos de ámbar y dulces, tomé mi camino para Sevilla, temiendo que, si más aguardaba, *había de ver nacer mandrágoras en los locutorios*.

Lo que la monja hizo de sentimiento, más por lo que la llevaba que por mí, considérelo el pío lector. (171; énfasis del Autor)

Llegamos ahora al punto central del artículo: el personaje dice que si más permanecía en el convento, «había de ver nacer mandrágoras en los locutorios».

Según he podido comprobar en las distintas ediciones que he consultado (1927, 1967, 1969, 1970, 1982, 1983, 1986, 1990, 1995, 2007, 2011), a mi juicio no hay una sola nota que explique de forma cabal y acertada el sentido de esta frase; antes bien, parece que sea su misma opacidad la que ha fomentado todo tipo de explicaciones también vagas y oscuras, las cuales únicamente se limitan a señalar el carácter obsceno que se atribuía a la mandrágora. Y esto solo en el mejor de los casos, ya que, por la misma razón, en muchos otros me he encontrado con que, o bien no se anota el fragmento, o bien se nos remite a textos que no aclaran su sentido; como, por ejemplo, la traducción del *Dioscórides* (1555) del doctor Andrés Laguna o el *Vocabulario universal* (1490) de Alfonso de Palencia.⁸

⁸ Dentro del primer grupo, el de las ediciones que solo señalan el carácter obsceno de la mandrágora, se encontrarían las de Américo Castro (1927), Lázaro Carreter (1969), Antonio Gargano (1982), Carlos Vahílo (1983), Ángel Basanta (1986), Pablo Jauralde (1990) y Fernando Cabo Aseguinolaza (2011). De estas – sin contar la de Fernando Cabo, que in-

La interpretación que aquí se ofrece no solo encaja con la propia lógica de la narración y con el estilo jocosos del autor, sino que se adapta bien a la realidad sociocultural que este último recrea en su novela.

Pero volvamos ahora sobre los orígenes de la mandrágora. Resulta fundamental hacer un repaso de sus distintas significaciones a lo largo del tiempo para comprender cuáles han sido sus connotaciones ideológicas; sin olvidar que tales connotaciones son las que, en última instancia, van a permitir armar una lectura que sea coherente con la realidad interna del texto así como con la del momento de su escritura.

Ya desde la Antigüedad se atribuyó a la mandrágora una suerte de vida espiritual que se explicaba por su parecido físico con la figura del hombre; por eso los griegos la llamaron *anthropomorphon*,⁹ y los alemanes, *mandragen* ('portador de la imagen del hombre').¹⁰ El animismo atribuido a la planta explicaba también que se tomaran ciertas precauciones antes de arrancarla, con unos métodos de recolección que fueron volviéndose cada vez más complicados; compárese si no el grado de complejidad que separa los métodos de Teofrasto y Plinio

Trazar tres círculos a su alrededor con una espada y cortarla mirando en dirección a Occidente. Que cuando se corta el segundo trozo, hay que danzar en torno a ella y decir muchísimas retahílas en torno al amor carnal. (Teofrasto 1988, 461)

Effossuri cavent contrarium uentum et tribus circulis ante gladio circumscribunt, postea fodiunt ad occasum spectantes. (Plin. *HN*. 25.94)¹¹

corpora todas la anteriores -, únicamente la de Américo Castro ofrece una lectura *stricto sensu*, que se basa en la distinción que hace *Dioscórides* entre una mandrágora macho, otra hembra y una tercera, llamada Morión, que nace «en lugares sombríos y cavernosos» (Laguna 1555, 424). Para Castro, las preocupaciones de tipo sexual que se atribuían a la mandrágora, sin especificar cuáles, unidas al lugar de la enunciación, un locutorio también sombrío y cavernoso, habrían dado lugar a un doble sentido obsceno de la frase que explicaría que fuera suprimida en la edición príncipe de la novela. Por lo demás, no se anota el pasaje ni en la edición de Alfonso Rey (2007) ni en la de Espasa-Calpe (1970), y en la de Domingo Ynduráin (1995) solo se remite a *Dioscórides* y a la correspondiente entrada en el diccionario de Covarrubias de la voz «mandrágora».

9 «Pythagoras llamó Anthropomorphon à la mandragora: que significa Figura humana: por quanto su rayz por la mayor parte consta de dos piernas semejantes à las de hombre» (Laguna 1555, 424).

10 «d'où les Allemans ont pris suiet de dire, que le nom Mandragore a esté tiré de leur langue, àçavoir de *Man*, c'est à dire, homme, & *dragen*, porter, pour dire, *figuram hominis gerens*, representant ou portant la figure d'un homme» (Catelan 1638, 3).

11 «Aquellos que quieren cogerla cavan de espaldas al viento y trazan antes tres círculos con la espada, después excavan mirando a occidente» (trad. del Autor).

del que sugiere más tarde el *Herbarium* del Pseudo Apuleyo (siglo IV):

cum uideris, cito circumducis eam ferro, ne tibi fugiat; talis ac tanta est uirtus eius, ut uenientem ad se hominem inmundum, cito ante eum fugit, ideo circumducis eam ferro et ita circa eam effodis, ne eam de ferro tangas, et diligentissime de palo eburneo amoues ante eam terram, et cum uideris pedes eius herbae mandragorae et manus eius, tunc demum et herbam adligabis de fune nouo, et postquam adligasti herbam, tunc et cani adligabis in collo, antequam canem esaurientem facis et mitte paulo longius illi escam canis, quo tendens possit herbam euellere. Quod si nolueris canem decipere, qui tantam fertur ipsa herba habere diuinitatem, ut qui eam evellet, eodem momento illum decipiat – ideoque ergo, ut superius dixi, si canem nolueris decipere, facies uice manganum. (Howald, Sigerist 1927, 222)¹²

El parecido físico de la mandrágora, que es capaz ahora incluso de moverse, su concepto espiritualizado hicieron que, con el paso del tiempo, se fueran multiplicando – y cada vez complicando más – los mitos relativos a su producción y recolección: «here we touch the origin of mandrake superstitions» escribe a este propósito el folklorista Andrew Lang (1884, 146) en su libro *Custom and Myth*. El escritor escocés recuerda la creencia de que las cosas que se parecen a otras las afectan de una forma mística y toman idénticas propiedades; una manera mágica de pensar que el autor sitúa en el albor de los tiempos y asocia a la condición del hombre salvaje.

Por eso tampoco faltan referencias en la tradición judeocristiana. Dejando a un lado el hecho de que no está claro si se corresponde con la mandrágora la planta que los antiguos hebreos llamaron *dudaim* (cf. Gualberto Talegón 1871, 435-7), lo cierto es que así se ha venido traduciendo y con este nombre aparece en la mayor parte de las ediciones de la Biblia. Únicamente hay dos menciones: la del *El cantar de los cantares*, 7:3, y la del *Génesis*, 30:14. La primera solo hace referencia al olor característico de la planta; sin embargo, la segunda cumple una clara función narrativa: sirve para curar la infertilidad que impide a Raquel tener hijos con Jacob.

12 «cuando la veas, traza rápido un círculo alrededor de ella, no huya de ti; tal y tanta es su virtud que, acercándose a ella un hombre impuro, rápidamente huirá delante de él; por lo tanto, rodéala con la espada y entonces excavarás alrededor de ella, no tocándola con la espada, y con mucho cuidado con un palo de marfil quita la tierra de delante de ella, y cuando veas los pies y las manos de la mandrágora, entonces, por último, atarás la hierba con una cuerda nueva, y después que ataste la hierba, entonces atarás un perro por el cuello, hasta que hagas que el perro esté hambriento y arrojas comida un poco más de lejos de él, que estirando pueda la yerba arrancar. Porque si no quieres matar al perro, ya que tanto poder divino trae la planta que mata al instante a quien la quiere arrancar – por lo tanto, como arriba dije, si no quieres matar al perro» (trad. del Autor).

Se ha hecho referencia al carácter anímico que le atribuyó la Antigüedad pagana y acabamos de ver la fertilidad a la que aparece asociada en el *Génesis*; por su parte, el hombre de la Edad Media, como heredero de estas dos grandes tradiciones – y con la imaginación que le caracteriza –, va a contribuir a conjugar ambas visiones dentro de múltiples relatos que acentúan aún más su animismo y que lo asocian también a la idea de la fecundidad.

Es aquí donde encontramos el mito que relaciona el origen de la mandrágora con el esperma. Según escribe López Gutiérrez (cf. 2012, 90-1, 170-1) en su libro sobre los *Portentos y prodigios del siglo de oro*, para crear una mandrágora que fuera útil a los deseos de su amo había que empezar por recolectar aquellas que hubieran nacido «de las gotas de semen que eyaculaban los ahorcados» (90-1). En ocasiones se exigía, como sucede con Pablos, que este fuera ladrón y/o viniera de familia de ladrones, o por lo menos que la madre fuera ladrona o tuviera antojo de robo durante el embarazo (170). Si se arrancaba la planta, como sugiere el *Herbarium*, echando mano de un perro, y si luego se sometía a un tratamiento adecuado, a las varias semanas se lograba así una suerte de fetiche, con aspecto humanoide, que podía llevar a cabo acciones tan variadas como las de duplicar el dinero de su amo, maldecir sus enemigos, predecir su futuro e incluso curar su infertilidad, en los casos en que este la padeciera.

Este mito, con todas sus implicaciones ideológicas, es el que aparece reflejado en el poema de Antón de Montoro, «Yo no sé quién sois Torrellas» (1990, 162).¹³ También aquí se alude al modo de arrancar la planta con un perro. Montoro defiende a las mujeres de las calumnias y vejaciones a las que las somete el poeta catalán, alegando que su actitud sería otra de haber tenido madre:

mas algún pastor de sierra
mientras su ganado pace
vos dio por madre la tierra
y sacóvos una perra
segúnd mandrágola nace. (162)

La bajeza moral de Torrellas se corresponde, pues, al modo en que fue concebido, como las mandrágoras, que nacen del esperma derramado en el suelo. Esta es la explicación que Montoro halla para la misoginia de Torrellas: no nació del vientre de una mujer, sino de la intimidad del campo y de un pastor que le dio por madre la tierra.

Esta alusión al nacimiento de las mandrágoras aparece también en el *Triunfo de las donas*, de Juan Rodríguez del Padrón (c. 1440); obra que

13 No se anota.

curiosamente defiende también la dignidad de las mujeres. A propósito de aquellos autores que escriben en contra de ellas y, en particular, de la esposa del rey Minos, Pasífae, dice el escritor de forma sarcástica que son los mismos que luego tienen sexo con animales o hacen crecer las tales plantas cuando se masturban:

¿Et quien ha por saber el Minotauro, fingidamente nombrado fijo del blanco toro et de la reina Pasife, aver seido fijo de Minos e de la mema reina, simple, indiscreto de la sabia calidat del padre asaz diferente? Onde los actores, por loar la prudencia del padre, e vituperar la indiscrecion del fijo, por estilo poético bestial le llamando, ofendieron la mantenida castidad de la madre, de la qual algunos con osada frente, la verdat non sabiendo, retractan; que si debiesen las mandrágoras nombrar sus plantadores, e las bestias de feminina naturaleza sus amadores, enmudecerían. (Rodríguez del Padrón 1982, 247-8)

Más cercano al tiempo de Quevedo, Eustaquio Moros de Cervantes refiere también a este mito en sus comentarios al *Vocabularium ecclesiasticum* del maestro Rodríguez Fernández de Santaella. El editor llama la atención sobre una creencia entonces muy extendida y de la que debe, por tanto, dar testimonio, muy a pesar de su vergüenza:

También hay otro engaño acerca desta yerba, el qual aunque la vergüença me pone freno para que lo calle, el zelo de la verdad me pone espuelas para que lo diga, con toda honestidad y miramiento que yo pudiere. El yerro pues del ignorante vulgo es, que piensan que la mandrágora se engendra *ex semine hominum genitali*. Lo qual dexado a parte que es contra toda razón natural, y contra la mesma verdad, es tan detestable de pensar, y tan para no decir, que aun la mesma tierra parece que haze sentimiento en oylo, y ningún buen espíritu debe pensallo. (Fernández de Santaella 1561, 98)

Este reparo de Moros de Cervantes, que le impide hablar de la concepción de las mandrágoras y que vence solo con «el zelo de la verdad», a mi juicio explicaría que, aun siendo conocido el tema por todo el mundo – así lo certifica también López Gutiérrez (2012) en su ya mencionado libro sobre los *Portentos y prodigios del Siglo de Oro* –, no aparezca ni en los tratados de botánica ni en otras fuentes lexicográficas de la época, como ocurre con la traducción del *Dioscórides* del doctor Andrés Laguna (Amberes: Juan Latio, 1555) y con el resto de ediciones que se hicieron del vocabulario de Santaella (por ejemplo, la de Diego Jiménez Arias 1585, *Lexicon Ecclesiasticum*, Salamanca, Vincent de Portonariis). En tiempos de Quevedo, solo volvemos a encontrarlo en obras procedentes de otras tradiciones, como, por ejemplo, en el citado *Rare et curieux discours de la plante appellée*

mandragore (1638), de Laurent Catelan; un tratado específico, bastante completo, en el que se recogen, además de la etimología y los múltiples usos de la mandrágora, algunos de los mitos que giran en torno a ella y, en particular, el que atañe a su producción:

Laquelle plante ne provient pas, au dire de quelquesuns par la voye de transplantation, ou de graine, de mesme que les autres plantes, mais d'une façon, & origine toute estrange & extraordinaire.

A sçavoir du spermes des homes pendus, és gibets, ou escrasez sur les roües [...] produit ainsi cette plante de Mandragore, le sperme d'un homme, faisant en ce rencontre, pour produire cette plante, l'office & l'effect de graine. (Catelan 1638, 3-4)

Lo mismo ocurre con el capítulo que Thomas Browne le dedica en la *Pseudodoxia epidemica* (1646). Browne desmiente punto por punto cada una de las afirmaciones que se han hecho sobre la mandrágora, empezando por su supuesto parecido con la figura del hombre:

Many Mola's and false conceptions there are of Mandrakes, the first from great Antiquity, conceiveth the Roote thereof re|sembleth the shape of man, which is a conceit not to be made out by ordinary inspection, or any other eyes, then such as regarding the clouds, behold them in shapes conformable to preapprehensions. (Browne 1646, 93)

En opinión del autor, y también de Moros de Cervantes,¹⁴ se trata de un engaño por el que ciertos charlatanes se aprovechan de la gente, especialmente de las mujeres estériles:

for many there are in severall parts of Europe who carry about, and sell rootes unto ignorant poeple [*sic*], which hansomely make out the shape of man or woman, but these are not productions of Nature, but contrivances of Art, as divers have noted, and Mathiolus plainly detected, who learned this way of trumpery from a vogabond cheator lying under his cure for the French disease [...] But that is vaine and fa|bulous which

14 «Y cierto es cosa fabulosa lo que entre el vulgo comúnmente se dice, que la mandrágora tiene las rayzes de forma humana, y que no se pueden sacar de tierra sin gran peligro, y que por esto se sacan atando al tronco de la mandrágora un perro [...] Este engaño y vanidad inventaron ciertos burladores, y charlatanes que andan por el mundo, engañando a la pobre gente y a las tristes mugercillas, con decir que trae raya de la mandrágora, y que tiene forma de persona humana, y que quien tuviere consigo una de ellas será dichoso en el juego, y que hace empreñar a las mujeres esteriles, y otras samejantes [*sic*] falsedades, y burlerias, y las rayzes que ellos traen, son de cañas, o de nueza, o de otras yervas accomodadas, la qual rayz, entallando, y formando ellos artificiosamente con figura de persona humana, las tornan despues a plantar donde ellos quieren que nasca» (Fernández de Santaella 1561, 97).

ignorant people, and simple women beleeve; for the roots which are carried about by impostors to deceive unfruitfull wo|men, are made of the roots of Canes, Bryony, and other plants, for in these yet fresh and virent, they carve out the figures of men and wo|men, first sticking, therein the graines of barley or millet, where they intend the haire should grow, then bury them in sand, untill the grains. (94)

La segunda afirmación que Browne analiza sobre la mandrágora es la que hace referencia a su producción: «The second assertion concerneth its production, That it naturally groweth under gallowses and places of execution, arising from fat or urine that drops from the body of the dead» (95).

Si recordamos ahora, a la luz de estas observaciones, el fragmento antes referido, en el que Pablos había de ver nacer mandrágoras en los locutorios, es posible, como pienso, que el personaje aluda implícitamente al mito que relaciona su origen con el esperma. Por un lado, lo que podría dar a entender Pablos es que si no abandonaba el convento, se acabaría masturbando o ahorcando, lo que vendría a poner fin a su fuerte represión sexual; o, por otro lado, que serían los otros galanes, que veíamos antes a las afueras del convento quemarse al sol, los que imbuidos por el ambiente, entre tanta monja encolerizada, vendrían a hacer esto mismo.

Sea como fuere, parece claro que el pasaje no puede entenderse al margen de estas coordenadas. Es la propia narración la que favorece su sentido obsceno. Hasta aquí hemos sido testigos de una fuerte represión sexual, que nunca acababa de resolverse y que ha llegado ahora a su punto más álgido; por eso Pablos prefiere huir que contemplar lo que imagina un espectáculo de mandrágoras.

La intervención del protagonista es, en ese sentido, no solo coherente con el resto de la narración - y con el estilo jocoso del autor, tan proclive a esta clase de metáforas -, sino también con el tipo literario al que representa y con su misma psicología, pues no en vano es a Pablos, y a no otro personaje, a quien se le ocurren tales pensamientos. Recordemos cuando había intentado comprar - literalmente -, también con fines sexuales, a la esposa de un amigo suyo de la compañía de teatro (160): Pablos no se distingue demasiado de lo que hace y de lo que dice.

Por último, vendría a confirmar todo lo anterior el que el pasaje fuera censurado en la edición príncipe de la novela, publicada en Zaragoza en las prensas de Pedro Verges en el año 1626. Al margen de que fuera el autor o alguno de sus editores el que hiciera efectiva dicha censura (Lida 1981, 280-1), parece claro que esta no se habría producido si el comentario no hubiera tenido una cierta repercusión social. Además, no deja de ser curioso que no se suprima todo lo relativo al altercado en el convento, pero sí, en cambio, la alusión a la mandrágora y la reacción final en que la monja se duele de que Pablos le haya robado; un hecho que, además de arruinar un estupendo desenlace, nos deja una oración carente de sentido: «lo que

la llevaba, que por mi, considerelo el pio Lector» (Quevedo 1626, 82). No puedo evitar traer aquí a colación el siguiente juicio de Lida:

Tanto más es de lamentar que, del manuscrito a la edición príncipe, Zaragoza, 1626, una importante zona de ingeniosidad quevedesca – la de los juegos irreverentes con cosas tocantes a la religión – sufriera sensibles mutilaciones y a veces desdichadas enmiendas. (1981, 279)

La contemporaneidad del mito sobre la producción de las mandrágoras y sus implicaciones sexuales son las que, en última instancia, explicarían que el pasaje fuera censurado en la edición príncipe de la novela; del mismo modo en que también Moros de Cervantes lo hubiera callado si no fuera por el «buen zelo que siempre he tenido, de desengañar en lo que yo supiere a mi nación, mayormente, acerca de esta yerba, de la qual se dice y creen en el vulgo tantas cosas fabulosas» (Fernández de Santaella 1561, 97-8).

Bibliografía

- Browne, Thomas (1646). *Pseudodoxia epidemica*. London: T.H. for Edward Dod.
- Catelan, Laurent (1638). *Rare et curieux discours de la plante appellée mandragore*. Paris: s.n.
- Deleito y Piñuela, José (1952). *La vida religiosa española bajo el cuarto Felipe: Santos y pecadores*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Fernández de Santaella, Rodrigo (1561). *Dictionarium Ecclesiasticum*. Ed. de Eustaquio Moros de Cervantes. Salamanca: Mathias Gastius.
- Gómez Gómez, Jesús (1990). «La tradición literaria del galán de monjas». *Edad de Oro*, 9, 81-92.
- Gualberto Talegón, Juan (1871). *Flora bíblico-poética*. Madrid: Imprenta de la viuda e hijo de D.E. Aguado
- Howald, Ernst; Sigerist, Henry (1927). *Antonii Musae De herba vettonica, Liber Pseudo-Apulei herbarius, Anonymi De taxone liber, Sexti Placiti Liber medicinae ex animalibus*, 4 vol., *Corpus medicorum latinorum*. Leipzig: Teubner.
- Jiménez Arias, Diego (1585). *Lexicon Ecclesiasticum*. Salamanca: Vincent de Portonariis.
- Laguna, Andrés (ed.) (1555) *Pedacio Dioscórides Anarzabeo*. Amberes: Casa de Juan Latio.
- Lang, Andrew (1884). *Custom and Myth*. London: Longmans Green and co.
- Lida, Raimundo (1981). *Prosas de Quevedo*. Barcelona: Crítica.
- López Gutiérrez, Luciano (2012). *Portentos y prodigios del Siglo de Oro*. Madrid: Nowtilus.

- Montoro, Antón de (1990). *Cancionero*. Ed. de Marcella Ciceri. Salamanca: Biblioteca Española del Siglo XV.
- Quevedo, Francisco de (1626). *Historia de la vida del Buscón, llamado don Pablos; exemplo de Vagamundos y espejo de Tacaños*. Zaragoza: Pedro Verges.
- Quevedo, Francisco de (1927). *El Buscón*. Ed. de Américo Castro. Madrid: La Lectura.
- Quevedo, Francisco de (1967). *Obras completas*. Ed. de Felicidad Buendía. Madrid: Aguilar.
- Quevedo, Francisco de (1969). *La vida del Buscón llamado don Pablos*. Ed. de Fernando Lázaro Carreter. Madrid: Salvat.
- Quevedo, Francisco de (1970). *Historia de la vida del Buscón*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Quevedo, Francisco de (1981). *Obras festivas*. Ed. de Pablo Jauralde. Madrid: Castalia.
- Quevedo, Francisco de (1982). *La vida del Buscón*. Ed. de Antonio Gargano. Barcelona: Planeta.
- Quevedo, Francisco de (1983). *El Buscón*. Ed. de Carlos Vaíllo. Barcelona: Bruquera.
- Quevedo, Francisco de (1986). *El Buscón*. Ed. de Ángel Basanta. Madrid: Castalia.
- Quevedo, Francisco de (1990). *El Buscón*. Ed. de Pablo Jauralde. Madrid: Castalia.
- Quevedo, Francisco de (1995). *El Buscón*. Ed. de Domingo Ynduráin. Madrid: Cátedra.
- Quevedo, Francisco de (2007). *El Buscón: edición crítica de las cuatro versiones*. Ed. de Alfonso Rey. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Quevedo, Francisco de (2011). *La vida del Buscón*. Ed. de Fernando Cabo Aseguinolaza. Barcelona: Real Academia Española.
- Rodríguez del Padrón, Juan (1982). *Obras completas*. Ed. de César Hernández Alonso. Madrid: Editora Nacional.
- Teofrasto (1988). *Historia de las plantas*. Ed. de José María Díaz-Regañón López. Madrid: Gredos.
- Valdés, Alfonso de (1999). *Diálogo de Mercurio y Carón*. Ed. de Rosa Navarro. Cátedra: Madrid.