

La fábula como mensaje de lo "sagrado."

Unas palabras preliminares sirvan para guiarnos en este intento interpretativo del libro, acaso, más difamado del siglo xvi.

Hay una región del pensamiento que el hombre siente como independiente y "otra" respecto a los procesos lógicos habituales, a las relaciones establecidas en el acontecer diario, a la historia cual cadena de hechos materiales. Ya desde antiguo se distinguió a esta región de la que al hombre le corresponde como reino especulativo e intelectual; distinción clarísima en Platón quien la sugiere en el modo que a nosotros, de cultura occidental, nos resulta más accesible, al decir que en aquella "celebramos en estado de perfección, libres de los malos que después nos esperan, en suprema contemplación de apariciones perfectas... puros nosotros mismos de éste que arrastramos y que llamamos cuerpo" (*Fedro, o de la hermosura*, XXX).

Por decirlo con término de uso frecuente, aunque raramente fiel, es ésta la región de lo "sagrado." Los datos connotativos que a ella se refieren en las tradiciones de las más alejadas sociedades nos impresionan primeramente por la analogía, si no uniformidad, de lenguaje con que el hombre habla de su "experiencia" no mediante una relación discursiva, sino mediante símbolos. Puede afirmarse que cuando tal región representa el norte de la vida, es mediante los símbolos que se expresa; cuando es olvidada o negada o se prescinde de ella, crece el prestigio de lo fenoménico y de los motivos intelectuales y estéticos que a éste se vinculan. En la medida que crece la representación discursiva del pensamiento, decae el lenguaje de los símbolos, su objetividad, ya que el obrar del hombre, no sólo el físico sino el intelectual, tiene como teatro las cosas que le rodean, no las que están encerradas dentro de él.

Los símbolos nunca nacen de observaciones empíricas, como se ha podido creer, sino de dictámenes metafísicos que aquéllas confirman en un plano inferior, pero a medida que procede la "degradación infantil" de los símbolos se observa su explicación subjetiva e incoherente, que no por casualidad coincide con el momento racionalizador y pragmático.¹

Puede decirse consiguientemente que cuanto más tiende una sociedad a secularizarse, tanto más aumenta lo que hoy llamamos el proceso de "alfabetización," según cuyo patrón aquellos pueblos que tal proceso han seguido en grado inferior a otros, del mismo grado les son inferiores en cuanto a cultura. Es el patrón que ha dado vida, por ejemplo, a la tiranía encerrada en la expresión "subdesarrollo" y en las nociones imprecisas pero inexorables que de ella siguen.² Ahora bien, el haber confundido la alfabetización con la civilización, el analfabeto con el salvaje, es tan sólo el último grado de un progresivo despegue de la realidad existencial de aquella zona metafísica o "sagrada" antes

aludida. Despegue del cual ya se dio cuenta el mismo Platón al comentar los efectos de su vehículo:

El alfabeto engendrará olvido en las almas de quienes lo aprenderán: éstos dejarán de ejercitar la memoria, ya que fiándose de lo escrito recordarán no desde dentro de sí mismos sino desde fuera, gracias a señales extrañas: lo que tú has encontrado no es una receta para la memoria, sino para llamar a la mente. No ofreces a tus discípulos verdadera sabiduría, sino que les das tan sólo la apariencia de ella, puesto que ellos, pudiendo leer muchas cosas sin enseñanza, se creerán doctísimos siendo casi ignorantes e incurables de su ignorancia, no sabios sino sabihondos. (*Fedro*, LIX)

Hecha esta distinción, se verá que cuanto menos la literatura se "parecerá" a la descripción de lo cotidiano y anecdótico o particular, tanto más se acercará a la noción intuitiva que Platón reservaba al hombre ajeno a la cultura escrita. En efecto, la poesía, en el sentido auténtico de la palabra, es todo lo contrario de una vinculación pasajera del poeta con su propio tiempo, su universalidad estriba precisamente en poder hablar siempre al corazón humano; la prosa es la gran segundona de la literatura, precisamente porque ha nacido para registrar y describir, es decir, para observar la corteza transeúnte de la realidad. La literatura oral, en cambio, la románticamente calificada de "anónima," es esencialmente poética, no perteneciendo sus contenidos al acaecer de los hechos sino al reino ya fijo e inmutable del mito. Hasta en los últimos ejemplos europeos de literatura oral, vemos que el hecho sirve como elemento de mitificación, es decir de trascendimiento de lo factual, a pesar del engañoso realismo de ciertas situaciones.

La literatura oral actúa de modo opuesto a lo que se llama "toma de conciencia," ya que aparece en épocas y condiciones en que la conciencia no necesita ser recobrada, es compañera cotidiana del hombre en su individualidad y en su quehacer con los demás. En suma es el hombre "analfabeto" de que habla Platón, el sabio cuyos intereses se dirigen no a las vicisitudes del tiempo sino a lo inmortal e inmutable, a las verdades eternas que laten en él. Pero ¿cómo se expresa este universo "otro" que habla al hombre de las sociedades tradicionales? Mediante un sistema de señales o *seméia* que lo representan en analogía constante y universal. Así que habrá diferentes planos de lectura de una "señal" como, cambiando ligeramente de campo, acontece con los bestiarios medievales que permiten al mismo tiempo una interpretación alegórico-didáctica, otra naturalista, otra teratológica: donde la primera se basaba en el dominio ejercido por el hombre sobre las pasiones, en analogía a su realeza en el cosmos, siendo los animales emblemas de las "malae cogitaciones";³ la segunda en la superior adhesión del animal a la naturaleza, respecto al hombre, siendo éste "sometido a la razón, al pensamiento y al dogma de sus creencias";⁴ la tercera, en un sistema de lo monstruoso no

siempre ligado a realidades éticamente interpretables, donde ya puede entreverse una cierta deleitación "literaria" por el mismo hecho de la narración. Mírcea Eliade ha escrito páginas magistrales sobre la multiplicidad de planos y perspectivas que caracterizan la lectura mítica;⁵ a Tolkien se debe en cambio la más coherente defensa de la fábula como mensaje de lo eterno.⁶

Estos *seméia* prescinden de lo que llamamos juicios morales, y, a medida que los tiempos van registrando su gradual emancipación de lo metafísico, pueden llegar hasta contradecirlos. Cuando se presentan, el hombre siente que se encuentra delante de un mensaje de lo eterno y para descifrarlo y transmitirlo a su vez deberá recurrir a un sistema expositivo que a menudo cuaja en el relato emblemático que llamamos "fábula," es decir palabra, la palabra por excelencia, la que el tiempo no corroe.⁷

Para concluir este intento de aproximación al concepto de lo "sagrado" y a su principal revelación, el "milagro," acontecimiento *praeter ordinem naturae* según Santo Tomás, se ha dicho que su interpretación mediante *seméia* se muestra a quien nunca lo espera dando a su vida un sentido que suprime toda duda, todo concepto sencillamente "racional" del universo, cargando de significado profundo su existencia.⁸ Pero el supuesto fundamental para que haya "milagro," para que las señales hablen, para que el universo mítico se revele como algo más que una galería de curiosidades perdidas o, a lo máximo, como un registro de consejos moralizantes, es la capacidad de "maravilla," de "estupor," una porción de la conciencia todavía presta a coger indicios que desmienten la lógica de los hechos profanos.

Hay una literatura mistérica, en la cual no siempre—dicho sea de paso—es fácil distinguir el oro del oropel, la sabiduría verdadera de la más o menos hábil impostura, que a lo largo de los siglos se ha propuesto estudiar la variada experiencia hierofánica;⁹ pero también la hay "ingenua," fabulosa, que casi descuida el nudo esencial del problema para limitarse a registrar sus datos empíricos, sus episodios, literatura, por otra parte, vinculada a la interpretación metafórica del universo, que, con palabra gastada por el abuso decimonónico, sigue llamándose "folklórica." Ahora bien, el libro de Torquemada, lo más importante que este curioso texto encierra, debe ser leído como un esbozo de registro mítico en una época en que concluye la herencia todavía medieval del humanismo y comienzan sus lógicas evoluciones en sentido laico y moderno.

El "Jardín de flores curiosas" como registro mítico.

El *Jardín de flores curiosas* nace del intento de ordenar por tratados y secciones el conjunto de noticias, relaciones, recuerdos, *mirabilia* que habían ido acumulándose en los siglos que van de la decadencia romana hasta los umbrales de la edad moderna. No es casual—nótese bien—que el libro de Torquemada vea la luz cuando ya se ha concluido la hazaña americana y sus consiguientes descubrimientos, a la vez que poco sigue sabiéndose sobre ciertas regiones del viejo mundo. Hay en tal "curiosidad" como una elección de lo desconocido que impresiona más si se la compara con

el moderado interés que los descubrimientos mismos despiertan en tal tipo de literatura, copiosísima a finales del xvi. A medida que la historia va banalizando la realidad del cosmos, el hombre todavía medieval va cultivando huertos fascinadores, deleitándose con antiguas relaciones, asignando a los lugares impolutos aquellos misterios de que se ha visto defraudado en los acontecimientos del último siglo.

El *Jardín* es un notable testimonio de tal estado de ánimo, cuando ya a la interpretación moralizante de la fábula (como "escarmiento," etc.), de suyo degradada respecto a la simbólica, se añade el elemento fantástico vulgar. Con término no menos vulgar, misceláneas como ésta o las de Mejía, Santa Cruz, Medrano, Belleforest en Francia—prescindiendo aquí de su desigual valor literario—pertenecen a lo que una crítica, hoy olvidada, llamó despectivamente "género de evasión." El *Jardín* no es por otra parte una obra literaria en sentido convencional, siendo el elemento creativo y personal muy reducido; como honrada y repetidamente reconoce su autor, trátase de una amplia recopilación de noticias no siempre controlables pero concienzudamente referidas a sus fuentes ciertas o supuestas. Pero las fuentes no son aquí unos pocos autores o un contemporáneo especialmente seguido en su tiempo, sino todo un ejército de tratadistas, cartógrafos, logógrafos, continuadores que tanto sacan de la cantera literaria como de la popular y colectiva.

El desajuste entre el "espíritu de los tiempos" y la afición anticuaria o legendaria de ciertos humanistas a lo Torquemada, no siempre indica una actitud escapista de la vieja cultura, inerme ante la pujanza de la historia y de concepciones que subvertirían toda relación no "geometrizable" con la *res extensa*. Recuerdo que el último combate entre teóricos de la visión analógico-metafórica y portadores de la ciencia analítico-racionalista, es contemporáneo a esa extrema oleada de literatura legendaria, como si a los tratados de Maestlin y de Fludd le surgiera alrededor una constelación publicística de alcance popular. En España un posible rastro quedará en el *Jardín de flores curiosas*.

Pero es la misma noción selectiva de lo "curioso," o "exótico" que diríamos hoy, que nos declara la identidad compleja de Torquemada. ¿Qué es esa búsqueda de lo raro sino el intento de localizar un punto de la conciencia, indemne de la antítesis profana *ser/devenir*, puesta la absoluta "otredad" del portento, su revelarse según una praxis inmemorable y por esto siempre reiterable? Toda aventura hacia lo incondicionado, sea culta o ingenua su descripción, asceta o místico su protagonista, tiene por constante la ruptura del sentido del tiempo y del espacio, tal como sucede en los cuentecillos espeluznantes, sin aparentes ambiciones, de este libro. El eclipse del tiempo es un indicio del "centro" al cual tiende el itinerario espiritual, mientras su confutación es, si cabe la paradoja, el constante compromiso de la literatura correspondiente.

En este sentido el procedimiento de quien escribió la *Navigatio Sancti Brendani* o *La vida del bienaventurado Sant Amaro*, o las leyendas del Pozo de San Patricio, pongamos, no difiere de quien recogió ciertos casos del *Jardín*.

De ahí también que sus anécdotas infernales guarden gran parecido con las historias “infernales” de siempre, de Apuleyo a Grillando, y no es sino *lectura facilis* o prejuicio nuestro ver en ello nada más que el prolongarse de un engaño inicial. Y es que ellas cuentan, a su manera, otra infracción del tiempo infinito que horroriza al hombre antiguo, otra reintegración *in illo tempore*, otra metáfora que está recordándonos la nostalgia de los orígenes.

Viene a ser por esto el *Jardín* uno de los textos en que la aproximación al mito se realiza no por caminos bien configurados, sino por parábolas que aun en su fase degradada y “literarizada” en fantasía, guardan su primera índole de conjunto de *seméia* del “otro mundo.”

La bibliografía manejada por Torquemada nos recuerda la afición de Aulo Gelio por los que éste llamaba “libri graeci miraculorum fabularumque pleni” (*Noctes Atticae*, IX, IV). En efecto, aparte de las fuentes clásicas encabezadas por Ctesias, abunda Torquemada en la lectura de los llamados “anticuarios” del humanismo,¹⁰ lo que ya nos dice indirectamente sus preferencias; en segundo lugar, encontramos a los demonólogos antiguos y recientes; finalmente a tres importantes historiadores y mitógrafos de Septentrión, Saxo Grammaticus, y los hermanos Johannes y Olaus Magnus. Es lástima que el tiempo disponible no me permita leer aquellas notas que a esta no casual elección bibliográfica dedico en mi estudio del *Jardín*, pero me parece fundamental destacar tres puntos esenciales:

(1) Las referencias a Hermes Trismegisto y al hermetismo (Tratado tercero) muestran que el autor español no desconocía, siquiera librescamente, los datos fundamentales de la debatida cuestión sobre la legitimidad de ciencias como la llamada “magia natural,” la astrología, la alquimia, y la índole infernal de las múltiples brujerías. Con síntesis típica en él, cuenta Torquemada de un libro hermético hallado dentro de una “piedra,”¹¹ en lo que no hace sino vulgarizar una célebre metáfora que corría en tiempos de Apolonio Tianeo y que llegaría a ser variamente interpretada por Jâbir ibn Fayyân y por Alberto Magno. Estas citas confirman su información sobre aspectos importantes de la tradición hermética así como su voluntad, creo deliberada, de no ahondar en este terreno.

(2) La literatura demonológica que implícita o explícitamente se manipula en el Tratado tercero, nos dice de una cultura nada vulgar ni basada en consejos supersticiosas. Todos los argumentos sobre el diabolismo esgrimidos en su siglo son perfectamente conocidos por el autor—a pesar de la forma engañosamente “sencilla” en que los expone—; además Torquemada toma parte en la polémica acerca de tres puntos concretos: definiendo el carácter de “fantasía intensa” del viaje brucesco, según hará más tarde la Camachá cervantina,¹² lo que eruditamente llamábase traslado *in somniis*; ataca repetidamente toda explicación naturalista de los fenómenos de brujería, y en modo especial las que (v. gr. de Jakob Wier) ¹³ reducían a efectos del llamado “humor melancólico” los síntomas más conocidos de la posesión diabólica. Lo mismo hace a propósito de los poderes mágicos. Al hablar de los “saludadores” refleja críticamente la ambigüedad de los tratadistas de

su tiempo, limitándose hábilmente a exponer los hechos con dudas tan ligeras que se nos antojan *captationes benevolentiae* hacia las autoridades censorias.

(3) El mito de las “tierras septentrionales.” Gracias a sus “autoridades,” danesa y suecas, puede Torquemada embastar un panorama de las tradiciones nórdicas en que se mezclan recuerdos de la antigua cosmogonía germana con hazañas iniciáticas y pruebas chamánicas aún vivas entre ciertos pueblos de cepa ugro-finesa. El haber confundido todos estos elementos con un mero ritualismo demoníaco no es del autor español sino de los nórdicos y de cuantos historiadores escribieron primeramente sobre aquellas culturas. De parecidas confusiones no escapó, relativamente, el propio Snorri. Apoyándose en Dumézil, Eliade y Riemschneider principalmente, trato de llegar, en mi anotación, a los hechos primordiales de ese amasijo mítico, cuyo germen late bajo superfetaciones fantásticas e inevitables ingenuidades de los primeros observadores.

Hay otra mitología querida por Torquemada y es la propiamente pagana. Autores como Eliano, Pomponio Mela y Solino le ofrecen un temario del cual sabe Torquemada elegir aquellas historias que dan un sabor especial a lo fantástico del *Jardín*. Esta predilección por los viajes a tierras misteriosas se confirma en otros motivos típicamente medievales que también capta el astorgano, siendo el del Preste Juan (Tratado segundo) el más cargado de significados tradicionales. No es casual que para ello haya seguido a un escritor no dado ni a fantasías novelescas ni a sorderas racionalistas como Paulo Jovio, que de sus “anticuarios” y “epicureos” de las historias es el más agudo.

Distinta la conciencia erudita y muy otro el rigor filosófico del *Jardín* si lo comparamos con el modelo más próximo, la *Silva* de Mejía; no difiere el intento de referirse a cierta tradición literaria, típica de la baja edad clásica y de la media. Mejía reconoce la índole “extraña” de su obra pero cree que precisamente tal cualidad debería asegurarle la fama de libro minoritario;¹⁴ en cambio, nuestro autor, a pesar de su desprecio para el “vulgo,” tan repetido en los *Colloquios*, se hace aquí declaradamente popular, ya como ámbito privilegiado de observaciones, ya como público. La palabra *Jardín*, a diferencia de *Silva*, sugiere una más cuidada demora en la búsqueda del hecho raro, y subraya a la vez el intento de deslindar los temas que forman el terreno de la “curiosidad.” Es como si, a pesar de lo intrincado del paisaje que se nos abre delante, quisiera Torquemada indicarnos las sendas aptas para visitarlo sin correr el riesgo de convertir nuestro viaje en una incursión insensata.¹⁵

Debe reducirse mucho el valor de la tacha “patrañera” que le acompaña inexorablemente desde el famoso párrafo cervantino, tomado como juicio inapelable, cuando el mismo juez no faltó, en ocasión tan sonada como la del *Persiles*, de utilizar paisajes y fantasías “septentrionales” que el *Jardín* o sus fuentes ofrecían. La verdad es que si siguiéramos acusando a Torquemada de alma despreciablemente “supersticiosa” por haber recogido noticias total o parcialmente fantásticas que circulaban en su tiempo; o por haber tratado del poder de los astros y las piedras—cuando más

que a él le convendría la tacha a tantos humanistas y a algún científico de su tiempo—nos quedaríamos en la más angosta y trasnochada ortodoxia positivista.

La verdad es que, por la materia que Torquemada nos expone aquí, como, por diferentes motivos, en sus demás obras, tenemos la impresión de habérnosla con una personalidad insólita y una cultura nada despreciable, curiosísima de artes y observaciones que salían del terreno más trillado de las obras misceláneas.

Si nos preguntamos en qué medida cree Torquemada en las historias y anécdotas que relata y en qué hace de ellas tan sólo un *divertissement* fabuloso, nos quedamos perplejos: su insistir en la cita autorizada precisamente ahí donde la noticia se presta más a las consideraciones escépticas o burlescas del lector, se debe no sólo a solvencia “doctoral” ni al temer a incurrir en abierto mendacio—el *relata* refiere de los antiguos—, sino a la intención de hacer creíble o dar visos de realidad a lo que acaba de afirmar. No faltan asomos de duda de vez en cuando, pero tienen carácter puramente estratégico; eso es para sustentar lo que en otras ocasiones escribe sin salvedades.

Actitud ésta, observada anteriormente por Mejía, pero que aquí se presta a interpretaciones no sencillamente “eruditas.” A medida que los descubrimientos y la literatura correspondiente van enriqueciendo el saber con detalles históricos, y va banalizándose así una “provincia de lo maravilloso,” se acentúa en personalidades como la de Torquemada la curiosidad enamorada hacia un universo todavía desconocido y el interés en hacer resaltar precisamente los aspectos más llamativos por inusitados de él; pero al temer una desmentida ingrata de los acontecimientos, que la experiencia indicaba como más que probable, Torquemada se basa para sus afirmaciones o conjeturas en fuentes y nombres dignos de todo respeto. ¿Quién hubiera podido replicar al obispo de Upsala acerca de la naturaleza “muy notable” y peregrina de hombres y costumbres del Norte? ¿Quién las relaciones de Mandeville y de los navegantes portugueses sobre el reino del Preste Juan? Otro artificio técnico suyo es el de hacer seguir a una creencia popular indocumentada, otra más impresionante que goza del apoyo de autoridades insospechables.

Es la de Torquemada una manera, por así decirlo, “romántica” de acercarnos a lo fabuloso y a lo que la superstición—en el sentido riguroso de lo que es supérstite, lo que sobrevive—conserva como resto degenerado. No manejará sólo textos y opiniones respetables y venerandos: éstos le servirán más bien como respaldo y *trompe-l'oeil* de un edificio querido y ambicioso, aunque frágil por sí

solo en la consideración de los doctos; el de las tradiciones populares. Por esto no deben engañar sus repetidas ironías sobre la ignorancia y necedad del vulgo; el espíritu con que nos cuenta ciertas leyendas parece más anticiparse al de una d'Aulnoy que ser contemporáneo de un Villalón o de un Juan de Huarte.

En los últimos dos Tratados el elemento curioso y fantástico que predomina en toda la obra casa con una literatura especialmente consagrada a países remotos y lejanas costumbres. Trátase de la geografía “septentrional” cuyo comienzo, cual género historiográfico y folklórico, se debe a la obra de Olao Magno y cuya fortuna literaria en España está registrada en el *Persiles* cervantino. El trabajo sale aquí de la simple compilación, para adquirir una abierta intencionalidad que diríase el presupuesto de su “ideología de lo maravilloso.” Se acentúa la aludida astucia que le hace invocar las *auctoritates* cuando más chocante es la noticia presentada, sin que, al mismo tiempo, el autor regatee dudas e irónicas correcciones a los geógrafos de la antigüedad. Pero cuando esto hace es, nuevamente, ex profeso, como para justificar o atenuar lo que está a punto de ofrecer al lector: si los antiguos cartógrafos, por ejemplo, excluían la presencia de habitantes en la zona tórrida y en los “países postreros,” y esto se ha probado ser inexacto, quien hoy niega tierras y gentes “extrañas” y se hace burlas de cuantos creen en ellas o intentan describirlas, podría igualmente equivocarse como les ocurrió a los primeros.

Es esto un aspecto sutilmente polémico del *Jardín* contra el “realismo” histórico de los contemporáneos y compatriotas del autor, que se empeña en sustituir universos legendarios a la realidad decepcionadora de los hechos. De ahí que también Torquemada nos proponga el Norte como última Thule, región que accidentes naturales e históricos han preservado de la corriente profanadora de los modernos navegantes, donde los hombres gozan de larga vida y de una beatitud casi divina. Quizás sea éste el punto en que la intuición del secretario del Conde de Benavente se acerca más a la percepción del mito, a la vaga idea que de él mantuvieron ciertos pueblos dentro de la máxima incertidumbre de datos. Su admiración deja entonces de ser solamente humanística, y, hasta en la precavida valoración contrarreformista, parece dirigirse al espíritu más que a la letra “histórica” de la realidad pretérita. Todo lo que es o tiene visos de ser “antiguo” lo ve Torquemada no sólo como ejemplar o memorable, sino, con nostalgia ahora más ahora menos velada, como ámbito y marco en que fue posible y espontáneo lo “maravilloso.”

Università di Perugia

¹ Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1948), cap. XIII.

² Sabemos, en cambio, que hubo culturas en que la transcripción literal del pensamiento fue reducida al mínimo y no a lo más importante. La "alfabetización" sólo es necesaria en una sociedad de tipo industrial, y ésta por su parte no puede nacer sino en un contexto histórico en que lo metafísico y "religioso" en sentido propio juegan un papel ausente. Las sociedades religiosas son altamente "analfabetas," las altamente alfabetizadas son sumamente pobres de contenido espiritual, como refleja su lamentada indigencia estética, especulativa, etc. Es curioso como, entre otras, dos personas de tan distinta formación cultural hayan llegado a esta misma conclusión. Cf. J. Bergamín, "La decadencia del analfabetismo," *Cruz y Raya*, 3 (junio de 1933), y A.K. Coomaraswamy, *Am I My Brother's Keeper?* (New York, 1947), cap. II.

³ *Patrologia latina*, 73; y todavía Paracelso (*De Fundamento Sapientiae*) afirma que "los animales y sus instintos precedieron a los hombres, por tanto el alma animal del hombre posee en sí, combinados en una misma alma, todos los elementos animales del mundo, pero posee algo más: el principio divino que no le viene de la tierra, sino de Dios. Su función es elevar hacia el plano divino los elementos animales que él encarna."

⁴ Ibn 'Arabi, *La sagesse des prophètes* (Paris, 1974), p. 86; es la misma noción que asiste a San Ambrosio en su *Hexameron*.

⁵ Es éste el caso, no el único pero sí el más significativo, del anónimo *Liber monstruorum* de época carolingia (ed. de M. Haupt [Berlin, 1863; Hildesheim, 1967]). Tampoco es casual que sea este género el que más interesa a los críticos contemporáneos, dada su relativa apertura al arbitrio exegético, en donde psicoanálisis, ideologías del poder, *plaisir du texte*, etc., se funden y confunden. Véanse, por ejemplo, los trabajos colectivos aparecidos en *Circé: Cahiers de recherche sur l'Imaginaire* (Paris, 1975).

⁶ J.R.R. Tolkien, *Tree and Leaf* (London, 1964), p. 28 y p. 54, especialmente.

⁷ Cf. A.H. Krappe, *La genèse des mythes* (Paris, 1938) y M. Loeffler, *Le symbolisme des contes des fées* (Paris, 1949). Análoga, hasta cierto punto, es la función de la *clownerie*, que en su momento originario de representación carnavalesca de lo diario, utiliza a su manera tales "seña-

les" para, en última instancia, desacreditar las acciones vinculadas al tiempo, quitarles dignidad de magisterio. En efecto es la "fiesta de los locos" como un memento invertido de lo absoluto, una farsa ritual cuyos elementos constitutivos siempre nos sugieren una realidad mítica, una cosmogonía de la cual ha perdido la clave y de la cual se limita a verter, como de un cajón, objetos y combinaciones de objetos. Sobre el tema escribió páginas memorables R. Guénon, "Sur la signification des fêtes carnavalesques," *Etudes Traditionnelles* (diciembre de 1945).

⁸ Es lo que R. Rubenstein (*The Religious Imagination*) llama "don del significado," siendo la pérdida o ausencia de "significado de la existencia" lo que más caracteriza al hombre moderno. (Conozco la trad. italiana, *L'immaginazione religiosa* [Roma, 1974].)

⁹ Bibliografía sobre el tema en G. Allegra, "I simboli ermetici nella poesia permutatoria di Juan-Eduardo Cirlot," *Annali dell'Istituto Universitario Orientale*, Sez. Romanza, 19, 1 (1977), 5-42. Varios textos herméticos y pseudoherméticos de procedencia renacentista, especialmente, no son desconocidos al autor del *Jardín de flores curiosas*.

¹⁰ Valgan los nombres de Gemma Frisius, Gaudenzio Merula, Celio Rodigino, Alessandro degli Alessandri, Symphorien Champier.

¹¹ A. de Torquemada, *Jardín de flores curiosas*, prólogo de A. González de Amezúa (Madrid, 1943), p. 61 *passim*.

¹² Cf. "El coloquio de los perros" en M. de Cervantes, *Obras completas*, 14a. ed. (Madrid, 1965), p. 1016.

¹³ G. Wierus, *De praestigis daemonum et incantationibus ac veneficiis* (Basilea, 1563).

¹⁴ Pero Mejía, *Silva de varia lección*, ed. de J. García Soriano, 2 tomos (Madrid, 1933-4), I, pp. XL y ss.

¹⁵ He aquí unos títulos que suponen influencia directa o indirecta de las obras de Mejía y Torquemada: M. de Santa Cruz, *Floresta española* (Toledo, 1574), J. Pérez de Moya, *Filosofía secreta* (Alcalá, 1585), J. de Medrano, *Silva curiosa* (Paris, 1587), A. de Salazar, *Thesoro de diversarum lición* (Paris, 1636); ya se habían publicado en Madrid las *Historias prodigiosas de diversos sucesos acaecidos en el mundo*, reunidas por Boaysteau, Belleforest y Tesserant (1586).